



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

AELTON LEONARDO SANTOS BARBOSA

**GOVERNAMENTALIDADE E SUBJETIVAÇÃO:
genealogia da relação entre governo e economia a partir de Arendt e Foucault**

**GOIÂNIA
2023**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

AELTON LEONARDO SANTOS BARBOSA

3. Título do trabalho

"Governamentalidade e subjetivação: genealogia da relação entre governo e economia a partir de Arendt e Foucault"

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 16/10/2023, às 10:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aelton Leonardo Santos Barbosa, Discente**, em 20/02/2024, às 13:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4122843** e o código CRC **B39ABB0A**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

AELTON LEONARDO SANTOS BARBOSA

**GOVERNAMENTALIDADE E SUBJETIVAÇÃO:
genealogia da relação entre governo e economia a partir de Arendt e Foucault**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva

GOIÂNIA
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

BARBOSA, AELTON LEONARDO SANTOS
GOVERNAMENTALIDADE E SUBJETIVAÇÃO [manuscrito] :
Genealogia da relação entre governo e economia a partir de Arendt e
Foucault / AELTON LEONARDO SANTOS BARBOSA. - 2023.
XIV, 141 f.

Orientador: Prof. Dr. ADRIANO CORREIA SILVA.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2023.
Bibliografia.
Inclui siglas, abreviaturas.

1. Governamentalidade. 2. Subjetivação. 3. Esfera social. I. SILVA,
ADRIANO CORREIA, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 31/2023 da sessão de Defesa da Tese de Doutorado de Aelton Leonardo Santos Barbosa, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que confere o título de Doutor, na área de concentração em Filosofia.

Aos vinte e nove dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e três, a partir das 14:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa da Tese de Doutorado intitulada “Governamentalidade e subjetivação”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Adriano Correia Silva/FAFIL-UFG com a participação dos demais integrantes da Banca Examinadora: Professor Doutor Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz (Unisinos), integrante titular externo; Professora Doutora Maria Cristina Müller/UFG, integrante titular externo; Professora Doutora Adriana Delbó Lopes/FAFIL-UFG, integrante titular interno e Professor Doutor Renato Moscateli/FAFIL-UFG, integrante titular interno. Durante a arguição, os membros da Banca Examinadora fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese de Doutorado, tendo sido o candidato aprovado pelos seus integrantes. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Adriano Correia Silva, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e nove dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Governamentalidade e subjetivação: Genealogia da relação entre governo e economia a partir de Arendt e Foucault



Documento assinado eletronicamente por **Renato Moscateli, Professor do Magistério Superior**, em 24/01/2024, às 16:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Coordenador de Pós-Graduação**, em 26/01/2024, às 10:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, Usuário Externo**, em 29/01/2024, às 17:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 21/02/2024, às 00:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbo Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 22/02/2024, às 23:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4331099** e o código CRC **4DE302BB**.

Referência: Processo nº 23070.033524/2023-53

SEI nº 4331099

Para Ícaro e Valentim.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, por ter apoiado meus estudos desde sempre; às minhas irmãs e irmão, parceiros intelectuais, de vida, e até de teses; aos colegas do Goiânia Oeste que seguraram a barra quando a coisa apertou (um “valeu” especial ao Sandro); à Marlene, que tantas vezes me salvou de minha inaptidão com trâmites burocráticos; a todos os amigos de antigos grupos de estudo, interesses teóricos atuais, e eternas conversas de bar em Aracaju, Goiânia e BH; aos professores Renato Moscateli, Castor Bartolomé Ruiz, e Maria Cristina Müller, pelas indicações preciosas para este texto; à professora Adriana Delbó, leitora implacável e sagaz dos meus textos desde o mestrado; ao professor Adriano Correia, pela confiança persistente, colaboração e orientação; ao IFG, que me concedeu tempo de licença crucial durante boa parte do doutorado; à Nina, que esteve junto nesta jornada e em todas as outras.

“Esses homens! Todos puxam o mundo para si, para o concertar concertando.
Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo”. (GUIMARÃES ROSA)

RESUMO

Propomos nesta tese uma análise genealógica da relação entre técnicas de governamentalidade e formas de subjetivação, partindo de um diálogo entre as categorias do arsenal teórico mobilizado por Hannah Arendt na *Condição Humana* e os resultados obtidos por Foucault nos seus chamados cursos biopolíticos do fim dos anos 70. Na distinção antiga entre esferas pública e privada, encontramos uma distinção entre política e governo, havendo uma associação deste último com a economia doméstica, mas, por outro lado, também com o modelo do pastorado. Defendemos, com Arendt, que a noção antiga de política se perde no processo de expansão da esfera social; com Foucault, que o modelo pastoral embasa a governamentalidade clássica; com ambos, que esse duplo evento alavanca a economia para o centro das preocupações políticas na modernidade, o que significa o aumento indefinido da produção e o cuidado da “vida biológica” da população. A economia política provoca um deslocamento na compreensão da maneira mais eficaz de manter a ordem; com o advento do liberalismo, surge a teoria da ordem espontânea, verdadeira base da ideia de sociedade civil e da forma contemporânea de subjetivação, criadora do tipo nomeado *animal laborans* por Arendt e *homo oeconomicus* por Foucault. A atualização do discurso liberal no chamado “neoliberalismo” provoca deslocamentos neste modelo, em especial porque as trocas econômicas entre os agentes deixam o centro da inteligibilidade, valendo a partir de agora o princípio de concorrência. Não deixa de valer, porém, a observação arendtiana de que no mundo moderno passamos de um modelo da ação para o do comportamento humano; este último é moldável, previsível, e por isso mesmo, conforme Foucault, garante a governabilidade dos indivíduos. Encontramos nas obras de ambos os autores apontamentos éticos que, se parecem apontar para soluções muito distintas – do *amor mundi* até o governo de si – de qualquer maneira parecem concordar em tentar a ultrapassagem do modelo de subjetivação da contemporaneidade.

Palavras-chave: governamentalidade; subjetivação; economia; esfera social.

ABSTRACT

In this thesis, we propose a genealogical analysis of the relationship between techniques of governmentality and forms of subjectivation, starting from a dialogue between the categories of the theoretical arsenal mobilized by Hannah Arendt in “The Human Condition” and the results obtained by Foucault in his so-called biopolitical courses on the late seventies. In the classic distinction between public and private spheres, we find a distinction between politics and government, with the latter being associated with the domestic economy, but also with the pastorate model. We defend, with Arendt, that the ancient notion of politics is lost in the process of expansion of the social sphere; with Foucault, that the pastoral model supports the classic governmentality; with both, that this double event leverages the economy to the center of political concerns in modernity, which means the indefinite increase in production and the care for the “biological life” of the population. Political economy causes a shift in understanding of the most effective way to maintain order; with the advent of liberalism, the theory of spontaneous order emerges, which is the true basis of the idea of civil society and of the contemporary form of subjectivation, that is, the type named *animal laborans* by Arendt and *homo oeconomicus* by Foucault. The updating of the liberal discourse in the so-called “neoliberalism” causes shifts in this model, especially because the economic exchanges between agents leave the center of intelligibility, applying from now on the principle of competition. However, Arendt's observation that in the modern world we move from a model of action to that of human behavior is still valid; the latter is moldable, predictable, and for this very reason, according to Foucault, it guarantees the governance of individuals. In the works of both authors, we find ethical notes that, if they seem to point to very different solutions – from love of the world to self-government – somehow seem to agree in trying to overcome the subjectivation model of contemporary times.

Keywords: governmentality; subjectivation; economy; social sphere.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a. Cursos de Foucault

EDS – *Em Defesa da Sociedade*

STP – *Segurança, Território, População*

NB – *Nascimento da Biopolítica*

b. Obras de Nietzsche

NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*

Co. Ext. IV - *Wagner em Bayreuth: Quarta Consideração Extemporânea*

HH - *Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))*

AS - *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)*

GC - *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)*

ABM - *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)*

GM - *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)*

CI - *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*

EH - *Ecce Homo*

VP – *A Vontade de Poder*

KSA - *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*

Sumário

INTRODUÇÃO	1
1 O PÚBLICO E O PRIVADO	5
1.1 Governo e Política	6
1.2 Pastorado e <i>oikonomia</i>	21
1.3 A Esfera Social.....	38
2 ORDEM E GOVERNAMENTALIDADE	48
2.1 Ordem Civil e Providência Divina	49
2.2 Ordem Natural e Estado de Natureza	53
2.3 Ação individual e benefício coletivo no liberalismo clássico.....	58
2.4 Princípio de utilidade e a felicidade do maior número	66
3 NEOLIBERALISMO E OS ESTUDOS DA GOVERNAMENTALIDADE	70
3.1 A recepção do <i>Nascimento da Biopolítica</i>	71
3.2 Antifoucaultismo e antinietzschianismo.....	90
3.3 Nietzsche sobre a Grande Política	104
4 AÇÃO, COMPORTAMENTO, SUBJETIVAÇÃO	110
4.1 Sujeição e comportamento, subjetivação e ação.....	111
4.2 Da governamentalidade ao governo de si.....	113
4.3 Performance e mentalidade alargada.....	117
CONCLUSÃO	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende analisar, a partir de uma perspectiva biopolítica, as superfícies de contato entre técnicas de governamentalidade e formas de subjetivação. O caminho que escolhemos para este diálogo com a história das ideias políticas é sugerido por Michel Foucault em seus chamados cursos biopolíticos – *Em Defesa da Sociedade* (1976); *Segurança, Território, População* (1978); *Nascimento da Biopolítica* (1979). É apoiado, também, pela leitura que Hannah Arendt faz da inflação do que ela vem a chamar “a esfera social” na modernidade, um diagnóstico exposto em especial em sua obra *A Condição Humana* (1958).

Defendemos que a genealogia da relação entre governo e economia é elemento essencial para entendermos não só o deslocamento da compreensão da política desde a antiguidade grega clássica até os dias de hoje, como a maneira como nos constituímos hoje como aqueles que somos. Elementos essenciais desta genealogia, acreditamos, podem ser rastreados nas obras supracitadas de ambos os autores.

O primeiro capítulo coloca em diálogo as investigações de Foucault sobre o pastorado e as de Hannah Arendt sobre as transmutações da relação entre espaço público e privado a partir da antiguidade grega. A primeira seção estabelece a distinção entre a origem grega de um conceito de política e a formulação não helênica da ideia de governo dos homens. A seção seguinte procura convergências entre esta ideia de governo dos homens e a concepção grega de economia. A hipótese aqui, preparada na primeira seção e reforçada na segunda, é que a formação de uma ambiguidade moderna entre política e governo dos homens, descrita por Foucault como transmutações a partir do modelo do poder pastoral, é fundamentalmente convergente com a análise que Hannah Arendt faz do deslocamento da fronteira entre o público e o privado, a partir do qual, eventualmente, emerge a esfera social. A terceira seção assume a hipótese de que nos cursos *Segurança, Território, População* e *Nascimento da Biopolítica*, ministrados por Michel Foucault respectivamente nos anos de 1978 e 1979 no *Collège de France*, pode ser encontrada uma genealogia da sociedade civil, entendida como estratégia discursiva e como dispositivo tecnológico governamental¹. Esta hipótese está vinculada a outra, também esboçada

¹ Neste ponto esta tese segue de perto a leitura que Pierre Dardot e Christian Laval expõem em *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016).

acima: a de que aquela genealogia e o diagnóstico apresentado por Hannah Arendt em *A Condição Humana* (isto é, o diagnóstico da modernidade como momento de emergência e rápida hegemonia do social), são potencialmente complementares e sua possível síntese traria mais solidez e aplicabilidade a ambas as análises.

Os termos em que o século XVIII europeu pensou a problemática do governo dos homens e da ordem civil merecem atenção especial no segundo capítulo, por constituir o momento crucial da passagem de uma governamentalidade clássica para uma governamentalidade liberal. Lembramos, na primeira seção deste segundo capítulo, a maneira como a tradição de inspiração contratualista entendeu a passagem de um estado de natureza para uma ordem civil. Dedicamos uma seção à discussão sobre a relação entre a ordem civil e a providência divina no Iluminismo, a partir de uma polêmica entre Rousseau e Voltaire. Como veremos depois, essa discussão corresponde a um debate sobre o ordenamento “artificial” ou “natural” dos homens, fundamental para a questão de como – e quanto – se devem dirigir as multidões. É assim que a mesma questão sobre a ordem civil e um possível ordenamento natural das populações é posta também no lado oposto do canal da Mancha, onde, entretanto, está em curso um deslocamento discursivo que terá efeitos duradouros para a história da governamentalidade. Dedicamos, ainda, uma seção à emergência de uma “ordem espontânea” no liberalismo nascente; o percurso mostra como uma transmutação da ideia de “providência divina”, operada pelo Iluminismo escocês, acaba por justificar a harmonia (mais ainda: a identidade) entre ordem civil e ordem natural. Esta identidade é garantida pelo egoísmo natural que guia as ações individuais nas trocas da sociedade, mas sofre um abalo no fim do século XIX com a substituição do mecanismo de troca pelo princípio de concorrência no centro da inteligibilidade do funcionamento da sociedade civil.

Se os cursos foucaultianos de 78 e 79 constituem uma genealogia da sociedade civil, então a genealogia da governamentalidade é também uma genealogia de formas de constituição de coletividades². Assim como a pastoral cria o rebanho e a governamentalidade clássica constitui a população, a governamentalidade liberal fabrica a sociedade civil. Esta última não apaga ou se sobrepõe à população, mas desloca-a e convive com ela no dispositivo governamental liberal. A genealogia da

² Uma discussão esclarecedora sobre diferentes coletividades em Foucault pode ser encontrada em: SENELLART, M. “Michel Foucault: Plèbe, Peuple, Population”. 2003, pp. 301- 313.

governamentalidade seria, em última análise, uma genealogia da sociedade em que vivemos – daí o fato de que o *Nascimento da Biopolítica* e sua incursão na contemporaneidade imediata, tão incomum no contexto das pesquisas foucaultianas, sejam o coroamento necessário do percurso empreendido a partir do STP (em menor grau, também de apontamentos no *Em Defesa da Sociedade*).

O fato de que o NB é mesmo um curso *sui generis* na obra foucaultiana tornou necessária a confecção de um capítulo dedicado a elucidar questões importantes para a sua compreensão e os desdobramentos de sua recepção. De fato, a percepção de que os elementos idiossincráticos do NB superam em larga medida os elementos de continuidade deste com as pesquisas anteriores (e também posteriores) exerceu papel importante na recepção controversa do curso, como mostraremos na primeira seção do terceiro capítulo. Além disso, a interpretação recorrente de que as lições de 79 mostram um Foucault que cedeu à “tentação liberal”³ ajudou a reavivar um antigo antifoucaultismo que, se sempre existiu como sentimento difuso em meios marxistas mais ortodoxos, fundiu-se a certo antinietzschianismo que há décadas denuncia a impossibilidade de um uso consequente de Nietzsche pela esquerda (uso de que Foucault se fez, por muito tempo, paradigma). No âmbito francês, esse sentimento difuso chegou a se cristalizar, segundo relata Serge Audier⁴, numa verdadeira “operação massiva anti-Foucault”. O impacto desse antifoucaultismo e antinietzschianismo, que transcende o debate sobre o NB e o neoliberalismo, é analisado em seção à parte, dentro do terceiro capítulo, bem como suas raízes e possível sustentação. Acrescentamos uma seção sobre a reflexão radical que Nietzsche faz sobre a “Grande Política”, em seus últimos anos produtivos, para analisar não mais questões de recepção, mas a própria possibilidade de uma contribuição nietzscheana ao debate sobre governamentalidade e subjetivação na modernidade.

Mais do que teorias políticas e econômicas que se enfeixam sob uma mesma denominação – isto é, o liberalismo político clássico – o que emerge no século XVIII é um modelo de comportamento humano. Tanto a análise que Foucault faz do neoliberalismo contemporâneo como indutor de um novo tipo humano (a partir da teoria do capital humano e do modelo do *homo oeconomicus*) como a argumentação arendtiana

³ Cf GRENIER, J-Y. & ORLÉAN, A. “Michel Foucault, l’économie politique et le libéralisme”. 2005, p. 1155-1182. Imagem retomada no título de uma coletânea: ZAMORA, D (org.). **Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale**. 2014.

⁴ AUDIER, S. **Penser le “Néolibéralisme”. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme**. 2015, p. 12.

sobre a vitória do *animal laborans* e a constituição de uma sociedade de consumidores mostram que tal modelo teve (tem) efeitos duradouros no real e se radicalizou em sua atualização discursiva no século XX. A consistência teórica e a potência explicativa das hipóteses (eventualmente convergentes) desses dois últimos acerca da subjetividade contemporânea são exploradas no último (e quarto) capítulo deste trabalho.

Se, seguindo Foucault, uma das tarefas primordiais da filosofia é realizar uma ontologia do presente, então é de máxima importância compreender como nos tornamos aquilo que somos, compreender como chegamos aonde estamos e – pergunta arendtiana por excelência – compreender o que estamos fazendo. Acredito que a genealogia, enquanto metodologia, tem um papel fundamental na realização desta tarefa da filosofia. Somos seres históricos e só teremos respostas (mesmo que provisórias) para essas questões a partir da compreensão do contexto de emergência das relações nas quais estamos imbricados hoje. Somos seres políticos (assim o quer o próprio fato de existirmos numa pluralidade) e só compreenderemos as relações nas quais estamos enredados se as compreendermos enquanto relações discursivas – e por isso mesmo, enquanto relações de poder.

Os tempos conturbados da política, que atingem não só o Brasil, mas o mundo inteiro, mostram que se faz urgente o diagnóstico da atualidade; não em nome de um antigo, temível e auto-outorgado papel do filósofo como legislador do mundo, mas, simplesmente, porque renova-se a necessidade de entender o mundo no qual estamos jogados. Resgatar aspectos da obra de pensadores comprometidos com a realização desse diagnóstico, como Arendt e Foucault, é uma tentativa de participar desta tarefa. É esta, ao menos, a intenção desta tese.

1 O PÚBLICO E O PRIVADO

Dos discursos fisiocratas ao *Capital* de Karl Marx, o termo *economia política* designou uma emergente disciplina científica, fundamental para o “governo dos homens” durante todo este período e também para uma renovação na maneira de compreender, precisamente, o que são os humanos enquanto população e o que são as pessoas enquanto sociedade. Deve ter provocado a curiosidade de apenas alguns mais atentos à etimologia, mas o fato é de que na gênese do termo há um paradoxo. A *techne politike* era para os gregos, que assim a nomearam, o cuidado com a coisa pública e a maneira pela qual as ações e discursos de homens livres teciam um espaço e uma rede de relações que possibilitavam existir algo como uma esfera pública, uma *pólis*. Já a *techne oikonomike* referia-se à administração das coisas privadas, isto é, da família e dos cuidados necessários para a manutenção da vida, no duplo sentido da continuidade indefinida dos organismos vivos e da reprodução possibilitada pelo convívio de casais na *oikia*, resguardada da publicidade que necessariamente têm as coisas no âmbito da *pólis*.

A política diz respeito ao público, a economia, ao privado; ao menos assim é em sua primeira utilização, no contexto de proveniência dessas palavras. O surgimento de uma economia política é mera curiosidade na história de deslocamento significativo dos termos? Hannah Arendt tem uma hipótese mais interessante, que seguiremos neste capítulo: trata-se da emergência, a partir da inicialmente rígida oposição entre o público e o privado na Grécia Antiga, do social, uma esfera curiosamente híbrida⁵ em que os assuntos privados ganham atenção pública.

Se a intuição arendtiana procede, certamente encontraremos marcadores deste deslocamento histórico na compreensão de conceitos associados à política e à economia que não foram analisados diretamente por ela. Encontramos a possibilidade deste “falseamento” (para ficar com um termo popperiano) na genealogia do poder pastoral e da ideia de um governo dos homens realizada duas décadas depois por Michel Foucault, que desemboca, precisamente, na constituição da economia política como um saber instrumental em relação à constituição das governamentalidades modernas (e.g. governamentalidade clássica e governamentalidade liberal).

⁵ Certamente não escapa a Arendt o sentido pejorativo de *hybris*, excesso, para os gregos antigos.

1.1 Governo e Política

Que significa ser governado? E o que exatamente se governa, quando há governo? Este capítulo busca, sem pretensão de exaustividade, verificar como surge e se desloca uma ideia de governo dos homens, bem como sua relação tensa com a emergência da política pensada como espaço de disputas e consensos discursivos entre iguais. Esta tensão trai as origens diversas dessas ideias (o governo dos homens e a política) e não encontra tentativa de resolução antes da modernidade política.

A peculiaridade da maneira humana de organizar sua multiplicidade ocupa boa parte da reflexão filosófica no mínimo desde seu período clássico em Atenas. Platão, em particular, nos traz alguns mitos com variações de um mesmo tema: houve um tempo em que os seres humanos não precisavam de governantes, e dispensavam qualquer forma de política. A vida entregava espontaneamente seus frutos a todos; a existência, pacífica e deleitosa, era garantida pela presença dos deuses, que cuidavam diretamente de seu rebanho. É o que nos conta, por exemplo, o personagem Crítias, em diálogo homônimo: “Numa certa era, toda a Terra foi dividida em porções pelos deuses com base em suas regiões – tendo isso ocorrido sem disputa. (...) Uma vez estabelecidos os países, principiaram a nos criar, como pastores criam seus rebanhos, fazendo de nós seus rebanhos e lactentes”⁶.

O texto alude a uma era de ouro nos tempos primordiais, durante a qual os homens não precisavam se preocupar com os aspectos fundamentais da condução da própria vida. O mito de uma existência pacífica pré-política não é de maneira alguma uma invenção platônica, ou mesmo grega; mas é notoriamente recorrente nos textos do fundador da Academia. Reencontramos este tema, por exemplo, no *Político*:

Os próprios animais então se dividiam em gêneros e rebanhos sob o bordão de gênios divinos e cada um deles provia, plenamente, todas as necessidades de suas ovelhas não havendo feras selvagens, nem acontecendo que uns devorassem a outros, nem guerras, nem desentendimentos; e eu poderia contar, ainda, milhares de outros benefícios a esse tempo dispensados ao mundo. Mas, voltando ao que se refere aos homens que, então, não tinham preocupação alguma para viver, esta é a explicação: era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens (a raça mais divina) pastoreavam as outras raças animais que lhe são inferiores. Sob o seu governo, não havia Estado, constituição, nem a posse de mulheres e crianças, pois era do seio da

⁶ PLATÃO. *Crítias*, 109 b-c.

terra que todos nasciam, sem nenhuma lembrança de suas existências anteriores. Em compensação, tinham em quantidade os frutos das árvores e de toda uma vegetação generosa, recebendo-os, sem cultivá-los, de uma terra que por si mesma os oferecia. Nus, sem leito, viviam no mais das vezes ao ar livre, pois as estações lhes eram tão amenas que nada podiam sofrer, e por leitões tinham a relva macia que brotava da terra.⁷

É difícil não pensar no mito do Éden ao depararmos com essa descrição da abundância primitiva, quando a relação direta com a divindade garantia a saciedade infinita e a ausência de conflitos. Porém, há diferenças marcantes entre as duas narrativas. É digno de nota, por exemplo, que no texto hebreu a característica fundamental do estado paradisíaco perdido é que nele inexistia trabalho. Significa dizer que a manutenção da vida, tanto no sentido dos processos metabólicos cotidianos quanto no de sua potencial reprodução em novos entes recém-chegados ao mundo, se dava sem qualquer labor humano, doloroso ou não. Para os hebreus, o sinal inequívoco da maldição divina que nos condenou à mortalidade é o esforço permanente que fazemos para suprir as condições materiais da própria vida.

Maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó retornarás.⁸

Também o trabalho da reprodução biológica da espécie – os trabalhos de parto, conforme a expressão na língua portuguesa e em várias outras – surge a partir desta maldição fundante da condição humana. “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos”⁹. Muito embora a narrativa do *Político* também aponte a ausência do trabalho, parece ser a inexistência de política que o texto quer ressaltar; com a humanidade sob governo direto da divindade, não há necessidade de Estado ou constituição (*pólis* e *politeia*, no original). Há, possivelmente, ao menos duas razões para essa ênfase diferente nos textos.

A primeira refere-se às diferenças entre os modos de vida na Grécia clássica e entre os hebreus. Para os hebreus, um povo de lavradores e pastores¹⁰ sob domínio de

⁷ PLATÃO. *Político*, 271d-272b.

⁸ Gn 3, 17-19.

⁹ Gn 3, 16.

¹⁰ O mito de Caim e Abel, ao menos, parece pressupor que são essas as atividades humanas mais fundamentais (Caim é lavrador, e Abel dedica-se ao pastoreio).

uma casta sacerdotal e eventualmente de um poder real¹¹, a atividade humana mais penosa e inescapável parecia ser o trabalho. É interessante notar que esta perspectiva não se afasta tanto daquela registrada por Hesíodo, poeta grego, mas que viveu (supostamente) como lavrador no período helênico arcaico, séculos antes de Platão. Em seu poema *Os Trabalhos e Os Dias*, encontramos a versão mais antiga de um mito grego da era de ouro; enquanto os homens da “raça de ouro”

Morriam como por sono tomados; todos os bens eram
Para eles: espontânea a terra nutriz fruto
Trazia abundante e generoso e eles, contentes,
Tranquilos nutriam-se de seus pródigos bens.¹²

Vida bem diversa levavam os homens da “raça de ferro”, como queixa-se o poeta:

Antes não estivesse eu entre os homens da quinta raça,
Mais cedo tivesse morrido ou nascido depois.
Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia
Cessarão de labutar e penar e nem à noite de se
Destruir; e árduas angústias os deuses lhes darão.¹³

Tudo aparece de maneira bem diversa a alguém oriundo da aristocracia de uma sociedade mercantil e escravocrata, caso de Platão em Atenas. Com escravizados e mulheres responsáveis pela reprodução das condições materiais da vida, a principal tarefa que se colocava para um ateniense livre e fora do alcance da pobreza era, precisamente, participar da vida política da cidade. É a desnecessidade desta última, portanto, que parece a consequência mais notável da condução direta da espécie humana pelos deuses, na perspectiva platônica.

A segunda razão é algo mais específico e diz respeito à ambiguidade da relação pessoal de Platão com a política. Esta era uma atividade que, confessadamente, o atraía desde jovem (isto é, se aceitarmos a autenticidade da *Carta VII*) mas cuja má condução ele pôde testemunhar em diversos momentos: desde a oligárquica e efêmera tirania dos

¹¹ Parto aqui do cenário relatado pelas próprias escrituras hebraicas. Pesquisas arqueológicas mais recentes, mesmo que contestem parte do cenário descrito pela *Tanakh*, não alteram a percepção do que seria a infraestrutura econômica dos antigos israelitas, nem o pano de fundo mais geral da forma de exercício do poder político e/ou religioso. Interessados no assunto podem consultar, entre outros: FINKELSTEIN, I & SILBERMAN, N. *A Bíblia Desenterrada*. 2018.

¹² HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v.116-119.

¹³ *Ibid.*, v.174-178.

Trinta, que contou com a participação de parentes seus, até a tirania de Dioniso de Siracusa, que o próprio Platão tentou em vão aconselhar, passando pelo traumático julgamento em que a democracia ateniense condenou seu mestre, Sócrates, à morte. Não é gratuito, portanto, que Platão procure a solução para a política na dissolução de sua própria condição fundamental, que é a manifestação pública da pluralidade de opiniões. Platão mostra-se especialmente desconfortável com a ideia de que opiniões não refletidas possam ter tanto (ou mais) peso no processo decisório do que aquelas que refletem ou se aproximam da verdade. Daí a proposta de um governo dos filósofos, que guiados pela ideia do Bem, presumivelmente estarão além do dissenso manifesto na *doxa*; e daí também vêm as recorrentes descrições de um mundo pré-político onde os homens são conduzidos pelo pastoreio divino.

A presença da imagem do pastorado nos diálogos de Platão chamou a atenção de Michel Foucault em seu curso *Segurança, Território, População*. Isto por conta da relativa atipicidade desta metáfora na literatura política grega, em comparação a civilizações do Crescente Fértil tais quais a egípcia e as mesopotâmicas. Ao analisar precisamente o diálogo *Político* na aula de 8 de fevereiro de 1978, o pensador francês comenta:

Não creio (...) que a ideia de que pode haver um governo dos homens e de que os homens podem ser governados seja uma ideia grega. (...) A ideia de um governo dos homens é uma ideia cuja origem deve ser buscada no Oriente, num Oriente pré-cristão primeiro, e no Oriente cristão depois. E isso sob duas formas: primeiramente, sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas.¹⁴

Voltaremos à questão mais específica da metáfora do pastorado, e porque ela é importante para Foucault, na próxima seção deste trabalho. Por enquanto, é preciso responder à questão: se não é de governo dos homens, do que estão falando os gregos quando falam das relações políticas? Vamos começar a tatear uma resposta na continuidade do mesmo diálogo. Segue o mito platônico:

Uma vez privados dos cuidados deste deus que os possuía e os mantinha sob sua guarda, cercados de animais dos quais a maior parte era naturalmente feroz, e que se tornaram desde logo selvagens, agora que também eles se viram sem força e sem proteção, os homens se tornaram presas desses animais. Nos primeiros tempos, não tiveram qualquer indústria ou arte; e foi deste momento

¹⁴ FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. 2008b, p. 166.

de grande abandono, em que seus alimentos deixaram de vir-lhes espontaneamente, e em que não sabiam ainda procurá-los, pois que nenhuma necessidade os havia, até então, obrigado a isso, que, segundo as antigas tradições, nos foram dadas, pelos deuses, lições e ensinamentos indispensáveis: o fogo por Prometeu; as artes por Hefesto e sua companheira; as sementes e as plantas por outras divindades. Assim tudo o de que a vida humana é feita nasceu desses primeiros passos.¹⁵

Ser pastoreado pelos deuses garante a saciedade de todas as necessidades, mas – o diálogo o diz explicitamente – não garante uma vida humana (*bíos*), tal qual costumamos pensar as condições em que ela acontece. São necessários as artes e o fogo para que seja criado um mundo propriamente humano, no qual os homens possam se abrigar das ameaças naturais e viver em uma esfera protegida; é preciso, também, aprender as técnicas mais elementares (em especial da agricultura) para cuidar das necessidades vitais a cujo ciclo estamos submetidos de maneira permanente.

É isto suficiente, então, para o verdadeiro *bíos*, a vida tal qual deve ser vivida pelos humanos? Há motivos para crer que não, e podemos verificá-los em outro texto do *corpus* platônico. Reencontramos este estágio intermediário entre a dependência direta dos deuses e a origem da vida política num mito contado em outro texto, desta vez o *Protágoras*:

O homem está nu, descalço, sem cobertor, sem armas. (...) Premido pelo impasse que salvação encontraria para o homem, Prometeu rouba de Hefesto e de Atena a sabedoria técnica com o fogo – pois sem fogo era impossível que alguém a adquirisse e dela se utilizasse – e é este então o seu dom. Por conseguinte sabedoria para a vida, assim o homem teve, mas a política ele não tinha, pois ela estava com Zeus.¹⁶

Sim, faltava algo: a política! É interessante notar que no caso do *Protágoras*, o mito não é contado por Sócrates, mas pelo grande sofista que nomeia o diálogo, o qual se orgulha ao longo da conversa por ministrar o ensino que possibilita a aquisição da mais alta excelência (*areté*): a excelência política. A passagem seguinte – em que Zeus presenteia a humanidade com o dom para a política, isto é, o dom de utilizar o *logos* para possibilitar a vida em conjunto e as ações em concerto – merece a atenção de Werner Jaeger em trecho de sua monumental *Paideia*:

¹⁵ PLATÃO. *Político*, 274b-d.

¹⁶ PLATÃO. *Protágoras*, 321 c-d.

Na sua intervenção, Protágoras expusera a sua convicção fundamental a respeito da possibilidade de educar o gênero humano, entre outras formas, sob a de um mito: o de Zeus ter outorgado aos mortais, além do dom prometeico da civilização técnica, com que ameaçavam destruir-se uns aos outros, o dom divino do espírito comunitário e da virtude política, a justiça, a prudência, a piedade, etc. Era esse dom que mantinha os Estados sobre a Terra; não era só uma graça concedida especialmente a certos indivíduos; era comum a todos os seres humanos, e a educação do homem na virtude política tinha unicamente a missão de desenvolver nele esse dom natural social.¹⁷

Para Protágoras, mesmo que tenhamos a capacidade técnica de construir as coisas do mundo em que vivemos e a capacidade de saciarmos nossas necessidades vitais através do trabalho sobre a natureza, isso não garantiria a sobrevivência da espécie; precisamos também sermos capazes de nos entendermos uns aos outros, e é essa capacidade de mútua compreensão a base que possibilita a política. Poder-se-ia dizer que, para o Protágoras platônico, é pelo fato de sermos muitos que a política é necessária; mas poderíamos acrescentar, agora com Hannah Arendt, que é pelo fato de sermos muitos que a política é também possível.

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse dessinere*).¹⁸

É preciso cuidado, porém, ao generalizar o que seria a concepção grega de política a partir da obra platônica. Na verdade, diversas ideias do filósofo a esse respeito foram consideradas absolutamente idiossincráticas pelos seus contemporâneos (e não só por eles). É nesse sentido que salta aos olhos a diferença da abordagem da política entre Platão e seu discípulo/rival, Aristóteles (mesmo que eles tenham convergências não negligenciáveis, às vezes subestimadas). O estagirita principia seu tratado sobre a *Política* não por uma narrativa mítica das origens desta, nem por uma discussão sobre a natureza da justiça, da virtude ou do que define quem se dedica à política. Aristóteles prefere começar pela paciente descrição da própria cidade (*pólis*), “uma espécie de associação”,

¹⁷ JAEGER, W. **Paideia**. 2013, p. 656.

¹⁸ ARENDT, H. **A Condição Humana**. 2014, p. 9-10.

que tal como outras, “se forma tendo por alvo algum bem”. Sendo a mais importante das associações, está claro que a sociedade política visa a um bem maior do que outras associações. Assim, “erram os que julgam ser um só o governo, político ou real, econômico e despótico (...) não fazendo a menor distinção entre uma grande família e uma pequena cidade”¹⁹.

Um governo é propriamente político quando “pelos termos da constituição do Estado”, um homem é “alternadamente senhor e súdito”, o que não acontece no domínio que o mesmo homem poderia exercer sobre a mulher, os filhos ou os escravizados; estes domínios são de outra natureza, que Aristóteles chamou econômica. A vida política, entretanto, transcende a mera preocupação com a subsistência e reprodução que caracteriza o âmbito doméstico (e por tabela, a economia). Afinal, a *pólis*, “nascida principalmente da necessidade de viver, subsiste para uma vida feliz”. Isto se desenvolve da própria natureza das coisas, que determina um *télos* para a organização política; “o homem é naturalmente um animal político”²⁰. Esta característica humana, para Aristóteles, é indissociável do *logos*, isto é, da discursividade racional.

O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e em consequência, o que é justo ou injusto.²¹

O fato da política e da discursividade racional estarem claramente entrelaçados nesta passagem da *Política* não impediu incompreensões históricas do pensamento aristotélico, auxiliadas, como nos lembra Hannah Arendt, por escolhas problemáticas de tradução já na antiguidade romana.

A definição de Aristóteles do homem como *zōon politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homem como *zōon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). A tradução latina dessa expressão como *animal rationale* resulta de uma incompreensão não menos fundamental que a da expressão “animal social”. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem – que, para ele, não era o *logos*, isto é, o discurso ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação,

¹⁹ ARISTÓTELES. *Política*, 1252a.

²⁰ *Ibid.*, 1253a.

²¹ *Ibid.*, 1253a.

cuja principal característica é que seu conteúdo não pode ser vertido em discurso. Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que vivam fora da *pólis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros.²²

É curioso que Arendt não cite, entre as categorias humanas reputadas *aneu logou* pelos gregos, as mulheres. Trata-se de esquecimento, omissão deliberada, talvez entendimento de que o estatuto das mulheres era mais ambíguo neste quesito? O fato da questão nem mesmo ser abordada explicitamente dificulta a formação de hipóteses, mas é interessante lembrar que precisamente a questão das mulheres na política estava entre as principais divergências entre Aristóteles e Platão. Ao contrário do seu antigo mestre, que preconiza, na *República* e nas *Leis*, uma educação igualitária para homens e mulheres (com a consequência implícita de que tanto uns como as outras podem ascender ao governo da *pólis*), o estagirita acredita que “nem a temperança, nem a coragem, nem a justiça, devem ser iguais no homem e na mulher, como acreditava Sócrates. No homem, a coragem serve para mandar; na mulher, para executar o que um outro prescreve. O mesmo acontece com as outras virtudes”. Ressaltando a interdependência entre o político e o discursivo no seu pensamento (dessa vez, para excluir um grupo específico), Aristóteles cita logo a seguir uma passagem do *Ájax* de Sófocles: “disse o poeta de uma mulher: ‘um silêncio modesto ajunta aos seus atrativos’; mas não é a mesma coisa quando se trata de um homem²³”.

Aliás, não é só o status político feminino e a forma da educação das mulheres que provoca discordância entre os fundadores da Academia e do Liceu. O inteiro projeto político platônico parece pouco animador, para Aristóteles.

Os filhos, as mulheres, os bens materiais podem ser comuns a todos os cidadãos, como na *República*, de Platão, obra na qual Sócrates pretende que os filhos, as mulheres e os bens materiais devem ser comuns? Mas não é preferível a nossa sorte àquela que nos faria a lei escrita na *República*?²⁴

A posição de Platão sobre o assunto é exótica o suficiente, entre os gregos, para não apenas ser atacada na obra política de seu discípulo, como ridicularizada na comédia

²² ARENDT. Op. cit., p.32-33.

²³ ARISTÓTELES. *Política*, 1260a.

²⁴ *Ibid.*, 1261a.

da época. É o que faz *A Revolução das Mulheres*, de Aristófanes²⁵; nesta peça, disfarçadas de homens, as mulheres fazem passar na Assembleia uma resolução concedendo o governo da *pólis* a elas mesmas, que logo instituem diversas inovações, “coincidentemente” similares a propostas da *República* platônica. Assim, por exemplo, a comunidade de bens e a posse coletiva da terra:

Para começar, todos terão de entregar seus bens ao governo, para que todos tenham partes iguais desses bens e vivam deles; não é inevitável que uns sejam ricos e outros miseráveis; que uns possuam terras sem fim e outros não tenham onde cair mortos; que uns tenham a seu serviço uma porção de escravos e outros não sejam sequer donos de si próprios! Instituiremos uma só maneira de viver, igual para todos! (...) A terra será de todos, bem como o dinheiro e tudo o que atualmente pertence a cada um. Com base num fundo comum, constituído por todos os bens, nós, as mulheres, sustentaremos vocês, administrando com economia e pensando em tudo.²⁶

Além disso, segue o texto cômico, são instituídos os banquetes coletivos (igualmente propostos por Platão, a partir do exemplo lacedemônio) e, com mais centralidade na peça, a comunidade de parceiros sexuais: “As mulheres serão comuns a todos os homens; cada um poderá ir com qualquer uma e ter filhos de quem quiser. (...) [Mas] as feias e mal-acabadas ficarão ao lado das mais bonitas, e quem quiser as bonitonas terá que satisfazer primeiro as feiosas”²⁷. O esposo da protagonista Praxágoras (Valentina na tradução de Mário da Gama Kury, utilizada aqui), incrédulo, ainda objeta: “com esse gênero de vida como é que cada um vai reconhecer os próprios filhos?”, recebendo como resposta que “as crianças julgarão seus pais todos os homens que tiverem idade para isso”²⁸.

Assim, a comédia de Aristófanes coloca em primeiro plano o que talvez fosse o maior espanto perante a utopia política platônica: que tudo aquilo que até então pertencera à esfera privada, desde relações de parentalidade, propriedade, até a educação das crianças, fosse pensado aí como comunal, portanto assunto de Estado. Esse tipo de proposta, raciocina o texto aristofânico, partiria muito mais naturalmente de mulheres, acostumadas que estão ao cuidado dos assuntos do *oikos*, o lar. Neste particular, aliás, o

²⁵ Cf comentário sobre as possíveis relações entre a proposta política platônica e a comédia aristofânica em ensaio de Maria Helena da Rocha Pereira (2001). Werner Jaeger (2013, p. 613 *et passim*) por outro lado, considera “inverossímil” que Aristófanes tenha conhecido uma edição da *República* antes de escrever a comédia, mas defende que as ideias já eram conhecidas através de seu ensino oral.

²⁶ ARISTÓFANES. *A Revolução das Mulheres*. 2002, p. 109-110.

²⁷ *Ibid.*, p. 111.

²⁸ *Ibid.*, p. 113.

comediógrafo recebe companhia de um conhecido discípulo de Sócrates – Xenofonte, o qual em seu *Econômico* traduz o que parece ser sentimento generalizado entre os gregos:

Já que ambas as tarefas, as do interior e as do exterior da casa, exigem trabalhos e zelo, desde o início, na minha opinião, o deus preparou-lhes a natureza, a da mulher para os trabalhos e cuidados do interior, a do homem para os trabalhos e cuidados do exterior da casa.²⁹

A crítica aristotélica, como a de Aristófanes, também pressupõe que há uma má delimitação entre a *pólis* e a *oikia* na proposta platônica. O texto da *Política* pondera que “sem dúvida é preciso, sob certos aspectos, a unidade na família e no Estado, mas não de modo absoluto”, e que a maneira de buscar essa unidade proposta na *República* “é como se se quisesse fazer um acorde com um único som, ou um ritmo com uma só medida”³⁰. Além disso, “há duas coisas que inspiram no homem o interesse e o amor: a propriedade e a afabilidade; ora, uma e outra são impossíveis na *República* de Platão”³¹.

Mas e a questão do estatuto do uso público da fala pelas mulheres na política grega antiga – ou melhor, da ausência e proibição deste uso? Não há como desenvolver extensamente esta questão aqui. É possível pontuar, porém, que a desenvoltura discursiva não só de Praxágoras, como de outras personagens importantes da comédia (p. ex. a Lisístrata do próprio Aristófanes) e da tragédia (a Antígona de Sófocles, a Medeia de Eurípedes, e muitas outras) mostram que se as mulheres eram excluídas da política, não era por um consenso sobre uma utilização intrinsecamente inferior das potencialidades do *logos*. Ao contrário: estes textos demonstram um temor masculino pela desmesurada eficácia que tais discursos poderiam obter. Ocorre que vários destes textos demonstram também, assim como a obra aristotélica, preocupação com a manutenção da rígida separação entre o domínio privado (ao qual pertencem as mulheres) e o domínio público, regido pelos homens e fundamental para a organização política.

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”³².

²⁹ XENOFONTE. *Econômico*, VII 22.

³⁰ ARISTÓTELES. *Política*, 1263b.

³¹ *Ibid.*, 1262b.

³² ARENDT, op. cit., p. 29. Citado por ela: JAEGER, op. cit., p. 144.

O mundo político, afirma Aristóteles, por ser onde se realiza o que é de fato próprio ao homem, é ontologicamente anterior à família e ao indivíduo. “Na ordem da natureza, o Estado [*pólis*] se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte”³³. Daí que não é possível ser propriamente humano senão em sociedade; mais que isso, a totalidade na qual se realiza o humano é política. Quem escapa a isso, escapa ao que define a própria espécie, torna-se inumano; “aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus”.

É importante notar que o sentido em que Aristóteles afirma a especificidade política humana engloba a gregariedade, mas também a ultrapassa, precisamente porque a capacidade discursiva humana permite a criação da *pólis*, na qual, em retorno, esta capacidade torna-se cada vez mais o centro da existência política.

Na experiência da *pólis*, que tem sido considerada, não sem razão, o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão e não como a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito. Ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência.³⁴

Uma consequência desta centralidade do *lexis* (o discurso) na vida política grega é que, *stricto sensu*, os partícipes da vida política não podem – ou não devem – estar numa relação hierárquica: “a reciprocidade na igualdade conservará os Estados”³⁵. Ainda que estejam, essa hierarquia não pode marcar uma relação permanente; por isso é grande o cuidado, na estrutura política das *poleis*, e especialmente na constituição ateniense, para que haja rotatividade na ocupação da maioria dos cargos. Aristóteles acredita, inclusive, que “isso é o que deve forçosamente acontecer entre homens livres e iguais; porque não é possível que todos exerçam a autoridade ao mesmo tempo. (...) A perpetuidade no poder é incompatível com a igualdade natural”³⁶. A igualdade entre as pessoas que se manifestam politicamente é que garante que é o poder persuasivo do *logos*, e não a força

³³ ARISTÓTELES. *Política*, 1253a.

³⁴ ARENDT, op. cit., p. 32.

³⁵ ARISTÓTELES. *Política*, 1261a.

³⁶ *Ibid.*, 1261b.

bruta, que embasa as decisões coletivas. Inversamente, é a hegemonia do *logos* que demonstra que os participantes da assembleia, ou de outras instâncias políticas, são de fato livres e iguais.

Muitas vezes, Aristóteles é visto com um sistematizador de ideias políticas que já eram correntes e, possivelmente, majoritárias entre os helenos de seu tempo. Obviamente, é preciso muita cautela antes de pressupor que posições do estagirita eram compartilhadas por todo um *Zeitgeist* do século IV AEC; mas é razoável pressupor que ideias expressas sem maior tentativa de fundamentação, nas obras de um filósofo conhecido pelo seu rigor e sistematicidade, podem indicar opiniões compartilhadas por um grupo mais amplo. Quando o preceptor de Alexandre pergunta, retoricamente, “como pode ser que cidadãos excluídos de toda participação no governo amem sua pátria?”³⁷, deixa implícito, senão um consenso, ao menos um entendimento comum entre seus contemporâneos de que aos homens livres, não basta a satisfação das necessidades vitais na esfera privada; ninguém amará sua pátria, não haverá pólis feliz, sem que surjam as condições em que os cidadãos possam aparecer, agir e falar uns aos outros.

Daí a incompatibilidade notada por Foucault entre um “governo dos homens” e a política tal qual pensada pelos gregos. Para o filósofo francês, aquele governo é pensado a partir de um modelo que é hierárquico, havendo uma diferença substancial entre aquele que governa e os que são governados, e pressupõe, do lado do governante, o cuidado dos aspectos fundamentais da existência material daqueles que são governados. Ao negar que aquele modelo tenha origem grega, Foucault valoriza a presença, em diversos momentos da tradição helênica, de duas metáforas utilizadas para compreender a ação política: a metáfora do timoneiro e a metáfora do tecelão. Quanto à primeira, ele observa:

Em toda essa série de metáforas, em que o rei é assimilado a um timoneiro e a cidade a um navio, o que convém notar é que o que é governado, o que nessa metáfora é designado como objeto do governo, é a própria cidade, que é como um navio entre os escolhos (...). O objeto do governo, aquilo sobre o que recai o ato de governar, não são os indivíduos. O capitão ou o piloto do navio não governa os marujos, governa o navio. É da mesma maneira que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade. A cidade em sua realidade substancial, em sua unidade, com sua sobrevivência possível ou seu desaparecimento eventual, isso é que é o objeto do governo, o alvo do governo. Os homens, de seu lado, só são governados indiretamente, na medida em que também estão embarcados no navio.³⁸

³⁷ Ibid., 1268a.

³⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 166.

O ponto destacado por Foucault diz respeito a dois aspectos do pensamento político grego. Primeiro, a anterioridade ontológica da *pólis* sobre o cidadão; segundo, a política não ser pensada como relação direta entre o governante e o governado, mas como uma atividade que põe em relação aquele que se dedica à política com a coisa pública. Esta metáfora de maneira alguma vai deixar de conceder um status privilegiado àquele que se dedica ao governo; seu uso no *Édipo Rei*, por exemplo, mostra o timoneiro como capaz de definir o próprio destino da cidade:

Todos (por quê negar?) sentimos medo hoje,
Iguais a nautas ao notarem que o piloto
Perde o domínio do timão e desespera.³⁹

Mas, apesar desta posição especial do timoneiro, importa observar o quanto a metáfora deixa subentender que a tarefa da condução e existência indefinida da nau é de uma pluralidade de atores, isto é, precisamente a tripulação completa que a constitui. Nenhum navio pode ser conduzido por um timoneiro solitário, mas depende sempre da ação em concerto de todos os marinheiros embarcados. A *práxis* política, pensada desta maneira, possui seus condutores, mas é a ação coordenada da pluralidade constitutiva da *pólis* que permite a continuidade de sua existência.

E a metáfora do tecelão? É necessário um pouco mais de cautela aqui, pois é encontrada por Foucault em um texto específico (o *Político*), e não em toda uma série, como a imagem do timoneiro. Em todo caso, tem valor especial por ser utilizada precisamente quando Platão procura definir quem é o político:

O que vai ser então a atividade política propriamente dita, a essência do político, o homem político ou a ação do homem político? Vai ser ligar, como o tecelão liga a urdidura e a trama. (...) A arte do tecelão é uma arte que consiste em juntar as existências, eu cito, “numa comunidade que se baseia na concórdia e na amizade”. Assim, o tecelão político, o político tecelão forma com sua arte específica, bem diferente de todas as outras, o mais magnífico de todos os tecidos, e “toda a população do Estado, escravos e homens livres, vê-se envolvida nas dobras desse tecido magnífico”, diz ainda Platão. E é assim que se é levado a toda a felicidade que pode caber a um Estado.⁴⁰

Embora a metáfora priorizada por Platão mostre a política como obra ou fabricação de um agente solitário, ainda assim ela é apresentada como uma atividade que

³⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, v. 1096-1098.

⁴⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 194.

diz respeito à pluralidade, à maneira como diversas existências podem conviver sob uma mesma trama. Mesmo para Platão – o pensador em cujas obras, segundo Hannah Arendt, toma corpo um conflito entre o filósofo e a *pólis* que permeará toda a tradição do pensamento político – parece claro que o mundo político não diz respeito à administração de coisas ou às necessidades da vida; é fundamentalmente de relações interpessoais que se trata.

É estranho que Platão pareça acreditar que os escravizados estariam na mesma “comunidade de concórdia e amizade” que os homens livres, que de fato participavam da vida política à maneira grega. Mas não é o caso; sua citação apenas lembra que as “dobras desse tecido magnífico” urdido pelo político engloba toda a população da cidade-estado, que naturalmente ultrapassa a comunidade dos homens livres. Os homens livres constituem a *pólis*; escravizados, bem como crianças, metecos (livres, mas estrangeiros), mulheres, habitam o seu território. Como observa Jean-Pierre Vernant, “para o grego, a cidade não é uma entidade abstrata. Ele não diz ‘Atenas’, ele diz *Atenaioi* [atenienses]. A cidade são cidadãos unidos por laços pessoais de amizade e que exercem suas atividades por essa *koinonia*”⁴¹. Eventualmente pode-se até dizer que não-cidadãos “pertencem” à *pólis*, mas no sentido de que fazem parte do *oikos* de um cidadão, ou, no caso de escravizados submetidos à servidão estatal (tais como os hilotas, em Esparta), são propriedade da *pólis* como um todo. Segundo o modo de pensar grego, as relações que os cidadãos livres estabelecem com estes coabitantes de seu espaço não é política; como a própria palavra o indica, a política diz respeito às relações públicas, que se estabelecem no âmbito da *pólis*. O governo das mulheres, crianças, e escravizados, não ocorre aí, mas na esfera privada. Isto ajuda a entender por que uma sociedade escravocrata, patriarcal e profundamente desigual – isto é, a Grécia antiga – podia compreender as relações políticas como necessariamente baseadas na igualdade e liberdade dos agentes.

Para Aristóteles, aliás, meios “tirânicos e violentos” de obter algo não são “políticos”⁴². Isto significa que mesmo regimes de poder conhecidos dos gregos, mas que não pressuponham pluralidade, igualdade e liberdade dos agentes são excluídos do que é considerado propriamente político⁴³.

⁴¹ VERNANT, J. P. “Trabalho e Natureza na Grécia Antiga”. 1989a, p. 22.

⁴² ARISTÓTELES. *Política*, 1272b.

⁴³ É claro que é preciso cautela para não ler trechos da *Ética* ou da *Política* anacronicamente e/ou fora do seu contexto específico, sem delimitar com mais precisão o significado de seu vocabulário. Aristóteles obviamente está muito longe de ser um democrata, em qualquer sentido da palavra (antigo ou moderno).

Não que os gregos ou Aristóteles ignorassem o fato de que a vida humana sempre exige alguma forma de organização política, e que o governo dos súditos pode constituir um modo de vida à parte; mas o modo de vida do déspota, pelo fato de ser “meramente” uma necessidade, não podia ser considerado livre e nada tinha a ver com o *bíos politikos*.⁴⁴

A tirania destrói a possibilidade da existência política levando a violência típica da vida privada para o âmago do Estado, pois “o povo, quando não tem direitos no governo, não passa de escravo, e torna-se hostil”⁴⁵. O tirano procura controlar a cidade como o *pater familias* controla o seu lar; de modo absoluto, e mais apoiado na força do que na persuasão. Também é uma ameaça existencial para a *pólis* por provocar instabilidade política; como observa em outro momento o estagirita, para a continuidade política “é preciso que a parte da cidade que quer ver mantida a constituição seja mais forte do que a que não a quer”⁴⁶.

O razoável equilíbrio entre os cidadãos parece a Aristóteles uma necessidade óbvia da boa constituição política, que afinal, busca a felicidade geral da *pólis*. “Em todas as ciências e em todas as artes o alvo é um bem; e o maior dos bens acha-se principalmente naquela dentre todas as ciências que é a mais elevada; ora, essa ciência é a política, e o bem em política é a justiça, isto é, a utilidade geral”⁴⁷. É com vistas a esse objetivo que se estabelece a *politeia*, “o governo ou a constituição política”, que “não passam de uma certa ordem estabelecida entre os que habitam a cidade”⁴⁸. Nunca é demais lembrar, entretanto, que esta ordem é estabelecida não por todos os indivíduos que habitam a cidade, mas por aqueles com status de *polites*. O próprio Aristóteles os define: “O que é o cidadão: aquele que tem uma parte legal na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária”⁴⁹.

Se “o povo permanece calmo quando participa do poder”⁵⁰, como insiste o filósofo de Estagira, é em larga medida porque é nessa participação que se coloca o corte fundamental do mundo helênico clássico, isto é, o corte entre aqueles que participam da *bíos politikos*, e aqueles que, não participando dela, estão meramente sujeitos ao mando

⁴⁴ ARENDT. Op. cit., p. 17.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Política*, 1274a.

⁴⁶ *Ibid.*, 1296b.

⁴⁷ *Ibid.*, 1282b.

⁴⁸ *Ibid.*, 1274b.

⁴⁹ *Ibid.*, 1275b.

⁵⁰ *Ibid.*, 1270b.

alheio. Pois, apesar de soar paradoxal aos ouvidos contemporâneos, as ideias de política e governo não só não eram coextensivas no mundo antigo, como esta última terá talvez mais elementos de convergência com outro conceito antigo, o de economia. É o que discutiremos a seguir.

1.2 Pastorado e *oikonomia*

Voltemos à metáfora do pastorado; é através de seu uso que Foucault rastreia a emergência da ideia de um governo dos homens na Antiguidade Oriental. A imagem do pastorado implica uma relação hierárquica e religiosa entre aquele que pastoreia e aqueles que formam o rebanho. É o deus que pastoreia os mortais, ou eventualmente o rei atua como intermediário divino nesta relação.

Enfim, essa metáfora do pastor, essa referência ao pastorado permite designar certo tipo de relação entre o soberano e o deus, na medida em que, se Deus é o pastor dos homens, se o rei também é o pastor dos homens, o rei é de certo modo o pastor subalterno a que Deus confiou o rebanho dos homens e que deve, ao fim do dia e ao fim do seu reinado, restituir a Deus o rebanho que lhe foi confiado. (...) Um hino assírio diz, dirigindo-se ao rei: “Companheiro resplandecente que participas do pastorado de Deus, tu que cuidas do país e que o alimentas, ó pastor da abundância”.⁵¹

É possível já identificar algumas diferenças notáveis entre os pressupostos nesta metáfora do pastorado e aqueles das metáforas do timoneiro e do tecelão. Uma delas, claro, diz respeito ao objetivo de cada atividade. O timoneiro – das atividades aqui citadas, a única que demanda ao agente uma coletividade (a tripulação) que lhe auxilie – dirige a embarcação de maneira segura e rumo a um destino certo. A segurança da embarcação, claro, é fundamental, mas ela pouco vale se a nau estiver à deriva; é preciso manter-se na rota correta. Já o tecelão precisa perceber as possibilidades de conexão entre os diversos elementos com que trabalha, para que com sua habilidade de fabricante possa tecer uma trama harmônica, a concórdia coletiva. E o pastor?

O objetivo essencial, para o poder pastoral, é a salvação do rebanho. (...) Mas essa salvação que deve ser assegurada ao rebanho tem um sentido muito preciso nessa temática do poder pastoral. A salvação são, antes de mais nada e essencialmente, os meios de subsistência. Os meios de subsistência abundantes e a alimentação garantida são os bons pastos. O pastor é aquele que alimenta e que alimenta diretamente ou, em todo caso, que alimenta conduzindo às boas

⁵¹ FOUCAULT, op. cit., p. 167.

campinas, depois certificando-se de que os animais de fato comem e são alimentados adequadamente. O poder pastoral é um poder de cuidado. Ele cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarram, cuida das que estão feridas.⁵²

Há uma marcada diferença entre essa maneira de se relacionar com a divindade e a maneira tipicamente grega de estabelecer esta relação. Segundo Foucault, a garantia da subsistência e eventual abundância são funções inexistentes ou relativamente secundárias para o deus olímpico.

O deus grego funda a cidade, indica sua localização, ajuda na construção das muralhas, garante sua solidez, dá seu nome à cidade, pronuncia oráculos, e, assim, dá conselhos. Consulta-se o deus, ele protege, ele intervém, às vezes ele também se zanga e se reconcilia, mas nunca o deus grego conduz os homens da cidade como um pastor conduziria suas ovelhas.⁵³

Há uma possível objeção aqui. Conforme vimos na seção anterior, existe na verdade ao menos um conjunto de textos na antiguidade grega clássica, que se refere a deuses conduzindo os homens como pastores conduzem seu rebanho. São os diálogos platônicos, especificamente a *República*, o *Político*, o *Crítias* e as *Leis* (o *Protágoras* também se refere a tempos pré-políticos em que os deuses ajudaram a humanidade, mas não resgata a metáfora do pastorado). E este, aliás, não é o único conjunto helênico em que encontraremos o uso político ou religioso desta metáfora. Conforme o próprio Foucault pontua, antecipando as objeções que lhe poderiam ser feitas, a imagem do pastorado também é utilizada em textos homéricos e em textos pitagóricos. O que ele responde a isso?

Para o professor do *Collège de France*, o conjunto de referências ao pastorado nas epopeias homéricas não pode ser lido como um modelo para se pensar a política, pois é mera designação ritual do “grande rei” (Agamenon, especificamente⁵⁴), típica aliás da literatura indo-europeia de uma maneira mais geral (ele nos dá o exemplo de utilizações similares no *Beowulf*). Não há, em nenhum momento da *Iliada* ou da *Odisseia*, a pretensão de explicitar os direitos, deveres ou funções do rei enquanto “pastor dos povos”.

Foucault reconhece que não é esse o caso na tradição pitagórica. Em uma longa tradição que vai dos primórdios do pitagorismo a citações neopitagóricas na compilação

⁵² Ibid., p. 170.

⁵³ Ibid., p. 168.

⁵⁴ “Agamemnon Atreide, pastor-de-povos”, na “transcrição” da *Iliada* por Haroldo de Campos.

de Estobeu (século V EC), a metáfora englobará tanto a maneira pela qual Zeus, “deus-pastor”, se relaciona com suas ovelhas, quanto a relação do magistrado com os administrados. Porém:

Trata-se (...), com certeza, de uma tradição bastante coerente, uma tradição duradoura que, durante toda a Antiguidade, manteve esse tema fundamental de que o magistrado, aquele que decide na cidade, é antes de mais nada, essencialmente, um pastor. Mas, é claro, essa tradição pitagórica é uma tradição se não marginal, em todo caso limite.⁵⁵

É uma posição defensável? De fato, o pitagorismo não constituirá nunca uma corrente central da filosofia, e menos ainda, da filosofia política; sua influência máxima ao longo dos séculos se dará em círculos esotéricos, como o hermetismo e a Cabala, e como parte do *mix* de interesses da filosofia renascentista italiana. Apesar disso, o movimento terá certa influência sobre o neoplatonismo, o qual por sua vez impactará a patrística cristã, que dominará alguns séculos da filosofia ocidental na transição da Antiguidade para o Medievo, e em cujos textos haverá extenso uso da metáfora do pastorado. A possível durabilidade de uma influência “oculta” dos pitagóricos não está em questão aqui, porém; Foucault procura demonstrar que apesar de sua utilização comum nesta tradição específica, a temática do pastorado não se espalha de maneira mais geral no período clássico, estando ausente por exemplo nos textos de Isócrates e Demóstenes.

E há, por fim, a questão dos diálogos platônicos: para Foucault, em grande medida a presença constante da metáfora do pastorado nos textos do discípulo de Sócrates são respostas à tradição pitagórica, e negações dela. Na *República*, a metáfora do pastor como cuidador é invertida por Trasímaco:

É que tu julgas que os pastores ou boieiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois, e que os engordam e tratam deles com outro fim em vista que não seja o dos patrões ou o próprio.⁵⁶

Claro, esta fala, responderá Sócrates pouco depois, apenas mostra uma incompreensão do que define o trabalho do verdadeiro pastor; mas essa correção não tornará a metáfora válida no que se segue do diálogo. A mesma imagem do pastor é usada

⁵⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 183.

⁵⁶ PLATÃO. *República*, 343b.

de maneiras diversas em outros diálogos, mas todas convergem neste resultado da inaplicabilidade da metáfora para pensar a política de maneira mais extensa. Nas *Leis*, o caráter intermediário do pastor é lembrado; este é um funcionário, presta um serviço, é um executante e não quem toma decisões. Não pode, portanto, ser equiparado ao político. No *Político*, a tarefa do cuidado atribuída ao pastor é lembrada; será mesmo função do político cuidar do cotidiano dos partícipes da *pólis*? A hipótese é testada e a resposta é negativa; o pastorado é associado às tarefas do médico, do pedagogo, do agricultor, do padeiro. O pastorado é o cuidado extensivo da vida, e não é este o papel do político. Talvez mais interessante é a consequência retirada dos mitos de origem platônicos no *Crítias* e no *Político*, em que a divindade pastoreava a humanidade nos primórdios:

A divindade em pessoa é o pastor do rebanho humano no período da humanidade que não pertence à atual constituição do mundo. (...) A divindade é o seu pastor e, como diz ainda o texto de Platão, “por ser a divindade seu pastor, eles não necessitavam de constituição política”. A política vai começar, portanto, precisamente quando termina esse primeiro tempo feliz, em que o mundo gira no sentido certo. A política vai começar quando o mundo gira no sentido inverso. De fato, quando o mundo gira no sentido inverso, a divindade se retira, a dificuldade dos tempos começa. Os deuses, é claro, não abandonam totalmente os homens, mas só os ajudam de maneira indireta, dando-lhes o fogo, as artes, etc. Eles não são mais, verdadeiramente, os pastores onipresentes, imediatamente presentes, como eram na primeira fase da humanidade. Os deuses se retiraram, e os homens são obrigados a se dirigir uns aos outros, isto é, necessitam de política e de homens políticos. Mas, e aqui também o texto de Platão é muito claro, esses homens que agora se encarregam dos outros homens não estão acima do rebanho, como os deuses podiam estar acima da humanidade. Fazem parte dos homens, logo não se pode considerá-los pastores.⁵⁷

A política, nesta perspectiva, só pode ser pensada como a resolução discutida de problemas humanos entre iguais. A metáfora do pastorado pressupõe uma distância hierárquica essencial entre pastor e ovelhas; esta distância, para os gregos, só existe no âmbito da esfera privada, e, portanto, das relações econômicas. “Economia”⁵⁸, porém, é uma palavra que se afastou bastante de suas origens. Pensamos encontrar uma definição de seu escopo antigo bem pouco controversa em Xenofonte; no seu *Econômico* podemos ler:

Bem, então! disse Sócrates. Pensamos que economia, administração do patrimônio familiar, é o nome de um saber, e esse saber parece ser aquele pelo qual os homens são capazes de fazer crescer seus patrimônios, e patrimônio

⁵⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 192-193.

⁵⁸ Do grego *oikonomia*, isto é, a gestão ou administração da casa.

parece-nos ser o mesmo que o total de uma propriedade, e, para nós, propriedade é o que para cada um é proveitoso para a vida e dá-se como proveitoso, tudo quanto se saiba usar.⁵⁹

Algo do sentido atual da palavra já se prenunciava no uso antigo; isto por conta da noção antiga de família, pensada antes de tudo como “sociedade constituída para prover às necessidades quotidianas”⁶⁰. Se lembrarmos que a base material da civilização grega era fundamentalmente escravocrata, compreendemos melhor a afirmação aristotélica de que a “dupla união do homem com a mulher, do senhor com o escravo constitui, antes de tudo, a família”. O fundador do Liceu acrescenta que “Hesíodo disse, com razão, que a primeira família se formou da mulher e do boi feito para a lavra. Com efeito, o boi serve de escravo aos pobres⁶¹”.

É no âmbito familiar (logo, econômico) que devem ser geridas as condições para a manutenção biológica dos corpos humanos, isto é, as condições básicas para a continuidade da vida, bem como para a reprodução da mesma, num ciclo aparentemente ininterrupto e imutável. As próprias diferenças sexuais, aliás, existiriam em função da complementaridade de labores cotidianos.

Para definir as funções específicas dos dois esposos na casa, Xenofonte parte da noção de “abrigo” (*stegos*); ao criar o casal humano os deuses teriam, de fato, pensado na descendência e na continuidade da raça, na ajuda de que se tem necessidade na velhice, enfim, na necessidade de não se “viver ao ar livre como o gado”: para os humanos, “é evidente que é necessário um teto”. À primeira vista, a descendência dá à família sua dimensão temporal e, o abrigo, sua organização espacial. Mas as coisas são um pouco mais complexas. O “teto” determina uma região externa e uma região interna, uma das quais concerne ao homem, e a outra constitui o lugar privilegiado da mulher; mas ele é também o lugar onde se junta, acumula e conserva o que foi adquirido; abrigar é prever para distribuir no tempo, de acordo com os momentos oportunos.⁶²

É nesta esfera de existência – a esfera privada – que se materializam relações hierárquicas que são não apenas naturais, como necessárias. Assim, “os elementos da economia doméstica são exatamente os da família, a qual, para ser completa, deve

⁵⁹ XENOFONTE. **Econômico**, VI 2.

⁶⁰ ARISTÓTELES. **Política**, 1252b.

⁶¹ “Tem, em primeiro lugar, uma casa, uma mulher e um boi para arar” (HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**, v. 405).

⁶² FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. 1984, p. 141.

compreender escravos e indivíduos livres”⁶³. Ao naturalizar a escravidão como parte da família natural, Aristóteles reconhece que quando a relação entre senhor e escravo é contra a natureza, “tal diferença é injusta, e apenas a violência a produz”. Mas apesar da arbitrariedade com que alguém podia sair do status de livre para escravizado no mundo antigo (através de guerras, nascimento, ou em determinadas épocas, dívidas), a própria hierarquia natural que Aristóteles concebe entre todos os seres (“as plantas existem para os animais como os animais para o homem”⁶⁴) ajuda a cristalizar a crença de que, por natureza, “dos homens, uns são livres, outros escravos, e para estes é útil e justo viver na servidão”⁶⁵.

Para ilustrar com uma metáfora biológica: a relação entre o senhor e o escravizado não seria de parasitismo daquele primeiro em relação ao segundo, mas de mutualismo; se o senhor recebe do escravizado o produto do trabalho necessário para as condições básicas da vida, aquele não só recebe sua própria parte, como também uma finalidade para sua existência de *órganon*, instrumento vivo. A metáfora talvez seja, porém, imprecisa, pois “o escravo faz parte do senhor como um membro vivo faz parte do corpo – apenas essa parte é separada”⁶⁶. Por isso mesmo, a relação entre senhor e escravizado pode ser descrita como de benefício mútuo, mas não é como com outras espécies – se “a todos os animais é útil viver sob a dependência do homem”⁶⁷, para o escravizado essa colaboração é mais do que mera utilidade, já que sua existência sem o senhor é incompleta. A recíproca, claro, não é verdadeira, embora a condição paradoxal para que o senhor deixasse de demandar a mão-de-obra escravizada fosse... conseguir outras ferramentas animadas, como nos lembra uma passagem curiosa citada no *Capital*:

“Se as ferramentas”, sonhava Aristóteles, o maior pensador da Antiguidade, “atendendo às nossas ordens e aos nossos desejos, pudessem executar as tarefas para que foram feitas, como os engenhos de Dédalo, que se movimentavam por si mesmos, ou as trípodes de Vulcano, que se punham a executar espontaneamente seu trabalho sagrado, se as lançadeiras do tecelão tecessem sozinhas, o mestre de ofício não precisaria de auxiliares, nem os senhores, de escravos”⁶⁸.

⁶³ ARISTÓTELES. *Política*, 1253b.

⁶⁴ *Ibid.*, 1256b.

⁶⁵ *Ibid.*, 1255a.

⁶⁶ *Ibid.*, 1255b.

⁶⁷ *Ibid.*, 1254b.

⁶⁸ BLESE *apud* MARX, K. *O Capital*, 2008, p. 466.

A relação dos gregos com a escravidão, base material de sua sociedade, permite a eles um relativo afastamento das preocupações com o trabalho e seu objetivo, a garantia da continuidade do ciclo biológico e das funções vitais dos trabalhadores e outros eventuais beneficiários de seu trabalho. É o poder de ascender para além da esfera em que se garante a mera sobrevivência que lhes permite encarar a política como a arena de algo que não diz respeito à mesquinha cotidianidade, e sim à grandeza e à glória, isto é, a maneira como os feitos e palavras dos agentes políticos podem aparecer aos seus iguais e se inscrever na memória futura – única imortalidade possível aos “mortais comedores de pão”. Não parece ser o caso com outras sociedades antigas, que apesar de também terem o instituto da escravidão, não dependeram extensamente do uso de mão de obra escrava na mesma proporção que as civilizações grega e romana. Um registro revelador dessa diferença pode ser encontrado no livro de Samuel, parte da escritura hebraica. Quando o povo hebreu pede a indicação de um rei, com poder superior ao das tribos até então politicamente autônomas, é advertido pelo profeta:

Samuel expôs todas as palavras de Iahweh ao povo, que lhe pedia um rei. Ele disse: "Este é o direito do rei que reinará sobre vós: Ele convocará os vossos filhos e os encarregará dos seus carros de guerra e dos seus cavalos e os fará correr à frente do seu carro; e os nomeará chefes de mil e chefes de cinquenta, e os fará lavrar a terra dele e ceifar a sua seara, fabricar as suas armas de guerra e as peças de seus carros. Ele tomará as vossas filhas para perfumistas, cozinheiras e padeiras. Tomará os vossos campos, as vossas vinhas, os vossos melhores olivais, e os dará aos seus oficiais. Das vossas culturas e das vossas vinhas ele cobrará o dízimo, que destinará aos seus eunucos e aos seus oficiais. Os melhores dentre os vossos servos e as vossas servas, os vossos bois e os vossos jumentos, ele os tomará para o seu serviço. Exigirá o dízimo dos vossos rebanhos, e vós mesmos vos tornareis seus escravos.⁶⁹

É evidente que o texto não permite uma comparação monolítica entre as duas concepções de poder, no sentido de um antagonismo intransponível e absoluto. Há, afinal, uma clara preocupação com a perda de liberdade e do poder decisório. Mas é ainda mais explícita a preocupação com a constituição de uma classe dirigente que, por não exercer qualquer forma de trabalho, viverá parasitariamente às custas do povo, levando todo o excedente e impedindo qualquer tipo de abundância material entre as pessoas. O povo clama por um pastor; já o profeta parece partilhar da opinião expressa por Trasímaco a Sócrates, acerca do pastorado político – o pastor que cuida é o mesmo que degola e esfolia.

⁶⁹ 1 Sm 8, 10-17.

Na perspectiva helênica, ao contrário, a mera necessidade de ocupar-se diretamente das condições de sobrevivência tornava alguém suspeito para alcançar a esfera pública. Isso exclui da *vita activa*, obviamente, os escravizados, que se ocupam do trabalho em geral e fornecem a mão-de-obra para serviços mais pesados ou degradantes; mas não apenas. “Antes dos excessos da democracia, os artesãos não eram admitidos à magistratura”⁷⁰, queixa-se Aristóteles; aqueles que se ocupam da fabricação das coisas que constituem o mundo, mesmo que tenham o status político de pessoas livres, também merecem restrição. Isto ocorre porque, como observa Arendt,

Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bíos*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas. Se o modo de vida político escapou a esse veredicto, isso se deveu à compreensão grega da vida na *pólis*, que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de modo ordeiro.⁷¹

Acrescente-se que não apenas sua relação com as coisas necessárias e úteis do mundo, mas também o fato de que os artesões vendiam seus serviços era sinal, segundo o pensamento helênico clássico, de que não valorizavam sua liberdade o suficiente – afinal, abdicavam dela ao pôr seu tempo de vida e sua capacidade fabricadora a serviço de necessidades alheias. É o que nos lembra Vernant:

Estranha ao domínio da política e da religião, a atividade artesanal corresponde a uma exigência de pura economia. O artesão está a serviço de outrem. Trabalhando para vender o produto que fabricou – em vista do dinheiro – situa-se no Estado no nível da função econômica da troca.⁷²

Nos termos precisos de William Westermann⁷³, eles abriam mão da “liberdade de atividade econômica e direito de movimentação irrestrita”, que junto com o status e a inviolabilidade pessoal, constituíam os atributos do verdadeiro homem livre. De sua parte, Xenofonte registra também o juízo de que “as chamadas artes manuais não deixam tempo livre para cuidar dos amigos e da cidade e, assim, tais artesãos são considerados maus

⁷⁰ ARISTÓTELES. *Política*, 1277b.

⁷¹ ARENDT, op. cit., p. 17.

⁷² VERNANT, J-P. “Observações sobre as formas e os limites do pensamento técnico entre os gregos”. 1989b, p. 43.

⁷³ *Apud* Arendt (nota 4 do capítulo 1 da *Condição Humana*).

para ter-se como amigos e como defensores da pátria”⁷⁴. São estes, então, alguns motivos para Aristóteles manter um aristocrático “*páthos* da distância” em relação aos fabricantes e declarar que “o que há de certo é que a cidade modelo não deverá jamais admitir o artesão no número dos seus cidadãos”⁷⁵. Compare-se esta atitude de menosprezo político com a admiração pela obra do artesão demonstrada pelo autor da seguinte passagem na Torá:

Vede, Iahweh chamou a Beseleel por seu nome, o filho de Uri, filho de Hur, da tribo de Judá, e o encheu com o espírito de Deus, de sabedoria, entendimento e conhecimento para toda espécie de trabalhos; para elaborar desenhos, para trabalhar o ouro, a prata e o bronze, para lapidar pedras de engaste, para trabalhar a madeira e para realizar toda espécie de trabalho artístico. Também lhe dispôs o coração, a ele e a Ooliab, filho de Aquisamec, da tribo de Dã, para ensinar aos outros. Encheu-lhes o coração de sabedoria para executar toda espécie de trabalhos, para entalhar, para desenhar, para recamar a púrpura violeta e escarlate, o carmesim e o linho fino, e para tecer; hábeis em toda espécie de trabalho e desenhistas de projetos. Beseleel, Ooliab e todos os homens de coração sábio, nos quais Iahweh havia depositado sabedoria e entendimento para executar com perícia toda espécie de trabalhos para o culto do santuário, farão tudo de acordo com o que Iahweh ordenou.⁷⁶

A competência técnica de Beseleel e Ooliab traz prestígio para eles no âmbito mais geral da comunidade religiosa. São respeitados como “homens de coração sábio” por conta da obra que são capazes de incorporar ao mundo habitado pelos hebreus. Atitude, como vimos, diametralmente oposta à preconizada por Aristóteles. Não apenas seus executantes, mas a própria tarefa de produzir o necessário, de criar coisas úteis, está então circunscrita àquela outra esfera, cuidadosamente separada da política por Aristóteles; “a ciência econômica deve proporcionar um tesouro de coisas úteis e mesmo necessárias à vida, em toda sociedade civil ou doméstica”⁷⁷.

Uma informação crucial para entendermos a visão grega clássica dos lares como unidades relativamente autossuficientes é que os cidadãos costumavam ser pequenos proprietários rurais, e a exploração destes minifúndios com uso da mão-de-obra escravizada garantia tanto a sobrevivência da família quanto o tempo livre do *polites*.

Mesmo na época clássica, a economia grega permanece essencialmente agrícola. E, afora as cidades dóricas de tipo guerreiro, a regra é a pequena propriedade camponesa. Sabe-se que, à época da queda dos Trinta, em Atenas,

⁷⁴ XENOFONTE. **Econômico**, IV 3.

⁷⁵ ARISTÓTELES. **Política**, 1278a.

⁷⁶ Ex 35,30 - 36,1.

⁷⁷ ARISTÓTELES. **Política**, 1256b.

dos vinte mil cidadãos apenas cinco mil não eram proprietários rurais. Em algumas regiões da Grécia, talvez até mesmo na Ática, o *oikos*, propriedade familiar, continuará inalienável até o fim do século V. A terra, com as representações religiosas associadas a ela e a ligação particular que a une a seu proprietário, constitui um tipo de bem completamente diferente do dinheiro: será difícil mobilizá-la para entrar no ciclo da economia monetária.⁷⁸

Este contexto ajuda a explicar uma atitude muito mais ambígua em relação ao trabalho do agricultor do que a desconfiança política muito mais marcada em relação ao artesão. Se Xenofonte garante que a agricultura “é ao mesmo tempo uma atividade prazerosa, um meio de fazer crescer o patrimônio e exercitar o corpo para que esteja apto para tudo quanto convém a um homem livre”⁷⁹, estamos obviamente diante da perspectiva do proprietário de terra, que supervisiona como trabalham os escravizados e, mesmo que também se submeta ao esforço físico, “esse trabalho, penso eu, é o mais fácil de aprender, o mais agradável de ser realizado, torna mais belos e robustos os corpos e ocupa as almas durante tempo mínimo, deixando-as com lazer para cuidarem dos amigos e da cidade”⁸⁰.

Deixando de lado, porém, o quanto a atividade laboral possa ser satisfatória ao patrão, e compatível com seus deveres com a *pólis* e os amigos, interessa-nos notar, com o próprio Xenofonte, que a propriedade agrícola não está condenada a eternamente entregar apenas as condições mínimas da sobrevivência. É sempre possível o excedente, e como “nada existe que não possa tornar-se objeto de uma troca”⁸¹, surge daqui a condição para o acúmulo de bens e de dinheiro. A possibilidade de que este acúmulo possa continuar indefinidamente faz Aristóteles lembrar os versos de Sólon:

Não conhece o homem termos nem limites
que à arte de enriquecer a natureza imponha⁸².

Apesar desta potencialidade infinita, é certo que o processo de acumulação primitiva do capital, tal qual descrito por Karl Marx no capítulo XXIV do primeiro volume do *Capital*, está muitos séculos distante de Xenofonte, Aristóteles, e mais ainda de Sólon. Não temos aqui como entrar em considerações sobre condições materiais ainda

⁷⁸ VERNANT, 1989a, p. 14.

⁷⁹ XENOFONTE. *Econômico*, V 1.

⁸⁰ *Ibid.*, VI 9.

⁸¹ ARISTÓTELES. *Política*, 1257a.

⁸² *Ibid.*, 1256b.

inexistentes para desencadear este processo de acumulação⁸³, ou mesmo se a história pode ser pensada nestes termos de causa, consequência, e linearidade teleológica; apenas destacaremos a superioridade daquilo que virá a ser conhecido como *valor de uso* sobre o *valor de troca* no pensamento grego clássico. Esta hierarquia, invertida em relação ao capitalismo contemporâneo, impedia que se enxergasse todos os produtos e pessoas utilizáveis, antes de tudo, enquanto mercadorias. Afinal, como sublinha o próprio Marx com o sarcasmo que lhe é característico:

Ah! Esses pagãos! Nada entendiam de economia política. (...) Desculpavam, talvez, a escravatura de uns para assegurar o pleno desenvolvimento humano de outros. Mas pregar a escravatura das massas, para transformar alguns *parvenus* grosseiros ou semicultos em “eminentes industriais de fiação”, “grandes fabricantes de salsichas”, e “prestigiosos comerciantes de graxa” era uma tarefa para a qual não possuíam a necessária “bossa” cristã.⁸⁴

A verdadeira riqueza, segundo o Sócrates do *Econômico* de Xenofonte, é satisfazer suas necessidades; alguém com mais recursos que precise de mais coisas seria mais pobre que alguém mais modesto, que satisfaz tudo que sabe precisar. Mesmo dispensando a defesa socrática da vida de máxima frugalidade, também Aristóteles critica o *ethos* do acúmulo incessante:

Muitos imaginam que o aumento da riqueza é o objetivo da ciência econômica, e persistem na crença de que é preciso conservar ou aumentar indefinidamente tudo o que possuem em metais cunhados. A causa dessa disposição de espírito é que se pensa em viver [ζῆν], e não em bem viver; e sendo esse desejo ilimitado, procura-se multiplicar ao infinito os meios de o realizar.⁸⁵

A preocupação exclusiva com a *zoé*, a vida biológica, torna também aqueles que levam o modo de vida da exclusiva acumulação de dinheiro pouco aptos para a política, por viverem em função do necessário e do útil, e não do excelente e do belo, objeto tanto da vida filosófica quanto da política.⁸⁶ Afinal, “não é só para viver, mas para viver felizes,

⁸³ Deixemos apenas registrada a insistência de Jean-Pierre Vernant em nos fazer notar os “entraves que as estruturas econômico-sociais traziam à Grécia, em particular, na existência de uma mão-de-obra servil abundante e na ausência de um mercado interno para a produção comercial” (1989b, p. 49). Há, além disso, para ficar no vocabulário marxista, que considerar as condições da superestrutura ideológica: “à ordem de valores constituídos pela contemplação, pela vida liberal e ociosa, pelo domínio do natural, a cultura grega opõe, como sendo negativas, as categorias depreciadas do prático, do utilitário, do trabalho servil e do artificial” (ibid., loc. cit.).

⁸⁴ MARX, op. cit., p. 466.

⁸⁵ Ibid., 1257b-1258a.

⁸⁶ Cf ARENDT, op. cit., p. 16.

que os homens estabeleceram entre si a sociedade civil”⁸⁷, e o modo de vida acumulativo, no entender de Aristóteles, ultrapassa a justa medida de atenção que devemos a um mecanismo (o acúmulo e uso do dinheiro) que em última análise serve apenas àquelas necessidade vital e utilidade mundana supracitadas⁸⁸.

Encontramos aqui algo recorrente no pensamento grego, que reencontraremos também no modo de pensar dos romanos, que é afirmação de que a vida, em si mesma – a mera *zoé* – não tem, absolutamente, valor, o qual só é carregado por determinadas formas de vida (*bíos*). Isto é afirmado de forma claríssima no *Critão*, em que o discípulo homônimo de Sócrates tenta convencê-lo a fugir da injusta prisão e, assim, salvar a própria vida. Sócrates repele veementemente; não tem sentido, para ele, manter sua existência, e levar daí em diante um modo de vida vergonhoso, tanto por tornar-se um fugitivo das leis de Atenas, quanto por lhe estar vedado daí em diante o *bíos* filosófico. Apenas o *bíos* pode carregar *areté*, valor, excelência. Embora, como lembra Aristóteles, haja um agarramento popular à pura existência (“o que há de certo é que a maioria dos homens suporta muitos males devido ao seu agarramento à vida, como se ela encerrasse uma doçura e um encanto naturais”⁸⁹), é também importante frisar que este agarramento à “vida nua” foi considerado indigno de um homem livre durante toda a Antiguidade Clássica. A suposição arraigada era de que o escravo é alguém que preferiu, ou em todo caso preferiria, manter-se vivo escravizado do que ser morto⁹⁰; daí também a tradição de conceder aos cidadãos romanos a opção do suicídio quando condenados à morte, tradição aliás, que já existia em Atenas (lembremos aqui os casos de Sêneca, em Roma, e do próprio Sócrates, em Atenas). Explicam-se pela mesma lógica outros suicídios famosos, como os de Marco Antônio e Catão, o Jovem, que na mentalidade romana podem ser entendidos como atos de homens livres que, na iminência de uma possível existência inglória, optam por abreviar a vida.

⁸⁷ ARISTÓTELES. *Política*, 1280a. A expressão “sociedade civil” foi utilizada na tradução de Nestor Silveira, empregada aqui, mas o texto aristotélico fala na verdade em “viver por escolha própria em uma cidade” [ἢν πόλις (...) ζῆν κατὰ προαίρεσιν]; discutiremos consequências históricas deste tipo de escolha de tradução na próxima seção.

⁸⁸ Afinal, as trocas comerciais só existem porque alguns têm mais do que necessitam de determinado bem, e outros menos; o dinheiro não passa da medida que procura mensurar as necessidades entre si. Aristóteles chega a evocar, no livro V da *Ética a Nicômaco*, o problema que se estabelece quando um arquiteto e um sapateiro precisam dos produtos do trabalho um do outro; o dinheiro (*nomisma*) estabelece a unidade convencional (*nomos*) que mede a necessidade ou utilidade que as mercadorias têm para as pessoas. Cf ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1133a. Id, *Política*, 1257a.

⁸⁹ *Ibid.*, 1278b.

⁹⁰ Cf, quanto a isso, a esclarecedora nota 30 do capítulo II da *Condição Humana*.

Mais do que a capacidade heroica para o sacrifício ou a abnegação atarácica do sábio estoico, o que devemos destacar nesta tradição um tanto mórbida para o gosto contemporâneo é que a escolha da forma e do momento da própria morte dá ao agente a oportunidade final de mostrar-se como alguém, um *quem*, distinto de todos os outros seres vivos. A submissão aos ditames das necessidades vitais (o que inclui o pavor natural diante da dor e da morte) uniformiza toda a *zoé*; apenas a escolha do seu próprio *bíos* permite ao agente mostrar-se em sua singularidade, mesmo que a liberdade para tal seja concedida, paradoxalmente, no momento mesmo em que tal singularidade é eliminada da Terra e passa a existir, potencialmente, apenas na memória.

A reunião de agentes que podem aparecer como absolutamente singulares na esfera pública é que determina o verdadeiro caráter de pluralidade que destaca a existência humana das outras espécies animais, incluindo os animais gregários em geral. Poder-se-ia, aliás, lembrar que o caráter da gregariedade é que através dela formam-se rebanhos de uma espécie animal em que os elementos são aparentemente indistinguíveis um dos outros, enquanto o contrário é verdadeiro na pluralidade, domínio da distinção manifesta. A pluralidade só é verdadeira quando há convívio dos diferentes, e ela “é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”⁹¹.

A vida política pressupõe a gregariedade - “a única associação que forma uma cidade é a que faz participarem as famílias e os seus descendentes da felicidade de uma vida independente, perfeitamente ao abrigo da miséria”⁹² – mas a transpõe, sendo a esfera da manifestação individual. Como nem todos podem transcender a mera existência biológica⁹³, nem todos estão aptos para a política: “os indivíduos em geral não são cidadãos, mas apenas os homens políticos que, sós ou em companhia de outros, são ou podem ser senhores dos interesses comuns da cidade”⁹⁴.

Isto não significa uma exclusão automática dos pobres – por definição, sempre às voltas com as necessidades da vida – até porque “todo Estado onde a multidão é pobre e

⁹¹ ARENDT, op. cit., p. 10.

⁹² ARISTÓTELES. *Política*, 1280b.

⁹³ Importante esclarecer que, para resgatar a diferença fundamental entre *zoé* (a vida enquanto processo vital) e *bíos* (o modo de vida, a forma escolhida para moldar uma existência), Arendt lança mão de uma expressão que em idiomas modernos é uma aparente tautologia, “vida biológica”, distinta da “vida política”. A importância desta diferenciação não é anotada apenas por ela; a encontramos, para citar apenas alguns casos mais conhecidos, na *Paideia* de Werner Jaeger, e mais fundamentalmente (pela centralidade para seu argumento) no *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben.

⁹⁴ ARISTÓTELES. *Política*, 1278b.

sem qualquer regalia deve forçosamente andar repleto de inimigos. Resta, pois, dar à multidão uma parte nas deliberações públicas e nos julgamentos”⁹⁵. A desigualdade econômica e política entre homens livres é empecilho para o bom funcionamento da *pólis*, já que os mais pobres não aceitarão passivamente que seus direitos de participação nas *pragmata* (os assuntos da cidade) sejam extirpados sem mais. Além disso, é importante relembrar o papel da *philia* na elaboração da política antiga. Considerada o sentimento político por excelência, a amizade não é verdadeiramente possível em situação de extrema desigualdade. A felicidade da *pólis* está vinculada a felicidade que cada um dos seus partícipes possa vir a alcançar.

É a amizade que conduz os homens à vida social. O escopo do Estado é a felicidade da vida. Todas essas instituições têm por fim a felicidade. A cidade é uma reunião de famílias e pequenos povoados associados para gozarem em conjunto uma vida perfeitamente feliz e independente.⁹⁶

Que seja visto como natural que os mais pobres não aceitariam um regime que lhes imponha não só o opróbrio econômico, como também a invisibilidade política, contrasta com a compreensão das relações com o poder, e da autoridade de maneira geral, que encontraremos numa série de textos que passam a se multiplicar menos de quatro séculos depois. Vamos a eles; encontramos um exemplo paradigmático em passagem da epístola paulina aos *Romanos*:

Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida.⁹⁷

⁹⁵ Ibid., 1281b.

⁹⁶ Ibid., 1280b-1281a.

⁹⁷ Rm 13, 1-7.

Em que pese a necessária contextualização de que se trata de uma carta enviada nas primeiras décadas do Império, a epístola se encontra, de qualquer maneira, em clara ruptura não apenas com a tradição “pagã” (quanto à fonte da legitimidade do poder político, em especial), mas também com certa tradição hebraica de admoestações proféticas dirigidas contra os poderes políticos constituídos (e mesmo contra a casta sacerdotal). É assim que a metáfora do pastorado fora utilizada para a crítica ao *status quo* por profetas diversos, como, por exemplo, Ezequiel na passagem a seguir:

Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos! Não devem os pastores apascentar o seu rebanho? Vós vos alimentais com leite, vos vestis de lã, e sacrificais as ovelhas mais gordas, mas não apascentais o rebanho! Não restaurastes o vigor das ovelhas abatidas, não curastes a que está doente, não tratastes a ferida da que sofreu fratura, não reconduziste a desgarrada, não buscastes a perdida, mas dominastes sobre elas com dureza e violência⁹⁸.

Deixando de lado, porém, as diferenças explícitas entre o conformismo político paulino e a denúncia ácida do profeta exilado, encontramos elementos do discurso pastoral em ambos os textos (mesmo que a epístola aos Romanos não traga explicitamente a metáfora): no primeiro, a indispensabilidade da obediência, não só de corpo, mas também de alma, e a natureza benfazeja do poder exercido; no segundo, o cuidado extensivo que o poder pastoral deve ter com as necessidades vitais de cada uma das ovelhas. Estaríamos tentados a parafrasear Agamben aqui, e dizer que no pastorado, o poder se exerce diretamente sobre a *zoé*, a vida natural, despolitizada⁹⁹. Importa-nos, de qualquer maneira, destacar o quanto o modelo do poder pastoral incide diretamente sobre elementos da “animalidade” do humano, incluindo o cuidado cotidiano com a vida biológica e o destaque que a própria metáfora do pastorado dá ao fato de sermos um animal gregário, que tal como outros, forma seus “rebanhos”. É interessante notar também como, sempre que os cuidados mais diretos com a manutenção da vida estão em jogo, a supracitada metáfora parece estar, por assim dizer, nos arredores; e isso é verdade mesmo na tradição grega que, segundo Foucault, recusa o modelo do pastorado para falar da política. Talvez por isso, é num tratado de economia, e não de política, que a encontramos

⁹⁸ Ez 34, 2-4.

⁹⁹ A hipótese que guia todo o monumental projeto agameniano do *Homo Sacer* explicita, de maneira mais geral, que desde sempre a lógica da soberania operou sobre um paradoxo, já que na “zona de indiferença entre natureza e direito” (AGAMBEN, 2010, p. 27) a exceção soberana “é aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído” (ibid., p. 31); trocando em miúdos, a “vida nua” desde sempre excluída do direito está, ao mesmo tempo, capturada por ele, pois “a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta” (ibid., 24).

aplicada de maneira positiva e direta: “em que cuidará mais um homem de espírito são, que não seja em ter filhos de uma esposa nobre e honrada, que, como pastores da velhice, venham a ser os guardiães dedicados e discretos do pai e da mãe e os protetores da casa inteira?”¹⁰⁰

A gregariedade é a característica humana que diz respeito ao fato de que enquanto espécie animal, formamos multidão que, se guiada por um “pastor”, tende a mover-se organicamente na mesma direção (aplica-se aqui o sentido figurado, mas ocasionalmente, também o literal). Esta multidão guiada é o que textos teológicos e políticos chamaram “rebanho” e é a partir da decodificação deste comportamento coletivo e de suas regras mensuráveis que surge, mais tarde, a ideia de “população” humana (um termo biológico em essência). O pastorado, afirma Foucault, aplica-se a “uma multiplicidade em movimento”¹⁰¹.

O pastorado converge com a *oikonomia* antiga no modelo relacional implicado. Assim como entre senhor e escravo, pai e filho, esposo e esposa, também a relação entre pastor e ovelha é necessariamente hierárquica e parte de uma dissimetria essencial. O que se espera na relação de governo estabelecida em qualquer desses casos não é a persuasão de uns pelos outros, mas a obediência incondicional¹⁰². Esta característica vai ser refinada em mosteiros cristãos da Alta Idade Média, passando a constituir o que emergirá como uma nova tecnologia de poder. Aqui, o paradigma é dado pela *Regra Monástica de São Bento*; nela podemos ler:

O primeiro grau da humildade é a obediência sem demora. É peculiar àqueles que estimam nada haver mais caro do que o Cristo; por causa do santo serviço que professaram, por causa do medo do inferno ou por causa da glória da vida eterna, desconhecem o que seja demorar na execução de alguma coisa, logo que ordenada pelo superior, como sendo por Deus ordenada.¹⁰³

¹⁰⁰ PSEUDO-ARISTÓTELES. *Econômicos*, III 2.

¹⁰¹ FOUCAULT, 2008b, p. 169.

¹⁰² Embora deva-se notar que as relações maritais, especificamente, se revestiam de um grau maior de complexidade. Assim nos testemunham, entre outros: a ponderação de Aristóteles de que a relação com a esposa é diferente daquela com o escravo (já que ela é livre) e daquela com os filhos (já que eles ainda não estão formados); o *Econômico* de Xenofonte, que nos traz a situação hipotética da esposa desobedecendo ao esposo pelo bem dele (por exemplo, caso ele esteja bêbado); as comédias de Aristófanes, que se trazem mulheres empoderadas perante os esposos para efeitos cômicos, ainda assim lidam com o horizonte de possibilidades de seu tempo; as diversas anedotas sobre discussões entre Sócrates e Xantipa; etc. Nenhum desses casos, claro, deixa de registrar a naturalidade de uma relação de forças desigual em favor do marido.

¹⁰³ BENTO DE NÚRSIA. *Regra Monástica*, cap. V, “Da obediência”.

A *Regra*, que eventualmente seria adotada em todos os mosteiros do Ocidente pouco após a virada do milênio, mostra um deslocamento radical em relação à compreensão da submissão entre os chamados “pagãos”. Entende-se que os monges, “não tendo como norma de vida a própria vontade, nem obedecendo aos próprios desejos e prazeres, mas caminhando sob o juízo e domínio de outro e vivendo em comunidade, desejam que um Abade lhes presida”¹⁰⁴. Esta exigência de uma suspensão da própria vontade não tem paralelos na Antiguidade e já anuncia o importante papel da recém-descoberta interioridade na tecnologia pastoral de governo dos homens. Trata-se do emergir de uma nova subjetividade; o ato obediente já não basta.

Mas essa mesma obediência somente será digna da aceitação de Deus e doce aos homens se o que é ordenado for executado sem tremor, sem delongas, não mornamente, não com murmuração, nem com resposta de quem não quer. Porque a obediência prestada aos superiores é tributada a Deus. Ele próprio disse: “*Quem vos ouve, a mim ouve*”. *Luc. 10, 16* E convém que seja prestada de boa vontade pelos discípulos, porque “*Deus ama aquele que dá com alegria*”. *II Cor. 9, 7* Pois, se o discípulo obedecer de má vontade e se murmurar, mesmo que não com a boca, mas só com o coração, ainda que cumpra a ordem, não será mais o seu ato aceito por Deus que vê seu coração a murmurar. Por tal ação não consegue graça alguma e, mais ainda, incorre no castigo dos murmuradores se não se emendar pela satisfação.¹⁰⁵

Tamanha submissão, claro, não ficaria sem recompensa; se o poder pastoral a exige, também oferece cuidado e abrigo, e se manifesta essencialmente como um poder benevolente. Teologicamente, garante a salvação da alma; em suas versões mundanas, sobrevivência e abundância. Novamente, encontramos paralelos entre a função da *oikonomia* e a promessa do pastorado. Mas, quanto à salvação, não há talvez aqui sobreposição com a política, mesmo como encarada no mundo antigo? Afinal, segundo Cícero, “*Salus Populi suprema lex esto*”, i.e. “a saúde [salvação] do povo é a lei suprema”¹⁰⁶. O dito ciceroniano aliás, vai ser resgatado na literatura da Razão de Estado que se multiplica na Europa dos séculos XVI e XVII: a salvação do Estado é o que há de mais necessário¹⁰⁷.

O resgate moderno da frase de Cícero, é claro, traz gigantesco deslocamento em relação ao sentido visado pelo orador romano. Este referia-se, de fato, à necessidade de visar o bem-estar e a segurança do povo; a ideia moderna de “salvação do Estado” apenas

¹⁰⁴ Ibid., loc. cit.

¹⁰⁵ Ibid., loc. cit.

¹⁰⁶ CÍCERO. *As Leis*. 2022.

¹⁰⁷ Cf FOUCAULT, 2008b, aula de 15 de março de 1978.

indica o imperativo de acúmulo indefinido de poder no aparato estatal, através do artifício de golpes de Estado, se necessário. Ainda assim, acreditamos haver distância considerável entre estas ideias de “salvação”, o cuidado necessário para a sobrevivência de cada vivente no âmbito da *oikonomia*, e a salvação do rebanho no pastorado. O que separa decisivamente estes dois últimos dos primeiros é que embora encarados como viventes com necessidades similares à de qualquer outro, é necessário um cuidado direcionado a cada indivíduo para o adequado provimento das necessidades da vida (ou da alma). No modelo do poder pastoral, isto toma a forma de um paradoxo: o bom pastor é aquele capaz de sacrificar uma ovelha pelo rebanho, mas também, inversamente, pode arriscar todo o rebanho pela salvação de uma única ovelha. O bom pastor reconhece cada uma de suas ovelhas; todas elas são insubstituíveis, irredutíveis umas às outras, mesmo que ao mesmo tempo todas sejam sacrificáveis pelo bem do rebanho.

É pela identificação analítica que o pastor reconhece e diferencia suas ovelhas. É papel dele conhecer pensamentos, sentimentos, desejos e necessidades do indivíduo; uma série de práticas se multiplicará ao longo dos séculos para isso (confissão, aconselhamento, direção espiritual, etc). É no escrutínio das interioridades que se revela cada ovelha, isto é, cada sujeito, cuja verdade deve ser desvelada a fim de moldar o comportamento individual e conformá-lo às normas cristãs, guiando-o em seu caminho de salvação.

Estamos distantes, aqui, da singularidade expressa pelos agentes na política antiga. A distinção não se manifesta mais “luminosamente” em ações e discursos na esfera pública, mas ao contrário, nas sombras metafóricas da interioridade e literais do confessional; é sob esta proteção que é gestada a subjetividade ocidental.

1.3 A Esfera Social

Quando Augusto Comte encontrou-se às voltas com a tarefa adâmica de nomear – não, neste caso, um sem-fim de criaturas divinas, mas uma nova disciplina científica humana, aliás muito humana – a solução a que ele chegou, levando em conta padrões clássicos de nomenclatura das ciências, foi uma pequena extravagância. “Sociologia” compõe-se de um termo de origem latina (*socio*, de *socius*) e outro de origem grega (*logia*, de *logos*); mas o motivo da escolha sem dúvidas não foi uma paixão secreta que o pai do

positivismo alimentaria por barbarismos. Pelo contrário: em nota de rodapé à primeira utilização do termo, no quarto tomo de seu *Curso de Filosofia Positiva*, este circunspecto pensador francês chega a desculpar-se:

Creio que devo arriscar desde já este novo termo, exatamente equivalente à minha expressão, já introduzida, *física social*, a fim de designar por um único nome esta parte complementar à filosofia natural que se refere ao estudo positivo do conjunto das leis próprias aos fenômenos sociais. A necessidade de tal denominação para corresponder à destinação especial deste volume fará, eu espero, desculpar aqui este exercício de um direito legítimo, que creio sempre ter utilizado com a devida cautela, e sem cessar de sentir uma profunda repugnância por todo hábito de neologismo sistemático.¹⁰⁸

É improvável que o filósofo tivesse conhecimento, mas apesar de “sociologia” ser de fato um neologismo, não foi na obra positivista a primeira utilização do termo; encontramos uma “primeira gênese” da palavra em manuscrito do abade revolucionário Sieyès. Datado da década de 1780, este uso anterior do termo refere-se à necessidade de uma “arte social”, isto é, uma técnica de conhecimento da sociedade que ajude na tarefa de governá-la¹⁰⁹. Não há como dizer se a revelação deste uso – anterior em meio século – afastaria a “profunda repugnância” comteana por precisar recorrer a um neologismo de etimologia híbrida, mas o caso é que em vão procuraríamos um termo equivalente à nossa ideia contemporânea de “sociedade” na língua que tradicionalmente dá nome às áreas do conhecimento¹¹⁰. Isto porque, como observa Hannah Arendt: “a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-Nação”¹¹¹.

Isto não significa que esta noção não tenha uma “pré-história” que possa ser remetida, no mínimo, à filosofia clássica grega. Quanto a isso, a escolha da expressão *animal socialis* para traduzir o *zoon politikon* aristotélico¹¹² é sublinhada por Arendt como um momento significativo e esclarecedor do lento soterramento da esfera pública, que

¹⁰⁸ COMTE, A. **Cours de Philosophie Positive. Tome Quatrième.** 1877, p. 185 (tradução nossa).

¹⁰⁹ Cf GUILHAMOU, J. “Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose”. 2006.

¹¹⁰ Isto é, o grego; as relativamente poucas exceções a essa prática, como “álgebra” (de origem árabe) ou “direito” (de origem latina), acabam, por contraste, por ressaltar a quase onipresença da língua helênica neste quesito.

¹¹¹ ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 34.

¹¹² É importante ter em mente, entretanto, que segundo Arendt, enquanto essa clássica tradução remonta a Sêneca, não é senão na modernidade que a palavra sociedade assume o sentido que lhe damos hoje. Nas palavras dela: “é significativo, mas não decisivo, que a palavra ‘social’ seja de origem romana e não tenha equivalente na língua ou no pensamento grego” (Ibid., loc. cit.) [grifo nosso].

ocorre em detrimento da inflação daquilo que viria a ser chamada “sociedade civil”. Este último termo, por sua vez, vai ser objeto de estudo de Michel Foucault no curso *Nascimento da Biopolítica*, ministrado no *Collège de France* em 1979. Embora a “sociedade civil” tenha enquanto expressão, a exemplo do “animal social”, uma longa história de desventuras e deslocamentos de sentido que remontam a uma tradução posteriormente controversa de Aristóteles¹¹³, é na discursividade liberal do século XVIII que a vemos assumir o significado atual e o papel de “outro” do poder estatal.

Na aula de 4 de abril, em particular, o filósofo francês vai se ocupar do *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*, texto clássico do Iluminismo escocês de autoria de Adam Ferguson, publicado em 1767. Nesta obra, Foucault encontra uma teorização concorrente às teorias do contrato social, teorização na qual a sociedade civil assume o papel simultâneo de extrato originário da espécie humana, anterior e oposto ao Estado organizado, e de “motor da história”. Em Ferguson, “os mecanismos que constituem em permanência a sociedade civil e os que engendram em permanência a história em suas formas gerais são [...] os mesmos”¹¹⁴. Mais que isso: na noção de sociedade civil, o pensador genealogista vê a emergência de um campo correlativo da arte liberal de governar; dentro da tecnologia governamental liberal, ela seria um elemento indissociável da noção de *homo oeconomicus*. Esta última é base de uma teoria da ação humana (cuja exposição paradigmática contemporânea encontra-se na obra *Ação Humana: Um Tratado de Economia*, de Ludwig Von Mises) segundo a qual os homens, enquanto sujeitos de interesses, tendem sempre a agir de acordo com uma racionalidade egoísta e, por isso mesmo, previsível.

Em Mises deparamos com uma explícita teoria da ação humana ligada ao funcionamento da economia (ou melhor: o próprio funcionamento da economia só pode ser compreendido a partir de uma praxeologia), mas essa afirmação não quer dizer, de maneira alguma, que essa ligação não possa ser verificada em seus antecessores. Bem antes das análises que Foucault fará do liberalismo, aliás, o cientista político C. B. Macpherson publicara sua *Teoria Política do Individualismo Possessivo*, a qual destaca o papel que a conjunção entre individualismo e concepção alargada da propriedade privada (incluindo aí a “propriedade das capacidades pessoais”) têm na constituição de um *ethos* da acumulação indefinida de bens materiais. Há sem dúvida certa continuidade,

¹¹³ A tradução de *koinonia politiké* (Política, 1252a1-6) por *societas civilis*, que remonta a Cícero.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. 2008a, p. 417.

ou ao menos a possibilidade de um prolífico diálogo destas análises com as observações que o pesquisador do *Collège de France* faz, na aula de 14 de março de 1979 do supracitado *Nascimento da Biopolítica*, sobre a teoria do capital humano (que encara as escolhas pessoais mais triviais como decisões econômicas entre investimentos possíveis) e sua vinculação à teorização comportamental do *homo oeconomicus*. Nesta “divisão do trabalho” intelectual, Foucault desvela a efetividade dessas práticas discursivas no neoliberalismo americano contemporâneo¹¹⁵, enquanto Macpherson vai ao ponto de emergência do indivíduo liberal, verificando antecedentes de sua aparição mesmo antes do liberalismo propriamente dito – inclusive num autor de consolidada reputação antiliberal como Thomas Hobbes. Na obra de Macpherson, o pai do Leviatã figura, ao lado de John Locke e do menos conhecido James Harrington, como um dos teóricos que lançou as fundações de um pensamento político baseado na assunção do essencialismo antropológico do egoísmo, no cálculo de suas consequências para uma sociedade civil organizada, e na definição do modelo estatal adequado em resposta a isso.

De maneira similar, é com o século XVIII que Foucault dialoga de forma privilegiada ao reconstruir os momentos-chave do liberalismo contemporâneo. Mas bem outras são suas escolhas teóricas para análise neste momento: além do já citado Adam Ferguson, seus interlocutores setecentistas mais habituais ao longo do curso de 1979 são Adam Smith, os fisiocratas franceses, e – um aparente ponto fora da curva – David Hume. Sim, Locke é citado, e mesmo Hobbes, mas sempre *en passant*: como nomes a serem lembrados em uma história das teorias de Estado e de governo¹¹⁶; como nomes a serem lembrados em uma história ou “pré-história” da noção de sociedade civil¹¹⁷; ou, no caso

¹¹⁵ É sempre bom distinguir o que Foucault denomina neoliberalismo do que veio a ser chamado assim no vocabulário político e econômico atual. Na atualidade a palavra é utilizada para designar um direcionamento específico da prática governamental que o mundo conheceu em especial após o começo dos mandatos de Margaret Thatcher, na Inglaterra (maio de 79) e de Ronald Reagan, nos EUA (janeiro de 81) – portanto posteriormente ao curso *Nascimento da Biopolítica*, muito embora essa prática governamental já fosse aplicada em larga medida no Chile de Augusto Pinochet desde 1973, com os assim chamados “*Chicago Boys*” (economistas chilenos que estudaram na Universidade de Chicago e seguiam o receituário neoliberal) fazendo a intermediação e recebendo a anuência de nomes como Milton Friedman e Friedrich Hayek. A utilização que Foucault dá ao termo é forçosamente diferente, não só por anteceder os mandatos Thatcher-Reagan, mas em especial por se concentrar na análise teórica de novas práticas discursivas liberais surgidas entre os anos 20 e os 70 do século XX. Chamando-as genericamente de neoliberalismo no começo do curso, o filósofo chega depois a limitar o uso do termo, fazendo a distinção entre um “ordoliberalismo alemão”, onde a liberdade de mercado é mitigada por políticas sociais cuja função é garantir às pessoas a participação no jogo econômico, e um “neoliberalismo americano”, mais radicalmente ligado a uma teoria do comportamento e à promoção de um novo tipo humano.

¹¹⁶ FOUCAULT, 2008a, p. 123.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 404-406; também p. 418.

de Locke, como um importante antecessor de David Hume na história do empirismo inglês¹¹⁸. Ao interpretar o liberalismo como “uma nova arte de governar no século XVIII”, o filósofo-historiador priorizará, em detrimento da teoria política, a economia política, disciplina interpretada como “um princípio de limitação interna da razão governamental” (hipótese apresentada já na primeira aula de 1979, na esteira das conclusões do curso anterior, isto é, *Segurança, Território, População*).

Aqui se faz necessário um esclarecimento acerca de um aspecto incomum da análise foucaultiana do liberalismo: o pesquisador não pretende estabelecer uma delimitação clara entre o que é liberalismo político e o que é liberalismo econômico. Não que haja uma completa indistinção entre essas práticas discursivas em sua fala; mas é que o ponto de partida para sua pesquisa não é uma questão específica da teoria política ou um problema de economia política, e sim uma genealogia da governamentalidade – neologismo foucaultiano¹¹⁹ usado para se referir a técnicas de governo exercidas sobre populações específicas. Talvez os elementos discursivos dessas técnicas de governo possam ser organizados em disciplinas acadêmicas, mas Foucault enxerga-os em primeiro lugar cumprindo papéis em estratégias e táticas de poder. É assim que, em STP, ele nos convida a assistir as descontinuidades, transformações, deslocamentos, e inversões da noção de “governo” em textos monásticos patrísticos, na literatura moderna da “Razão de Estado”, tratados de polícia pré-iluministas, projetos de urbanização, panfletos fisiocratas.

Ora, se algo unifica muito claramente os escritos políticos finais de Foucault nos anos 70 com os trabalhos de sua chamada fase “ética” oitentista, é o conceito de governo. Este domina praticamente todos os cursos do genealogista desde as primeiras aulas de STP até o seu último curso, em 1984. As questões relacionadas do governo e da governamentalidade, dominam STP; o *Nascimento da Biopolítica* inteiro será dedicado à governamentalidade liberal; o curso seguinte, *Do Governo dos Vivos*, tratará do “governo dos homens pela verdade”; seus dois últimos cursos compartilharão o mesmo nome, *O*

¹¹⁸ Ibid., p. 370.

¹¹⁹ *Stricto sensu*, a palavra “*gouvernementalité*” já fora cunhada e utilizada ao menos uma vez na obra *Mitologias*, publicada em 1957 por Roland Barthes. Mas o significado do termo era aí muito distinto: traduzia o mito do poder eficaz do Estado sobre coisas que, na prática, ele não controla. “*Le signifié ou concept, c'est ce qu'il faut bien appeler d'un néologisme barbare mais inévitable: la gouvernementalité, le Gouvernement conçu par la grande presse comme Essence d'efficacité*” (BARTHES, 1957, p. 203).

Governo de Si e dos Outros, título que ilumina retrospectivamente a compreensão da *Hermenêutica do Sujeito* (1982) como um curso sobre a questão do autogoverno.

Por outro lado, o corte entre os escritos biopolíticos e os posteriores está no uso e subsequente abandono do conceito de governamentalidade. Esse abandono ocorre, em especial, porque a governamentalidade sempre se aplica a coletividades (incompatíveis com o projeto de estética da existência e estratégias de subjetivação com o qual Foucault irá se debruçar nos seus últimos anos). A questão da governamentalidade surge para resolver o problema do relacionamento recíproco entre uma instância de poder estatal e uma coletividade¹²⁰. Como explicita a aula de 8 de fevereiro de 1978:

Por que querer estudar esse domínio, no fim das contas inconsistente, nebuloso, cingido por uma noção tão problemática e artificial quanto a de “governamentalidade”? Minha resposta, é claro, será imediatamente a seguinte: para abordar o problema do Estado e da população.¹²¹

O fato de nomear aí especificamente um tipo de coletividade – a população – é indicativo apenas do estágio em que se encontra sua pesquisa. É somente na aula final do *Nascimento da Biopolítica* que a pesquisa genealógica irá mostrar o surgimento da sociedade civil como um dispositivo da tecnologia governamental liberal. Ora, me parece que a entrada em cena deste conceito permite corrigir uma ambiguidade da análise biopolítica de Foucault, que é o estatuto da relação entre a emergência do conceito de população e o liberalismo. Na aula de 18 de janeiro de 1978, a impressão que se tem é de uma interdependência entre mecanismos de segurança (dispositivos biopolíticos), liberalismo e população no surgimento de uma sociedade de normalização. Entretanto, não é o que vemos ao longo do curso, em que assistimos claramente ao emergir da população já no estado de polícia clássico, “era de ouro da governamentalidade” (trata-se do século XVII e da primeira metade do XVIII, época também do mercantilismo e do absolutismo).

Assim como o advento da “população” deslocara o “povo” e sua função nos aparatos de poder¹²², também o posterior nascimento da “sociedade” reorganiza a taxionomia funcional dos dispositivos de governo. Se este último passo, embora

¹²⁰ Veremos, entretanto, que o uso do vocábulo “governamentalidade” não se restringirá ao exercício de um poder de origem estatal. O fundamental no uso do termo é que ele sempre se aplica ao governo de condutas em uma multidão, população, sociedade, etc.

¹²¹ FOUCAULT. 2008b, p. 156.

¹²² FOUCAULT. 2008b, p. 57.

completamente coerente com a genealogia foucaultiana, não é analisado extensivamente pelo pensador francês, temos, todavia, uma marcante análise da ascensão histórica da esfera social em Hannah Arendt. Apesar do ponto de partida da teórica de origem judia-alemã não ser o mesmo que o foucaultiano, na medida em que vai partir da divisão entre o público e privado na Grécia Clássica, ambos vão destacar a novidade absoluta que se instaura então, com a propulsão da problemática da produção, acumulação e consumo ao centro da visibilidade política.

É importante destacar que a novidade do que vai ser denominado esfera social, ou da sociedade civil, não é, hoje, exclusividade da interpretação de Foucault e Arendt, sendo ao contrário largamente percebida e registrada por teóricos contemporâneos, como uma breve consulta a algumas obras de referência pode demonstrar. Assim, no verbete “Sociedade Civil” de seu *Dicionário de Política*, Norberto Bobbio registra a ocorrência da expressão a partir dos escritos dos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, mas nos faz notar que o significado atual ainda não correspondia à expressão, utilizada então no sentido de “sociedade política” ou “sociedade civilizada”. Bobbio rastreia o surgimento de um significado próximo ao atual nas obras de Jean-Jacques Rousseau – significativamente, o mesmo autor em que Arendt verifica a aparição da esfera da intimidade¹²³, a qual forma com a esfera social uma nova oposição que desloca a dicotomia antiga entre o público e o privado. Uma pesquisa em outra obra de referência, mais antiga, traz resultados ainda mais interessantes, por mostrar a evolução da percepção do assunto nas últimas décadas. A coleção *Britannica Great Books*, que procurou durante os anos 50 reunir numa única coleção todas as obras fundamentais do cânone filosófico, científico e literário da civilização ocidental, possui dois volumes (editados em 1952, seis anos antes da *Condição Humana*) com um índice enciclopédico de referências por assunto àquelas obras do cânone. Não existem os verbetes “*Society*” ou “*Civil Society*”. No verbete “*State*”, entretanto, pode-se ler:

Com a ascensão da ciência da sociologia em nosso tempo, a ideia de sociedade veio a ser encarada como mais geral que aquela de Estado. Mas na tradição dos grandes livros, particularmente aqueles de teoria política, o Estado parece ser considerado a súpula da sociedade humana. (...) A natureza da sociedade em geral e o problema dos diferentes tipos de organização social e desenvolvimento não são tratados nos grandes livros exceto em sua relação com a família, a Igreja, ou o Estado – as três comunidades que parecem ser

¹²³ Cf ARENDT, op. cit., p. 47-48.

tomadas como representativas ou básicas. Em consequência não há [aqui] verbete sobre a sociedade ou comunidade enquanto tal. O que para a sociologia contemporânea é matéria de assunto unificado aqui se divide entre várias ideias relacionadas, apesar de distintas – a comunidade doméstica sendo discutida no verbete sobre FAMÍLIA, a comunidade religiosa no verbete sobre RELIGIÃO, as várias formas de organização econômica nos verbetes sobre TRABALHO e RIQUEZA.¹²⁴

O que salta aos olhos no verbete citado é o fato dele, inadvertidamente, antecipar elementos do que viria a ser a tese de Arendt sobre o social. Se por um lado [o verbete] não parece se dar conta de que o surgimento da sociologia não mostra um aumento do escopo da ideia de sociedade, e sim seu surgimento recente na história das ideias, por outro é forçado a admitir que “os grandes livros” (isto é, os pensadores canônicos do Ocidente) simplesmente não se ocupam da questão, “preferindo” pensar a sociedade a partir do Estado e da família (isto é, da esfera pública e da esfera privada, tal qual estas foram pensadas classicamente entre os gregos), da Igreja (é o percurso inaugurado por Agostinho de Hipona com sua *Cidade de Deus*, conforme Arendt rememora posteriormente), e da atividade econômica. Esta última, lembremos, é signo da condição humana do *animal laborans*, ligada à indefinida manutenção do ciclo biológico de nossas vidas e, sempre de acordo com Arendt, elemento da esfera privada da existência, de onde a esfera social viria eventualmente a ser inflada até ocupar centralidade e visibilidade permanente em nossa moderna sociedade de trabalhadores-consumidores.

Como a redação do verbete transcrito parcialmente acima sugere, foi apenas a partir da obra arendtiana que se tornou clara a necessidade de empreender uma genealogia do social. À sua maneira, esta é uma tarefa que a pensadora já realiza na *Condição Humana*¹²⁵, em diálogo e eventual embate com a tradição do pensamento. É possível encontrar elementos que promovam uma síntese entre esse empreendimento arendtiano e a genealogia foucaultiana da sociedade?

No que têm de mais fundamental, as conclusões a que estas duas obras chegam sobre o mundo em que vivemos têm muito mais convergências que divergências. Este diálogo mostra-se produtivo inclusive quando se leva em consideração os diferentes escopos em que cada um analisou a questão. A compreensão arendtiana privilegia a escuta da tradição (o que não significa, todavia, desprezo pela pesquisa documental

¹²⁴ ADLER, M. (org). **The Great Ideas: a Syntopicon of Great Books of Western World**. Volume II. 1952, p. 828. Tradução nossa.

¹²⁵ Com frequência definida, com mais precisão, como uma fenomenologia das atividades humanas.

contemporânea). Seus interlocutores privilegiados são pontos altos do pensamento político ocidental – Platão, Aristóteles, Hobbes e Marx, embora mesmo uma figura pouco ligada a essa área, mas incontornável na história da metafísica e da teoria do conhecimento – refiro-me a Descartes – vá merecer uma análise mais detida. Foucault, como já foi destacado aqui, privilegia documentos que raramente “merecem” a atenção de um filósofo (o que não significa, por outro lado, desprezo pela tradição). Conforme ele mesmo afirma acerca da genealogia, tal qual ela a entende e pratica:

Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns.¹²⁶

Outra diferença marcante entre os dois pensadores é a abrangência temporal de suas conclusões: enquanto Arendt narra as transmutações da relação entre o público e o privado desde a Grécia Clássica até o fim da era moderna tal qual ela a compreende (isto é, até o limiar do século XX), o percurso de Foucault, embora ao falar da pastoral passe por textos orientais e percorra rapidamente toda a Era Cristã desde a Patrística, se concentra nos séculos XVI a XVIII (durante o STP). O escopo do *Nascimento da Biopolítica*, porém, é mais restrito: trata-se de pensar o século XX (décadas de 30 a 70), com alguns excursos pelo século XVIII, ponto focal de emergência das ideias liberais.

Embora Michel Foucault seja reconhecido como um dos grandes pensadores de seu tempo desde que era vivo, é digno de nota que a recepção de sua obra caminhou por um percurso tortuoso, que ainda está por se completar. Se isto é verdadeiro para a totalidade de sua produção, o é ainda mais na recepção do que convencionou-se chamar a fase “biopolítica” de seu pensamento, isto é, o lapso de tempo entre 1976 e 1979 em que, na esteira de suas reflexões sobre o “poder disciplinar” que se exerce sobre os corpos dos indivíduos, o intelectual francês voltou-se para os mecanismos de normalização que se aplicam sobre a vida das populações. Apesar desta questão já ser tratada no último capítulo de *A Vontade de Saber* (1976), é só na metade dos anos 90 que a maior parte da comunidade acadêmica vai ter acesso a um arcabouço teórico e metodológico mais robusto para lidar com estas questões: tal arcabouço vai ser providenciado pela reunião e

¹²⁶ FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. 1999, p. 13.

publicação, na França, dos *Ditos e Escritos* de Foucault, em 1994, e pelo começo da publicação (a partir de 1997) dos cursos proferidos pelo filósofo no *Collège de France*.

Se antes dessas publicações uma aproximação entre Foucault e Arendt parecia um empreendimento relativamente exótico, abre-se agora todo um campo de investigações em que os dois pensadores mostram confluir em não poucos objetos de análise e convergir, também, em muitas conclusões. A percepção desta aproximação e convergência, entretanto, não foi de modo algum imediata. Apesar de importantes antecedentes – dos quais sem dúvida o mais influente foi a publicação de *Homo Sacer: Poder Soberano e Vida Nua* (1995) pelo filósofo italiano Giorgio Agamben – é apenas a partir da publicação francesa dos cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*, em 2004, que haverá uma explosão e multiplicação dos estudos sobre biopolítica em todo o mundo. É também no impulso dessa explosão que vão se multiplicar os estudos que colocam Arendt e Foucault em diálogo. Enquanto, por um lado, pesquisas dessa natureza eram virtualmente inexistentes até o fim dos anos 90¹²⁷, elas proliferam de 2005 até os dias atuais. Quanto a isso, pode-se citar o paralelo entre o *animal laborans* e o *homo oeconomicus*¹²⁸; a relação entre o social e o político em Foucault e Arendt¹²⁹; e a possibilidade de pensarmos uma teoria da ação unificada a partir das obras filosóficas respectivas de ambos¹³⁰.

A inflação da esfera social teorizada por Arendt provoca necessariamente um deslocamento na política. Na medida em que a “felicidade pública” – isto é, o prazer da participação política e da aparição singular – perde centralidade, torna-se mais fundamental a questão do ordenamento coletivo. O modelo da condução autoritária do rebanho, visto como o único naturalmente eficaz, encontra fissuras precisamente no século XVIII, cenário de emergência da sociedade civil. Verificaremos porque no próximo capítulo.

¹²⁷ Na verdade, se excetuarmos a literatura feminista, que com frequência colocou os dois em debate já desde o começo dos anos 90 (cf EDWARDS, 2012, p.9). De resto, o “pioneiro”, ao menos entre os que esta pesquisa pôde acessar, foi um artigo de 1998 de John Grumley, intitulado “Revolted Liberties: Revolution and Freedom in Arendt and Foucault”.

¹²⁸ CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia, e a disputa por uma fronteira**. 2014.

¹²⁹ EDWARDS, C. **Between the social and political: a synthesis of the political theories of Hannah Arendt and Michel Foucault**. 2012.

¹³⁰ KINGSTON, M. **Building a Theory of Action from the philosophies of Hannah Arendt and Michel Foucault**. 2009.

2 ORDEM E GOVERNAMENTALIDADE

É famosa a afirmação leibniziana de que a *Grundfrage* – a pergunta fundamental da metafísica – é “por que há algo, em vez de nada?”. Obviamente, seria uma formulação pouco convincente para um grego ou romano da Antiguidade pré-cristã; afinal, estavam convictos, e o expressaram com clareza desde os tempos de Parmênides, de que *ex nihilo nihil fit*, isto é, “do nada nada vem”. Assim, foi primordial para os filósofos originários procurar a resposta não dessa, mas de outra pergunta: por que existe um *cosmos*, em vez de simplesmente o *caos*? Por que há um universo ordenado, em vez de matéria “sem forma e vazia”?

Metafísica por excelência, a “questão da ordem” teve, desde sempre, implicações políticas. Consideremos, para averiguar esta relação, o sistema-mundo centrado na Europa tal qual existiu em meados dos séculos XVII e XVIII. Parecia óbvio, neste universo politicamente absolutista e economicamente mercantilista, que a melhor governança de algo seria obtida pela completa centralização. Se há ordem no universo, é porque existe uma Providência, uma vigília permanente da divindade que impede a cada instante que o caos se instale. O mesmo é verdadeiro acerca do mundo habitado pelos homens; a ordem política só é possível enquanto há ordenamento ativo do mundo. Esta ordem é garantida pelo que Thomas Hobbes chamou de “Deus na Terra”, isto é, o Estado.

Este capítulo lida com dois abalos sísmicos que deslocaram esta compreensão do ordenamento do mundo. O primeiro, o terremoto de Lisboa, em torno do qual (ou melhor, do seu significado para a realidade da teodiceia) se estabeleceu uma polêmica entre os dois mais icônicos pensadores do iluminismo francófono: Voltaire e Rousseau. A seguir, nos voltaremos para um abalo mais sutil que ocorria naquele século no arquipélago britânico: o surgimento da ideia de ordem espontânea no nascente pensamento liberal, e a conseqüente transfiguração do princípio metafísico que ordena o mundo. À maneira da deriva provocada por movimentos tectônicos que separa territórios outrora vizinhos, aqui a fissura entre o sujeito de direito, pressuposto pelas teorias contratualistas, e o sujeito econômico, visado pela economia política, aparece e direciona decisivamente os rumos das técnicas de governamentalidade, e, conseqüentemente, das formas de subjetivação.

2.1 Ordem Civil e Providência Divina

É na conturbada e “desordenada” Florença renascentista que um pensador político escreve as seguintes observações:

Feliz é a república à qual o destino outorga um legislador prudente, cujas leis se combinam de modo a assegurar a tranquilidade de todos, sem que seja necessário reformá-las. É o que se viu em Esparta, onde as leis foram respeitadas durante oito séculos, sem alteração e sem desordens perigosas. Infeliz, porém, é a cidade que, não tendo tido um legislador sábio, é obrigada a restabelecer a ordem no seu seio. Dentre elas, a mais infeliz é a que está mais afastada da ordem; isto é, aquela cujas instituições se apartam do bom caminho que pode levá-las ao seu objetivo perfeito e verdadeiro – porque é quase impossível que, nessa situação, ocorra algum acontecimento feliz que lhe restabeleça a boa ordem.¹³¹

Embora as palavras sejam de Maquiavel, no começo de seus *Discorsi*, é impressionante a confluência com as ideias que Jean-Jacques Rousseau irá expor em suas obras na segunda metade do XVIII, em especial no *Contrato Social*. A postulação de um legislador sábio, a admiração por Esparta, a necessidade de leis e instituições estáveis consoantes ao espírito da república – tudo isso são temáticas retomadas pelo filósofo genebrino, que mostram o seu débito intelectual não apenas para com Maquiavel, mas também com uma longa tradição republicana, que tem raízes na Antiguidade.

Mas é outro ponto de ligação entre esses dois pensadores que eu gostaria de ressaltar aqui: a reflexão sobre a ordem no corpo político. Maurizio Viroli nos lembra, na introdução à sua tese de doutorado, que a expressão rousseauísta “sociedade bem-ordenada” é remanescente da “*repubblica ordenata bene*” que Maquiavel encontra, descreve e defende nos *Discorsi*¹³². A tradição republicana como um todo, de fato, preza a boa ordem, capaz de garantir a estabilidade duradoura das instituições políticas.

Na verdade, poderíamos extrapolar bastante essa afirmação, verificando que, afinal de contas, se os contratualistas queriam garantir algo ao demonstrar a legitimidade do contrato fundador, era a continuidade da ordem civil instaurada com a criação do Estado. Neste sentido, o grande filósofo da ordem é Thomas Hobbes: todo o seu *Leviatã* pode ser lido como um monumento intelectual motivado por sua confessa anarcofobia, isto é, seu pavor à desordem¹³³, que engenhosamente deduz a necessidade do Estado praticamente onipotente para garantia de que haja qualquer tipo de ordem civil.

¹³¹ MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a segunda década de Tito Lívio*. 2008, p. 23.

¹³² Cf VIROLI, M. *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”*. 1988, p. 11.

¹³³ Daí a famosa afirmação hobbesiana: “quando minha mãe me pariu, pariu gêmeos: eu e o medo”.

Rousseau, como sabemos, é também herdeiro do debate político pautado pelas teorias modernas do contrato social e do direito natural. Não só naquilo que aceitou dos contratualistas e jurisconsultos que lhe antecedem. “Sua dívida com a escola do Direito natural é considerável, mas (...) ele lhes deve mais pelo que rejeita do que pelo que retém de seus ensinamentos”¹³⁴. A afirmação de Robert Derathé nos ajuda a elucidar como Rousseau inverte o julgamento anterior sobre a questão da ordem e da desordem, em especial o julgamento hobbesiano. De fato, para a antiga tradição republicana (e Maquiavel com ela) a questão era como manter uma ordem republicana, enquanto para Hobbes a questão era antes como seria possível fundar uma ordem civil, em vista da dispersão e desordem natural do homem. Rousseau desloca os próprios fundamentos da pergunta, ao postular que o paradigma de possibilidade de ordenamento não está em qualquer sociedade humana, mas antes na “ordem da natureza”. Se “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”¹³⁵, todo ordenamento civil está fadado, por uma lei histórica inexorável, à sua corrupção e declínio permanentes?

A resposta a essa pergunta parece assumir tons, senão contraditórios, ao menos bastante distintos entre si, à medida em que investigamos essa passagem da ordem natural para a ordem civil no *Segundo Discurso* ou no *Contrato Social*. Dir-se-ia que no *Segundo Discurso* (em ambos os *Discursos*, na verdade) predomina o tom do pessimismo histórico – como se Rousseau renovasse o mito de uma “era de ouro” pré-política e o lamento hesiódico pela “quinta raça” – enquanto o *Contrato* abre espaço para um otimismo antropológico. Mas em ambos os casos vemos o contraste entre um mundo harmonioso, bem-ordenado, e outro caótico, corrompido.

Para os *Discursos*, o mundo harmonioso está na ordem natural, e este é paulatinamente transformado pela ação deletéria da passagem da história, permitida pela capacidade humana da perfectibilidade. Jean Starobinski e Thomaz Kawauche, centrando atenção na passagem de um estado ao outro, vêem aqui uma laicização da ideia bíblica de Queda¹³⁶. Já Maria das Graças de Souza, focando menos o evento (passagem do natural para o artificial-civil) que o processo (o avanço civilizatório como decadência da

¹³⁴ DERATHÉ, R. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. 2009, p. 91.

¹³⁵ ROUSSEAU, J-J. **Emílio, ou da educação**. 2008, p. 7.

¹³⁶ KAWAUCHE, T. M. “Starobinski leitor de Rousseau: religião e retórica na história das origens”. 2006.

humanidade), encontra a imagem mítica do tempo devorador: o deus Cronos, que destrói tudo o que nasce a partir dele, seus próprios filhos.

Penso que se pode dizer que esta imagem do tempo que devora todas as coisas remete à ideia da história como declínio. Ora, é consenso entre os intérpretes considerar que Rousseau concebe a história dos homens como uma trajetória linear, que tem como ponto de partida a rusticidade e a simplicidade e como ponto de chegada o estado de civilização, que correspondem respectivamente a um estado de virtude e perfeição nos inícios e uma condição de corrupção ao final do trajeto. Neste sentido, o curso da história é de declínio ou degeneração progressiva da perfeição natural. Esta concepção já está de certo modo formulada no *Primeiro discurso*, pelo viés da crítica do progresso das ciências e das artes.¹³⁷

A perspectiva do *Contrato Social* é diferente; a grande oposição aí não é entre a ordem natural e a (des)ordem civil, mas antes entre o mundo desarmônico que construímos e a sociedade bem-ordenada a que poderíamos chegar. Se “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros”¹³⁸, é porque as civilizações do mundo, e os povos europeus modernos em especial, não procuraram “unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade”¹³⁹.

Como obter isso? No mínimo um leitor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*¹⁴⁰ acreditou que o projeto rousseauísta consistia em abandonar o barco fracassado do processo civilizatório e retornar ao estado natural. Está claro que, mesmo tomando apenas essa obra em isolamento, a interpretação é equivocada; ao fim de cada modificação maior, como a criação da propriedade privada e do Estado, Rousseau ressalta o fato de que, para o bem ou para o mal, são alterações irreversíveis. O estado natural não está mais ao nosso alcance. Ainda assim seria fácil esperar que o projeto do *Contrato Social* consistisse em dar aos elementos do estado natural o maior espaço possível na sociedade humana. Esta solução, entretanto, seria para Rousseau insatisfatória e simplória; tem, como principal defeito, não perceber que a ordem civil desnatura o homem, dando-lhe no lugar uma espécie de segunda natureza. É na mesma época da redação do *Contrato* que o filósofo escreve no *Emílio*:

¹³⁷ SOUZA, M. G. “Ocasão propícia, ocasião funesta. Tempo, história e ação política em Rousseau”. 2006, p. 249-250.

¹³⁸ ROUSSEAU, J-J. “Do contrato social”. 1973, p. 28.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁰ Refiro-me à famosa recepção do texto por Voltaire: “Jamais se empregou tanto espírito em querer tornar-nos animais; sente-se vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra” (VOLTAIRE, 2002, p. 245).

O homem natural é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o *eu* para a unidade comum, de sorte que cada particular já não se julgue como tal, e sim como uma parte da unidade, e só seja perceptível no todo.¹⁴¹

A ordem civil simplesmente não pode ter como meta emular o estado de natureza. Não só pelos desenvolvimentos posteriores à sua superação, que tornam irreversível o fato de termos superado esse estado¹⁴², tanto quanto é impossível para um adulto que volte a ser criança. É também indesejável que o homem que vive em sociedade tenha a independência e autossuficiência do homem natural; qual seria o sentido, para alguém assim, de participar de uma sociedade, de um Estado, de uma nação? Para que haja harmonia na ordem civil, é necessário que cada um de seus membros exista em função do todo. Uma das causas da degeneração das sociedades humanas é precisamente o fato de que a vasta maioria das civilizações falhou em desnaturar seus membros adequadamente, o que fez com que eles sentissem sua existência particular como mais importante do que a da nação à qual pertencem.

Esta última observação basta para mostrar que, se a oposição entre natureza e civilização é uma constante na obra do pensador de Genebra – com a valorização daquela primeira em contraste com esta última – nem por isso essa oposição pode ser utilizada como critério unilateral para explicação dos posicionamentos dele, em especial em moral e política. A questão da ordem e da desordem se entrelaça com essa oposição, de tal forma que antes de entendermos quais os critérios para termos uma ordem civil republicana (na qual encontra-se o moderno sujeito de direito), é útil voltar os olhos para o “espetáculo da natureza” e compreender a ordem natural.

¹⁴¹ ROUSSEAU, J-J, 2008, p. 11-12.

¹⁴² Neste e em outros momentos da seção, o estado de natureza é referido em tempos pretéritos do modo indicativo, como se tratasse de uma hipótese sobre uma situação *de facto* da pré-história humana. Mas é importante ter em mente a recomendação de leitura do próprio autor do *Segundo Discurso*: “Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem” (ROUSSEAU, 1973, p. 242).

2.2 Ordem Natural e Estado de Natureza

Existem dois momentos especialmente significativos na obra de Rousseau para descortinar sua ideia de uma ordem da natureza: a *Carta sobre a Providência*, endereçada a Voltaire, e a *Profissão de fé do vigário saboiano*, que é praticamente uma obra autônoma encerrada no livro IV do *Emílio*. A *Carta* é significativa pela sua clareza inequívoca de exposição, necessária para explicitar a posição do autor em meio a uma questão polêmica; já a *Profissão de fé* traz os fundamentos com que o autor procura sistematizar suas ideias sobre metafísica e religião.

É fato que suas circunstâncias de composição são muito distintas. A *Carta sobre a Providência* foi escrita ainda no calor das polêmicas desencadeadas pelo terremoto de 1755 em Lisboa, e procura responder a um *Poema sobre o desastre de Lisboa*, escrito de Voltaire que polemiza com a ideia leibniziana (desenvolvida na *Teodicéia*) de que vivemos no melhor dos mundos possíveis. O tema é caro a Rousseau, pois a posição voltairiana implica o lançamento de uma dúvida cética sobre a possibilidade de que o mundo em que vivemos constitua uma ordem racional e benévola; o terremoto de Lisboa mostraria, ao contrário, um mundo caótico, em que o sofrimento é desprovido de qualquer significado. O filósofo genebrino discorda dessa conclusão de Voltaire; para ele, se é verdade que o terremoto foi um grande mal, a ordem natural tem pouco ou nada a ver com isso:

Acredito ter mostrado que, exceto a morte, que quase não é um mal senão pelos preparativos de que se a faz preceder, a maior parte de nossos males físicos são mais uma vez obra nossa. Sem deixar o assunto de Lisboa, convinde, por exemplo, que a natureza não reuniu ali vinte mil casas de seis a sete andares, e que se os habitantes dessa grande cidade tivessem sido distribuídos mais igualmente, e possuísem menos coisas, o dano teria sido muito menor, e talvez nulo.¹⁴³

O embate discursivo continua. Em seu poema, Voltaire põe em questão a existência de um Deus simultaneamente bondoso e onipotente¹⁴⁴. Como um “eterno

¹⁴³ ROUSSEAU, J.-J. “Carta sobre a Providência”. 2002, p. 9.

¹⁴⁴ O que não significa que Voltaire fosse propriamente ateu. Esclarecendo sua posição, no mesmo poema sobre Lisboa, afirma: “J’abandonne Platon, je rejette Épicure. / Bayle en sait plus qu’eux tous ; je vais le consulter : / La balance à la main, Bayle enseigne à douter.” (“Abandono Platão, rejeito Epicuro/ Bayle sabe mais que ambos; eu vou consultá-lo /A balança à mão, Bayle ensina a duvidar”) Platão e Epicuro são encarados aí como duas faces da mesma moeda: uma dogmática metafísica e idealista, que afirma a existência de outro mundo, e uma dogmática materialista “ateia” (embora Epicuro não fosse ateu, essa foi a interpretação mais recorrente de sua posição teológica na posteridade, em especial entre

artesão” que acumula essas qualidades poderia ter permitido que um desastre dessa magnitude acontecesse justo num grande aglomerado urbano?

L'éternel artisan n'a-t-il pas dans ses mains
Des moyens infinis tout prêts pour ses desseins ?
Je désire humblement, sans offenser mon maître,
Que ce gouffre enflammé de soufre et de salpêtre
Eût allumé ses feux dans le fond des déserts.
Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers.¹⁴⁵

Fazendo referência direta a esse argumento, Rousseau considera insensato pôr na natureza ou na Providência a responsabilidade pelo acontecimento, alegando que ele poderia ter se realizado num local despovoado. Afinal, que conhecimento os europeus tinham de que desastres naturais ocorriam ou não nesses pontos remotos?

Teríeis desejado (e quem não o teria?) que o terremoto houvesse ocorrido nos confins de um deserto em vez de em Lisboa. Alguém duvida de que eles se produzam também nos desertos? Mas desses não falamos porque não fazem mal nenhum aos senhores da cidade, os únicos homens que levamos em conta; fazem pouco mal até mesmo aos animais e aos selvagens que habitam dispersos nos lugares retirados, e que não temem nem a queda dos telhados nem o incêndio das casas. Mas o que significaria um tal privilégio? Será, então, que a ordem do mundo deve mudar de acordo com nossos caprichos, que a natureza deve ser submissa a nossas leis e que, para impedir um terremoto em algum lugar, bastaria construir lá uma cidade?¹⁴⁶

Certamente o incidente deixou marcas na obra posterior de ambos os pensadores. O *Cândido*, de Voltaire, continua, três anos depois, a polêmica contra o otimismo metafísico de Leibniz, de forma ainda mais mordaz e direta que o poema sobre Lisboa. Já Rousseau iria continuar elaborando suas ideias religiosas e metafísicas, dando a elas sua forma acabada com a publicação do *Emílio*.

É preciso não perder de vista que, se o debate entre Voltaire e Rousseau assume muitas vezes conotações demasiadamente pessoais, nem por isso está desvinculado da discussão das grandes questões de sua época. Como observa, a esse respeito, Gustavo Cunha Bezerra:

materialistas ateus iluministas, tais como o barão d'Holbach). Bayle representa, para Voltaire, uma saudável suspensão cética do juízo.

¹⁴⁵ “O eterno artesão não tem em suas mãos / Meios infinitos prontos para seus desígnios? / Eu desejaria humildemente, sem ofender meu mestre, / Que este abismo inflamado de enxofre e salitre / Fosse iluminar seus fogos no fundo dos desertos / Eu respeito meu Deus, mas amo o Universo.” (VOLTAIRE, 1756)

¹⁴⁶ ROUSSEAU, 2002, p. 9.

O pensamento filosófico defendido pelo Vigário saboiano insere-se, assim, no intenso embate, ocorrido no século XVIII, entre teólogos e filósofos; na querela que opunha os apologistas da fé confessional aos pensadores iluministas. Enquanto os primeiros defendiam a fundamentação divina da moral, seus adversários procuravam outros princípios que pudessem explicar e sustentar o mundo da moral.¹⁴⁷

Engana-se, entretanto, quem imaginar, a partir de sua disputa particular com Voltaire, que se contava Rousseau entre os teólogos nesse embate mais geral. Pelo contrário, o que torna a posição dele particularmente delicada nesse momento é precisamente o fato dele atacar simultaneamente o materialismo filosófico (deísta ou ateu) e a intolerância das religiões reveladas. O *Emílio* é censurado tanto na França quanto em Genebra, e Jean-Jacques torna-se, quase universalmente, *persona non grata*.

A *Profissão de fé* esforça-se para responder às objeções dos *philosophes* a todo pensamento religioso ou metafísico. Para tanto, assume um empreendimento cartesiano de crítica sistemática de todos os dogmas. Mas com uma diferença fundamental de método. O experimento da dúvida hiperbólica não pode ser feito pelo vigário saboiano (nem por Jean-Jacques Rousseau, conforme ele mesmo explica na carta a Voltaire), pois “a dúvida sobre as coisas que nos importam conhecer é um estado violento demais para o espírito humano; ele não resiste muito tempo nesse estado; acaba decidindo-se de uma maneira ou de outra e prefere enganar-se a não crer em nada”¹⁴⁸.

Metodologicamente, o que o vigário rejeita é o que o século XVIII chamou de ceticismo pirrônico, isto é, a dúvida radical sobre tudo, aceitando em seu lugar o ceticismo acadêmico – a afirmação de que não podemos ter certeza epistêmica de nada, mas ainda assim podemos dar nosso assentimento a proposições que consideramos mais prováveis que outras¹⁴⁹:

Então, repassando no espírito as diversas opiniões que me haviam alternativamente arrebatado desde o nascimento, vi que, embora nenhuma delas fosse bastante evidente para produzir imediatamente a convicção, tinham graus diversos de verossimilhança, e o assentimento interior prestava-se ou recusava-se a elas em diferentes medidas.¹⁵⁰

¹⁴⁷ BEZERRA, 2014, p. 19.

¹⁴⁸ ROUSSEAU, 2008, 375.

¹⁴⁹ Posicionamento defendido por Filo de Larissa e transmitido a Cícero; a modernidade interpretou esse ponto como o marcador da distinção entre o ceticismo da Nova Academia e o exercido por Pirro de Élide. Uma interpretação equivocada, de acordo com comentadores contemporâneos, mas isto foge ao escopo desta tese. Cf quanto a esse assunto: MAIA NETO, J. R. “Ceticismo e crença no século XVII”. 2005.

¹⁵⁰ ROUSSEAU, 2008, p. 377.

O afrouxamento das expectativas epistêmicas, da busca cartesiana da certeza para uma inclinação pelo que parece mais sensato, permite ao vigário saboiano reformar o procedimento de Descartes. Não há mais necessidade de aceitar apenas verdades irrefutáveis; a fé é justificável no âmbito da verossimilhança. Há espaço inclusive para aporias socráticas:

Retomo com essa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento, como verdadeiros todos os que me pareçam ter uma ligação necessária com os primeiros e a deixar todos os outros conhecimentos na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, e sem me atormentar para esclarecê-los quando não me levem a nada de útil para a prática.¹⁵¹

O vigário rejeita as religiões reveladas pelos absurdos que afirmam em suas crenças particulares, e mais ainda pela intolerância que dedicam umas às outras. Ao refletir sobre a origem do movimento da matéria, porém, em novo argumento reminescente da *Carta sobre a Providência*, declara-se incapaz de crer que outra coisa possa fazer a matéria mover-se, senão uma vontade. É o primeiro dogma de sua profissão de fé: “uma vontade governa o universo e ainda a natureza”¹⁵². A percepção de que há uma harmonia universal e de que o Cosmos é governado por leis imutáveis lhe sugere o segundo dogma em imediato: “Se a matéria movida me mostra uma vontade, a matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência”¹⁵³, o que quer dizer: um Deus pessoal, responsável pela boa ordem do universo.

A *Profissão de fé* prossegue, chegando aos dogmas da determinação de toda ação pela liberdade da vontade, e da existência da alma imortal. A observação do espetáculo da natureza mostra a existência de uma ordem natural imutável, da qual o homem, assim como tudo o mais, faz parte, como uma peça de um todo muito maior. São marcantes aqui, por um lado, a influência platônica (em especial do *Fédon*) na argumentação sobre a alma imortal, e mesmo no primeiro dogma, reminescente da discussão sobre as potencialidades e limitações do livro de Anaxágoras no começo do diálogo platônico. Por outro lado, a ideia que Rousseau faz da ordem universal, se tem óbvia influência cristã,

¹⁵¹ ROUSSEAU, 2008, p. 378.

¹⁵² *Ibid.*, p. 384.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 386.

tem não menos palpável da ideia estoica de uma Harmonia que rege o universo, salvaguardada pelo *Logos* ou Providência.

O homem no estado de natureza está em harmonia com essa ordem originária; mas pode-se facilmente inferir como as afirmações de uma liberdade da vontade e de uma alma imortal podem se sobrepor à capacidade humana da perfectibilidade, teorizada no *Segundo Discurso*, que acaba levando à desarmonia da ordem civil, e posteriormente ao estado despótico. Em larga medida esse descaminho tem a ver com a degeneração do amor de si do homem selvagem no egoísmo do homem civilizado.

A boa ordem, em Rousseau, seja natural ou civil, tem a ver com a boa disposição das partes em relação ao todo. Se alguns elementos se tornam proeminentes em relação ao todo, e se eles procuram ter uma existência independente, ou entram em conflito entre si, ocorre a desarmonia e o ordenamento adequado se rompe.

É fato que, mesmo no *Contrato*, encontramos a constatação de que todo organismo político tende, no longo prazo, a se degenerar; a analogia feita aqui é com os organismos biológicos, isto é, os seres vivos, fadados a morrer desde o instante do nascimento. Isto não impede, entretanto, o reconhecimento de que podemos distinguir entre, por um lado, homens e animais doentes, malformados, e por outro, indivíduos vigorosos, bem-formados. A mesma distinção pode ser aplicada nas sociedades.

Maria das Graças de Souza lembra que, na medicina hipocrática, o conceito de *kairós*, a ocasião propícia, era fundamental para pensar a intervenção médica. Considerava-se saudável o organismo que tivesse seus quatro humores numa disposição equilibrada, harmoniosa; doente, aquele em que um dos humores ou dos elementos procurasse “despoticamente” o controle do corpo, provocando a desagregação ou conflito entre as partes.

É da mesma forma que vemos o papel “semidivino”, providencial, do Legislador em Rousseau. Também sua tarefa tem a ver com a visualização da ocasião propícia (no que ele se assemelha, aliás, ao Príncipe maquiaveliano). A intervenção em uma nação não pode vir cedo demais, e menos ainda tarde demais. É preciso aproveitar a ocasião em que o amor de si esteja pronto para ser canalizado como elemento constituinte da vontade geral. Isto porque ela (a vontade geral) é constituída pelo interesse comum, que é o bem da comunidade. Se a assembleia é dominada por interesses particulares e facções, é sinal também de que o amor de si degenerou em egoísmo, o que acabará por provocar a ruína daquele corpo político.

Nenhum indivíduo tem interesse em perder sua própria liberdade ao ingressar num corpo civil. Assim, é o próprio amor de si, quando ouvido sabiamente, que garantirá que, ao abdicar de sua liberdade natural, os cidadãos preservem sua liberdade civil no novo corpo formado pelo contrato: a República.

Mas o que dizer da concepção de um corpo civil, ou melhor, uma sociedade, que parta não do “amor de si”, mas exatamente do “egoísmo do homem civilizado” que o Contrato tentou evitar? E se a “vontade que governa o universo” manifesta-se não numa ordem translúcida desde sempre, mas ao contrário no fato de que no caos aparente dos assuntos humanos vai sendo tecido um fio, que apesar de conduzir pelo que parece um labirinto, permite que ao olharmos retrospectivamente, reconhecamos o progresso, garantido também, precisamente, pela perfectibilidade (no caso, das próprias sociedades)? Encontraremos na mesma época, mas em outra parte, uma teorização que nos fala não de como criar uma ordem civil onde pode existir algo como um sujeito de direitos, que possa resguardar sua liberdade; mas como sujeitos econômicos, desde sempre existentes e desde sempre livres, podem perseguir seus interesses desarmônicos, e ainda assim constituir juntos uma ordem civil, isto é, uma sociedade.

2.3 Ação individual e benefício coletivo no liberalismo clássico

“Uma grande colméia, de abelhas repleta
 Que viviam em luxuosidade completa,
 Porém tão famosa por leis e ação
 Quanto por copiosa população,
 Constituíam o grande manancial
 Do saber científico e industrial. (...)
 De todos os negócios a fraude era parte,
 Nenhuma profissão era isenta dessa arte. (...)
 Assim, o vício em cada parte vivia,
 Mas o todo, um paraíso constituía; (...)
 Tais eram as bênçãos daquele estado;
 Seus crimes tomavam-no abastado;
 E a virtude, que com a politicagem
 Aprendera bastante malandragem,
 Tomara-se, pela feliz influência,
 Amiga do vício; por conseqüência,
 O pior elemento em toda a multidão
 Realizava algo para o bem da nação.”
 (MANDEVILLE. *A Fábula das Abelhas*)

Vícios individuais levam a benefícios públicos. Essa afirmação paradoxal, formulada de maneira explícita pela primeira vez por Bernard Mandeville, em sua “Fábula das Abelhas”, tornou-se uma crença fundamental sem a qual o edifício do pensamento econômico liberal não pode ser pensado. A forma como esse encadeamento é justificado, entretanto, variou enormemente; o embaraço do liberalismo clássico em explicar a aparente contradição pode ser medido por quanto foi necessário recorrer a uma fundamentação metafísica para garantir que os indivíduos egoístas (ou “possessivos”, na formulação de Macpherson) da teoria liberal viveriam em sociedades harmoniosas e prósperas. É precisamente este nó o que esta seção espera contribuir para desatar: isto é, a relação entre, por um lado, ações individuais visando o interesse privado e, por outro, a prosperidade e progresso das sociedades no discurso liberal, ou de influência liberal, do fim do século XVIII.

Partirei de duas obras um tanto heterogêneas do Iluminismo escocês, ambas com uma recepção ambígua do dito mandevilliano. A primeira: o *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*, de Adam Ferguson, que procurou reaproveitar o *insight* do médico holandês numa narrativa que ainda faz o elogio da virtude à maneira estoica. A segunda, em contraste com aquela, *A Riqueza das Nações, magnum opus* de Adam Smith, que veio oferecer uma posição central na nascente teoria econômica liberal à intuição por trás da pilhéria polêmica de Mandeville.

Começo, por critério cronológico, por Ferguson - o *Ensaio* foi publicado em 1767, nove anos antes da obra máxima de Smith. Apesar de ter uma participação importante em debates que viriam a ser definidores para o liberalismo, é necessário deixar claro que este iluminista escocês era, em escolhas teóricas, um eclético, cuja posição já foi definida algumas vezes como “liberal-estoicismo”¹⁵⁴. Este ecletismo ajuda a entender a confusa recepção de Ferguson. Popular no século XVIII, ele desaparece no XIX. Interpretações de Ferguson nas últimas décadas vão de considerá-lo “antecipador” da sociologia, antecessor de Marx (pela crítica da alienação no trabalho social), passam pelo entusiasmo de Friedrich von Hayek com a “teoria da ordem espontânea” (de que trataremos brevemente aqui), e chegam à recepção de Foucault, que vê nele aquele que pensou a sociedade civil como “motor da história”. Voltando, portanto, à própria obra dele: é a partir do elemento estoico em seu pensamento que Ferguson assume posição peculiar no

¹⁵⁴ Cf HILL, L. “Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson”. 1996, p. 203.

iluminismo escocês como um crítico do “princípio do egoísmo”. Apesar disso, sua obra ainda ecoa estranhamente o argumento principal da fábula de Mandeville. Por quê?

No debate teórico do século, o *Ensaio* é o mais extenso ataque à ideia de um contrato original (nisso, Ferguson está de acordo com os principais representantes do Iluminismo escocês – como o ensaio *Do Contrato Original*, por David Hume, pode atestar). A hipótese do contrato é desnecessária, pois o homem tem uma sociabilidade natural embasada em seu instinto de autoconservação e busca do próprio interesse. Instintos básicos como autopreservação e ambição são traçados por Ferguson como verdadeiros *leitmotiv* por trás do progresso das sociedades. Mas o que garante a estabilidade necessária para que o puro extravasar desses instintos não destrua a cada passo aquilo que eles mesmos criam? Resposta de Ferguson: o hábito.

“Sabe-se que o hábito é aquilo pelo que as boas ou más ações dos homens permanecem com eles e tornam-se parte de sua personalidade”¹⁵⁵. O hábito, portanto, garante que novos costumes e mesmo artes e conhecimentos adquiridos ao longo do progresso humano não se percam. É um fator de manutenção, de estabilidade na história humana.

O hábito garante a transmissão do acúmulo produzido pela história humana, isto é, da tradição. Em outras palavras, temos aqui uma mutação da ideia romana da transmissão de *humanitas* como princípio fundamental da educação e cultura. “Nosso Criador nos destinou a aprimorar nossas faculdades naturais através de repetição e experiência. É uma lei da natureza [do homem] aprimorar a si mesmo”¹⁵⁶. Mas a ideia é ampliada; o hábito de maneira alguma se refere apenas ao que foi racionalmente concebido. Aliás, a maior parte dos costumes dos povos são vistos por Adam Ferguson como francamente irracionais. Sua importância não está no seu conteúdo, mas no fato de que são compartilhados coletivamente sendo, portanto, elemento fundamental para garantir a coesão social.

Mais do que um inovador, Ferguson foi um adaptador de ideias antigas, clássicas, e mesmo teológicas, disponíveis em seu tempo. A ordem alcançada no âmbito da sociedade civil não é prova do desígnio racional que comanda as ações humanas, mas antes do Desígnio que comanda a história da sociedade. Trata-se da Providência, garantia metafísica do bom ordenamento do mundo nas tradições estoica e cristã.

¹⁵⁵ FERGUSON, A. *Essay on History of Civil Society*. 2007, p. 142.

¹⁵⁶ FERGUSON *apud* HILL, op. cit., p. 214.

A Providência fergusoniana não é específica, e sim geral. Significa dizer que não opera por interferências pontuais junto à humanidade, mas antes através das leis naturais que governam a natureza e a história. A causa eficiente do progresso histórico da sociedade civil é a própria ação humana – e isto é garantido, teologicamente, pelo Livre-Arbítrio. Mas a imprevisibilidade dos resultados de nossas ações impede que o futuro seja determinado pelos desígnios humanos. A causa final da ordem e do progresso da sociedade civil é o Desígnio Divino.

Curiosamente, uma aproximação da obra de Ferguson com o marxismo é feita às vezes, ao se interpretar a propriedade como um princípio motor do progresso em seu *Ensaio*. Entretanto, apesar da obra realmente ressaltar as diferenças no sistema de propriedade na evolução das nações “rudes” (selvagens e bárbaras) para as “polidas” (que são classificadas pelo sistema “aristotélico-montesquiano”: repúblicas, monarquias e despotismo), o verdadeiro propulsor das mudanças não é a condição material do tipo de propriedade e as contradições advindas daí, mas os impulsos humanos, dos quais a cobiça cumpre papel importante. O interesse de Adam Ferguson está mais ligado à gênese psicológica do comportamento humano do que às condições materiais em que este se dá. Apesar disso, elas são amplamente utilizadas para explicar as diferentes maneiras pelas quais os mesmos impulsos básicos de autopreservação e ambição vão se manifestar em diferentes sociedades (assim, por exemplo, a cobiça enquanto desejo de acúmulo de propriedades é uma forma de manifestação da ambição em nações bárbaras e polidas, mas não nas selvagens, nas quais a ideia de propriedade inexistente).

Aspecto fundamental do pensamento de Ferguson, a “ordem espontânea” da sociedade é um modo de explicação mais amplamente utilizado do que nos seus contemporâneos Hume e mesmo Smith. Não se restringe à economia política, explicando também:

A propagação da espécie, a origem e manutenção da família, a especialização, a linguagem, avanços nas artes e ciências e o progresso em geral, e a emergência do Estado. De fato, sua teoria da ordem espontânea ou das consequências não intencionais é o princípio fundamental de organização de todo o seu sistema de pensamento.¹⁵⁷

Para Ferguson, existe uma classe de fenômenos que não podem ser enquadrados nem como “naturais” (i.e. sem participação humana) nem, por outro lado, como

¹⁵⁷ HILL, op. cit., p. 208.

propriamente “artificiais” (i.e. resultado do desígnio humano). Estes fenômenos são consequências não intencionais da ação humana.

A humanidade, ao seguir o senso presente em suas mentes, procura remover inconvenientes, ou ganhar vantagens aparentes e contíguas, chega a fins que nem mesmo sua imaginação poderia antecipar; e prossegue, como outros animais, no rastro de sua natureza, sem perceber sua finalidade... cada passo e cada movimento da multidão, mesmo no que são chamados ‘os tempos esclarecidos’, são dados com igual cegueira quanto ao futuro; e nações deparam-se com instituições que são de fato resultado da ação humana, mas não são a execução de nenhum desígnio humano.¹⁵⁸

Uma consequência disso é a rejeição do mito do “Legislador Originário”. As sociedades não são resultado de um planejamento intencional de sábios fundadores, mas consequência da somatória de ações desgovernadas de todos os homens. O ponto aqui é que há dois níveis de causalidade operando na história da sociedade civil. Em termos aristotélicos, há a causa eficiente, i.e., as motivações individuais para a ação humana, e a causa Final, perceptível apenas na observação do sistema organizado das nações, que só pode ser atribuído à sabedoria divina.

É só assim que Ferguson crê que pode ser explicada a aparente contradição no fato de que, ao procurarmos a satisfação de nossos interesses privados, acabamos por garantir o bem público. Duncan Forbes¹⁵⁹ encontra aí uma “lei da heterogeneidade de propósitos”: o propósito particular é totalmente distinto da necessidade social preenchida. Exemplo disso está (em um nível ainda biológico, pré-social) na atração sexual. Procurando um benefício totalmente privado, macho e fêmea acabam por garantir a preservação e propagação da espécie.

Ferguson repele qualquer mal-entendido que veja sua perspectiva como puramente evolucionista, ao declarar que os esforços humanos não teriam sentido sem “um desígnio bem-orquestrado” e indubitavelmente resultariam [sem esse desígnio] em “desordem, confusão e deformação extrema”. É um “grande erro” pensar, ele insiste, em “desconsiderar a existência da Mente e Providência, **traçando** as operações da natureza [do homem] [apenas] à sua Lei física”.¹⁶⁰

A afirmação simultânea de uma imprevisibilidade de resultados em toda ação humana individual e (por outro lado) do progresso como uma lei inerente da sociedade

¹⁵⁸ FERGUSON, 2007a, p. 208.

¹⁵⁹ Cf HILL, op. cit., p. 209.

¹⁶⁰ Ibid., p. 209-10.

civil chamou a atenção de Michel Foucault, que viu nessa obra oitocentista um exemplo precoce da complementaridade entre a ideia de sociedade civil e o “*homo oeconomicus*” do pensamento liberal. O paradoxo instalado aqui, do qual o próprio Ferguson era consciente, é: como as ações de cada membro da sociedade podem ajudar a tecer o progresso evidente das diversas civilizações, se a passagem da história resulta das ações humanas, mas não do seu planejamento? O princípio que rege a história não são decisões individuais, inclusive as dos grandes homens de Estado, mas ao contrário a perfectibilidade, a tendência inerente à perfeição que as sociedades mercantis engendram a partir da própria desordem aparente da busca de cada um por seus próprios interesses. Esse princípio de perfeição progressiva cumpre um papel similar ao da “Mão Invisível” na teoria econômica de Adam Smith à mesma época. Isto mostra que a dificuldade do liberalismo clássico em explicar a formação de sociedades harmoniosas (a partir de indivíduos interessados primordialmente com o próprio ganho) só pôde ser superada pela junção da nascente economia política com a metafísica, o que fica especialmente claro na solução paradigmática que Adam Smith deu ao problema.

Para Smith, assim como também para os fisiocratas antes dele, a questão que se segue do paradoxo mandevilliano é como explicar o que Foucault denominou “o duplo involuntário” do agente econômico da teoria liberal (i.e., do *homo oeconomicus*): “o involuntário dos acidentes que lhe sucedem e o involuntário do ganho que ele produz para os outros sem que ele o tenha pretendido”¹⁶¹. O novo paradoxo que se instaura é o de que na economia política o agente é pensado como um calculador, um ente racional, mas o aspecto verdadeiramente positivo que deriva de seu raciocínio são precisamente as consequências globais que escapam a seu cálculo. Como sair desse *imbróglio*? Reproduzirei, para entendermos a resposta de Adam Smith a isso, o trecho em que ele introduz seu famoso *deus ex machina* para resolução da questão:

Preferindo o sucesso da indústria nacional ao da indústria estrangeira, o comerciante só pensa em obter pessoalmente maior segurança; dirigindo essa indústria de maneira que seu produto tenha o maior valor possível, o comerciante pensa apenas em seu próprio ganho; nesse, e em muitos outros [casos], ele é conduzido por uma mão invisível para alcançar um fim que não está em absoluto nas suas intenções.¹⁶²

¹⁶¹ FOUCAULT, 2008a, p. 378.

¹⁶² SMITH, A. *Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. 1983, p. 379.

Foucault, ao comentar o que denominou uma “espécie de mecânica bizarra que faz funcionar o *homo oeconomicus* como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa”¹⁶³, “traduz” em termos coloquiais o que parece ser a versão smithiana do paradoxo de Mandeville:

Graças a Deus as pessoas só se preocupam com seus interesses, graças a Deus os comerciantes são uns egoístas consumados, e são raros, entre eles, os que se preocupam com o bem geral, porque, quando eles começam a se preocupar com bem geral, é nesse momento que as coisas começam a não dar certo.¹⁶⁴

A solução que a teoria econômica dá para o paradoxo de Mandeville é desenvolver e explicitar o aspecto de invisibilidade da totalidade econômica para qualquer sujeito de interesse dentro desse sistema. Essa invisibilidade cumpre o mesmo papel teórico da imprevisibilidade do resultado das ações em Ferguson, e mesmo do autoengano hipócrita das abelhas de Mandeville. Sendo impossível visualizar onde está o bem geral, é inútil, e mesmo contraproducente procurar atingi-lo – e isso vale não só para qualquer agente econômico, mas também para qualquer agente político, que deve por isso também abster-se de procurar realizar o bem geral na economia. Só é possível a cada um procurar racionalmente atender seus próprios interesses imediatos; mas felizmente uma Mão Invisível, que pode ser interpretada como a transmutação da Providência Divina em otimismo metafísico quanto à capacidade de autorregulação da economia, conduz a sociedade na direção do progresso econômico indefinido.

A metáfora da “mão” remete a uma lógica providencial: como se uma mão divina ordenasse o entrecruzamento desses egoísmos de modo que se compusessem harmoniosamente e se complementassem até alcançar o interesse universal com uma eficácia maior do que se ele tivesse sido buscado por si mesmo.¹⁶⁵

Embora tenha publicado seu *Ensaio* antes da *Riqueza das Nações* de Adam Smith, é difícil determinar as mútuas relações de dependência e influência entre a “ordem espontânea” teologicamente guiada em Ferguson e a Mão Invisível smithiana, especialmente porque Ferguson tinha acesso a anotações de Smith que já continham um esboço parcial de sua futura obra (como o próprio Ferguson pontua em notas de seu

¹⁶³ FOUCAULT, 2008a, p. 379.

¹⁶⁴ FOUCAULT, 2008a, p.380.

¹⁶⁵ GROS, Frédéric. “Direito dos governados, biopolítica e capitalismo”. 2011, p. 115.

Ensaio)¹⁶⁶. Mas é impossível não ressaltar o papel de postulado metafísico em um sentido forte da Mão Invisível na obra do economista; trata-se de um princípio fundador sem o qual sua obra perderia muito de sua consistência interna. Aliás, incidentalmente, a “ordem espontânea” em Hayek segue destino semelhante. A afirmação de que no liberalismo econômico Deus transforma-se no Mercado parece, nesse sentido, uma aplicação *ipsis litteris* da própria “economia interna” de seus textos fundadores.

Malgrado suas diferenças em escopo, proposta, e mesmo em muitas conclusões, existem diversos pontos em comum entre essas obras que as colocam na herança mandevilleana, entre os quais: a) a formação natural de uma sociedade entre os homens a partir da busca da satisfação de interesses privados; b) a imprevisibilidade ou impossibilidade da ação humana regulatória sobre as coletividades políticas; c) o progresso inerente às sociedades humanas, desde que não sejam colocados empecilhos à sua atividade econômica espontânea; d) a necessidade de recorrer a um princípio metafísico que garante a prosperidade apesar do conflito de interesses que caracteriza a sociedade civil. É a partir dos encadeamentos decorrentes dessa herança comum que ambas as obras corroboram a sugestão de Michel Foucault de que o *homo oeconomicus* e a sociedade civil são elementos complementares na governamentalidade liberal, assim como a hipótese de Hannah Arendt de uma vitória do *animal laborans* no mundo moderno.

¹⁶⁶ Um estudo minucioso da formação da ideia de sociedade civil e de suas implicações no Iluminismo escocês, porém, pode ser encontrado nas obras de Claude Gautier. Este cientista político francês resalta, além de Adam Ferguson e Adam Smith, a influência decisiva do filósofo David Hume neste círculo, não só pela crítica da hipótese do contrato (realizada não só no ensaio já citado anteriormente, mas em sua obra sobre a história da Inglaterra) e pela centralidade que ele dá à ideia de “hábito” em toda a sua filosofia, o que terá grande influência sobre a história da sociedade civil elaborada por Ferguson. Cf GAUTIER, C. **L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaise (Mandeville, Smith, Ferguson)**. 1993. Id. **David Hume et le concept de société civile**. 2001.

2.4 Princípio de utilidade e a felicidade do maior número

“O sentimento está à espreita nesse intervalo de tempo entre o desejo e sua satisfação. Reduza-se esse intervalo, derrubem-se todos esses velhos diques inúteis.

- Felizes jovens! - disse o Administrador. - Nenhum trabalho foi poupado para lhes tornar a vida emocionalmente fácil, para os preservar, tanto quanto possível, até mesmo de ter emoções. - Ford está no seu calhambeque - murmurou o D.I.C. - Tudo vai bem pelo mundo.” (HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*)

O mundo mais desejável é aquele que produz o máximo de satisfação para o máximo de indivíduos, com um mínimo de indivíduos infelizes ao fim do processo. É possível imaginar uma sociedade em que esta regra seja levada ao paroxismo? Foi a tentativa de Aldous Huxley ao escrever sua distopia – a descrição de uma sociedade “perfeita”, onde todas as pessoas estão felizes porque foram condicionadas desde o nascimento a amar seu papel na hierarquia social, seu trabalho e sua forma de vida. No seu prefácio de 1947, Huxley explicita que se trata de um mundo regido pelo que ele chama de “princípio da Maior Felicidade”. Para o autor (que no mesmo prefácio rejeita esse princípio em nome de um “Utilitarismo Superior”), o aviso que ele escrevera vinha no formato de obra ficcional situada num futuro distante, mas o alerta possuía lastro na realidade imediata e merecia escuta urgente: “os mais importantes Projetos Manhattan do futuro serão vastas pesquisas, sob patrocínio governamental, em torno do que os políticos e os cientistas participantes chamarão ‘o problema da felicidade’ — em outras palavras, o problema de fazer com que as pessoas amem sua servidão”.

De fato, o aspecto mais fascinante (e aterrador) de “Admirável Mundo Novo” é que não há insatisfeitos na sociedade altamente hierarquizada descrita no livro; o totalitário Estado Mundial preza, de fato, a felicidade de todos; mesmo aqueles poucos que não se adaptam à frívola sociedade de produtores-consumidores descrita na obra, podem optar (clandestinamente) pela vida numa das “reservas selvagens” (onde se preservam modos de vida de um passado distante, com família, religião, reprodução vivípara, etc) ou ilhas para exilados políticos – a oferta feita ao protagonista Bernard Marx.

Difícil imaginar controle mais total do que o controle pela felicidade. Como vaticina a esse respeito Castor Bartolomé Ruiz, “o utilitarismo é a ética da biopolítica”¹⁶⁷. Aparentemente todas as formas de governo político contemporâneas (liberalismo, nazismo, socialismo soviético) se legitimaram discursivamente em nome do interesse maior da vida. “Admirável Mundo Novo” procurou demonstrar, a partir da dramatização ficcional, que uma sociedade pode ser governada pelo “princípio de utilidade”, no benefício da “felicidade do maior número”, e, ainda assim, ser completamente indesejável por abdicar de qualquer noção de autonomia individual e dignidade humana. Partiremos dessa premissa na análise das continuidades e descontinuidades que a governamentalidade liberal mantém com o utilitarismo inglês, investigando em especial o elo entre o que Arendt chamou de “inflação da esfera social” e certa vulgarização da filosofia utilitarista na relação entre utilidade, felicidade, e governamentalidade.

O utilitarismo, de duvidosa e limitada aplicação enquanto filosofia moral, é acima de tudo o fundamento extremamente bem-sucedido de um conjunto de técnicas governamentais que emergem a partir da teorização do iluminismo britânico setecentista para uma aplicação em escala mundial no fim do século XX. Mas do que exatamente estamos falando quando falamos em utilitarismo?

“O utilitarismo, em sua formulação mais simples, afirma que o ato ou procedimento moralmente correto é aquele que produz a maior felicidade para os membros da sociedade”¹⁶⁸. Se esta maneira de defini-lo pode parecer um tanto vaga, encontramos precisão maior na apresentação que Jeremy Bentham faz do princípio de utilidade. Em primeiro lugar, os pressupostos:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. [...] O princípio da utilidade reconhece essa sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz¹⁶⁹.

A maneira como Bentham apresenta seu princípio de utilidade será quase universalmente criticada, não só por opositores do utilitarismo, mas também por gerações

¹⁶⁷ Cf RUIZ, C. “Introdução”. 2011, p. 8.

¹⁶⁸ KYMLICKA. **Filosofia Política Contemporânea**. 2006, p. 11.

¹⁶⁹ BENTHAM, J. “Os princípios da moral e da legislação”. 1984, p. 3.

de utilitaristas a partir de seu representante mais ilustre, John Stuart Mill. Ainda assim, é um excelente ponto de partida, por conta da simplicidade didática com que apresenta seu ponto de partida. E este ponto de partida é a aceitação da realidade. Diversos sistemas morais ao longo dos tempos quiseram que o homem fosse, de alguma maneira, algo melhor que um animal. O bem deveria ser encontrado além das meras sensações e o princípio da moralidade, na razão, ou na transcendência divina. Jeremy Bentham filia-se à antiga linhagem de pensadores que, desde o hedonismo epicurista, partiram da materialidade que nos constitui, e da animalidade que compartilhamos com outros seres, para definir o melhor *ethos*, a forma de vida que devemos seguir no caminho para a felicidade. Procurar o prazer, fugir da dor.

Bentham jamais escondeu que foi a leitura do *Tratado da Natureza Humana* que o impulsionou a começar a pensar extensamente a questão utilitária. Hume, é claro, jamais foi propriamente um utilitarista. Apesar disso, é nele, enquanto representante de uma tradição do empirismo inglês que remontaria a Locke, que Foucault encontrará uma análise paradigmática da questão do interesse e de sua relação com as sensações corpóreas mais básicas que nos guiam: o prazer, a dor. A questão aqui, para o pensador francês, tem que ver com o entrecruzamento da história da governamentalidade e da história da subjetividade. Foucault postula que “o empirismo inglês traz, sem dúvidas pela primeira vez na filosofia ocidental, (...) um sujeito das opções individuais ao mesmo tempo irreduzíveis e intransmissíveis”¹⁷⁰.

O que significa falar em opções irreduzíveis e intransmissíveis? Significa a descoberta daqueles “senhores soberanos” de que falava Bentham, isto é, o prazer e a dor, como limitadores regressivos na análise das escolhas. Não faz sentido perguntar a alguém porque escolheu, numa situação, fugir de algo doloroso. Hume chega a afirmar, em seu *Tratado*, que “não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no meu dedo”¹⁷¹. O que a afirmação traz como implícito não é, naturalmente, que só é racional para cada sujeito agir em vistas da diminuição absoluta da dor física que possa experimentar, ou ainda a maximização do prazer físico. É muito provável que a maioria dos sujeitos, quando diante da escolha entre a destruição do mundo e o arranhão no dedo, preferirá o arranhão no dedo. O que importa aqui, porém, e é esse o fenômeno para o qual Hume chama nossa atenção, é que no fundo sempre se trata de reduzir nossa

¹⁷⁰ FOUCAULT, 2008a, p. 370-371.

¹⁷¹ HUME *apud* FOUCAULT, 2008a, p. 392.

própria dor: pressupomos que para a maior parte dos indivíduos, o arranhão no dedo seja algo menos danoso, menos doloroso, que a destruição universal. Mas é sempre daquilo que o próprio indivíduo sente que se trata. “Esse princípio de uma opção individual, irreduzível, intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito – é isso que se chama interesse”¹⁷².

Um único fio liga toda uma tradição, tradição esta que passa por Mandeville, pelo círculo iluminista escocês (Ferguson, Smith, Hume), chega a Bentham e à escola utilitarista, e daí continua nos textos neoliberais que Foucault analisa no NB. É a emergência de um modelo de subjetivação, o sujeito de interesses, o *homo oeconomicus*, aquele que faz escolhas baseadas no cálculo egoísta da maior vantagem que pode obter em cada situação. Este modelo de subjetivação, afirma Foucault, é completamente heterogêneo ao sujeito de direito pressuposto nas teorias do contrato e na filosofia política clássica da Modernidade:

Temos com o sujeito de interesses (...) uma mecânica totalmente diferente dessa dialética do sujeito de direito, já que é uma mecânica egoísta, (...) é uma mecânica em que a vontade de cada um vai se harmonizar espontaneamente e como que involuntariamente à vontade e ao interesse dos outros. Estamos bem longe do que é a dialética da renúncia, da transferência e do vínculo obrigatório que se encontra na teoria jurídica do contrato. O mercado e o contrato funcionam exatamente ao contrário um do outro, e têm-se na verdade duas estruturas heterogêneas uma à outra¹⁷³.

Segundo o filósofo francês, este *homo oeconomicus* é “eminente governável”, exatamente porque reage às variáveis do meio “aceitando a realidade”. Acerca dele, Frederic Gros pontua que “a operação biopolítica consiste em despolitizar o sujeito e em dirigir-se apenas à sua exigência de uma satisfação pessoal”¹⁷⁴. É esse modelo de subjetivação que será atualizado nos textos neoliberais.

¹⁷² FOUCAULT, 2008a, p. 372.

¹⁷³ Ibid., p. 375-376.

¹⁷⁴ GROS, op. cit., p. 116.

3 NEOLIBERALISMO E OS ESTUDOS DA GOVERNAMENTALIDADE

A utilização, em qualquer análise de nossa contemporaneidade política, das lições de Michel Foucault sobre o liberalismo e o neoliberalismo – que compõem a maior parte de seu curso **Nascimento da Biopolítica**, ministrado em 1979 – não pode deixar de ser precedida de uma elucidação, ou ao menos questionamento, sobre os limites metodológicos da utilização desse curso em particular, e de uma forma geral acerca do *status* a ser conferido aos cursos lecionados por Foucault no *Collège de France* no conjunto de sua obra. Além disso, não há dúvidas de que a recepção destas lições, em especial a partir de sua publicação em formato livro pela Seuil/Gallimard em 2004, foi influenciada não só pela transformação das palavras proferidas por Foucault em 1979 em texto escrito no século XXI, como pela retomada e ressignificação do vocábulo “neoliberalismo” na esteira das políticas econômicas de matriz reagan-tatcheriana, em especial a partir dos anos 90.

Um problema adicional é o próprio deslocamento do significado de “neoliberalismo” na fala foucaultiana ao longo do curso. A princípio referindo-se a toda uma tentativa de renovação do pensamento liberal econômico a partir de sua derrocada como política estatal após a crise de 1929, organizando-se em especial no colóquio Walter Lipmann (26 a 30 de agosto de 1938), Foucault parece reservar depois essa palavra para a recepção norte-americana do liberalismo radicalizado de pensadores austríacos como Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek (em contraposição, por exemplo, ao que Foucault chama de “ordoliberalismo alemão”). Adicione-se a isso o fato de que esta incursão pela história do pensamento econômico é um tanto inusual na obra foucaultiana (mesmo que seja também verdade que ela sempre se caracterizou pela diversidade de seus interesses de pesquisa), embora tenha sido antecipada em grande medida por incursões no curso anterior, *Segurança, Território, População*, do qual o NB pretende-se uma continuação. Tudo isso, junto ao caráter majoritariamente descritivo (em pouquíssimos momentos encontramos algo que possa ser considerado um juízo de valor sobre o neoliberalismo) dessas lições, ajudam a explicar a recepção excepcionalmente ambígua dessas lições, interpretadas como crítica contundente por uns, súbita adesão por outros, tendo já sido, também, festejadas ou criticadas tanto por uma coisa quanto pela outra.

Sem dúvida, mais do que definir qual a real posição de Foucault sobre a renovação radicalizada do pensamento econômico liberal, a pergunta mais fundamental

que pode ser colocada sobre estas lições é o quanto a grade de inteligibilidade fornecida pela análise foucaultiana permite uma compreensão adequada de nossa atualidade política, em especial naquilo por cuja investigação o pensador francês notabilizou-se, isto é, o entrecruzamento entre novas relações de poder, novos saberes e a emergência de uma nova subjetividade.

Ainda assim, veremos como a posição privilegiada de um filósofo em evidência como Foucault ajudou a sedimentar um debate em que estão em questão a interpretação e valorização pessoais do pensador sobre fenômenos que, a rigor, ele não vivenciou ou pôde observar: isto é, a constituição de uma hegemonia econômica e ideológica neoliberal em todo o mundo. Seja como autoridade a levar em conta, seja como campo de adversidade a neutralizar, Foucault será chamado a prestar contas do que teria supostamente previsto e julgado acerca das transformações globais das últimas quatro décadas.

3.1 A recepção do *Nascimento da Biopolítica*

No número 109 da revista francesa *Le Débat*, publicado em abril de 2000, aparece um artigo intitulado “O casamento do risco e da política”¹⁷⁵. Os autores, François Ewald e Denis Kessler, saúdam a “tomada de consciência da sociedade como uma sociedade de risco”¹⁷⁶. Afinal de contas, não se pode jamais suprimir completamente a presença do risco em nossas vidas; não foi, aliás, a própria percepção do risco inerente a todo empreendimento humano que fundou o pensamento político moderno? “As grandes elaborações da política como arte da tomada e exercício do poder são também reflexões sobre o risco e a incerteza. É assim que, em Maquiavel, a *fortuna* permanece única adversária real do Príncipe”¹⁷⁷. A teoria política, de acordo com Ewald e Kessler, teria dado duas respostas básicas à questão do risco:

Podemos observar duas formas de imbricação entre risco e política: ora o risco é tomado como perigo, como ameaça interna (a liberdade) ou externa (a natureza), ora o risco é abordado como elemento útil da natureza humana que

¹⁷⁵ Tradução nossa (aqui e em outras citações do texto na sequência).

¹⁷⁶ EWALD & KESSLER. “Les noces du risque et de la politique”. 2000, p. 56. A referência aqui, explicitada em nota no texto de Ewald e Kessler, é à teorização da “sociedade de risco” em Anthony Giddens e Ulrich Beck.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 57.

é necessário saber gerir. Ambiguidade fundamental do risco, que pode ser visto tanto como um mal do qual é preciso se defender, quanto como um bem que é necessário saber manter.¹⁷⁸

O primeiro caminho é o tomado paradigmaticamente em Hobbes: qual a necessidade de fundar um Estado-Leviatã, senão para conjurar todos os riscos inerentes à coexistência humana? “O risco, com efeito, é a liberdade, o outro como ameaça permanente, radical, essencial para minha própria vida”¹⁷⁹. O paradigma para o segundo caminho surge um pouco mais tarde; dependerá da emergência de novos saberes, cuja relação com um novo tipo de exercício do poder fora analisada algumas décadas antes por um pesquisador que é chamado em apoio nesse momento do texto: “Analisando o significado do nascimento da economia política e a ‘revolução’ epistemológica que ela implica com relação à tradição jurídica do contrato, Michel Foucault aponta para o princípio do liberalismo como razão governamental, uma arte da gestão dos riscos que supõe ao mesmo tempo a produção e o controle deles”¹⁸⁰.

Apesar da condição ontológica do homem – “um animal destinado a correr riscos”¹⁸¹, muitos gostariam (ainda segundo o texto supracitado) de tentar negar, apagar essa faceta de nossa existência. Não é a isso que se destina o Estado-Providência e todo o sistema de Seguridade Social? Outros, ao contrário, possuem o ímpeto para a ação e para o trágico. Afinal, onde há riscos, há também oportunidades, algo a ganhar. Alguns meses mais tarde, Ernest-Antoine Seillières, presidente da principal entidade patronal francesa, o MEDEF (*Mouvement des Entreprises de France*), da qual François Ewald é então conselheiro, e Denis Kessler, vice-presidente, retomará essa argumentação em entrevista (o entrevistador é o próprio François Ewald):

No nível ideológico, é em nome de uma crítica do liberalismo, isto é, do risco e da responsabilidade, que se faz a campanha contra o MEDEF e a “refundação social”. A sociedade francesa é dividida em dois mundos, em duas sociologias ou duas psicologias que não são os ricos e os pobres, que não correspondem ao esquema da luta de classes – que é mais uma divisão moral, de modos de vida, de estilos, de aspirações. Utilizando um vocabulário caro a Denis Kessler e às seguradoras, poderíamos dizer que a sociedade se divide entre riscófilos e riscófobos. Os riscófilos se encontram muito naturalmente porque eles possuem o espírito empreendedor. Em um período de transformações tão fortes

¹⁷⁸ Ibid., p. 60.

¹⁷⁹ Ibid., p. 59.

¹⁸⁰ Ibid., loc. cit.

¹⁸¹ Ibid., p. 62.

quanto essas que conhecemos, o futuro pertence mais aos riscófilos do que aos riscófobos. É o que motiva nosso combate.¹⁸²

As respostas, críticas e objeções não demoraram a aparecer. Uma delas merece menção aqui: trata-se da assinada por Robert Castel e publicada em 6 de junho de 2001 no *Le Monde*: “‘Riscófobos’ e ‘riscófilos’: o indivíduo segundo o MEDEF”¹⁸³.

Antigamente, os “maus pobres” só podiam culpar a si mesmos por seu destino, porque eram indolentes, imoderados, lascivos, sujos e maus. Versão modernizada e um tanto eufemizada da mesma boa consciência moral, hoje merecem a invalidação social os riscófobos, os temerosos e todos aqueles que permanecem tão estupidamente aferrados às conquistas do passado que são incapazes de participar do advento desse futuro radiante que o capitalismo de amanhã prepara para nós. Isso é discurso de dominantes para dominantes.

Como destaca Serge Audier ao recordar o episódio, a resposta de Castel ao texto de Ewald e Kessler acaba por caracterizar uma disputa entre antigos alunos de Foucault, representativos de duas posteridades foucaultianas ideologicamente opostas¹⁸⁴. De um lado, o sociólogo Robert Castel, ex-aluno e participante dos seminários foucaultianos, historiador do Estado de Bem-Estar social e, em larga medida, defensor deste¹⁸⁵. Do outro, François Ewald: antigo assistente de Foucault, editor de seus *Ditos e Escritos* e dos cursos do *Collège de France* (junto com Alessandro Fontana e Frédéric Gros). Este último passa, numa reviravolta pessoal (e política) atípica, de militante do grupo maoísta *Gauche Proletarienne*, à época em que conheceu Foucault, até conselheiro da Federação Francesa das Sociedades de Seguros e ideólogo de uma “refundação social” liberal junto ao principal sindicato patronal francês, poucos anos após a morte do antigo mentor¹⁸⁶.

Além de revelador sobre as distintas recepções foucaultianas na França, a polêmica ajuda a ilustrar, em específico, os muitos usos que foram feitos dos cursos de Foucault sobre a governamentalidade (STP e NB); esses, aliás, são também chamados em apoio tanto à crítica ao neoliberalismo empreendida por Castel, quanto à genealogia que

¹⁸² SEILLIÈRES, 2000. Tradução nossa.

¹⁸³ “‘Riscophobes’ et ‘riscophiles’: l’individu selon le MEDEF”. Tradução nossa.

¹⁸⁴ AUDIER. Op. cit., p. 46.

¹⁸⁵ Cf por exemplo CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social. Uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 1998.

¹⁸⁶ Quanto à trajetória incomum de François Ewald, vide BEHRENT, M. “Accidents Happen: François Ewald, the ‘Antirevolutionary’ Foucault and the Intellectual Politics of the French Welfare State”. 2010.

Ewald traça do Estado-Providência¹⁸⁷. Esta ambiguidade, longe de se restringir a um fenômeno póstumo, marcou a recepção do curso desde o princípio.

Pelo que sabemos, a primeiríssima recepção escrita de suas lições – e depois totalmente esquecida, ao ponto de não ser jamais mencionada mesmo por especialistas – data de setembro de 1979, ou seja, poucos meses depois [do curso ser lecionado]. E ela é muito instrutiva. A interpretação foucaultiana do neoliberalismo se encontra, de fato, mencionada e defendida em uma nova revista, *Autrement*, uma das publicações mais emblemáticas [para temas] de uma sensibilidade crescente à esquerda, muito próxima daquilo que se chamará mais tarde ‘segunda esquerda’, então chamada frequentemente a esquerda não-comunista e a esquerda autogestionária (...). Esta revista pretendia reabilitar o conceito de “empresa” à esquerda, na esteira da tentativa mais ou menos autogestionária da empresa Lip de Besançon assim como de múltiplas iniciativas inéditas e marginais em certos setores da esquerda libertária, pós-68 e contestatória do capitalismo.¹⁸⁸

Audier se refere ao artigo “O desejo de empreender”, de Jules Chancel e Pierre-Eric Tixier, que ao responder à questão de se “deve [o indivíduo] gerir suas vidas como uma empresa”, expõem a sugestão neoliberal: progressiva privatização da economia, reservando ao Estado um papel de árbitro das normas a serem implementadas, e de catalisador das condições de sua efetividade. Em apoio a esse programa, Chancel e Tixier citam o que era então o mais recente curso de Foucault no *Collège de France*:

Concretamente, um abandono parcial das práticas intervencionistas (keynesianas), o que não significa, longe disso, o retorno ao *laissez-faire* e ao Estado policial. Os poderes públicos (...) cumprem papel essencial para permitir que as condições da concorrência – as condições sociais da concorrência – sejam enfim reunidas. Como explica Foucault: “O governo deve intervir sobre a própria sociedade em sua trama e em sua espessura (...) a fim de que os organismos reguladores do mercado possam jogar seu papel (...). Não é um governo econômico no sentido dos fisiocratas, é um governo da sociedade”. (...) No centro deste pensamento neoliberal, a noção de empresa, mais precisamente a “ética social da empresa”, diz Foucault. Isto não quer dizer que voltamos ao espírito dos pioneiros do capitalismo, trata-se bem mais de uma forma de mobilização à concorrência (nacional e internacional) que passa pela generalização do modelo empresa: o indivíduo deve gerir sua vida – pessoal e profissional – como uma verdadeira empresa, aceitando os benefícios do risco e os acasos da concorrência: “é esta multiplicação da forma empresa no interior do corpo social que constitui a aposta da política neoliberal”.¹⁸⁹

¹⁸⁷ AUDIER, op. cit., p. 46.

¹⁸⁸ AUDIER, op. cit., p. 15.

¹⁸⁹ CHANCEL & TIXIER, p. 14 *apud* AUDIER, 2015, p. 16.

No que é presumivelmente o primeiro comentário publicado sobre o conteúdo do curso de 79, Chancel e Tixier fazem uma exposição relativamente fiel do conteúdo da sexta aula (o que podemos observar comparando os trechos publicados no artigo com o texto estabelecido na publicação do NB¹⁹⁰). “Fiel”, exceto por um “detalhe” crucial: lecionada por Foucault em 14 de fevereiro de 1979, a aula em questão expunha os princípios do ordoliberalismo alemão, e em específico como a “política de sociedade” (*Gesellschaftspolitik*) proposta pelos ordoliberais implicava uma formalização da sociedade com base no modelo da empresa. As citações no artigo da *Autrement*, mesmo que situem corretamente a fala de Foucault no horizonte da resposta à pergunta: “que é o neoliberalismo?”, e mostrem como o pensador, em primeiro lugar, estabelece a alteridade dele (o neoliberalismo) em relação ao liberalismo econômico clássico, falham em resgatar o movimento tático de Foucault explicitado nessa mesma aula, utilizado por ele para justificar a busca da especificidade do neoliberalismo:

Esses três tipos de resposta, como vocês percebem, fazem o neoliberalismo aparecer como não sendo, afinal de contas, absolutamente nada ou, em todo caso, nada mais que a mesma coisa de sempre, e a mesma coisa de sempre piorada. Ou seja: é Adam Smith apenas um pouco reativado; segundo, é a sociedade mercantil, a mesma que o Livro I do *Capital* já havia decodificado, denunciado; terceiro, é a generalização do poder de Estado, isto é, é Soljenitsin em escala planetária. (...) Eis, *grosso modo*, as três matrizes analíticas e críticas com as quais geralmente se aborda esse problema do neoliberalismo, o que permite, portanto, não fazer praticamente nada a seu respeito, refazer iterativamente o mesmo tipo de crítica dos últimos duzentos, cem, dez anos. Ora, o que eu gostaria justamente de lhes mostrar é que o neoliberalismo é, no fim das contas, outra coisa. Grande coisa ou pouca coisa, eu não sei, mas certamente alguma coisa. É essa alguma coisa na sua singularidade que eu gostaria de apreender. Porque, se é verdade que pode haver certo número de efeitos políticos importantes, podemos dizer preciosos, em fazer análises históricas que se apresentam, precisamente, como históricas e procuram detectar um tipo de práticas, de formas de instituições, etc, que possam ter tido curso e lugar por certo tempo e em certos lugares, (...) não é nunca para dizer implicitamente, e com maior razão explicitamente, que o que era então é o que é agora. O problema é deixar agir o saber do passado sobre a experiência e a prática do presente. (...) Essa transferência dos efeitos políticos de uma análise histórica sob a forma da simples repetição é sem dúvida o que há que evitar a qualquer preço, e é por isso que insisto nesse problema do neoliberalismo, para tentar separá-lo das críticas que são feitas a partir de matrizes históricas pura e simplesmente transpostas.¹⁹¹

¹⁹⁰ Vide quanto a isso as poucas diferenças em FOUCAULT, 2008a, p. 199, onde se transcreve o mesmo momento da fala foucaultiana.

¹⁹¹ FOUCAULT, 2008a, p. 180-1.

Portanto, é da insatisfação com a crítica ao neoliberalismo em voga nos meios intelectuais franceses do fim dos anos 70 – crítica essa ineficaz pela excessiva generalidade e pela tendência a encaixar novos eventos em modelos já prontos de análise – que Foucault parte na aula em questão. Este esclarecimento é importante, porque o intento de aproximação crítica na análise de Foucault parcialmente transcrita pelos autores toma ares mais ambíguos, mesmo propositivos, ao ser transposta de forma descontextualizada para o texto na *Autrement*.

À parte essa contribuição pioneira, entretanto, a incursão de Foucault sobre os temas do liberalismo, neoliberalismo, e governamentalidade de uma maneira geral, permaneceu relativamente obscura por mais de uma década. Mesmo que não completamente desconhecida, uma vez que o conteúdo dos cursos circulava na forma de anotações de aulas e gravações em fita cassete (essas também disponíveis no arquivo do filósofo em Paris), o público com acesso a esses meios era necessariamente restrito (a publicação do *Resumo dos Cursos do Collège de France*, em julho de 1989, matiza, mas não muda substancialmente essa situação). O interesse pelas lições foucaultianas sobre o liberalismo ressurge, ironicamente, em Chicago – ou talvez, compreensivelmente, uma vez que a Universidade local é *alma mater* dos principais economistas neoliberais das últimas décadas, incluindo Gary Becker, por cujo pensamento Michel Foucault demonstrou interesse especial nas últimas aulas do NB. É, portanto, pela Universidade de Chicago que é lançada em 1991 a coletânea de textos *The Foucault Effect – Studies in Governmentality*, editada por Graham Burchell, Colin Gordon, e Peter Miller. De influência duradoura, o diferencial do livro, em relação aos comentários a Foucault que já existiam então, é o foco nos cursos de 1978 e 1979, base tomada para a maioria dos artigos coletados na edição. Boa parte dos artigos é escrita, em boa medida devido à limitação de acesso às fontes, por antigos amigos e assistentes de Foucault no *Collège de France*. Como veio a explicar Colin Gordon, em entrevista à pesquisadora brasileira Fabiana Jardim:

Depois de *Power/Knowledge*¹⁹² também traduzimos textos de alguns amigos e colegas de pesquisa de Foucault, que eram pessoas já mencionadas, como Jacques Donzelot, Robert Castel, Pasquale Pasquino, Giovanna Procacci, e, novamente com a permissão de Foucault, decidimos fazer um livro, uma

¹⁹² Publicada em 1980, trata-se de uma coletânea de “ditos e escritos” de Foucault baseada, assim como a brasileira “Microfísica do Poder”, no trabalho editorial realizado por Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino na italiana “Microfísica del Potere”, de 1977.

coleção de seus textos e de textos de outros. Assim pudemos incluir a palestra sobre governamentalidade que havíamos traduzido. Tivemos a permissão para isso perto de 1980 ou 1981 e começamos a trabalhar, mas foi muito lentamente. (...) Foucault não estava de fato controlando e dirigindo as pessoas na forma de um diretor de uma escola de pensamento ou um movimento. Parecia uma influência bastante sutil: eles estavam na mesma sintonia, sem estar coordenados de uma maneira visível. O que eu tentei exatamente fazer em *The Foucault effect* foi demonstrar este efeito de coerência entre seus trabalhos. Embora eles discordassem a respeito de algumas coisas: Jacques [Donzelot] e Giovanna [Procacci] tinham diferenças políticas e dá pra ver isso refletido em seus capítulos, na verdade.¹⁹³

Donzelot e Procacci não eram os únicos com divergências ideológicas nesse pequeno grupo; o livro contava, por exemplo, com dois artigos sobre a questão do risco analisada a partir de uma perspectiva foucaultiana, assinados por... François Ewald e Robert Castel. É verdade, entretanto, que as diferenças entre os dois ainda eram bastante moderadas¹⁹⁴, em comparação à polêmica que se tornou pública uma década depois. Seja como for, essa pluralidade de posicionamentos parece apenas ter explicitado a fertilidade teórica das pesquisas feitas por Foucault no fim dos anos 70 (“atendendo”, e ao mesmo tempo tensionando o pedido foucaultiano para ser utilizado como uma “caixa de ferramentas” a serviço de estratégias diversas); isso a ponto de ter nomeado toda uma área específica de estudos no mundo anglo-saxão – os *governmentality studies* – termo que também tornou-se posteriormente de uso comum na França e na Alemanha¹⁹⁵. No Brasil, é mais comum falar-se em estudos em biopolítica (o que também ocorre nos países de língua espanhola e na Itália). A diferença terminológica não é insignificante, uma vez que os termos não são coextensivos na obra de Foucault, tendo a biopolítica aparecido na *Vontade de Saber*, publicada em 1976, enquanto a governamentalidade surge no curso STP dois anos depois. Mais importante do que isso, o conceito de biopolítica é retomado e assume posição central na obra de outros pensadores. Portanto, falar em *governmentality studies* ou em estudos biopolíticos pode, apesar da ampla convergência entre os dois termos, marcar diferenças importantes no escopo da obra foucaultiana implicada, ou nos interlocutores privilegiados. Gordon também se manifesta sobre o assunto:

¹⁹³ GORDON, 2013, p. 1075-6.

¹⁹⁴ A maior parte dos textos, aliás, foi escrita no começo dos anos 80, e estavam prontos antes da morte de Foucault (cf GORDON, 2013, p. 1076), antes também, portanto, de divergências como a (posteriormente manifesta) entre Castel e Ewald se aprofundarem.

¹⁹⁵ Cf AUDIER, op. cit., p. 19-28.

F.J.: Uma coisa que eu acho interessante é que quando os cursos foram publicados pela primeira vez, pelo menos aqui no Brasil, a maior atenção foi dedicada inicialmente à noção de biopolítica. Antes até da governamentalidade. Porém, creio que com a publicação do curso “O governo de si e dos outros”, talvez a noção de governo possa ser levada mais a sério.

C.B.: (...) Eu mencionei que as pessoas do Chile com quem tive contato, eles fizeram uma conferência em Santiago em 2011 e publicaram alguns desses trabalhos. E o próprio website é chamado Biopolítica e eles estão publicando um livro no ano que vem que se chama, eu acho, “O governo da vida: Michel Foucault e neoliberalismo”. É uma área de discussão parcialmente ligada à influência de Negri, à influência de Agamben, toda essa espécie de indústria de pessoas que querem pensar sobre biopolítica e pensam em Foucault como alguém que fala de biopolítica. E eu não concordo com isso. Eu acho que essencialmente é um modo de transformar Foucault em um pós-marxista, que é o que as pessoas querem... bem, algumas pessoas querem incluir Foucault dentro do pós-marxismo e, por alguma razão, elas decidiram que a biopolítica é a chave para compreender o neoliberalismo. E eu não tenho tanta certeza. Pessoas muito inteligentes como Nikolas Rose e Rabinow passaram parte da carreira estudando bioengenharia e projetos genômicos como novas áreas da realidade, novas tecnologias e assim por diante, novos campos éticos problemáticos, e isso é bom, evidentemente. Mas não acho que é exatamente disso que esses autores tratam. E eu não acho que a governamentalidade seja atraente para os pós-marxistas também. Porque eu acho que eles ainda têm um problema com esse desafio colocado por Foucault. Como ele disse, se você quer ser um socialista você precisa inventar uma maneira socialista de governar¹⁹⁶. E ninguém que seja socialista acha isso uma coisa fácil de lidar (eu mesmo sou em parte um socialista e também não sei como lidar com isso).¹⁹⁷

Na verdade, o foco na questão da governamentalidade mostra um interesse especial entre os anglófonos pelo *modus operandi* do neoliberalismo, por motivos que é fácil compreender quando lembramos o momento histórico em que Estados Unidos e Inglaterra estavam imersos. Não é à toa que a recepção dos cursos STP e NB nesses países antecede em quase uma década a discussão do assunto na própria França. Assim, já em 1993 encontra-se uma coletânea londrina como *Foucault's New Domains* (edição por Mike Gane e Terry Johnson), que se concentra nos novos campos de aplicação do pensamento foucaultiano que foram percebidos e desenvolvidos após sua morte. Aliás, é digno de nota que o artigo “*Governing Economic Life*”, assinado por Peter Miller e Nikolas Rose, é o pioneiro em língua inglesa a lidar com a temática dos cursos do fim dos

¹⁹⁶ Gordon refere-se à aula de 31 de janeiro de 1979, em que Foucault pergunta: “Existe uma governamentalidade adequada ao socialismo? Que governamentalidade é possível como governamentalidade estritamente, intrinsecamente, autonomamente socialista? Em todo caso, saibamos que, se há uma governamentalidade efetivamente socialista, ela não está oculta no interior do socialismo e dos seus textos. Não se pode deduzi-la deles. É necessário inventá-la” (FOUCAULT, 2008a, p. 126).

¹⁹⁷ GORDON, 2013, p. 1078.

anos 70 de Foucault, já que teve uma primeira publicação relativamente despercebida¹⁹⁸ em 1990, na revista *Economy and Society*. Nele, as ideias de Foucault são relacionadas à noção de “ação à distância”, de Alain Badiou, para compreender como um poder pode se exercer sem coerção imediata na vida econômica das populações.

Em 1994, aparece para o grande o público a edição francesa dos *Dits et Écrits* de Michel Foucault, que praticamente ressuscita o interesse mais amplo pelo filósofo na comunidade acadêmica – e na prática inaugura uma nova fase da recepção de sua obra. Sinal do interesse renovado pelo antigo professor do *Collège de France* é o lançamento da edição especial “Foucault: um pensamento desconcertante” pela revista *Tempo Social*, da USP, onde aparece a (provavelmente) primeira análise do curso de 79 em língua portuguesa¹⁹⁹: o artigo “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”, de Michel Sennellart, um dos editores do curso. Traduzido por Maria das Graças do Nascimento, o texto explica como a crítica do liberalismo se articula a uma “ontologia do presente”, conforme a expressão do próprio filósofo, e defende Foucault de acusações (comuns na esquerda marxista) de que ele era um “reformista”.

Foucault opõe à moderação do intelectual liberal a necessidade de uma “crítica radical”. O papel do intelectual, diz ele, não é o de propor reformas, mas de contribuir, com seu trabalho, para a transformação da sociedade. Não é o de mudar as coisas, mas de mudar as maneiras de pensar que impedem que se conceba que as transformações sejam possíveis. Mostrar, por exemplo, que a prisão não existiu sempre, é permitir que se imagine, se não que ela possa não mais existir, pelo menos que se possa estabelecer uma outra economia da punição. A crítica radical serve para romper as falsas evidências, para sacudir a inércia dos hábitos. Contudo, Foucault não rejeita a noção de reforma, mas esta, para ele, não deve ser programada. Deve resultar de uma transformação real nas maneiras de pensar e das tensões, dos conflitos, das lutas que dela decorrem (ele toma como exemplo resistências aos “jogos de poder” em torno da loucura, da medicina, da doença, da penalidade, etc.) “Uma reforma, diz ele, nunca é senão o resultado de um processo no qual há conflito, afrontamento, luta, resistência”.²⁰⁰

¹⁹⁸ Isto é, em comparação com a atenção mais generalizada que o tema receberia a partir da publicação de obras coletivas como *The Foucault Effect* e o próprio *Foucault's New Domains*.

¹⁹⁹ Lembremos, entretanto, que a noção de governamentalidade já fora explicitada em nossa língua há muito tempo, mais precisamente desde a publicação da *Microfísica do Poder* em 1979, em cuja introdução Roberto Machado explica: “É importante assinalar que, a partir desse momento, a questão do Estado, até então não tematizada especificamente, adquire grande importância para a genealogia. O que se deu através do projeto de explicar a gênese do Estado a partir das práticas de governo, da gestão governamental, ou da “governamentalidade”, que têm na população seu objeto, na economia seu saber mais importante e nos dispositivos de segurança seus mecanismos básicos” (MACHADO, 2006, P. XXIII).

²⁰⁰ SENNELLART, 1995, p. 11-12.

Talvez prevendo as múltiplas interpretações que surgiriam do curso cuja edição foi concluída quase uma década depois (não é irrazoável supor que havia discordâncias irreduzíveis entre ele e os editores Alessandro Fontana e François Ewald sobre o significado do NB), Sennelart encerra seu texto defendendo a indissociabilidade entre as radicalidades teórica e política para o pensador genealogista. No Foucault de Sennelart, a crítica é um projeto permanente de transformação:

Ora, diz Foucault, não estamos mais na época das tecnologias disciplinares (mesmo que sempre haja disciplinas). Estamos - por quanto tempo? - na era de uma racionalidade dividida, fendida de certo modo por dentro: cada vez mais totalizante, mas incessantemente confrontada com o intotalizável (este é o paradoxo liberal). Daí a possibilidade de novas formas de luta. A crítica é igualmente, com efeito - é seu terceiro sentido - a experiência permanente da ultrapassagem. A libertação, não como horizonte de uma liberação definitiva, mas como ultrapassagem, que precisa sempre ser reencenada, das linhas de crise que atravessam um sistema (suas “fronteiras”), tal é, para Foucault, a atitude política que se deve tentar realizar.²⁰¹

Apesar desses trabalhos iniciais, segundo Serge Audier²⁰² é a partir da segunda metade dos anos 90 que os estudos da governamentalidade se consolidam e expandem para outros países e outras línguas. É também o momento em que surge a percepção de que esses trabalhos de Foucault poderiam ser eficazes na crítica do consenso de Washington e da supremacia neoliberal que se afirmava então em todo o globo.

A vulgata dominante de um Foucault visceralmente anti-neoliberal, em todo caso reforço teórico de intelectuais denunciando o pesadelo da “sociedade neoliberal” não toma corpo imediatamente: será necessário esperar certas mediações e etapas significativas, vindas antes de tudo da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos e da Alemanha. Em 1996 aparece uma obra universitária coletiva, intitulada “Foucault e a razão política. Liberalismo, neoliberalismo e racionalidades de governo”²⁰³, pela prestigiada editora da Universidade de Chicago. Na trilha de outros trabalhos anteriores do mesmo tipo sobre a “governamentalidade” inspirados diretamente em Foucault e seus “novos domínios” – o que virá a ser chamado “*governmentality studies*” – a coletânea coloca as bases definitivas, junto com o [trabalho] publicado menos de um ano mais tarde pelo alemão Thomas Lemke²⁰⁴, seguido de outros mais tardios, no Canadá por exemplo, da leitura hegemônica pelas duas décadas seguintes, e mesmo mais.²⁰⁵

²⁰¹ Ibid., p. 12.

²⁰² AUDIER, op. cit., p.21.

²⁰³ BARRY, A., OSBORNE, T., ROSE, N. **Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Government.** 1996.

²⁰⁴ LEMKE, T. **Eine Kritik der Politischen Vernunft. Foucault Analyse der modernen Governmentalität.** 1997.

²⁰⁵ AUDIER, 2015, p. 21.

É difícil seguir Audier no juízo de que a interpretação de um Foucault antineoliberal constituiu uma “vulgata dominante” e produziu uma “leitura hegemônica” de duas décadas quando pensamos em figuras como Bob Aubrey. Consultor e especialista em gestão, este imigrante da Califórnia em Paris, com formação em filosofia, teve ocasião de assistir às aulas do NB em 1979 – e se entusiasmar por elas. Abertamente inspirado em Foucault, Aubrey lança, no ano 2000, sua obra *A Empresa de Si*²⁰⁶. Para Aubrey, “falar em empresa de si mesmo é traduzir a ideia de que cada indivíduo pode ter domínio sobre sua vida: conduzi-la, geri-la e controlá-la em função de seus desejos e necessidades, elaborando estratégias adequadas”²⁰⁷. Retomando diversos temas das aulas sobre o neoliberalismo americano, Aubrey alardeia a ideia de que os indivíduos podem ser concebidos como empresas de si, e a própria estrutura empresarial tradicional pode ser pensada como o conjunto das empresas-pessoas que a compõem. E por que não estender mais ainda essa concepção? Afinal, todos os outros possíveis interessados nas atividades de uma empresa, como fornecedores e clientes, também podem, em última análise, ter seu comportamento analisado em termos empresariais e de decisões com matriz na racionalidade econômica²⁰⁸.

Preocupado em dar uma caução teórica a essa nova ética, Aubrey afirma ter tomado a expressão ‘empresa de si mesmo’ de Foucault para transformá-la num método de transformação profissional. Apesar de ser bastante curioso ver a analítica crítica do poder se transformar num conjunto de propostas prescritivas e performativas aos assalariados, o discurso é revelador. No novo mundo da ‘sociedade em desenvolvimento’, o indivíduo não deve mais se ver como um trabalhador, mas como uma empresa que vende um serviço em um mercado.²⁰⁹

Aubreys à parte, de fato as pesquisas de Thomas Lemke tiveram uma importância grande não só na expansão “geográfica” dos estudos da governamentalidade para a Alemanha, como numa espécie de reconciliação póstuma entre Foucault e certos meios marxistas dos dois lados do Atlântico. Será em revistas como *Rethinking Marxism* e *Actuel Marx* que seu trabalho sobre “Foucault, governamentalidade e crítica do

²⁰⁶ AUBREY, B. *L’entreprise de soi*. 2000.

²⁰⁷ AUBREY *apud* DARDOT & LAVAL, op. cit., p. 333.

²⁰⁸ DARDOT & LAVAL, op. cit., p.334.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 335.

neoliberalismo” será traduzido, respectivamente, para o inglês e o francês²¹⁰. Habilmente, Lemke abre seu texto com uma fala do filósofo francês sobre sua relação com a obra de Marx:

Ocorre-me de minha parte frequentemente citar conceitos, frases e textos de Marx, mas sem me sentir obrigado a acrescentar a isto a pequena peça autenticadora que consiste em fazer uma citação de Marx, em colocar cuidadosamente a referência de pé de página, e em acompanhar a citação de uma referência elogiosa, por meio de que se pode ser considerado como alguém que conhece Marx, que reverencia Marx e que se verá honrado pelas revistas ditas marxistas. Cito Marx sem dizê-lo, sem colocar aspas, e como eles não são capazes de reconhecer os textos de Marx, passo por ser aquele que não cita Marx. Será que um físico, quando faz física, experimenta a necessidade de citar Newton ou Einstein?²¹¹

Em um artigo publicado em 1992, Étienne Balibar²¹² sugeriu que ao longo dos anos 70, Foucault teria desenvolvido uma “aliança tática” com o marxismo, que incluiria o uso de alguns conceitos marxistas ou compatíveis com o marxismo. Lemke não só avaliza esta hipótese como afirma que o conceito de governamentalidade, em específico, se encaixaria nessa categoria.

O conceito de governamentalidade também demonstra ser útil para corrigir o diagnóstico do neoliberalismo como uma expansão da economia na política, que toma como dada a separação entre Estado e mercado. Segundo esse argumento, há alguma economia “pura” ou “anárquica” que será “regulada” ou “civilizada” por uma reação política da sociedade. Mas, como sabemos desde Marx, não há mercado independente do Estado e a economia é sempre economia política. O problema com esse tipo de crítica é que ela partilha do programa (neo)liberal de uma separação entre política e economia. A perspectiva da governamentalidade torna possível o desenvolvimento de uma forma dinâmica de análise que não se limita a anunciar a “retirada da política” ou a “dominação do mercado”, mas que decifra o assim chamado fim da política em si como um programa político. Em sua obra, Foucault mostra que a “arte de governo” não se limita ao campo da política como separado da economia. Ao invés disso, a constituição de um espaço conceitual e praticamente distinto, governado por leis autônomas e uma racionalidade própria, é em si um elemento do governo “econômico”.²¹³

²¹⁰ “Foucault, Governmentality and Critique” é publicado pela *Rethinking Marxism* em 2002; “Marx sans guillemes”. Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme”, pela *Actuel Marx* em 2004. O mesmo texto foi posteriormente traduzido para o português por Eduardo Altheman Santos, e teve publicação na revista *Plural* em 2017 (“Foucault, governamentalidade e crítica”).

²¹¹ FOUCAULT. 2006, p. 142.

²¹² *Apud* LEMKE, 2017, p. 194.

²¹³ LEMKE, 2017, p. 204-205.

Para Lemke, portanto, a obra foucaultiana não só dialoga com a marxiana, como tem preocupações similares e diagnósticos convergentes. Mais do que isso: há uma harmonia fundamental entre a crítica da economia política marxista, o Foucault da disciplina e o Foucault da genealogia. A hipótese do comentador alemão poderia ser denominada aqui de “completista”, isto é, há um encaixe entre as análises da governamentalidade e as da disciplina, e de ambas com os escritos econômicos de Marx:

Já em seu trabalho sobre a disciplina, Foucault apontou repetidamente que o poder da economia era garantido por uma “economia do poder” prévia, dado que a acumulação de capital presume tecnologias de produção e formas de trabalho que possibilitam pôr em uso uma multidão de seres humanos de uma maneira economicamente lucrativa. Foucault mostrou que a força-de-trabalho primeiro deve ser constituída antes que possa ser explorada: isto é, que o tempo de vida deve ser sintetizado em tempo de trabalho, que indivíduos devem ser subjugados ao ciclo da produção, que hábitos devem ser formados, e que o tempo e o espaço devem ser organizados de acordo com um esquema. Logo, a exploração econômica exigiu um “investimento político do corpo” prévio. Por meio dessa reorientação teórica, Foucault esperava complementar e alargar a crítica da economia política de Marx com uma “crítica da anatomia política”.²¹⁴

Como nota Serge Audier²¹⁵, a interpretação lemkeana veio a se tornar bastante influente, não só pela leitura direta de seus textos, como pela influência que exerceu sobre a obra da filósofa americana Wendy Brown, que posteriormente seria, ainda segundo Audier²¹⁶, recebida com entusiasmo nos meios intelectuais de esquerda na França. Se Lemke foi importante no estabelecimento de um diálogo entre os *governmentality studies* e o marxismo, Brown colocará em primeiro plano uma problemática não discutida no curso foucaultiano de 79: a corrosão da democracia liberal pelo neoliberalismo. No artigo “*Neoliberalism and the End of Liberal Democracy*”, publicado ainda em 2003, ela retoma a questão – já posta por Lemke, como vimos – da separação ou hibridação entre economia e política. A argumentação de Brown parte do pressuposto, presente em todas as análises de matriz foucaultiana, de que a governamentalidade neoliberal caracteriza-se por expandir a racionalidade de mercado para áreas de aplicação originalmente heterogêneas a qualquer espécie de cálculo econômico; a lógica de mercado invade não só as políticas estatais, como as práticas sociais e o *ethos* pessoal. Para essa pensadora ligada à *French*

²¹⁴ LEMKE, 2017, p. 205.

²¹⁵ AUDIER. Op. cit., p.30.

²¹⁶ Ibid., p. 31.

*Theory*²¹⁷, há uma incompatibilidade entre a lógica neoliberal e os valores da democracia liberal. Conforme Wendy Brown:

O que a democracia liberal permitiu ao longo dos últimos dois séculos foi uma modesta distância ética entre economia e política. Mesmo que uma democracia liberal venha a convergir com muitos valores capitalistas (direito de propriedade, individualismo, suposições hobbesianas na base de todo contrato, etc.) a distinção formal que ela estabelece entre princípios morais e políticos de um lado e a ordem econômica do outro também serviu como insulação contra o horror da vida exaustivamente ordenada pelo mercado e medida por valores de mercado. É essa distância que uma racionalidade política neoliberal apaga quando submete todo aspecto da vida política e social ao cálculo econômico.²¹⁸

Se até aqui foi possível fazer uma apresentação selecionada dos principais momentos da recepção do curso foucaultiano de 79, a partir de 2004 isso se torna praticamente impossível (ao menos nos limites que nos propomos aqui, de mera apresentação geral da recepção da obra). Com a publicação neste ano da edição francesa dos cursos STP e NB, proliferam as obras, edições coletivas, artigos, resenhas sobre o neoliberalismo, lido de uma perspectiva foucaultiana. Os estudos da governamentalidade desembarcavam enfim (novamente) na França. Sem qualquer pretensão de sistematicidade, procurarei destacar alguns aspectos dessa nova fase de expansão da literatura secundária foucaultiana.

Primeiro, a originalidade da recepção italiana. A rigor, não se trata de uma recepção específica aos cursos STP-NB, e sim à temática mais geral da biopolítica, disponível na obra publicada desde 1976. Mas, mais do que isso, obras como *Homo Sacer* (1995), de Giorgio Agamben, *Império* (2002), de Antonio Negri e Michael Hardt, ou *As Revoluções do Capitalismo* (2004), de Maurizio Lazzarato, não são comentários a Foucault; cada uma delas faz um esforço específico para compreender o mundo contemporâneo, e para isso utilizam a interlocução com o Foucault da segunda metade dos anos 70, entre várias outras (como Arendt e Benjamin, para Agamben; Espinosa, Deleuze e Marx, para Negri/Hardt; Deleuze/Guattari, Marx e Gabriel Tarde, para Lazzarato). De maneira similar, deve-se destacar a contribuição do pensador camaronês Achille Mbembe, que no seu ensaio sobre a *Necropolítica*²¹⁹, posteriormente expandido

²¹⁷ Nome dado à recepção americana dos pensadores franceses da chamada “geração 68”, recepção essa particularmente importante na Califórnia, e, no caso específico de um círculo próximo a Brown que inclui Judith Butler, relacionada ao surgimento da *Queer Theory* e dos estudos de gênero.

²¹⁸ BROWN, W. “Neoliberalism and the End of Liberal Democracy”. 2003.

²¹⁹ MBEMBE, A. “Necropolitics”. 2003. Id: **Necropolítica**. 2018.

em livro homônimo, aplica o paradoxo biopolítico, tal qual rastreado em Foucault e Agamben, às questões do sistema colonial europeu, tráfico escravista transatlântico, crise migratória contemporânea e conflito árabe-israelense.

A intermediação italiana torna-se fundamental na recepção dos cursos STP e NB no Brasil – não é à toa que o lapso entre a publicação da *Vontade de Saber* e o começo dos anos 80 sejam aqui tipicamente conhecidos como a “fase biopolítica” no pensamento de Foucault – nomenclatura que não é utilizada com frequência nos países de língua não-latina. Seguindo o que aconteceu em outros países, incluindo a própria França, houve um verdadeiro *boom* de escritos relacionados à biopolítica e à governamentalidade no Brasil a partir de 2008, ano em que os cursos STP e NB foram lançados em português, e também o ano em que começou a ser organizada, por Alfredo Veiga Neto, a coleção “Estudos Foucaultianos”, da editora Autêntica, responsável por uma verdadeira multiplicação das publicações “nativas” relacionadas ao assunto no país. Pode-se dizer que os estudos em governamentalidade e sobre os cursos 78/79 quase inexistiam e mesmo sobre a biopolítica (mais abrangente por lidar com mais autores, além de obras de Foucault disponíveis há décadas) eram muito incipientes até 2007 no Brasil²²⁰; mas já em 2008 haviam se estabelecido como importante área de pesquisa acadêmica entre as humanidades.

Outra inflexão importante da recepção do curso em todo o mundo foi a necessidade de responder à crise econômica pós-2008. A sobrevivência do neoliberalismo como forma de política pública e de pensamento generalizado, após o crash de 2008 e posterior crise mundial no mundo capitalista, tornou-se uma questão a ser respondida *per se*, um enigma cuja possível decifração tornou-se marcador da capacidade de diversas teorias concorrentes ou concomitantes de explicar o mundo contemporâneo. Não é à toa, portanto, que obras muito diversas em seu posicionamento teórico, como *A Nova Razão do Mundo* de Pierre Dardot e Christian Laval, e *Penser le 'Neolibéralisme'*, de Serge Audier, comecem precisamente pela mesma pergunta: por que “ele” continua vivo? A hipótese de Dardot & Laval, apresentada por eles como orientada pela leitura do NB, parte do pressuposto de que o neoliberalismo constitui uma nova racionalidade cujas consequências vão além da economia, perpassando o que se entende como o papel do governo, a sociedade, e a subjetividade. Uma forma global de pensar o mundo não pode ser refutada por um evento econômico (como uma “mera” teoria poderia, em princípio,

²²⁰ Ao ponto de que é muito difícil encontrar livros e artigos brasileiros que lidem com o tema, anteriores a esse ano.

ser refutada). Audier, mais cauteloso nesse ponto, não elabora uma explicação para a continuidade da hegemonia neoliberal, mas chama atenção para as possíveis confusões em torno do vocábulo “neoliberalismo”, que, se foi utilizado majoritariamente com o fim de denúncia desde as décadas de 80 e 90, teve um contexto de uso bem diferentes dos anos 30 a 60, a ponto de se poder indagar em que medida o neoliberalismo aplicado dos anos 80 em diante ao redor do mundo equivale ou continua o neoliberalismo teórico elaborado naqueles meados do século XX.

Como historiador do pensamento neoliberal²²¹, Audier não esconde sua irritação com a literatura foucaultiana que, segundo ele, atribui ao filósofo francês a “descoberta” de vários aspectos do neoliberalismo que não estão ocultos, mas ao contrário, muito bem explicitados nos textos de seus ideólogos. Isso se mostra em especial na questão da relação do neoliberalismo com o *laissez-faire*. Foucault explica, na aula de 14 de fevereiro de 1979, como os princípios da economia de mercado e do puro *laissez-faire* vieram a se descolar um do outro na teoria liberal das primeiras décadas do século XX, e como o neoliberalismo (Foucault se referia nesse momento em específico ao ordoliberalismo alemão, mas o princípio pode ser estendido a outras correntes, com os devidos ajustes) não se caracteriza por um naturalismo, e sim por um construtivismo jurídico-econômico em que o Estado deve tomar parte ativa na construção das condições formais de uma economia de mercado. Audier não contesta Foucault: isso é rigorosamente verdade. Aliás, os textos neoliberais não escondem isso; pelo contrário, fazem questão de tomar distância de um princípio econômico que caíra em desgraça após a crise de 29. A fala de Foucault também não dá sinais de crer estar inaugurando uma leitura do neoliberalismo nesse ponto; ele simplesmente leciona, ensina. De fato, qual era o entendimento comum sobre essa questão em 1979?

Audier revisita diversas obras de referência das décadas que antecederam o NB para mostrar como a rejeição ao *laissez-faire* (compreendido não como a pura liberdade econômica, mas a concepção de que essa liberdade econômica é um estado natural, ontologicamente anterior a qualquer intervenção estatal) já era visto como um dos elementos definidores do neoliberalismo. Assim, na página 627 da *Histoire de la pensée économique et analyse des théories contemporaines*, lançada por Alain Barrère em 1957, encontra o diferencial entre o liberalismo clássico e o neoliberalismo na aceitação, por

²²¹ Vide, em especial: AUDIER, Serge. **Aux origines du ‘néolibéralisme’**. Le Colloque Lippmann. 2008. Id. **Néo-libéralisme. Une archéologie intellectuelle**. 2012.

esse último, da necessidade de certo intervencionismo econômico. Buscando numa fonte um pouco mais recente e não restrita a especialistas, Audier verifica que a definição do neoliberalismo como um pensamento econômico que demandava “dupla intervenção” jurídica e econômica já constava do *Grand Larousse encyclopédique* em 1963. Ora, é apenas após a experiência dos anos Thatcher/Reagan (por motivos que não cabe resgatar agora) que os dicionários e definições padrão passam a insistir no anti-intervencionismo e anti-estatismo neoliberal.

Falta de um pouco de pesquisa em história das ideias? Para Audier, trata-se de mais do que isso. Num texto cujo tom cáustico se depreende já do título – “A questão do neoliberalismo e a degradação ideológica do foucaultismo”²²², que serve de introdução ao seu *Penser le ‘néolibéralisme’* – Serge Audier expõe sua opinião, contrária à hipótese que esta seção defende, de que os estudos foucaultianos acabaram formando um *corpus* praticamente uniforme e fundamentalmente repetitivo, baseado na tripla suposição de que:

- a) Foucault era um opositor irreflexivo do neoliberalismo²²³;
- b) Não há diferença fundamental entre o neoliberalismo estudado por Foucault e o que se impôs ao mundo nas quatro décadas seguintes;
- c) os cursos e escritos foucaultianos do fim dos anos 70 são peça fundamental para qualquer “caixa de ferramentas teórica” que se pretenda usar no combate ao neoliberalismo.

A animosidade de Audier para com os *governmentality studies* e o que ele chama “neofoucaultismo” pode ser medida pelo vocabulário que ele utiliza para se referir aos seus adversários teóricos, quase sempre de conotação religiosa. Num levantamento não exaustivo apenas da sua Introdução, ele utiliza: “*culte*”²²⁴, “*gloire*”²²⁵, “*glorification*”²²⁶, “*vulgate*”²²⁷, “*prophète*”²²⁸, “*mythologie*”²²⁹, “*canonisation*”²³⁰, “*prémonitoire*”²³¹,

²²² “La question du néolibéralisme et la dégradation idéologique du foucauldisme” (in AUDIER, op. cit., pp. 7-64).

²²³ Embora Audier conceda que nem toda a “literatura neofoucaultiana” afirme explicitamente esse ponto.

²²⁴ Ibid., p. 28 [duas vezes].

²²⁵ Ibid., p. 10 [duas vezes], p. 12.

²²⁶ Ibid., p.10.

²²⁷ Ibid., p. 11 [duas vezes], p. 21, p. 23.

²²⁸ Ibid., p. 11, p. 28.

²²⁹ Ibid., p. 13.

²³⁰ Ibid., p. 13, p. 19, p. 28.

²³¹ Ibid., p. 21.

“disciples”²³² “dogme intouchable”²³³, “réciter les dogmes”²³⁴, “dogme”²³⁵, “adeptes”²³⁶, “gardiens du Temple foulcadien”²³⁷.

Apesar da retórica agressiva, a própria pesquisa preparatória desse professor de filosofia política da Sorbonne mostra uma realidade muito mais diversa do que o vocabulário de origem religiosa utilizado em seu livro parece sugerir. Na verdade, mesmo alguns dos precursores pareceram, com o passar dos anos, ter assumido uma atitude ambígua, ou ao menos neutra, frente ao neoliberalismo, caso de Burchell e de Gordon²³⁸. Disputas teóricas, políticas, e mesmo pessoais entre os próprios fundadores dos *governmentality studies* existiram desde o primeiro momento, o que é evidenciado não só pela querela pública entre Ewald e Castel, ou por diferenças como as entre Donzelot e Procacci, mas pelo fato de que, como lembrado muito posteriormente por Donzelot e Gordon em conversa de 10 de outubro de 2005, à época do *Foucault Effect* alguns dos autores dos artigos desse livro pioneiro já nem mesmo se falavam mais²³⁹. Para além desses casos extremos, diferenças grandes na avaliação do curso podem surgir entre autores que têm grande respeito mútuo. Um exemplo notável é a discussão entre Thomas Lemke e Wendy Brown sobre a relação entre política e economia no neoliberalismo e seu reflexo na obra foucaultiana. Enquanto Lemke privilegia o aspecto materialista da obra foucaultiana e sua possível vinculação a Marx nesse tema – ou seja, a política, em última análise, seria um campo que reflete as condições materiais econômicas – Brown mostra preocupação com toda mistura entre política e economia, já que esta autora vê no contágio da política pelo cálculo econômico os germens de uma possível corrosão da democracia. Uma posição, aliás, que a aproximaria muito mais de uma Hannah Arendt, por exemplo, do que do velho Marx.

Muitos outros exemplos poderiam ser citados aqui, de recepções completamente desvinculadas de qualquer “vulgata” foucaultiana. Parece, aliás, que se há um culto a Foucault, ele de qualquer forma já começou cismático. Assim, temos um Foucault

²³² Ibid., p.26, p.27 [três vezes], p. 28.

²³³ Ibid., p. 27.

²³⁴ Ibid., p. 28.

²³⁵ Ibid., p. 28.

²³⁶ Ibid., p. 28.

²³⁷ Ibid., p. 64.

²³⁸ Cf Ibid., p. 23-24.

²³⁹ DONZELOT, J & GORDON, C. “À propôs de la gouvernementalité”. 2005.

anarquista na interpretação de R. Scherer²⁴⁰, o qual defende que há um uso “instrumental” do liberalismo por Foucault – também por Deleuze – para propósitos próximos ao anarquismo, ou libertários. Temos em Michael Behrent um Foucault que se aproximou do neoliberalismo no período 76-79, sem jamais tornar-se propriamente um liberal²⁴¹. Temos um Foucault fascinado pelo neoliberalismo e pelo seu uso potencial como instrumento de crítica na *Última Lição de Foucault* de Geoffroy de Lagasnerie.

Apesar da crítica ao “neofoucaultismo”, Serge Audier é mais brando com o pensamento do próprio Michel Foucault, embora, para Audier, a originalidade do NB não esteja na percepção do neoliberalismo como “construtivismo concorrencial”, ou na percepção da criação de uma nova subjetividade (o *homo oeconomicus* empresário-de-si), mas:

1) no fato de integrar a “crise das sociedades disciplinares” na “filosofia analítica do poder” foucaultiana;

2) na crítica da ausência de uma “governamentalidade socialista”, que é também um apelo à construção de uma governamentalidade de esquerda – que redefina radicalmente sua relação com os “governados”.²⁴²

Voltaremos a esses assuntos mais adiante. Por ora, lembramos apenas que, mesmo que a percepção da emergência de uma nova subjetividade com o neoliberalismo não seja uma inovação foucaultiana – como corretamente pontua Audier – não é menos verdade que as lições do curso que versam sobre o surgimento do *homo oeconomicus* como empresário-de-si estão entre os momentos mais densos e interessantes do NB. Audier parece subestimar o fato de que não só a emergência dessa nova subjetividade, como seu modo particular de se relacionar com uma governamentalidade cuja eficácia se baseia em novos saberes (em particular, a economia política) são uma temática profundamente foucaultiana, que diz respeito ao âmago mesmo do que constitui sua obra: a análise da complexa relação entre saberes, poderes e subjetividades.

²⁴⁰ SCHERER, R. “L’apocalypse libérale”. 2005 / 2006. Republicado com modificações em **Pour un nouvelle anarchisme**. 2008, pp. 112-113, 117.

²⁴¹ BEHRENT, M. “Liberalism without Humanism. Michel Foucault and the Free Market Creed. 1976-1979”. 2009.

²⁴² AUDIER, op. cit., p. 58-59.

3.2 Antifoucaultismo e antinietzschianismo

Em artigo sobre “As promessas não cumpridas de Foucault e dos ‘governmentality studies’ foucaultianos”²⁴³, o filósofo marxista alemão Jan Rehmann afirma que, apesar de Foucault ter “pistas interessantes e promissoras”²⁴⁴ sobre a distinção entre dominação e poder, ele jamais pôde cumprir a promessa de analisar esta distinção adequadamente, ou a interação entre as técnicas de dominação e as técnicas de si. Para Rehmann, o fracasso de Foucault em aproveitar o potencial de seu próprio aporte teórico se dá por vários motivos: primeiro, o filósofo francês não se atinha a suas próprias distinções analíticas; segundo, o termo “governamentalidade” flutua de significação, recobrando uma multidão de sentidos e impedindo uma pesquisa rigorosa; por fim, a ideia de governamentalidade não foi adequadamente ligada às estruturas de dominação social nas quais ela realmente se exerce²⁴⁵.

Rehmann acredita que, após ter teorizado, em “Vigiar e Punir”, um conceito de poder cuja onipresença não abre espaço para qualquer tipo de resistência, Foucault foi levado a elaborar conceitos como o das “técnicas de si” e o de “governamentalidade”, esta última pensada em primeiro lugar como “condução das condutas”, isto é, a forma como as pessoas são levadas a se comportar de uma maneira, e não de outra. Infelizmente, este “ponto de partida promissor” não traz bons resultados, na pesquisa foucaultiana, devido a suas preferências teóricas. Assim, por um lado, o pesquisador do *Collège de France* recusa-se a assumir uma “teoria materialista da ideologia”, como poderia ser encontrada em Althusser, ou em seguir os passos de uma teoria gramsciana da hegemonia – embora ambas, insiste ele, já recobrissem boa parte do que pretendem os estudos da governamentalidade, e com algumas vantagens por não se descolarem da base material da sociedade²⁴⁶. Por outro lado, Foucault deveria “repensar seu conceito de poder

²⁴³ REHMANN, J. “Les promesse non tenues de Foucault et de les ‘Governmentality studies’ foucauldienes”. 2014. Tradução nossa.

²⁴⁴ REHMANN, op. cit., pos. 2328 (as referências a esse e outros textos da mesma coletânea serão dadas pela posição em arquivo kindle).

²⁴⁵ Ibid., loc. cit.

²⁴⁶ Há um motivo específico para Rehmann insistir no parentesco entre governamentalidade e ideologia. O comentarista alemão defende a hipótese de que o neologismo “*gouvernementalité*” talvez seja formado pelas palavras “*gouvernement*” + “*mentalité*”, significando “*mentalidade de governo*”. Embora ele mesmo lembre que Sennelart descarta a hipótese – “*gouvernementalité*” seria simplesmente substantivação do adjetivo “*gouvernemental*”, da mesma forma, aliás, como “*mentalité*” foi substantivado a partir de “*mental*” – Rehmann insiste que, de qualquer maneira, “Sennelart não dá provas filológicas disso” (Ibid., pos. 2421).

a partir de seu senso etimológico de capacidade”, mas “sua fascinação pela *vontade de poder* de Nietzsche o impede de retomar a ideia de capacidade de agir (*potentia agendi*) que encontramos em Espinosa²⁴⁷”.

Este pesquisador alemão não é o único que acha que Foucault fascinou-se pelos conceitos, teorias ou coisas erradas. Na mesma coletânea de artigos – *Criticar Foucault. Os anos 1980 e a tentação neoliberal*²⁴⁸, edição organizada por Daniel Zamora – encontramos um texto de Jean-Loup Amselle, o qual explica que, apesar do autor da História da Loucura ter “obras vistas como fermentos de contestação e que colocam em causa a ordem estabelecida”²⁴⁹, elas “se inscrevem numa rejeição particularmente clara da dialética, do materialismo histórico, e [assim] revelam, na realidade, uma característica eminentemente conservadora”²⁵⁰. Embora Amselle considere que Deleuze e Derrida compartilham os mesmos problemas, o caso de Foucault é mais grave, pois “ele nunca rompeu oficialmente com o marxismo, mesmo que sua obra inteira seja dirigida contra esta doutrina”²⁵¹.

Entre as motivações do antimarxismo foucaultiano estaria a influência do estruturalismo, mas de maneira mais determinante o evento considerado definidor daquela geração. “Apesar dele ter começado sua carreira filosófica antes de 1968, é no seio da conjuntura sessenta-e-oitista e de seus desdobramentos que se implanta verdadeiramente o significado de sua obra”²⁵². O problema com 68 é que [este evento] teria acabado por fazer qualquer esperança de mudança radical da sociedade desaparecer, o que se poderia observar na reflexão foucaultiana.

Para Foucault, a ideia de uma emancipação do proletariado conduzindo ao socialismo e depois ao comunismo não poderia estar mais distante das preocupações. Ao contrário, eu diria. Por ter assistido a alguns de seus cursos no começo dos anos 1970, em me lembro do deleite com que ele falava dos corpos supliciados nas execuções públicas. Michel Foucault certamente não é um desdenhoso do poder; me parece, ao contrário, um filósofo que gozava com o poder; não o poder institucional, bem entendido – ele jamais dirigiu laboratório – mas a ideia do poder de vigilância, constrangimento e punição do corpo. Então, Michel Foucault, filósofo SM [sodomasoquista], por que não?²⁵³

²⁴⁷ Ibid., pos. 2369.

²⁴⁸ Tradução nossa em todas as citações que se seguem da mesma coletânea.

²⁴⁹ AMSELLE, J.-L. “Michel Foucault et la spiritualization de la philosophie”. 2014, pos. 2926.

²⁵⁰ Ibid., loc. cit.

²⁵¹ Ibid., loc. cit.

²⁵² Ibid., loc. cit.

²⁵³ Ibid., pos. 2965.

Reencontra-se aqui um tema já visto no artigo de Rehmman. Para aquele, Foucault fascinou-se pela vontade de poder; para Amselle, ele “goza com o poder”. Não é a única semelhança na linha argumentativa dos dois autores. Para ambos, há uma recusa na base de toda a filosofia foucaultiana: a recusa de Marx e do marxismo. Também para ambos, há, claro, o substituto que Foucault e seus companheiros “sessenta-e-oitistas” acharam para Marx e sua influência: Nietzsche.

É por intermédio de Heidegger, desconstrutor da metafísica ocidental, que Foucault descobre Nietzsche. A leitura das obras deste último – a “Genealogia da Moral” e “Assim Falou Zaratustra” em especial – é certamente uma porta de entrada produtiva para o pensamento de Foucault. A apologia da escravidão, a dominação da “besta loura”, e a teoria do Super-homem, ideias que eram frontalmente opostas à dialética hegeliana e ao socialismo, certamente exerceram forte impacto sobre sua *démarche* (AMSELLE, 2014, pos. 2990).

Em específico, segundo Amselle é a partir de uma leitura nietzscheana da história que Foucault recusa teorias totalizantes da sociedade (e da história) como o marxismo. E a óbvia consequência de uma tal recusa, seria, naturalmente, o reacionarismo.

Ansioso para subtrair os loucos, os prisioneiros e os homossexuais de toda forma de reclusão e de toda forma de categorização unívoca, ele está pronto para aproveitar não importa qual teoria, [mesmo que] ela seja a mais reacionária, como o neoliberalismo e sua apologia pura do mercado, para conseguir a liberdade do indivíduo e lhe permitir fugir das determinações provenientes do cume da sociedade.²⁵⁴

Embora os dois autores façam referência à suposta ligação de Foucault com o neoliberalismo, está claro que em ambos os casos se segue uma sequência de argumentos que poderiam funcionar de maneira independente da leitura do NB. Mesmo no caso de Rehmman, que toma o cuidado de dialogar com o conceito de “governamentalidade”, os momentos fundamentais da argumentação poderiam ser encontrados já na sua obra de 2004, que não faz referência ainda aos cursos de 78 e 79: *Nietzschianismo Pós-Moderno de Esquerda. Deleuze & Foucault: Uma Desconstrução*²⁵⁵. É assim que uma resenha elogiosa deste livro, publicada na revista *Historical Materialism* por Wolfgang Fritz Haug, nos introduz ao seu argumento:

²⁵⁴ AMSELLE, 2014, pos. 2990.

²⁵⁵ REHMANN, J. **Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion.** 2004.

Voltando aos anos 60 e 70 na França, ele decifra as tentativas de Deleuze e Foucault de aposentar o marxismo através de um Nietzsche-que-virou-“esquerdista” e reconstrói as linhas de frente fundamentais que haviam sido eficientemente suprimidas. É claro que o fato de que as teorias pós-modernistas emergiram de interpretações esquerdistas de Nietzsche não é algo em si novo ou controverso. Habermas já tratara Nietzsche como o ponto de entrada decisivo para o pós-modernismo. De acordo com Manfred Frank, o neo-estruturalismo supera o estruturalismo através de uma tese filosófica “obtida através da reconsideração da superação da metafísica de Nietzsche”. Como Reisch observa, “a esquerda nietzscheana foi pós-modernista *avant la lettre*”. De acordo com Geoff Waite, o pós-estruturalismo deve ser definido como um “avalassadoramente positivo e assimilativo abraço de Nietzsche”.²⁵⁶

O roteiro da argumentação passa pelos mesmos *topoi* dos artigos que analisamos antes: a combinação da leitura (distorcida) de Nietzsche com o fracasso de 68 produz uma rebeldia incapaz de se endereçar ao fundamento material da dominação de classe. Tal leitura de Nietzsche, aliás, apesar de ter se adaptado plenamente ao espírito da época, é vários anos anterior ao maio 68. A invenção do “Nietzsche de esquerda”, foi, dessa perspectiva, a maior contribuição de Deleuze tanto para o “espírito de 68” quanto para a recepção nietzscheana posterior:

Ao invés de praticar uma leitura subversiva de Nietzsche, como proclamado e propagandeado, ele [Deleuze] aplica o que Domenico Losurdo chamou uma “hermenêutica da inocência”, que elimina qualquer significado social e afasta-se das bordas do classismo-de-cima aristocrático de Nietzsche. A análise ajuda a entender por que a interpretação de Deleuze pôde tão facilmente ser cooptada por especialistas convencionais em Nietzsche, como Wolfgang Müller-Lauter. (Ibid., p. 208)

A profunda influência nietzscheana na obra foucaultiana e deleuziana, obviamente, não é contestada por ninguém. Igualmente, é difícil negar o quanto os eventos do Maio 68 influíram na evolução do pensamento de Foucault, em especial ao longo da década seguinte. Também é comum a percepção de que a leitura de Nietzsche, no fim dos anos 60, chega a um ponto alto na França, tanto dentro como fora da Academia. O que é certamente contestável é a interpretação de Rehmann e Amselle, segundo a qual a influência de Nietzsche foi inserida na cena intelectual por esses pensadores de maneira deliberada para combater o marxismo. Ora, o que podemos notar, em outros relatos do ambiente cultural francês do fim dos anos 60 e começo dos 70, é uma relação de forças totalmente diferente, e voltada contra um outro inimigo bem diverso. Isso é verdadeiro inclusive para observadores tão hostis a Foucault e a Nietzsche quanto Rehmann, Amselle

²⁵⁶ HAUG, 2007, p. 206.

ou Losurdo, mas de fora do campo marxista. É assim que se pode ler, num artigo publicado no *Le Debat* em 1999 por Pierre Grémion:

Ninguém melhor do que Michel Foucault encarna a possante corrente anti-humanista carregada pelo Maio 68. (...) Observados os vinte anos [seguintes], uma visão da paisagem intelectual não será cara ao pensamento liberal, reduzido à defensiva face ao aumento de poder da aliança socialista comunista, de um lado, e à força da corrente anti-humanista dionisíaca liberada pelo Maio 68, de outro lado.²⁵⁷

Chamar o pensamento de Foucault de “anti-humanismo dionisíaco”, é claro, tem mais a ver com a caricatura mitologizada de certos aspectos de sua biografia²⁵⁸, tornados anedóticos *a posteriori*, do que com qualquer análise séria de seus escritos. O mesmo pode ser dito, porém, da caracterização por Amselle de Foucault como um “filósofo SM”²⁵⁹. Na verdade, o que salta aos olhos nesta descrição da vida intelectual francesa por Grémion é que ela é completamente simétrica à feita por Rehmann e Amselle: para uns, Foucault encantou-se ou aliou-se ao (neo)liberalismo para superar o marxismo; para o outro, Foucault *et caverna* estiveram juntos com a aliança socialista-comunista na luta contra o pensamento liberal. Seria difícil rastrear um ponto de origem a essas invectivas contra o pensador francês e o que pudesse ser associado a ele; mas é possível, ao menos, verificar um momento e lugar em que várias acusações emergiram num feixe tático coerente. Conforme Audier:

É em certas dessas publicações [Audier listava revistas importantes para um renascimento liberal no meio intelectual francês: *Commentaire*, *Le Débat*, *Esprit*], *Le Débat* na primeira fila, com frequência classificadas na centro-direita ou na centro-esquerda, que se afirmam alguns dos intelectuais mais radicalmente hostis a Foucault, como Marcel Gauchet²⁶⁰, denunciando sem rodeios na crítica foucaultiana da modernidade democrática e do humanismo uma perigosa, falsa, e sobretudo estéril filosofia da “suspeita” que via “poder” em tudo e veiculava uma concepção radicalmente anti-humanista pretendendo destruir as supostas ilusões do sujeito soberano sobre ele mesmo. Muitos impasses reais ou supostos, que conduziram Gauchet a convidar cada um a virar definitivamente a página do foucaultismo e passar a qualquer outra coisa.

²⁵⁷ GRÉMION apud AUDIER, 2015, p. 11-12.

²⁵⁸ Uma imagem de Foucault como pensador símbolo da “geração 68” logo emerge, com todos os signos associados costumeiramente à juventude desta época. Obras pró e contra Foucault (em geral voltadas para público mais amplo que o acadêmico) não deixam de buscar recortes de sua biografia para associá-lo à contestação de toda autoridade, promiscuidade sexual, uso de psicotrópicos, etc. É possível citar, como exemplo desta sublitteratura: WADE, Simeon. **Foucault in California [A true history – wherein the great French philosopher drops acid in the Valley of Death]**. 2019.

²⁵⁹ Apenas acrescenta-se, neste segundo caso, uma dose mal disfarçada de homofobia.

²⁶⁰ GAUCHET, M. “Changement de paradigme dans les sciences sociales?”. 1988, p. 165-170. Id: “Désir, pouvoir”, 1988, p. 180-184.

Logo [houve] uma operação anti-Foucault massiva e bem orquestrada pela *Le Débat* – em torno da categoria discutível do dito “pensamento 68”.²⁶¹

A ideia de um “pensamento 68”, na verdade já havia sido popularizada um pouco antes por Luc Ferry e Alain Renaut, através do livro que lançaram em 1985: *Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. A tese do livro é que a “filosofia dos *sixties*” francesa não passou de uma repetição hiperbólica da filosofia alemã, de maneira que poder-se-ia encontrar um nietzchianismo francês (Foucault), um heideggerianismo francês (Derrida), um marxismo francês (Bourdieu) e um freudismo francês (Lacan). Na estrutura intelectual dos *sixties*, Ferry e Renaut encontram: o paradigma da genealogia; a dissolução da ideia de verdade; a historicização das categorias e o fim de toda referência ao universal²⁶². É significativo que esses autores, que podem ser classificados na centro-direita do espectro político francês²⁶³, classifiquem Althusser como um legítimo representante do “Pensamento 68” ao lado de Foucault²⁶⁴, quando Rehmann viria a afirmar que a noção de governamentalidade, em larga medida, surgira de uma recusa a aceitar o conceito de ideologia tal qual praticado por ele. Aliás, o profundo abismo entre o marxismo e o “pós-modernismo nietzscheano de esquerda” (sic!), que aqueles coparticipantes da coletânea “*Critiquer Foucault*” viam tão nitidamente, não é de maneira alguma enxergado por Ferry e Renaut. Muito ao contrário, a diferença entre um marxista *stricto sensu* e o professor do *Collège de France* é mínima, e estes guardam sempre um grau de parentesco. Assim, por exemplo, quanto à escolha metodológica da genealogia:

Tanto do lado do marxismo ou do freudismo quanto na tradição nietzscheana-heideggeriana, a convicção é de que a atividade filosófica por excelência dever-se-ia definir, hoje, pelo método genealógico, no sentido em que Nietzsche o entendia. (...) Pode-se assim, designar o que foram, neste aspecto, em 1964, os dois textos fundadores desta prática da suspeita, textos que têm em comum o fato de atrair a atenção sobre a tríade dos filósofos da genealogia – Marx, Nietzsche e Freud: o “Freud e Lacan”, de Althusser, e, sobretudo, a conferência “Nietzsche, Freud, Marx”, pronunciada por Foucault por ocasião do colóquio de Rayaumont consagrado a Nietzsche. Estes textos, retrospectivamente, parecem ter, deste ponto de vista, inaugurado verdadeiramente o estilo mais característico da filosofia francesa dos *anos 68*.²⁶⁵

²⁶¹ AUDIER, 2015, p. 12.

²⁶² FERRY, L & RENAUT, A. **Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo**. 1988, p. 7 *et seq.*

²⁶³ Ferry chegou a ser ministro da educação pela UMP, partido de Jacques Chirac. Foi durante sua passagem no ministério que ocorreu a polêmica proibição do uso do véu por alunas muçulmanas no ensino público francês.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.28-29.

Já se nota aqui: apesar das convergências impressionantes, uma das diferenças principais entre o que podemos chamar (pedindo desculpas de antemão pelo esquematismo) de “antifoucaultismo marxista” e o “antifoucaultismo de direita” são as influências que lhe são atribuídas. Na versão marxista, uma leitura enviesada de Nietzsche; na versão “de direita”, é enfatizada a fusão do pensamento dos três “mestres da suspeita”: Nietzsche, Freud e Marx. Apesar disto, está claro que, se outras influências são convocadas para explicar o “pensamento 68”, é sempre sob a égide das temáticas nietzscheanas: genealogia, crítica da ideia de verdade, destruição dos universais. Não é à toa, portanto, que são os mesmos Luc Ferry e Alain Renaut que editam, poucos anos depois (em 1991), a coletânea *Por que não somos nietzscheanos*; de certa maneira a continuação lógica da crítica à geração 68 é, precisamente, a crítica àquele que é visto como o principal inspirador do pensamento daquela geração.

Apesar disso, é provavelmente do outro lado do espectro ideológico que está a crítica mais minuciosa a Nietzsche. A referência a Domenico Losurdo, que vimos na resenha do livro de Rehmann, nos leva ao representante do marxismo antinietzscheano mais conhecido no Brasil²⁶⁶. Não à toa: numa biografia exaustivamente detalhada de mais de 1000 páginas (“*Nietzsche: o rebelde aristocrata. Balanço intelectual e balanço crítico*”), Losurdo se esforça por conectar momentos marcantes da obra e da vida de Nietzsche ao contexto sociopolítico em que elas ocorreram; a hipótese é que, longe da imagem usual de um filósofo “apolítico”, Nietzsche seria um “filósofo *totus politicus*”, e seria exatamente esta a chave de compreensão da obra nietzscheana, que de outra maneira pareceria fragmentária e contraditória. As instâncias definidoras de sua obra seriam o aristocratismo político, o anti-socialismo e a aversão à revolução.

Para Losurdo, filósofos nietzscheanos utilizaram, por décadas (a partir da edição crítica de Colli/Montinari), uma “hermenêutica da inocência”, que consistiu em evitar a interpretação literal das afirmações mais perturbadoras de Nietzsche (em particular sobre a escravidão, as mulheres, e as raças), apostando ao invés disso em interpretações alegóricas ou metafóricas que, no entendimento de Losurdo, esvaziavam o verdadeiro

²⁶⁶ Significativamente, o único texto de Jan Rehmann traduzido em português encontrado durante essa pesquisa foi uma resenha elogiosa do “Nietzsche: o rebelde aristocrata” de Losurdo, traduzida da revista *Junge Welt* por Luciano Martorano.

sentido do texto nietzscheano – o que inclusive teria contribuído para a percepção do filósofo alemão como um autor contraditório.

As hipóteses de Losurdo trazem ao primeiro plano, de fato, questões importantes sobre o significado dos escritos do “filósofo do martelo”. Em especial: que tipo de relação com a política de seu tempo Nietzsche estabeleceu através de sua obra? É uma pergunta que pode ser desdobrada de muitas maneiras, na medida em que se procura levar em conta sua biografia e relações pessoais, sua obra publicada e suas anotações póstumas – e essas na forma da seleção espúria que foi a pseudo-obra *A Vontade de Poder* (editada por Elisabeth Forster-Nietzsche e Peter Gast) ou do conjunto de todos os fragmentos, publicados em edição crítica bem posterior por Colli e Montinari – e, por fim, na medida em que se procura entender a recepção posterior e o uso político que já se fez do *opus* nietzscheano.

Examinemos, por exemplo, o olhar que Nietzsche lança ao Estado e movimentos políticos modernos no período em que ele escreveu mais extensamente sobre o assunto: entre 1878 e 1882. As obras nietzschianas do chamado período intermediário (HH, HHII, A, GC) costumam ser caracterizadas como o momento em que Nietzsche rompe explicitamente com Wagner e se afasta intelectualmente da influência de Schopenhauer, determinante em seus primeiros escritos. O comentador inglês Ansell-Pearson²⁶⁷ distingue nessas obras uma defesa das metas iluministas e de um racionalismo crítico. Essa não seria uma defesa esporádica e pontual (como a expressão aforismática do filósofo poderia nos levar a pensar), mas coerente – ao menos ao longo deste período – mesmo que em diversos momentos essa defesa vá de encontro a posicionamentos explicitados por Nietzsche antes (e depois) do período mencionado (i.e. 1878-1882). Isso certamente estaria em consonância com uma constante dessa época, que é a crítica (“autossuperação”) do romantismo, embora seja controverso o quanto Nietzsche adere a esses ideais.

Ansell-Pearson também nota nessa fase o começo do empreendimento genealógico nietzscheano. Segue, nisso, a própria análise que Nietzsche faz de sua obra, em retrospectiva, já na “Genealogia da Moral”²⁶⁸. É importante destacar isso, já que várias das críticas mais demolidoras (à moral, em especial) do pensador alemão vão nascer desse tipo de análise. A posição do pensador, nessas obras, é de prudência política. Nelas, o

²⁶⁷ ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político*. 1997, p. 98.

²⁶⁸ Cf GM, Prólogo 2.

desenvolvimento progressivo do Iluminismo vai ser defendido, ao contrário das rupturas revolucionárias (essas duas tendências serão simbolizadas, na obra nietzscheana, respectivamente por Voltaire e Rousseau). A revolução é problemática para Nietzsche por, na esteira das ideias rousseauístas, acreditar numa bondade humana intrínseca, que seria resgatada ao serem destruídas, durante o processo revolucionário, as instituições sociais corrompidas²⁶⁹. Nietzsche não vê nesta forma de pensar uma força criadora, artística – única capaz de esculpir um novo mundo – e sim uma energia destruidora e nihilista. Nas palavras dele:

Não foi a natureza moderada de Voltaire, com seu pendor a ordenar, purificar e modificar, mas sim as apaixonadas tolices e meias verdades de Rousseau que despertaram o espírito otimista da Revolução, contra o qual eu grito: "*Ecrasez l'infâme* [Esmaguem o infame]!". Graças a ele o espírito do Iluminismo e da progressiva evolução foi por muito tempo afugentado: vejamos — cada qual dentro de si — se é possível chamá-lo de volta!²⁷⁰

Por conta disso, Ansell-Pearson associa Rousseau a “excessos dionisíacos” que devem ser extirpados, havendo uma preferência nietzscheana pelo “apolíneo Voltaire”²⁷¹; seria, portanto, um Nietzsche comprometido com “a causa da moderação e da evolução progressista”²⁷². Esta moderação está vinculada à posição nietzscheana sobre o conhecimento, uma vez que não existem nem “fatos eternos” nem “verdades absolutas” pelas quais lutar²⁷³.

Uma constante da obra nietzscheana é a insistência na relação entre política e cultura, com os fundamentos daquela nessa, e a conseqüente necessidade das questões políticas subordinarem-se a questões culturais. É assim que, diagnosticando um declínio da crença na autoridade em toda cultura moderna (precisamente porque já não se crê nas verdades eternas), Nietzsche acaba “profetizando” uma lenta agonia do Estado moderno. Em HH 461, o fim da era dos tiranos é associado a uma emergência dos “oligarcas do espírito” – expressão na qual Ansell-Pearson vê um prenúncio dos “legisladores-filósofos” de ABM 211²⁷⁴.

²⁶⁹ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 98.

²⁷⁰ HH 463.

²⁷¹ Há aqui uso dessa terminologia bem afastado daquele feito pelo próprio Nietzsche em NT.

²⁷² ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 99.

²⁷³ Cf HH 2.

²⁷⁴ Importante deixar claro que com essa expressão Nietzsche não ressuscita os “reis-filósofos” da república platônica. Bem ao contrário, no mesmo aforismo ele faz uma separação entre os “legisladores-filósofos” (ou ainda “verdadeiros filósofos”) e os “trabalhadores filosóficos” que efetivamente exercem a

Os gérmenes para essas mutações culturais e políticas são dados pela descrença religiosa moderna e o fim da crença na pertença do homem a algo maior²⁷⁵. Ansell-Pearson encontra em HH 472 (“Religião e governo”) uma peça fundamental para compreender isso. Neste aforismo, Nietzsche vê a religião como um aliado importante do governo na pacificação das questões espirituais, às quais o poder estatal não pode responder; isso implica governantes que veem a religião *abaixo* de si e como um meio para atingir seus objetivos. Essa aliança cria uma unidade cultural que é quebrada nos regimes democráticos, onde a diversidade de opiniões precipita a chegada do Estado laico (ou seja, religião não é mais assunto de Estado, mas privado). É o prenúncio de um período de transformações que, ao trazer a “liberação do particular” (mas não do “verdadeiro indivíduo”), provoca a decadência da crença religiosa e a morte do Estado. Afinal, “necessariamente aparecerá o recurso de tratar a religião como assunto privado e remetê-la à consciência e ao costume de cada indivíduo”, o que a longo prazo faz com que “todo indivíduo melhor e mais dotado faça da irreligiosidade seu assunto privado”. Um processo similar ocorre com a autoridade estatal desde que perde a reverência religiosa; a longo prazo, “o desprezo, o declínio e a *morte do Estado*, a liberação da pessoa privada (guardo-me de dizer: do indivíduo), são consequência da noção democrática de Estado; nisso está sua missão”²⁷⁶. A diferença entre “pessoa privada” e “indivíduo” é significativa:

O compromisso de Nietzsche é com a cultura e o cidadão, não com o indivíduo particular e abstrato da democracia liberal moderna. Como a reflexão política de Rousseau e Hegel, o pensamento político de Nietzsche caracteriza-se, do princípio ao fim, por um desejo de transcender a base atomística das sociedades modernas, seu individualismo estreito e “burguês”. A privatização da sociedade significa, para Nietzsche, o *fim* da sociedade.²⁷⁷

Entretanto, se a democracia moderna, minando a fonte da autoridade estatal (desde que se retira dela sua justificativa divina ou o respeito pela imutabilidade de suas instituições), é artífice de longo prazo da destruição do Estado, nem por isso vamos parar numa guerra hobbesiana de todos contra todos. Novas formas de organização coletiva hão

filosofia como disciplina acadêmica (“trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel”). Os legisladores-filósofos – para usar uma expressão weberiana – cumprem o papel de um *tipo ideal* de pessoas ocupadas com a criação de valores, ainda por vir (“existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não *têm* que existir tais filósofos?...”).

²⁷⁵ GC 356.

²⁷⁶ Ainda cf HH 472.

²⁷⁷ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 102.

de surgir, baseadas na prudência e interesse pessoal dos homens. Ansell-Pearson acredita ver aqui um Nietzsche otimista com a “tarefa esclarecida e liberal” da humanidade moderna – afirmação um tanto controversa, na medida em que nenhum liberal ou iluminista postulou o fim do Estado²⁷⁸, nem o lento trabalho nessa direção – mas pontua que as ambiguidades do individualismo moderno vão fazê-lo voltar à mira nietzscheana já na “Gaia Ciência”. É que se esse individualismo traz a conquista da liberdade individual²⁷⁹, por outro lado também entroniza o egoísmo burguês, que mina nossa aptidão para uma política ao estilo grego²⁸⁰. Essa é a razão do ataque ao que ele [Nietzsche] vê como ingenuidade dos socialistas: a estrada no “rumo da criação de novos indivíduos comunitários”²⁸¹ está fechada. Esse problema, que já atormentara Rousseau (conciliar o indivíduo moderno com uma *unidade política* no sentido forte da expressão), vai ser, no entendimento de Ansell-Pearson, base também de muitas contradições do pensamento político nietzscheano.

A partir de “Humano, demasiado humano”, vemos uma moderação do platonismo político expresso no prefácio “O Estado Grego”²⁸²; é necessário evitar uma vulgarização geral da vida, reservando espaço para “o raro, o único e o nobre”²⁸³, o que só pode ser feito fora do âmbito propriamente político (dito em outros termos, é importante que o âmbito da vida pública não destrua completamente a esfera privada). Em AS 275, encontra-se inclusive uma defesa da democracia como meio de proteção da cultura, em particular “contra a escravização física e espiritual” à espreita nas duas ideologias modernas mais perigosas para Nietzsche, o nacionalismo e o socialismo. Se a democracia quer garantir a “independência do maior número de pessoas”, entretanto, deve combater três inimigos: os partidos políticos, os não-possuidores pobres e a classe proprietária

²⁷⁸ Por mais que o tamanho do Estado seja atacado pelo liberalismo clássico, ele permanece intocável como garantia da ordem e da manutenção da propriedade privada, o que é sua função fundamental em todas as vertentes dessa teoria.

²⁷⁹ Ansell-Pearson não discute esse ponto aqui, mas para Nietzsche, a crença nessa conquista não equivale a sua existência efetiva. Cf também GC 356: “em nossa época de transição, em que tantas coisas deixam de ser impostas, a preocupação com a subsistência impõe a quase todos os homens europeus um determinado *papel*, que é chamado de profissão; alguns mantêm a liberdade, uma liberdade aparente, de escolher eles próprios esse papel (...).” Ainda adiante, no mesmo aforismo: “Sociedade livre? Sim! Sim! Mas sabem os senhores com o que ela é feita? Com ferro de madeira!”, ou seja, sociedade livre seria uma contradição em termos.

²⁸⁰ GC 356.

²⁸¹ Cf ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 104.

²⁸² Ibid., p. 89.

²⁸³ HH 438.

rica²⁸⁴. O combate a esses dois últimos grupos não é obviamente uma guerra de extermínio, como ele mesmo [Nietzsche] esclarece:

Para que, de ora em diante, a propriedade inspire mais confiança e se torne mais moral, mantenham-se abertas as vias que, pelo trabalho, levem à pequena fortuna, mas impeça-se o enriquecimento repentino e sem esforço; sejam tirados das mãos de particulares e sociedades privadas todos os ramos do transporte e do comércio que favorecem o acúmulo de grandes fortunas, sobretudo o comércio de dinheiro — e sejam vistos como seres perigosos para a comunidade tanto aquele que possui demais como aquele que nada possui.²⁸⁵

Alvo de polêmicas já centenárias, Ansell-Pearson procura frisar bastante a posição nietzscheana quanto à questão “social”:

Nietzsche até endossa uma política trabalhista esclarecida, que garantirá aos trabalhadores segurança, proteção contra a injustiça e a exploração. Dessa maneira, garantir o contentamento do corpo e da alma do trabalhador assegurará que a sua prosperidade seja também a prosperidade do todo social.²⁸⁶

O comentador não esclarece os detalhes dessa política trabalhista nietzscheana, mas encontramos Nietzsche falando mais abertamente sobre o assunto em *O Andarilho e Sua Sombra*, especialmente no já citado aforismo 285 e no seguinte, onde se lê:

O que agora denominamos justiça vem a propósito nesse terreno, como uma bem refinada utilidade que não apenas considera o momento e explora a ocasião, mas visa a permanência de todas as condições e, por isso, leva em conta o bem do trabalhador, sua satisfação física e psíquica – *para que* ele e seus descendentes trabalhem bem para os nossos descendentes também, e sejam confiáveis por períodos de tempo mais longos do que o da vida humana individual. A *exploração* do trabalhador foi, como se compreende agora, uma estupidez, um esgotamento do solo às expensas do futuro, um grande risco para a sociedade. Hoje em dia temos quase guerra: e, em todo caso, os custos para manter a paz, para fechar acordos e inspirar confiança serão imensos de agora em diante, porque imensa e prolongada foi a tolice dos exploradores.²⁸⁷

As críticas do filósofo alemão ao socialismo repousam sobre questões bem distintas destas, portanto. Para Nietzsche²⁸⁸, são problemáticos no socialismo: a defesa do uso da violência política; o embasamento numa ideia rousseauísta de bondade natural;

²⁸⁴ AS 293.

²⁸⁵ AS 285.

²⁸⁶ ANSELL-PEARSON, 1997, p. 105.

²⁸⁷ AS 286.

²⁸⁸ Cf ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 106.

a utopia platônica de abolir o egoísmo através da abolição da propriedade privada; o ataque à liberdade do indivíduo, visto como necessário para a citada abolição; o ataque à distinção entre o público e o privado. Politizando toda a vida, o socialismo seria o exato oposto da privatização liberal da política, também combatida por Nietzsche pelo fato de, em nome da liberdade, solapar as noções de cultura e cidadania. O pensador acusa o socialismo de reacionarismo; de, como “irmão mais novo do despotismo”²⁸⁹, almejar o controle social das vidas particulares, o aumento do poder estatal. Ainda conforme Ansell-Pearson²⁹⁰, contrária à pretensão socialista de abolir o egoísmo e a vaidade, encontramos uma defesa nietzscheana da utilidade desses sentimentos: tanto para a vida social, quanto para o cuidado e a dedicação com as coisas mesmas. Também quanto aos métodos, Nietzsche acusa e rejeita o terrorismo, a violência e a revolução, que seriam produto da reação e do ressentimento, incapazes da tarefa de criação de formas qualitativamente novas.

Segundo Nietzsche, o medo dos governos ao socialismo acabará fortalecendo as democracias, já que estimulará as políticas de combate à desigualdade econômica²⁹¹. Isso é visto com bons olhos por Nietzsche, pois uma vitória da democracia acaba por enfraquecer outra ideologia perigosa, o nacionalismo, associado por ele ao racismo e à política de Bismarck, à qual faz oposição desde 1880²⁹². Criando a figura do “bom europeu”, Nietzsche louva o lento, mas inexorável amálgama das raças nacionais da Europa, e a inclusão dos judeus nesta miscigenação continental, que levariam à criação de uma nova humanidade europeia, politicamente “uma liga europeia de nações, na qual cada nação individual, delimitada segundo adequação geográfica, possuirá o status e direito de um cântico”²⁹³.

Para Ansell-Pearson, as ideias políticas do período intermediário nietzscheano não estão em ruptura fundamental com suas proposições anteriores nem com seu pensamento ulterior, visto que permanecem o compromisso com a cultura acima da política (essa é meio para aquela) e a afirmação de finalidades culturalistas e esteticistas. O modo da reflexão política desse período é inclusive visto como antecipador da concepção da “grande política”, gestada na obra madura. Esta última é frequentemente

²⁸⁹ HH 473.

²⁹⁰ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 106.

²⁹¹ AS 292.

²⁹² Cf ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 107.

²⁹³ HH 475.

definida como de um “radicalismo aristocrático”, mas este aristocratismo é encarado por Ansell-Pearson²⁹⁴ como um meio, e não um fim, da mesma forma que as concessões de Nietzsche às “ideias modernas” nas obras de 78-82. Dois pontos essenciais são marcantes no pensamento político desse período²⁹⁵: a oposição à filosofia política de Jean-Jacques Rousseau, encarada (equivocadamente) como uma filosofia da revolução; e a negação de qualquer universalidade moral imposta politicamente. Também é necessário destacar a principal discordância entre as obras desta época e as posteriores: se aqui ele acredita na potencialidade das mudanças gradativas em moral e política, depois ele advoga a necessidade de uma “legislação aristocrática”; também posteriormente vai se explicitar a aceitação de um maquiavelismo político, que seria – segundo Ansell-Pearson²⁹⁶ negado nesse momento mais “positivista” e “otimista”.

Verificamos, assim, que mesmo um comentador simpático a Nietzsche, como Ansell-Pearson, pode ratificar tanto as acusações feitas por Losurdo ao criador do Zarathustra – relembrando-as: aristocratismo, aversão à revolução e anti-socialismo – quanto outras acusações feitas no *Por que não somos nietzscheanos*, em especial o artigo assinado por Pierre-André Taguieff, onde as acusações são de “horror à modernidade” e “antiliberalismo”. Mas, ao contrário da figura de puro reacionarismo pintada por seus adversários, encontramos uma atitude de desafio e crítica permanente da modernidade. São, sem dúvida, essa atitude e essa crítica permanente que são buscadas por Foucault em Nietzsche, e não o conteúdo objetivo das opiniões do pensador alemão sobre o seu tempo.

Por outro lado, é necessário perguntarmos: afinal, quanto é verdade na recorrente acusação ou afirmação de que as escolhas teóricas de Foucault – a maneira como ele conduziu o estudo do liberalismo e do neoliberalismo, por exemplo – podem ser imputadas à influência nietzscheana? A pergunta ganha ainda mais peso quando constatamos a opinião, razoavelmente bem difundida entre comentadores da obra do filósofo francês, de que os estudos sobre a governamentalidade marcam um momento de afastamento em relação às teses mais “duras” do nietzscheanismo, em particular sobre a natureza do poder – é a opinião, por exemplo, de Edgardo Castro²⁹⁷.

²⁹⁴ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 109-110.

²⁹⁵ Ibid., loc. cit.

²⁹⁶ Ibid., p. 111.

²⁹⁷ CASTRO, E. **Diccionario Foucault**. 2011, p. 280.

3.3 Nietzsche sobre a Grande Política

Na obra madura nietzscheana a reflexão política vai aparecer como resposta à questão do niilismo. Ansell-Pearson²⁹⁸ vai reconhecer dois padrões distintos aqui: uma “política de resistência”, que consiste “em jogar à maneira paródica e irônica com os ideais da humanidade”; e uma “política da crueldade”, associada ao radicalismo aristocrático e à concepção de grande política. Este segundo padrão seria evidenciado na adoção de um maquiavelismo imoralista em ABM e no quinto livro da GC. Aparece o tema da grande política, do “cultivo de uma nova casta que governará a Europa”²⁹⁹, uma “nova e tremenda aristocracia, baseada na mais severa autolegislação”, que terá a “Europa democrática como seu mais maleável e flexível instrumento para assumir o controle dos destinos da Terra”. Aqui, ressalta Ansell-Pearson, já não há concessão às ideias modernas; para superar a morte de Deus, o animal homem deve submeter-se a “intensificações”; e toda intensificação do homem exige uma nova forma de escravização³⁰⁰. Não sendo individualista (pois é hierárquica e não aceita o princípio formal da igualdade humana) nem coletivista (pois pretende gerar a grandeza individual), a grande política não tem a ver com liberdades, mas com o poder que pode e deve ser exercido por cada um. Opondo-se ao “otimismo econômico” que crê que “o crescente consumo de todos deve envolver necessariamente o crescente bem-estar de todos”³⁰¹, pergunta ao contrário se é possível o sacrifício da evolução humana em prol de um tipo superior.

A guinada nos meios aceitos politicamente está vinculada à formulação de que vida é vontade do poder: “a exploração não é própria de uma sociedade imperfeita ou corrupta: é própria da *essência* do que vive, como uma função orgânica fundamental. É uma consequência da vontade de poder, que é, afinal, a vontade da vida”³⁰². Ansell-Pearson chama a atenção para o fato de que a retórica nietzscheana contra a democracia liberal, seus valores de igualdade, e sua fundamentação em “direitos naturais”, pôde ser apropriada pelo nazismo; mas pondera que “a grandeza que Nietzsche tem em mente é a da cultura, não de um nacionalismo e de um militarismo inspirados no *ressentiment*”³⁰³.

²⁹⁸ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 161.

²⁹⁹ ABM 251.

³⁰⁰ GC 377.

³⁰¹ VP 866.

³⁰² ABM 259.

³⁰³ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 166.

É possivelmente a forma de expressão absolutamente singular da obra nietzscheana, além de sua concepção de uma filosofia experimental e perspectivista, que abre espaço para interpretações bem díspares de seu pensamento (ainda que algumas delas permaneçam simplesmente erradas e forçadas, como a apropriação nazista citada acima). Veremos isso contrastando a interpretação que expusemos agora do pensamento político maduro de Nietzsche com uma radicalmente diferente, a de Vanessa Lemm. Enquanto a exposição de Ansell-Pearson nos mostra um Nietzsche comprometido com a dominação hierárquica inevitável, a análise que Lemm faz das obras do mesmo período tem a inestimável vantagem de mostrar uma filosofia que pensa a alteridade e possíveis saídas, embora nunca permanentes, para o domínio biopolítico ao qual estamos submetidos enquanto espécie animal e civilização.

Ao contrário de Ansell-Pearson, que vê na dicotomia política e cultura a oposição estruturante do pensamento político nietzscheano, Lemm afirma, em seu *Nietzsche's Animal Philosophy*, que esta oposição encobre outra, ainda mais essencial: é aquela que há entre civilização e cultura³⁰⁴. Embora concorde com Ansell-Pearson na percepção de que “o que distingue Nietzsche como pensador político é que ele acredita que a política deve ser estudada da perspectiva da vida”³⁰⁵, ela vai levar isso a consequências completamente diferentes, na medida em que vai, em primeiro lugar, destacar aí modos distintos de lidar com nossos corpos e animalidade, e em segundo lugar, localizar a política de dominação como inerente ao processo civilizatório, mas não à constituição de uma cultura.

É nesse sentido que ela fará uma interpretação diametralmente oposta à feita por Ansell-Pearson do enunciado de que é necessário “um novo tipo de escravidão”³⁰⁶. Para isso, ela rememora os diversos usos que Nietzsche faz do termo escravidão, desde os escritos de juventude. A condição humana, em primeiro lugar, é de dependência precária e necessidade animal de manutenção básica da vida. Assim, conforme pontua Lemm³⁰⁷, “Nietzsche afirma que escravidão define a vida humana no nível mais profundo, existencial. (...) Da perspectiva da vida como vontade de poder, a necessidade de autopreservação é escravizante. (...) Nietzsche lamenta que isso ‘é entretanto o que todos nós fazemos a maior parte de nossas vidas’ (Co. Ext. II)”. A vida do animal humano em

³⁰⁴ LEMM, V. *Nietzsche's Animal Philosophy*. 2009, p. 48.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 30.

³⁰⁶ GC 377.

³⁰⁷ LEMM, *op. cit.*, p. 51.

sociedade acrescenta mais um traço de escravidão em nossas vidas, na medida em que o processo civilizatório nos torna “animais confiáveis”³⁰⁸ através do artifício da moralidade do costume, que otimiza a dominação através da normalização do rebanho humano.

Essa moralidade do costume seria reforçada por diversos tipos de pensamentos religiosos e ideologias políticas e não aparece na obra nietzscheana como horizonte normativo, mas ao contrário é encontrado na base de nossa civilização através da dissecação promovida pela crítica genealógica. Ao contrário de Lemm, Ansell-Pearson não parece perceber que a afirmação aberta da necessidade de escravidão e da política de dominação *não são* uma conclamação à implantação delas, mas antes a constatação de que elas já existiram e sempre existirão – de uma forma ou de outra. Portanto, afirmá-lo sem pudores é uma forma de Nietzsche se posicionar em relação ao que considera hipocrisia das ideias modernas ou não-tão-modernas que negam isso, seja através do cristianismo, do liberalismo, ou do socialismo.

É assim que, herdeiro do cristianismo, o liberalismo é visto como política de redução ao animal de rebanho, nivelando arbitrariamente os desiguais; contra isso, Nietzsche define liberdade como vontade de autorresponsabilidade, “para que se conserve a distância que nos divide”³⁰⁹. Além disso, ele [o liberalismo] é profundamente niilista, baseando-se num relativismo vazio e promovendo uma era cética e cínica; e decadente, pois incapaz de manter-se numa relação de continuidade com as tradições do passado. É a era da morte de Deus, que Nietzsche vê como da impossibilidade de fundamentação moral de qualquer política – por isso mesmo a legitimação de um governo aristocrático não seria meramente moral, mas supramoral, através da noção de cultura e da exortação à superação do homem. Para Ansell-Pearson, isto traz tensões nunca tratadas na obra nietzscheana; “dois mil anos de aprendizado da cultura moral-cristã não podem ser simplesmente derrubados pelos atos amorais de tiranos nobres”³¹⁰. É difícil, ainda segundo Ansell-Pearson, imaginar esse governo aristocrático sem “instrumentos altamente opressivos de controle e manipulação política”³¹¹.

Novamente, a perspectiva de Lemm a leva a conclusões bem diferentes aqui. Para ela, enquanto a análise da civilização mostra uma política da dominação e uma economia da conservação, a análise da cultura mostra a possibilidade de uma política da soberania

³⁰⁸ GM, Segunda Dissertação, 1 e 2.

³⁰⁹ CI, Incursões de um Extemporâneo, 38.

³¹⁰ ANSELL-PEARSON. Op. cit., p. 168.

³¹¹ Ibid., loc. cit.

e uma economia da exuberância. A autodisciplina infligida pela civilização (através da moralidade do costume e da política de dominação) à humanidade tem como objetivo a preservação da espécie através de uma economia³¹² mais estrita de si (cf ABM 188, “toda moral (...) ensina o *estreitamento das perspectivas*, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento”). Esta economia conservadora da vida, levada a cabo pela civilização, pode, entretanto, levar à sua autossuperação (tema sempre caro a Nietzsche). Nas palavras de Vanessa Lemm:

O interesse primário de Nietzsche é [saber] em que medida o desenvolvimento de uma economia maximal aplicada nas sociedades de massa pode acumular tensão suficiente para provocar um contramovimento que supere esse novo tipo de escravidão e leve ao cultivo de uma forma superior e mais livre do animal humano.³¹³

Assim, o que Ansell-Pearson interpreta como a convivência de uma aristocracia espiritual com um modelo renovado de escravidão, Vanessa Lemm vê em uma relação temporal. A política da cultura surge como um estágio superior à civilização, que a supera.

No aforismo 262 de Além do Bem e do Mal, Nietzsche afirma que o governo da “alta cultura” surge quando as circunstâncias são favoráveis ou, economicamente falando, quando não há deficiência de poder. Quando a economia da civilização acumulou riqueza suficiente, a necessidade de autopreservação cessa de dominar as formas de produção e sociabilidade.³¹⁴

É aqui que se encontrariam a cultura superior e a possibilidade de uma política aristocrática para Nietzsche; uma cultura exuberante, transbordante, que pôde superar, ao menos temporariamente, o estado de escravidão inerente à vida e à civilização, e ao mesmo tempo repousa sobre ele, não poderia existir sem ele. Ressalte-se que os exemplos de comunidades aristocráticas que Nietzsche dá nesse mesmo aforismo 262 (“uma antiga *pólis* grega, ou Veneza, digamos”) estão longe da pavorosa hierarquia com frequência imaginada.

Obviamente, as distintas interpretações da política nietzscheana nos escritos maduros, feitas por esses dois comentadores, levam a duas avaliações distintas de sua possibilidade de uso. Ansell-Pearson vê como problemática a oposição entre moralidade

³¹² Mais do que no sentido estrito da ciência econômica, a palavra pode ser interpretada aqui como a forma geral dos acúmulos e gastos de energias pulsionais da vida como um todo.

³¹³ LEMM, op. cit., p. 57.

³¹⁴ LEMM, op. cit., p. 58.

e vida, ou seja, a crítica dos valores morais a partir da percepção deles como contrários à afirmação da vida, pois a própria história genealógica verifica que a revolta dos escravos na moralidade é uma manifestação da vontade de poder. Esta não seria, portanto, uma revolta contra a vida, mas contra uma forma particular de vida baseada na opressão política. Ansell-Pearson questiona, quanto a isso, a coerência interna do pensamento político nietzscheano. Afinal, a própria crítica de Nietzsche ainda é humanista, pois o homem ainda seria o centro de sua perspectiva (embora na forma da esperança em uma “super-humanidade”). Só um redespertar do senso trágico tornaria inteligíveis a dor e o sofrimento da existência. Por outro lado, como aspectos positivos da filosofia política madura de Nietzsche, ele destaca:

a) o caráter instrutivo da genealogia da moral, que não é simples erudição sobre o passado, mas exercício crítico de interpretação do presente (“a moralidade perde sua força unilateral e torna-se algo complexo, híbrido e multilateral”³¹⁵).

b) sua concepção do eu e a possibilidade desta concepção embasar uma compreensão da vida social. Apesar da “política de dominação” exposta aqui, por outro lado “Nietzsche examina a possibilidade de uma coexistência pacífica entre (...) o sobre-humano e o humano, em que o primeiro se ocupa da autocriação e autodisciplina artística e o último se preocupa com as ocupações materiais e mundanas”³¹⁶. Nesse sentido é que vemos o filósofo se expressar em certos escritos póstumos: “*não* conceber os últimos como senhores dos primeiros. (...) Os dois tipos (...) devem existir lado a lado”³¹⁷. Infelizmente essa concepção não teria chegado a ser exposta adequadamente na obra publicada (ou detalhada em qualquer outra parte).

c) a concepção da arte e da natureza. Não há na sua obra tentativa de embelezar a vida, velando o que ela tem de desagradável, mas ao contrário uma concepção trágica em que a arte funciona como estímulo da vida, revelando a sublimidade e significação de suas lutas – promovendo a aparência de um mundo mais simples, a arte nos dá “uma solução mais curta para o enigma da vida”³¹⁸. A arte trágica (à maneira dos gregos) implica criatividade artística, mas mais do que isso honestidade intelectual – não negar a realidade da violência, da obscenidade, de sentimentos “maus” como a inveja e a competição, mas ao contrário integrá-los na “economia geral do todo”.

³¹⁵ ANSELL-PEARSON, op. cit., 171.

³¹⁶ Ibid., loc. cit.

³¹⁷ KSA 10, p. 244.

³¹⁸ Co. Ext. IV, p. 213.

d) o não-alinhamento da tarefa da filosofia à promoção de uma política nacional ou um sistema ideológico. Esse é o sentido maior da “extemporaneidade” que Nietzsche sempre reclamou para si; “o filósofo não deve seguir qualquer ídolo especial ou ideologia. Ele ou ela não deve colocar o pensamento a serviço dos preconceitos ou das modas de seu tempo”³¹⁹.

Por outro lado, Ansell-Pearson vê dimensões reacionárias no pensamento nietzscheano maduro, e especificamente preocupante a esperança de dar fundamentação filosófica à política através da “grande política”. Conforme ele mesmo pontua:

A reflexão de Nietzsche, neste ponto, é problemática por duas razões: primeiro, ela permanece profundamente metafísica (voluntarista e idealista) – enquanto Nietzsche é severamente crítico para com a cultura moral-cristã por seu ensinamento da redenção, ele ainda oferece um ensinamento que conserva o foco no homem e na sua elevação, e que requer, para ser cumprido, o sacrifício do presente por certo futuro indefinido e incognoscível (a desejada produção de uma super-humanidade); e, em segundo lugar, a reflexão de Nietzsche deixa de reconhecer suficientemente que, na era do niilismo moral, falta legitimidade à concepção da grande política.³²⁰

Vanessa Lemm, ao contrário, vê como especialmente frutífera a relação da filosofia nietzscheana com a vida, e, por tabela, nossa própria animalidade. Em uma era de biopolítica, conforme teorizado por diversos autores como Foucault, Agamben e Esposito, a teorização de uma política de soberania, baseada em uma interpretação da liberdade como responsabilidade sobre si, é campo fértil para pensarmos alternativas que escapem ao espaço fechado da política contemporânea.

³¹⁹ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 174.

³²⁰ Ibid., loc. cit.

4 AÇÃO, COMPORTAMENTO, SUBJETIVAÇÃO

Universalmente reconhecido como maior escritor ficcional do medievo, Dante Alighieri tem também uma importante contribuição à filosofia moral e política, muitas vezes negligenciada. É na obra do poeta florentino que Arendt encontra uma formulação da ação como primordialmente uma maneira do agente adquirir visibilidade e mostrar-se perante os outros em sua absoluta singularidade.

O comportamento, por outro lado, é algo que se espera de cada um a partir da posição ou função social que o indivíduo ocupa em dado momento. O comportamento não seria, portanto, um princípio de singularização, mas de massificação e normalização, na medida em que das pessoas espera-se que se comportem da mesma maneira sempre que submetidas às mesmas condições e exigências sociais.

Infelizmente, apesar do longo tratamento dado por Arendt à questão da ação, a atenção dedicada por ela ao comportamento é relativamente exígua. Não em Arendt, mas na obra de Michel Foucault, é que vamos encontrar um extenso tratamento do comportamento, que em vários sentidos é uma de suas preocupações centrais ao longo dos anos 70. As práticas disciplinares – técnicas de produção de comportamentos esperados e de correção de comportamentos desviantes – são apontadas pelo filósofo francês como elementos fundamentais para a produção de sujeitos em uma sociedade de normalização. Sem dúvida, a disciplinarização dos corpos é uma maneira eficaz de reduzir a imprevisibilidade pressuposta por toda ação humana, através da maximização da docilidade política e da produtividade econômica dos sujeitos. Mas não é a única.

Tanto Arendt quanto Foucault observam que a percepção dos seres humanos como fundamentalmente membros copertinentes de uma espécie biológica permitiu o surgimento da economia política, que só pode desenvolver-se postulando a busca da satisfação de necessidades primárias como móbil principal do comportamento humano. Toda ação é reduzida a comportamento, o que garante a possibilidade de uma governamentalidade liberal - em que menos intervenção é compensada com a previsibilidade do agente econômico.

4.1 Sujeição e comportamento, subjetivação e ação

Façamos algumas considerações breves, mas necessárias, sobre a natureza do comportamento humano, a ação política e a formação da subjetividade. Acreditamos que as abordagens de Foucault e Arendt, embora em contextos diferentes, lançam luz sobre a complexidade das interações entre indivíduos, o que veio a ser chamado sociedade, e “o poder”, ou, para evitar interpretações essencialistas, as relações de poder.

Para Arendt, o comportamento é a manifestação rotineira e reativa do indivíduo, resultado de impulsos naturais e necessidades básicas. É o âmbito do biológico e do privado, ocorrendo sobretudo no domínio da esfera social, onde as interações são caracterizadas por normas e convenções.

Por outro lado, a ação é o que distingue os seres humanos como seres políticos, pois envolve deliberar, decidir e agir em conjunto para criar o mundo comum. Ela ocorre, como sabemos, na esfera pública, onde as pessoas se engajam em diálogo e debate, buscando alcançar objetivos políticos. Através da ação, os indivíduos têm a oportunidade de deixar uma marca duradoura no mundo e de contribuir para a construção da comunidade e da história. Ela “corresponde à condição humana da pluralidade”³²¹; esta, por sua vez, é “o princípio ineludível da política, a condição e a razão de ser da atividade da ação”³²².

Sendo a ação a atividade humana que permite iniciar algo novo, ela é o oposto do comportamento, que é sempre reação a estímulos externos. Ademais, é apenas a ação que corresponde tanto à liberdade, quanto à responsabilidade pelo mundo.

A capacidade de iniciar liga a ação à natalidade. É a partir da natalidade que os indivíduos chegam ao mundo com a capacidade de iniciar algo novo. É, portanto, graças a ela que cada novo ser pode ser “um novo início”, um agente de mudança. Sendo o que nos permite renovar o mundo e criar novas possibilidades, a natalidade mostra-se a categoria fundamental da filosofia política. Constantemente renovando a possibilidade de novas ações, novos inícios e novas perspectivas, a natalidade é o que torna a história e a política possíveis, pois a entrada contínua de novos seres humanos cria um fluxo de eventos e interações que constituem nossas histórias e o mundo que compartilhamos.

³²¹ ARENDT, op. cit., p. 9.

³²² MÜLLER, M. C. “Pluralidade”. 2022, p. 314.

Por sua vez, Foucault introduz em suas análises os conceitos de "sujeição" e "subjetivação". Em especial nas obras e textos dos anos 70, o conceito de "sujeição" refere-se ao processo pelo qual os indivíduos são fabricados em meio a relações de poder. É uma ideia que está intrinsecamente ligada à forma como o poder é exercido e como se moldam os comportamentos e as identidades, através do que Foucault viria a chamar depois “práticas de sujeição”, que incluem a disciplina, a vigilância e a normalização.

Para Foucault, o poder não é apenas uma força imposta de cima para baixo; ele também se manifesta de maneira difusa e sutil em várias dimensões da vida cotidiana. As disciplinas, as práticas sociais e os discursos contribuem para a criação de padrões de comportamento, pensamento e identidade que moldam a maneira como os indivíduos se veem e se relacionam com o mundo ao seu redor.

Longe de mera questão de coerção direta, a sujeição também envolve processos de internalização das normas e valores sociais. Fundamental para compreender este ponto é que Foucault mostra como o poder não é apenas uma entidade repressiva, mas também é produtivo. Ou seja, o poder não apenas limita e restringe, mas também cria certas formas de identidade, conhecimentos e comportamento.

Em suas obras dos anos 80, Foucault ainda explora como as pessoas são submetidas a normas e práticas de poder, mas também destaca como elas têm a capacidade de resistir, modificar e criar novas formas de subjetividade por meio de práticas de resistência. A subjetivação em Foucault é um processo complexo, no qual as relações de poder e conhecimento se entrelaçam, e o sujeito não é algo dado, mas algo que se constitui a partir de práticas de sujeição e práticas de si. É através das práticas de si que os sujeitos se autorregulam e se autotransformam. Práticas de sujeição e práticas de si são interdependentes, e as práticas de si podem ser uma forma de resistência às práticas de sujeição.

Está claro que uma redução das categorias arendtianas e foucaultianas umas às outras, com a criação da equivalência entre comportamento e sujeição, e entre subjetivação e ação, seria demasiado esquemática, e em especial neste segundo caso, simplesmente errada. Ao mesmo tempo, está claro que quando Arendt analisa a substituição da ação pela hegemonia do comportamento na modernidade, e quando Foucault descreve os processos de sujeição que nos formam enquanto sujeitos desde meados do século XVIII, estão em jogo perspectivas muito similares, com diagnósticos fundamentalmente convergentes.

Investigando a proveniência da modernidade política e, parafraseando Agostinho, “a questão que nos tornamos para nós mesmos”, as análises foucaultiana e arendtiana também convergem ao destacar: o predomínio do econômico na política contemporânea; a conseqüente chegada a primeiro plano político das questões ligadas à pura vida biológica; o surgimento da estatística e da economia política como disciplinas científicas; a invenção da sociedade civil; a relação entre o liberalismo, o ocaso do político e a fobia de Estado. A sociedade civil, tal qual a concebemos hoje em dia, é um efeito da prevalência do modelo relacional do comportamento em ambos os pensamentos. Entretanto, as semelhanças param por aí: Arendt vai procurar como alternativa o modelo relacional da ação (típico da *pólis* clássica), enquanto Foucault experimenta as possibilidades da *práxis* de liberdade na antiguidade tardia.

4.2 Da governamentalidade ao governo de si

Sobretudo, não me confundam! (EH, Prólogo, 1)

É fato notório que Michel Foucault fez do pensamento nietzscheano uma referência constante, tendo chegado a declarar que considerava a obra de Nietzsche uma caixa de ferramentas da qual tirava instrumentais teóricos e metodológicos a seu bel-prazer, não lhe importando a fidelidade dessa utilização ao autor alemão. Mas quanto essa utilização foucaultiana realmente ultrapassa os limites da filosofia nietzscheana? Se é verdade que compreender Nietzsche permite uma visão mais abrangente e lúcida da contribuição realizada pela filosofia de Foucault à história do pensamento, não seria o caso de que uma leitura do filósofo francês também seja uma ferramenta teórica que dá vazão a uma perspectiva renovada sobre o alcance da obra de Nietzsche – na história do pensamento e também na compreensão da atualidade?

No último capítulo de seu livro sobre Nietzsche e a política, Ansell-Pearson lida com as tensões decorrentes de procurar utilizar Nietzsche para a constituição de um liberalismo redefinido e radicalizado. Para tanto, o texto dialoga com a noção de “ironista liberal” criada por Richard Rorty e com o “liberal radical” preconizado por William Connolly, sob influência de Michel Foucault. Em ambos os casos a tentativa é de conciliar o respeito liberal à liberdade e ao indivíduo com a crítica nietzscheana das verdades

eternas e dos valores absolutos (aspectos proeminentes na interpretação de Rorty), além do reconhecimento da alteridade e afirmação da diferença (aspectos esses mais destacados por Connolly).

Desviando de qualquer possível resolução da tensão entre cultura e política exposta por Nietzsche, Rorty pontua que a democracia liberal reconhece “a futilidade da tentativa de criar uma ordem social onde todo o mundo é ao mesmo tempo membro de uma sociedade justa e envolve-se na faina da autocriação”³²³. Desejar uma coisa ou outra é válido, mas seria impossível unir as duas aspirações, uma pública, e a outra privada. O ironista postulado por Rorty é alguém que vê isso; acredita na sociedade liberal e no respeito a seus valores de tolerância e liberdade como o ambiente ideal para o florescimento da diferença e da criação estética, mas sabe-se incapaz de embasar essa percepção num fundamento metafísico, definitivo, ou universalmente válido. Mesmo com essa impossibilidade, este ironista liberal crê que a diminuição da crueldade e o incremento da tolerância: a) são característicos da democracia liberal; e b) transformam o mundo para melhor.

Nietzsche é importante aí por seu papel central na percepção, historicamente recente, de que a verdade não é algo que se descobre, mas algo que se cria. A leitura dele seria mediada, entretanto, pela de Freud; assim, trocaríamos uma percepção da maior parte da humanidade como “animais agonizantes”, por uma em que o gênio foi “democratizado” ao se descobrir o inconsciente criativo em cada um. Após Nietzsche, não é possível mais embasar uma posição política em uma teoria da natureza humana; ao invés disso, Rorty propõe uma “retórica do liberalismo”, que por reconhecer a contingência dos ideais que defende, seria superior a uma dogmática nazista ou marxista. Esta retórica teria por base a ideia de que a diminuição da crueldade é mais importante que qualquer outro objetivo político, e também uma concepção negativa de liberdade – isto é, ela [a liberdade] não é definida pela participação positiva em instituições políticas, mas pelo espaço deixado por essas instâncias para a realização privada.

Para Ansell-Pearson, embora “imaginosa”, a tentativa de Rorty de compatibilizar “o valor aristocrático da autocriação” com uma política liberal é inconvincente. Há um elitismo intrínseco a esse valor aristocrático, aceito explicitamente por Nietzsche (no sentido de que poucos poderiam alcançá-lo), que Rorty parece esconder atrás da retórica

³²³ ANSELL-PEARSON, op. cit., p. 180.

liberal, formalmente igualitária. Além disso, Ansell-Pearson observa que Rorty se aproxima perigosamente de uma filosofia do solipsismo: “a privatização do eu, por parte de Rorty, retrocede à ilusão do liberalismo clássico, que postulava um eu pré-político em plena posse das faculdades humanas”³²⁴. Contra esta apropriação despolitizante de Nietzsche, Ansell-Pearson invoca Hannah Arendt: “Nietzsche e Arendt, de fato, mostrariam que a ênfase de Rorty no processo de autocriação como um ato particular representa uma retirada do mundo social e é sintomática da degenerescência da ação criativa que caracteriza o mundo moderno”³²⁵. Ansell-Pearson critica ainda a separação entre justiça pública e autocriação particular, por anular os efeitos do pensamento crítico e as implicações políticas do debate.

Já Connolly procura conciliar seus valores liberais com a crítica nietzscheana à aspiração de origem rousseauísta a uma sociedade perfeita, que seria aplicável também ao marxismo. Sob influência de Foucault, admite o projeto moderno de liberdade e emancipação como um discurso imperialista de dominação e supremacia, cego para suas suposições acríticas sobre o eu e o mundo. Admitindo a dificuldade do empreendimento a que se dedica, Connolly afirma, entretanto, que é necessário aplicar a crítica nietzscheana à teoria política liberal, obtendo assim um liberalismo radicalizado. O ponto de partida dessa crítica, para Foucault (segundo Connolly), é a prática inaugurada por Nietzsche de pensar o poder fora dos limites da teoria política; o poder não está presente apenas nas instituições políticas, mas é “o nome que se atribui a uma situação estratégica complexa em uma dada sociedade”³²⁶. A teoria política fala de direitos e deveres de sujeitos em Estados sem atentar para o fato de que estes discursos legitimadores “não são apenas maneiras de proteger os indivíduos da existência do poder, mas também práticas disciplinares que constituem sujeitos humanos em *novas* relações de poder”³²⁷.

O projeto epistemológico da razão moderna, que nega o fato de que a vida humana é algo paradoxal, tende a impor imperativos transcendentais e projetos políticos discursivamente autoritários enquanto o pensamento nietzscheano comportaria uma pluralidade de possibilidades éticas e políticas. Connolly clama por uma teoria política “pós-nietzscheana”³²⁸, com uma contra-ontologia da alteridade que questionaria “a visão

³²⁴ Ibid., p. 184.

³²⁵ Ibid., p. 185.

³²⁶ FOUCAULT apud ANSELL-PEARSON, 1997, p. 186.

³²⁷ ANSELL-PEARSON, 1997, p. 187.

³²⁸ Ibid., p. 189.

antropomórfica de que o mundo é suscetível ao domínio humano”. A isso se acrescentaria uma noção de justiça que admitiria que a principal fonte do ressentimento é a exploração de muitos em proveito de poucos. A forma de combatê-lo, portanto, seria precisamente uma política democrática e um liberalismo “reconstituído, radicalizado” (após atravessar o fogo das críticas nietzscheana e foucaultiana) que ajudariam na constituição de um eu consciente de sua contingência temporal, não-ressentido e afirmativo.

Como Connolly, Ansell-Pearson acredita que Foucault é instrutivo por mostrar que “qualquer explicação do sujeito moderno precisa tomar a forma de uma ‘genealogia da moral’”³²⁹. Mas também acredita que o filósofo francês “nos mostra que é preciso ter uma atitude de desconfiança para com as pretensões ‘liberais’ que afirmam que os sujeitos modernos são ‘livres’, pois o que supomos como ‘liberdade’ pode constituir, na realidade, novas formas de controle e disciplina”³³⁰. Nietzsche já mostrara, na GM, a ambiguidade da autonomia humana: ao nos tornarmos “capazes de fazer promessas”, tornamo-nos animais políticos e civilizados, mas sob o custo da auto-repressão e controle dos instintos. Apesar disso, sempre permanece uma alteridade inapta para o controle e domínio. A radicalidade nietzscheana estaria na tentativa de canalizar esse excedente – alteridade não normalizada – e cultivá-lo para a criação de um novo tipo humano, pós-*ressentiment*. Ansell-Pearson conclui que “há algo de risível a respeito da tentativa de arrolar a reflexão de Nietzsche para a causa de um liberalismo pós-moderno”. Reconhecendo em Nietzsche um “pensamento nômade”, uma “contrafilosofia” (na esteira de Gilles Deleuze), Ansell-Pearson lembra que “o propósito de Nietzsche não é se tornar outro burocrata da razão ou um calculista do ‘homem’, mas anunciar o advento de um novo tipo de política e a formação de um novo ‘nós’”³³¹.

Ansell-Pearson, Lemm, Rorty, Connolly; cada um deles faz um uso completamente particular da obra nietzscheana, do que se deve compreender dela, de como ela deve ser valorada, e como pode ser aplicada. Sem dúvidas todos estão muito longe de usos e interpretações deliberadamente distorcidos, como Mazzino Montinari acusa Alfred Bäumler de ter feito, durante os anos do nazismo. Ainda assim, parece especialmente franca a declaração de Michel Foucault de que usava Nietzsche como sua “caixa de ferramentas”, sem preocupações muito particulares de estar fazendo um uso

³²⁹ Ibid., p. 190.

³³⁰ Ibid., loc. cit.

³³¹ Ibid., p. 191.

hermeneuticamente correto; não parece, afinal de contas, que essa frase caiba apenas ao uso que foi feito por ele!

Uma interpretação corrente da filosofia nietzscheana considera que sua crítica da modernidade e da massificação em todas as suas formas é realizada em vista de um aspecto afirmativo de sua filosofia, que é possibilitar a emergência de condições para novas formas de individuação. Uma compreensão comum de Foucault, por outro lado, lembra que sua obra é intensamente influenciada por Nietzsche, mas em especial o chamado “segundo período” (anos 70), em que procurou realizar uma “genealogia do poder”. A influência nietzscheana teria se abrandado bastante nos anos 80, em que o francês procurou em fontes helênicas condições de possibilidade para uma “estética da existência”. Porém, suspeitamos que o chamado “terceiro período” da obra foucaultiana é tão nietzscheano quanto o segundo: a crítica da atualidade realizada pela genealogia do poder complementa-se com a busca foucaultiana por novas práticas de subjetivação, simétrica do imperativo nietzscheano “torna-te aquilo que és” e expressa em Foucault pela expectativa de “fazer da própria vida uma obra de arte” através de uma “estética da existência”. O imperativo da “afirmação de si” que se encontra na base da moral aristocrática de Nietzsche é o moto da “ética dos prazeres” que Foucault procura elaborar.

A *Genealogia da Moral* inscreve-se num projeto que tem como objetivo recolocar a busca do “conhecimento de si” numa estratégia geral de “cuidado de si” – objetivo fundamental das éticas antigas, de acordo com a *Hermenêutica do Sujeito* foucaultiana. A utilização nietzscheana de vocabulário médico faz parte de sua tentativa de resgate do ideal médico-filosófico antigo da “cura sui”, o cuidado de si, fundamental em toda a reflexão ética foucaultiana.

4.3 Performance e mentalidade alargada

Em sua última década de vida, os escritos arendtianos demonstraram uma preocupação cada vez maior com as questões morais. Na busca por uma ética não-normativa em Arendt, que escape por um lado à rigidez inflexível do imperativo categórico kantiano e por outro ao cálculo mecânico da moral utilitarista, parece haver a confluência entre diversos fatores, dos quais destacarei dois: por um lado, um imperativo teórico que se faz sentir a partir da progressiva desconstrução da metafísica empreendida na filosofia alemã (de Kant a Heidegger), e, por outro, a necessidade de responder às

perplexidades de seu próprio tempo, em especial o totalitarismo e a tentativa de extermínio do povo judeu.

Creio que na reflexão moral arendtiana o antecedente nietzscheano foi uma influência fundamental – não tanto o projeto de transvaloração de todos os valores, mas sobretudo a crítica genética da moralidade ocidental e a busca de uma ética pessoal forjada como um *bíos* autodeterminado. Este último valida-se não pela obediência a leis universalmente válidas, mas antes pela aprovação pessoal a como este modo de vida *aparece a nós mesmos*.

A terminologia importa aqui. A superação da dicotomia entre essência e aparência, *noumenon* e fenômeno, é central a todo projeto de superação da metafísica. Não à toa, a gênese e dissolução dela é assunto central na elíptica sessão “Como o ‘Mundo Verdadeiro’ tornou-se uma fábula”, do *Crepúsculo dos Ídolos* nietzscheano. Nela, temos uma brevíssima e irônica “história da metafísica”, em seis passos sucintos que mostram a emergência, sublimação, questionamento e desaparecimento da ideia de um “mundo verdadeiro” oposto ao mundo aparente. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”³³² Não devemos nos deixar enganar pelo estilo telegráfico adotado aí por Nietzsche. Obviamente ele não está aplicando uma dúvida hiperbólica ao mundo percebido através de nossos sentidos, à maneira cartesiana. Antes, está ressaltando as limitações do uso de um vocabulário dualista que esteve, por milênios, vinculado à expressão da percepção metafísica do(s) mundo(s).

Não é à toa que a questão é retomada por Hannah Arendt – de forma muito mais cuidadosa e extensa – no primeiro capítulo de sua obra inacabada, *A vida do espírito*. Afirmando já de saída a natureza fenomênica do mundo, a autora lembra-nos que “neste mundo em que entramos, aparecendo de parte nenhuma, e do qual desaparecemos para parte nenhuma, *Ser e Aparência coincidem*”³³³. Arendt leva as consequências disso para todo o mundo biológico:

Está vivo significa estar possuído de um impulso de autoexposição [*self-display*] que responde ao fato da nossa dimensão de aparência. As coisas vivas *fazem a sua aparição* à maneira de atores num palco criado para eles. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas *parece* diferente também para cada espécime individual. Parecer – parece-me, *dokei moi* – é o modo, talvez o único

³³² CI, “Como o ‘Mundo Verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”, VI.

³³³ ARENDT, 1999a, p. 29.

possível, no qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer a outros, e este parecer varia de acordo com o ponto de observação e a perspectiva dos espectadores.^{334 335}

O que está em jogo aqui é uma hierarquia metafísica que Arendt pretende subverter: contra a valorização exclusiva do fundo, do interior, ela reivindica o valor da superfície. Assumindo e interpretando à sua maneira os resultados das pesquisas do biólogo suíço Adolf Portmann, a filósofa pergunta pela plausibilidade de uma inversão de perspectiva: e se não for o superficial que existe em função dos processos vitais, mas antes o contrário? Afinal, é num mundo de aparências que vivemos e que os contatos entre os diversos seres se estabelecem. A incrível variedade da vida é perceptível muito mais na profusão de configurações externas que se mostram; o aparelho interno é tediosamente semelhante nos diversos organismos.

Também nos assuntos especificamente humanos, é a maneira de aparição no palco do mundo que mostra *quem* um agente é. Exposto ao olhar dos outros, é pelos seus ditos e feitos, pelo que escolhe mostrar ou esconder, pela sua autoapresentação [*self-presentation*] que cada um vai constituir sua própria singularidade. Como Bethania Assy consegue expor e definir com clareza, Arendt nos oferece uma ontologia política da aparência que permite pensar uma ética da visibilidade.

Embora não refute o significado eloquente da vida interior, para Arendt a singularidade humana só se revela em *quem* (*who*) somos, por meio do discurso e da ação, no domínio da aparência. A singularidade de cada indivíduo não se dá de forma solipsista. É evidente em Arendt que quem somos (*who we are*) constitui-se no espaço público da aparência. Fazendo uso da terminologia heideggeriana contra Heidegger, a autenticidade só se manifesta na linguagem e no curso de nossos feitos no mundo por meio de uma percepção ativa, ou seja, da produção e manifestação de uma aparência. Em outras palavras, a singularidade se exprime pela forma como *escolhemos* aparecer no mundo, pelo que falamos e fazemos. Somos dotados da capacidade de nos aproximar e nos alienar dos outros e dos objetos por meio de nossas afirmações e negações, isto é, a maneira como *aparecemos* no mundo, tal como descrito na ‘forma de um processo de regulação recíproca de afeto e atenção’, e que se desdobra no espaço público.³³⁶

³³⁴ ARENDT, 1999a, p. 31-32.

³³⁵ Tradução ligeiramente alterada para uniformizar a tradução de *self-display*, que aqui, será referido como autoexposição, e não automostração.

³³⁶ ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 2015, p. 38.

A ação, para Arendt, é um inequívoco princípio de singularização, pois é à medida em que cada indivíduo age na esfera pública que se marcam suas diferenças em relação a todos os outros. Por sua imprevisibilidade e sua irreversibilidade, a ação é também um princípio de novidade sobre o mundo, e cada agente pode ser identificado como aquele que iniciou determinadas sequências de eventos sobre o mundo, que serão díspares e inconfundíveis com aquelas iniciadas por qualquer de seus pares.

Esta definição performativa da singularidade pessoal traz uma série de questionamentos quanto à responsabilidade do agente quando este se recusa a enxergar-se como um agente iniciador de eventos no mundo, definindo-se antes como peça numa engrenagem maior à qual deve obediência. É com este tipo de dificuldades que Arendt lidou ao fazer a cobertura jornalística do caso Eichmann, que lhe valeu o livro *Eichmann em Jerusalém* e alguns anos de polêmica. Responsável dentro da burocracia totalitária do Estado nazista pelo transporte dos judeus aos campos de extermínio, Adolf Eichmann declarava, entretanto, que nunca tendo matado diretamente um judeu ou mesmo maltratado espontaneamente qualquer judeu, não lhe era imputável o genocídio do povo judeu, tendo apenas cumprido ordens superiores que não lhe cabia contestar.

Arendt toma Adolf Eichmann como tipo ideal a partir do qual pôde pensar o que ela denominou a *incapacidade de pensar* e a *banalidade do mal*. A inabilidade com a utilização da linguagem para além de chavões burocráticos e frases-feitas, a incapacidade de pensar pelo ponto de visto alheio, e a recusa a ser pessoa, isto é, a sentir-se responsável pelos próprios atos, são para Arendt os índices de uma incapacidade para a reflexão que não deve ser confundida com burrice ou qualquer tipo de incapacidade intelectual.

Os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade, isto é, contra a solicitação da atenção de nosso pensamento, que todos os acontecimentos e fatos despertam em virtude de sua existência. Se fôssemos receptivos a essa exigência o tempo todo, logo estaríamos exaustos; a diferença em Eichmann era apenas que ele nada sabia de tal solicitação.³³⁷

Para Arendt, havia uma clara assimetria entre o absurdo mal perpetrado por Adolf Eichmann – a colaboração no projeto de extermínio dos judeus europeus – e a patente mediocridade pessoal dele. Não um truculento antisemita, mas alguém que se orgulhava de encarnar em si a impessoalidade da burocracia, fora capaz de atos até então

³³⁷ ARENDT, 2004, p. 227.

impensáveis e para sempre imperdoáveis, simplesmente porque recusava-se a pensar sobre o que estava fazendo e julgar os próprios atos. A este fenômeno – o descompasso entre a banalidade de um agente incapaz de pensar e a escala genocida de seus feitos – Arendt denominou banalidade do mal. O fato de que em vários aspectos Adolf Eichmann fosse um típico pai de família, um burocrata cumpridor de ordens comum e, nas palavras do próprio, “um cidadão respeitador das leis” – mas com uma diferença fundamental na natureza do trabalho que ele exercia diariamente – traz de imediato o temor de que o terror dos campos de concentração venha a se repetir. Afinal, se Eichmann não era um monstro anormal facilmente distinguível das pessoas ordinárias, mas antes mantinha um tipo de relação com sua responsabilidade pessoal que, em diversos graus, não é afinal tão difícil de encontrar em pessoas exercendo outras atividades e trabalhando em outras burocracias, como podemos evitar a repetição de horrores equivalentes a Auschwitz?

O pensamento alemão nos legou, na forma da *Crítica da Razão Prática* de Immanuel Kant, uma severa tentativa de estabelecer racionalmente princípios morais de validade universal. É certamente um insulto ao empreendimento kantiano a afirmação de Eichmann de que, em sua vida pessoal, “tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever”³³⁸; mas ainda assim, a afirmação aparentemente sincera dele nos traz um problema. Quanto o restabelecimento de uma moralidade de pretensão universalista poderia se opor a um evento como o nazismo? Arendt era cética quanto a isso: “Não há regras gerais, como nos procedimentos legais, que poderiam ser aplicadas e que seriam válidas para todos. Mas isso, receio, será do fardo de todos os julgamentos morais que não são apoiados por comandos religiosos, nem deles derivam”³³⁹. Ainda segundo a pensadora, não foram os devotos, os convictos, os seguidores dos grandes sistemas morais que puderam passar inalterados pelo furor da dominação totalitária nazista. Estes, ao perceberem-se em meio a uma sociedade que passara a seguir princípios de comportamento inteiramente diversos, simplesmente se adaptaram aos novos tempos; trocaram um sistema moral por outro e prosseguiram suas vidas sem maiores atribulações.

É no exato oposto do tipo representado por Adolf Eichmann que devemos procurar um tipo de relação consigo que, mesmo sem o corrimão fornecido pela moralidade tradicional, possibilite a negação pessoal à participação em atos que provocam a

³³⁸ ARENDT, 1999b, p. 153.

³³⁹ ARENDT, 2004, p. 224.

destruição do mundo comum e seus habitantes. Arendt encontra em Sócrates seu anti-Eichmann, modelo da síntese entre pensamento e ação e do uso permanente do pensamento para guiar a relação consigo e com os outros.

Um dos pontos de apoio para a análise arendtiana é a afirmação socrática, feita a Cálicles em discussão sobre a justiça, de que “seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes, com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, *sendo um só*, estivesse em desarmonia comigo mesmo e me contradissesse”³⁴⁰. Nessa formulação encontramos não apenas um apelo à necessidade de não entrar em contradição performática, quanto a indicação de uma percepção da subjetividade que insere a pluralidade no âmago mesmo da singularidade. É o que Hannah Arendt denomina “dois-em-um” socrático.

A ideia arendtiana é de que, mesmo quando estou em solitude, ainda não estou *sozinho*, pois me faço companhia e me relaciono comigo mesmo através do diálogo do pensamento. Este tipo de relação consigo permite compreender a fundamentação da máxima socrática “é melhor sofrer o mal do que cometê-lo”; seria uma consequência da própria atividade do pensamento, porque aquele que comete o mal será atormentado pelo resto da existência pela companhia de um malfeitor, isto é, o próprio agente-pensante. Esta companhia permanente, ou consciência (*conscience*), é assimilada ao *daimon* socrático e assume o papel de uma testemunha onisciente para nossas ações. Arendt entende que, assim como Sócrates declarava com frequência estar sempre em companhia de um *daimon* – o qual, sem nunca lhe incitar a fazer nada, muitas vezes o impedira de proceder impropriamente³⁴¹ - também a atividade do pensamento, realizada no modo do diálogo interno, ou dois-em-um, serviria como um inibidor para a ação, e potencialmente impediria que catástrofes como as cometidas sob o governo nazista pudessem ocorrer, na medida em que a maioria de seus perpetradores não eram nazistas convictos, nem sádicos, mas simplesmente pessoas que se recusaram a refletir sobre o que estavam fazendo. O pensamento não teria, via-de-regra, um efeito positivo sobre a ação, catalisando por exemplo a prática do “bem”, mas teria um efeito refreador para atos que promovem a destruição e o assassinato em massa.

³⁴⁰ PLATÃO, 482b-c *apud* ARENDT, 2004, p. 154.

³⁴¹ No exemplo mais conhecido, o *daimon* socrático teria impedido que Sócrates redigisse para seu julgamento um discurso retórico comprometendo-se a mudar seu comportamento; ao invés disso, fez em sua defesa uma apologia à *práxis* filosófica.

É possível, mesmo concordando com a intuição arendtiana de que o pensamento exige uma retirada temporária do mundo, uma paralisia das ações durante o diálogo estabelecido pelo dois-em-um, questionar o alcance dessa inibição. Arendt parece convencida de que ninguém gostaria de viver na companhia de um assassino. Citando o *Ricardo III* de Shakespeare, a pensadora nota que o malfeitor, mesmo principiando a atividade do pensamento, interrompe-a deliberadamente, alegando que a consciência é uma invenção dos fracos para manter os fortes sob controle. Mas esse não é o único exemplo que a literatura e o teatro nos fornecem de um diálogo interno que acaba, pelo contrário, por legitimar a ação criminosa. É de modo similar que Medéia pode, antes do assassinato dos próprios filhos, estabelecer o seguinte monólogo:

Quem não quiser presenciar o sacrifício,
 Mova-se! As minhas mãos terão bastante força!
 Ai! Ai! Nunca, meu coração! Não faças isso!
 Deves deixá-los, infeliz! Poupa as crianças!
 Mesmo distantes serão a tua alegria.
 Não, pelos deuses da vingança nos infernos!
 Jamais dirão de mim que eu entreguei meus filhos
 À sanha de inimigos! Seja como for,
 Perecerão! Ora: se a morte é inevitável,
 Eu mesma, que lhes dei a vida, os matarei!³⁴²

A fala de Medéia é especialmente significativa porque, mesmo mostrando uma divisão interna no momento da deliberação – as mãos são fortes o suficiente para perpetrar o assassinato, mas o coração é suscetível à compaixão e expectativa de alegrias futuras com os filhos – há uma unificação da *persona* no momento em que a decisão (a favor do ato assassino) é tomada; ao dois-em-um do pensamento corresponde o eu-sou-eu da ação. Não é na atividade espiritual interna, mas no momento da ação, da entrada na visibilidade do mundo, que se afirma a singularidade do ator.

Ao contrário da convicção kantiana de que é possível encontrar máximas de validade universal que possam guiar todas as nossas decisões morais, o que a análise da atividade do pensamento mostra é que, na infinita contingência das situações possíveis e partindo da igualmente infinita quantidade de pontos de vista que podem ser assumidos sobre o mundo, não é possível encontrar respostas absolutamente certas para a maneira de se guiar na ação cotidiana ou extraordinária. A *práxis* socrática demonstra que a insistência em levar às últimas consequências o pensamento dialógico e crítico não nos

³⁴² EURÍPEDES. *Medéia*. 2004, p. 63.

traz certezas; antes, nos encaminha a aporias insolúveis. E, no entanto, o mundo a todo instante nos convida a emergir do pensamento e mostrar quem nós somos, a partir dos discursos que fazemos, das ações que iniciamos, dos eventos que desencadeamos. É necessário aprender a lidar com as incertezas – “pensar sem corrimão”, como Arendt destaca ao falar da perda das certezas metafísicas da tradição – para tomar parte na teia de relações que nos envolve, e assumir o papel que nos cabe na estória que encenamos no palco do mundo.

Entretanto, é de maneira talvez surpreendente que Arendt recorre ao próprio Kant pra se contrapor a uma ética de pretensão universalista; não, porém, à segunda crítica e textos relacionados, mas à *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde Kant confronta a maneira como realizamos juízos estéticos. Tendo que, por um lado, admitir que é inaplicável a ideia de uma certeza racional definitiva em questões sobre o belo, mas ao mesmo tempo se recusando a reconhecer aí um domínio do puro arbítrio subjetivo, o filósofo de Königsberg volta-se para a forma pela qual o entendimento pode lidar com objetos particulares. Estes não podem ser reduzidos a conceitos universais, e ainda assim o entendimento realiza juízos a respeito destes objetos, juízos estes que são comunicáveis a outros espectadores e têm pretensão legítima à aceitação de sua validade por outros seres racionais. Arendt percebe que aqui não é aplicável o modelo do conhecimento, que pressupõe objetividade, mas antes a compreensão; o que se busca, portanto, não é a verdade, mas o significado.

Analisando a maneira como a filósofa se apropria desses conceitos kantianos, Adriano Correia, em artigo sobre “Juízo, imaginação e mentalidade alargada”, afirma que “as razões pelas quais Hannah Arendt se ocupa do juízo reflexivo estético kantiano como afim à política são fundamentalmente as seguintes: ele lida com o particular enquanto particular e sempre pressupõe a presença dos outros. Quando julgo, julgo sempre como membro de uma comunidade”³⁴³. São, portanto, a dignidade atribuída ao particular e a importância dada à comunicabilidade que chamam a atenção da filósofa, que vê aqui a possibilidade de preencher uma lacuna na obra kantiana e encontrar sua “filosofia política oculta”.

Usando Kant contra Kant, Arendt se vê diante de um arsenal teórico que permite partir da forma do juízo estético para ajuizar sobre os feitos dos outros e sobre as próprias

³⁴³ CORREIA, A. “Juízo, imaginação e mentalidade alargada”. 2012a, p. 167.

ações. A pensadora vê como um problema a generalizada recusa moderna em efetuar julgamentos e valorar comportamentos, como se, por estarmos sempre constrangidos em grau maior ou menor por acontecimentos que não controlamos, não tivéssemos responsabilidade pelos eventos que desencadeamos. Não teríamos, além disso, condição de julgar atos que não presenciados. Para Arendt, isso é uma negação da dignidade do agente e tentativa de fuga da responsabilidade pessoal. A estética kantiana, porém, estabeleceria condições de possibilidade do juízo que contornam essas possíveis objeções à possibilidade de julgar, através das noções de *sensus communis*, mentalidade alargada e imaginação. Assim, temos a sessão 40 da *Crítica da Faculdade de Julgar* (“Do gosto como uma espécie de *sensus communis*”):

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas - as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas - teria influência prejudicial sobre o juízo.³⁴⁴

Ao teorizar através da ideia de *sensus communis* um tipo de sentido comunitário, que ajusta nossas representações de acordo com a percepção de um mundo comum, Kant transcende a condição solipsista da teoria do conhecimento moderna, que de Descartes ao próprio Kant das duas primeiras críticas, sem excetuar Locke, Berkeley, Leibniz e Hume, acreditou poder encontrar as condições de possibilidade do conhecimento no indivíduo tomado isoladamente. O filósofo prossegue na mesma seção:

As seguintes máximas do entendimento humano comum na verdade não contam aqui como partes da crítica do gosto, e contudo podem servir para a elucidação de seus princípios: 1. Pensar por si; 2. Pensar no lugar de qualquer outro; 3. Pensar sempre em acordo consigo próprio. A primeira é a máxima da maneira de pensar livre de preconceito; a segunda, a da maneira de pensar alargada; a terceira, a da maneira de pensar consequente.³⁴⁵

São essas habilidades acima, mas em especial a de pensar no lugar de qualquer outro – isto é, a mentalidade alargada – que Arendt descobrirá ausentes em Adolf Eichmann. Insistir, perante um tribunal judeu instaurado no estado de Israel, que era um “infeliz” que sempre cumprira ordens com afinco, mesmo quando pudera burlá-las, e que

³⁴⁴ KANT, 1993, §40.

³⁴⁵ *Ibid.*, loc. cit.

era uma grande decepção pessoal não ter subido mais uma patente na hierarquia da SS é uma prova disso. A incapacidade de pensar de Eichmann demonstrava-se por sua inaptidão para uso da mentalidade alargada.

A eficácia de Eichmann na resolução de problemas de ordem técnica, e mesmo a capacidade de assumir soluções gerenciais para chegar a fins determinados, não estão em contradição com essa inaptidão observada por Arendt. Assim como ela insistirá na diferença entre conhecimento e compreensão, Kant já observa que uma limitação na faculdade de conhecimento não se traduz na perda da mentalidade alargada.

No que concerne à segunda máxima da maneira de pensar, estamos afora isso bem acostumados a chamar de limitado (estrito, o contrário de alargado) aquele cujos talentos não bastam para nenhum grande uso (principalmente intensivo). Todavia, aqui não se trata da faculdade de conhecimento, mas da maneira de pensar, de fazer dela um uso conveniente; a qual, por menor que também seja o âmbito e o grau que o dom natural do homem atinja, mesmo assim denota uma pessoa com maneira de pensar alargada, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros).³⁴⁶

Trata-se, portanto, de faculdades diferentes. Para Kant, a máxima de que parte a mentalidade alargada – pensar no lugar de qualquer outro – é a máxima da faculdade do juízo. Este não é possível, entretanto, sem o uso da imaginação – e isto responde a objeção de que “não podemos julgar o que não presenciamos”. Todo julgamento pressupõe o uso da mentalidade alargada, isto é, o uso da imaginação para abarcar no pensamento outros pontos de vista possíveis. Acerca disso, Correia afirma:

Ainda que não seja possível uma desvinculação total das condições existenciais na vida da mente, Hannah Arendt crê que ainda que condicionados existencialmente, os homens podem transcender as suas condições existenciais. É em vista disso que ela assume como herança de Kant o papel mediador da imaginação na relação da mente com o mundo.³⁴⁷

Conforme a bela expressão que Arendt toma de Kant, “pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita”³⁴⁸. A capacidade de julgar, porém, assim como não diz respeito apenas a juízos estéticos, não diz respeito

³⁴⁶ Ibid., loc. cit.

³⁴⁷ CORREIA, 2012a, p. 170.

³⁴⁸ ARENDT apud CORREIA, 2012a, p. 171.

também ao julgamento dos outros; através dela realizamos o julgamento de nossas ações e podemos escolher com que espécie de si-mesmo queremos conviver; nos encontramos aqui no entrelaçamento entre as capacidades de pensar e de julgar. A constituição de si implica um cuidado socrático com o *self*, que evitando que o indivíduo entre em desarmonia consigo, dá consistência aos ditos e feitos com que ele aparece no mundo.

Mesmo discordando de que a atividade do pensamento e o julgamento das próprias ações sejam um empecilho incontornável para atividades que visem a destruição dos outros e da diversidade no mundo, é fato inegável que a irreflexão e a recusa a ser pessoa – isto é, assumir a responsabilidade pelos próprios atos – são catalisadores de um tipo de mal “que se alastra como um fungo” quando as condições políticas são desastrosas. O incômodo chamado do moscardo socrático ao pleno exercício da capacidade de pensar é peça primordial do que Arendt chamou uma “ética da impotência”. Ainda assim, em situações-limite, a disposição para viver explicitamente consigo pode ser a diferença primordial que impede a participação pessoal no que Arendt denominou banalidade do mal. Talvez isso não seja pouco.

CONCLUSÃO

Aristóteles afirmava que a *philia* é a causa eficiente da existência política. É por amizade que os homens se reúnem e decidem juntos o destino da *pólis*. Obviamente a palavra está sendo empregada num sentido bem amplo aqui; há amizade aqui no sentido de que existe um tipo de identificação simpática entre os membros da mesma comunidade política, que os faz se sentirem copertinentes à mesma coletividade, diferente de todas as outras. É assim que é compreendida a política, atividade fundamental da esfera pública no mundo clássico. Hesíodo, por sua vez, fala da influência da *éris*, a disputa, na vida dos trabalhadores. “O oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro, o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo”³⁴⁹. A vida econômica, diferente da política, não se baseia num sentimento de coesão, mas na percepção da diferença radical de interesses entre os indivíduos. Aqui, não é a solidariedade, mas a inveja e a concorrência, os motos que permitem a continuidade ininterrupta do *ponos*, o trabalho árduo.

Em certo sentido, esta tese foi uma contribuição à compreensão da história de como a *éris*, a disputa, a concorrência, passou a ser o elemento fundamental da forma de subjetivação contemporânea, principal técnica atual de governamentalidade. Modestamente, procurou colaborar para uma ontologia do presente, isto é, uma tentativa de compreender como nos tornamos aquilo que somos. Estamos convencidos, porém, de que não há maneira de compreender o presente sem elaborar uma genealogia de como chegamos até aqui. Igualmente convencidos estavam Hannah Arendt e Michel Foucault. É assim que, cada um à sua maneira, procuraram falar sobre aquilo que estamos fazendo; rastreando seja nossa relação com o fio da tradição, seja o contexto de emergência das relações de poder em que estamos imbricados.

Assumimos que a superfície de contato entre governamentalidade e subjetivação – trata-se de tema foucaultiano, trabalhado nos seus cursos do *Collège de France* ministrados entre 76 e 79 – é melhor compreendida à luz do arcabouço teórico que Hannah Arendt nos oferece em sua *magnum opus* de 1958, na qual ela disseca (a analogia é pertinente, tal o cuidado da pensadora com a separação paciente dos conceitos e categorias) as atividades fundamentais que constituem a *vita activa*, e de modo mais geral,

³⁴⁹ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, v. 25-26.

a condição humana: o trabalho, a obra, a ação. Especialmente significativo, e este foi o fio que procuramos seguir ao longo da tese, é o quanto tanto a análise arendtiana quanto a foucaultiana seguem uma história de deslocamentos no sentido da *oikonomia*, desde a administração da esfera privada grega à emergência da economia política e à formação de uma sociedade de trabalhadores-consumidores. Acreditamos ter demonstrado, ao longo da tese, que a compreensão contemporânea de governo, pensada como absolutamente central à vida política, guarda mais parentesco com a noção antiga de economia do que com a de política. Trata-se, afinal, da administração das coisas, da manutenção dos ciclos de produção e consumo, e da garantia das condições biológicas da existência.

O primeiro capítulo, sobre as esferas pública e privada, procurou relacionar a análise que Arendt faz dos deslocamentos destas categorias do mundo clássico até a modernidade com as pesquisas de Foucault sobre a metáfora do pastorado e a emergência da ideia de governo dos homens. Desde logo, por sua preocupação prioritária com o cuidado ostensivo e a garantia da subsistência material, além de seu embasamento numa relação hierárquica não-reversível, o poder pastoral teve mais pontos de convergência com a economia, tal qual pensada pelos gregos, do que com a constituição de um espaço público em que agentes livres e iguais performam seus atos e feitos – isto é, a política gestada e executada nas cidades-estados antigas.

O segundo capítulo analisou como uma transmutação da economia política deslocou completamente os termos do que defendemos ser a questão política fundamental do século XVII e primeira metade do século XVIII: a questão da ordem, central na tradição contratualista, mas também na literatura da Razão de Estado e na dos tratados de polícia. Estas duas últimas são analisadas por Foucault no STP, como continuidade e deslocamento do pastorado, mas também como momento de emergência da governamentalidade clássica, “a era de ouro da governamentalidade”. Defendemos que o surgimento de uma “teoria da ordem espontânea” no iluminismo escocês foi o momento mais notável na história recente das técnicas de governamentalidade e das formas de subjetivação: a partir deste momento, os indivíduos poderiam ser governados através e exatamente por causa de sua liberdade. É a emergência do liberalismo como a arte de governar contemporânea.

O terceiro capítulo mirou a recepção do *Nascimento da Biopolítica* e o nascimento dos *governamentalidade studies*. Procuramos estabelecer a perspectiva de Foucault como

um filósofo não-marxista e não-liberal, militante em diversas causas ligadas à “nova esquerda”, sem dúvidas, mas principalmente herdeiro de uma tradição de crítica permanente, que passa por Kant e Marx, e mais fundamentalmente, neste específico caso foucaultiano, por Nietzsche.

O quarto capítulo lembrou a importância das noções foucaultianas de sujeição e subjetivação, bem como das arendtianas de ação e comportamento. Verificou como o pertencimento de alguém a uma determinada trama de poder (na qual todos são agentes e pacientes) é capaz de impactar na sua formação enquanto indivíduo. As análises foucaultianas sobre processos de sujeição e técnicas de subjetivação foram aproximadas da genealogia que Nietzsche realiza do sujeito moderno, cuja emergência numa cultura massificada dá o tom em seu chamado à criação das condições para novas formas de individuação. Encerramos com a análise das categorias arendtianas de performance e mentalidade alargada, fundamentais para vislumbrar uma ética da ação.

A dupla referência ao percurso biopolítico foucaultiano e à fenomenologia arendtiana das atividades humanas fundamentais reforça a percepção de que é através de um princípio econômico que somos subjetivados hodiernamente; a constituição da contemporânea sociedade de (pós-)empregados é possível porque a governamentalidade (neo)liberal cria um tipo humano, no qual esta tese apontou a convergência entre o *animal laborans* e o *homo oeconomicus*. Acreditamos ter demonstrado, assim, que o percurso de expansão da esfera social descrito por Arendt, e o percurso de transmutações e deslocamentos da governamentalidade sobre o qual lecionou Foucault convergem significativamente e permanecem como instrumento heurístico relevante para compreensão do mundo no qual estamos vivendo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Michel Foucault:

FOUCAULT, M. **Surveiller et Punir**. Paris: Gallimard, 1974. [trad. bras: **Vigiar e Punir**. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2009.]

_____. **Histoire de la Sexualité I: La Volonté de Savoir**. Paris: Gallimard, 1976. [trad. bras: **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.]

_____. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rev. J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Dits et Écrits. Tome III: 1976-1979**. Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Il Faut Défendre la Société**. Paris: Seuil, 1997. [trad. bras: **Em Defesa da Sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.]

_____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Naissance de la Biopolitique**. Paris: Seuil, 2004a. [trad. bras: **Nascimento da Biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Téc. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.]

_____. **Sécurité, Territoire, Population**. Paris: Seuil, 2004b. [trad. bras: **Segurança, Território, População**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Téc. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.]

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio da Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. 3ª edição.

_____. **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. **Omnes et Singulatim. Para uma crítica da razão política**. Trad. Selvino Assmann. São Pedro de Alcântara: Nephelibata, 2011.

_____. **Do Governo dos Vivos**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

Obras de Hannah Arendt:

ARENDDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

_____. **Between Past and Future**. Nova Iorque: Penguin Books, 1993b. [trad. bras: **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Barbosa. 5ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.]

_____. **The Human Condition**. 2ª ed. Chicago: Chicago University Press, 1998. [trad. bras: **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. Téc. Adriano Correia. 12ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.]

_____. **A vida do espírito. Volume I: pensar**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Outras obras e textos:

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGUIAR, O. A. “A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt”. **Conjectura: filosofia e educação**, vol. 17 (1), p. 139-158, 2012.

AMSELLE, J.-L. “Michel Foucault et la spiritualization de la philosophie”. In: ZAMORA, D (org). **Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation néolibérale**. Aden, 2014.

ANSELL-PEARSON, K. **Nietzsche como pensador político**. Trad. Gama & Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARISTÓFANES. **A Revolução das Mulheres**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco”. In: **Os Pensadores: Aristóteles**. Vol. IV. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. (Pseudo-). **Os Económicos**. Trad. D. F. Leão et al. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____. **A Política**. Trad. Nestor Silveira. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010 [pontualmente cotejado com o texto grego estabelecido por W. D. Ross, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0057%3Abook%3D1%3Asection%3D1252a> , acessado em 16/08/2023].

/

ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

AUBREY, B. **L'entreprise de soi**. Paris: Flammarion, 2000.

AUDIÉ, S. **Aux origines du 'néolibéralisme'. Le Colloque Lippmann**. Lormont: Le bord de l'eau, 2008.

_____. **Néo-libéralisme. Une archéologie intellectuelle**. Paris: Grasset, 2012.

_____. **Penser le "Néolibéralisme". Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme**. Lormont: Le Bord de L'Eau, 2015.

BARRY, A.; OSBOURNE, T.; ROSE, N. **Foucault and political reason: liberalism, neoliberalism and rationalities of government**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

BARTHES, R. **Mythologies**. Manchecourt: Seuil, 1957.

BEHRENT, M. "Liberalism without Humanism. Michel Foucault and the Free Market Creed. 1976-1979". **Modern Intellectual History**, nº3, 2009. pp 539-568.

_____. "Accidents Happen: François Ewald, the 'Antirevolutionary' Foucault and the Intellectual Politics of the French Welfare State". **The Journal of Modern History**, nº82. Set 2010. Pp 585-610.

"Liberalism without Humanism. Michel Foucault and the Free Market Creed. 1976-1979". **Modern Intellectual History**, nº3, 2009. pp 539-568.

BENTO DE NÚRSIA. **Regra Monástica**. [On-line]. 2023. Disponível em: <http://www.cristianismo.org.br/regra-00.htm#01> : 28/08/2023.

BENTHAM, J. "Os princípios da moral e da legislação". In: **Stuart Mill – Bentham. Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BEZERRA, G. C. **A ordem da natureza no pensamento filosófico e religioso de Jean-Jacques Rousseau**. Campinas. 187 p. Dissertação (mestrado): Unicamp, 2014.

BOBBIO, N. "Sociedade Civil". In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Volume 2: L-Z. 13ª Ed. Brasília: UnB, 2010.

BROWN, W. "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy". **Theory and Event** nº1, outono 2003, pp. 37-59. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/48659?casa_token=SJwkAtosKZIAAAAA:II3Ksahg7ahJ0mQB1E41_YIJZq4j9pmGbofhUwrznnAnD3c7tNp59eKGLtBpvh9lb-99UHV0eRDA (acesso em 27/09/2019)

BURCHELL, G., GORDON, C., & MILLER, P. (ed) **The Foucault Effect. Studies in Governmentality**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

CANDIOTTO, C. “Foucault: biopoder, biopolítica e governamentalidade”. In: NEUTZLING, I. & RUIZ, C. B. (org). **O (des)governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

CASTEL, R. **As metamorfoses da questão social. Uma crônica do salário**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. “Riscophiles et riscophobes. L’individu selon le MEDEF”. **Le Monde**, 6 jun 2001.

CASTRO, Edgardo. **Diccionario Foucault**. Buenos Aires: Siglo Veintinuno, 2011.

_____. **Lecturas Foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica**. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria, 2011.

CHANCEL, J. & TIXIER, P.-E. “Le désir d’entreprendre”. **Autrement** nº20, setembro 1979.

CÍCERO. **As Leis**. Campinas: Editora Unicamp, 2022.

COMTE, A. **Cours de philosophie positive**. Tome IV. 4ª edição. Paris: Baillières et fils, 1877.

CORREIA, A. “Juízo, imaginação e mentalidade alargada”. **Aurora**, vol. 24, n. 34, p. 157-175, jan/jun 2012a.

_____. “Liberalismo versus política: análise da prevalência moderna do econômico em Michel Foucault e Hannah Arendt”. **Princípios**, vol. 19, p. 135-151, 2012b.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia, e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. “Pensar o que estamos fazendo”. In: ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

DARDOT, P. & LAVAL, C. **A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRATHÉ, R. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Discurso / Barcarolla, 2009.

DONZELOT, J & GORDON, C. “À propôs de la gouvernamentalité”. Disponível em [://donzelot.org/articles/gouvernamentalitecolingordon.pdf](http://donzelot.org/articles/gouvernamentalitecolingordon.pdf) (acesso em 27/09/2019)

EDWARDS, C. "Cutting off the King's Head: The 'Social' in Hannah Arendt and Michel Foucault". **Studies in Social and Political Thought**, vol 1 (1), p. 3-20, 1999.

_____. **Between the social and political: a synthesis of the political theories of Hannah Arendt and Michel Foucault**. Tese de Doutorado. University of Sussex, 2012. Disponível em http://sro.sussex.ac.uk/39435/1/Edwards%2C_Claire.pdf (acesso em 29/05-2016)

EURÍDIPES. "Medeia". In: **Tragédias**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

EWALD, F. & KESSLER, D. "Les noces du risque et de la politique". **Le Débat** n° 2, 2000. Pp 55-72.

FARGE, A. "Famílias. A honra e o sigilo". In: ARIÈS, Phillipe, CHARTIER, Rogers (orgs). **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. P. 580-617.

FERGUSON, A. **An Essay on the History of Civil Society**. 8ª edição. Fairford: Echo Library, 2007a.

_____. **Selected Philosophical Writings**. Editado por Eugene Heath. Exeter/Charlottesville: Library of Scottish Philosophy, 2007b.

FERRY & RENAUT. **Pensamento 68. Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo**. São Paulo: Ensaio, 1988.

_____. (org). **Por que não somos nietzscheanos**. São Paulo: Ensaio, 1993.

FINKELSTEIN, I & SILBERMAN, N. **A Bíblia Desenterrada**. Petrópolis: Vozes, 2018.

GAUCHET, M. "Changement de paradigme dans les sciences sociales?" **Le Débat**, n°50, p. 165-170. Mai-ago 1988a.

_____. "Désir, pouvoir", **Le Débat**, n°50, p. 180-184. Mai-ago 1988b.

GAUTIER, C. **L'invention de la société civile. Lectures anglo-écoussaise (Mandeville, Smith, Ferguson)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

_____. (org). **David Hume et le concept de société civile**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

GIACOIA JUNIOR, O. "Sobre Direitos Humanos na Era da Bio-Política". **Kriterion (UFMG)**, vol. XLIX, p.267-308, 2008.

GORDON, C. & JARDIM, F. "Breve genealogia dos estudos da governamentalidade: o efeito Foucault e seus desdobramentos. Uma entrevista com Colin Gordon". **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 39, n. 4, p. 1067-1087, out./dez. 2013.

GRENIER, J-Y. & ORLÉAN, A. “Michel Foucault, l’*économie politique et le libéralisme*”. *Annales*, nº7, p. 1155-1182, 2005.

GROS, F. “Direito dos governados, biopolítica e capitalismo”. In: NEUTZLING, I. & RUIZ, C. B. (org). **O (des)governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

GRUMLEY, J. “Revolted Liberties: Revolution and Freedom in Arendt and Foucault”. *The European Legacy*, vol. 3 (1), p. 53-71, 1998.

GUILHAMOU, J. “Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose”. In: **Revue d’histoire des sciences humaines, Naissance de la science sociale (1750-1850)**, v. 15, p. 117-134, 2006. Disponível em: https://shs.hal.science/file/index/docid/154335/filename/Rhsh_15_-_Guilhaumou_-_pages.pdf (acessado em 30/03/23)

HAUG, W. F. “Post-Moderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion” (resenha). *Historical Materialism*, 15 (3), p. 205-215, 2007.

HAYEK, Friedrich. “The results of human action but not of human design”. In: **Studies in philosophy, politics and economics**. The University of Chicago Press, 1967. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnoxoaXN0b3JpYXB1bnNhbWllbnRvZWVmbm1jdWJhfGd4OjRkYWFiMzZmZTgxOGZmNTM> (acesso em 30/03/23)

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HILL, L. “Anticipations of Nineteenth and Twentieth Century Social Thought in the Work of Adam Ferguson”. In: **European Journal of Sociology**. Vol. 37 (1), p. 203-228, maio 1996.

_____. **The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson**. Adelaide: Springer, 2006.

HOBBS, T. **Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

HOMERO. **Íliada**. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

HUME, D. “Do Contrato Original”. In: **Ensaio Morais, Políticos e Literários**. Col. Os Pensadores, vol XXIII: BERKELEY/HUME. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Ensaio sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

JAEGER, W. **Paideia**. Trad. Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KAWAUCHE, T. M. “Starobinski leitor de Rousseau: religião e retórica na história das origens”. In: MARQUES, J. O.; VOLOBUEF, K. (org.). **Anais do II Colóquio Rousseau**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2006.

KINGSTON, M. **Building a Theory of Action from the philosophies of Hannah Arendt and Michel Foucault**. Tese de doutorado. University of New South Wales, 2009. Disponível em <http://unsworks.unsw.edu.au/fapi/datastream/unsworks:4308/SOURCE1?view=true> (acesso em 29/05/2016)

KYMLICKA, W. **Filosofia Política Contemporânea: uma introdução**. Trad. Luís Carlos Borges. Rev. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAGASNERIE, G. **A última lição de Foucault. Sobre o neoliberalismo, a teoria e a política**. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LEMKE, T. **Eine Kritik der Politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität**. Hamburgo: Argument, 1997.

_____. “Foucault, Governmentality and Critique”, **Rethinking Marxism**, nº3, 2002, p. 49-64. [trad. fr: “‘Marx sans guillemes’. Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme”, **Actuel Marx**, nº2, 2004, p.13-26] [trad. bras: “Foucault, governamentalidade e crítica”. Trad. Eduardo Altheman Santos. São Paulo: **Plural**, v. 24, nº 1, 2017, p. 194-213]

LEMM, V. **Nietzsche’s animal philosophy**. Fordham: Fordham Univ Press, 2009.

_____. (org). **Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica**. Santiago: Diego Portalez, 2010.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. In: Os Pensadores vol. XVIII. Trad. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LOSURDO, D. **Nietzsche: o rebelde aristocrata. Balanço intelectual e balanço crítico**. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MACHADO, R. “Introdução”. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

MACPHERSON, C. B. **The Political Theory of Possessive Individualism**. Don Mills: Oxford University Press, 2010. [trad. bras: **A Teoria Política do Individualismo Possessivo**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.]

MAIA NETO, J. R. “Ceticismo e crença no século XVII”. In: **Manuscrito**. V. 28(1), p. 9-36, Jan-Jul 2005.

MANDEVILLE, B. “A colmeia ruidosa, ou os canalhas que se tornaram honestos”. Trad. Eduardo Gianetti da Fonseca. In: **BRAUDEL PAPERS n°5**. São Paulo: Instituto Braudel de Economia Mundial, 1994.

MAQUIAVEL, N. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 5ª edição. Brasília: UnB, 2008.

MARX, K. **O Capital. Crítica da Economia Política**. Livro I. Trad. Reginaldo Sant’anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MATTEUCCI, N. “Liberalismo”. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Volume 2: L-Z. 13ª Ed. Brasília: UnB, 2010.

MBEMBE, A. “Necropolitics”. In: **Public Culture** 15 (1), p 11-40, 2003. Disponível em:
https://web.archive.org/web/20151010043651/https://www.dartmouth.edu/~lhc/docs/ac_hillembembe.pdf [acessado em 28 de agosto de 2023]

_____. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MERQUIOR, J. G. **O liberalismo: antigo e moderno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MILLER, P. & ROSE, N., “Governing Economic Life”. In: GANE, M., & JOHNSON, T. (ed) **Foucault’s New Domains**. Londres-Nova Iorque: Routledge, 1993. P. 75-105.

MISES, L. **Human Action: a Treatise on Economics**. New Haven: Yale University Press, 2010.

MÜLLER, M. C. “Pluralidade”. In: CORREIA, A.; ROCHA, A. G.; MÜLLER, M. C.; AGUIAR, O. A (org). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Org. Giorgio Colli eazzino Montinari. Munique / Nova Iorque: De Gruyter, 1986.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, Demasiado Humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do Bem e do Mal.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. **Ecce Homo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **A Vontade de Poder.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. **Humano Demasiado Humano vol. II.** Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea.** Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **O Nascimento da Tragédia.** Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

PEREIRA, M. H. “Introdução”. In: **A República.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. “Político”. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: **Diálogos.** São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **Protágoras.** Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986.

_____. **A República.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. “Carta VII”. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: **Fedro – Cartas – Primeiro Alcibíades.** Belém: EDUFPA, 2007a.

_____. “Critão”. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: **Critão – Menão – Hípias Maior e outros.** Belém: EDUFPA, 2007b.

_____. “Crítias”. Trad. Edson Bini. In: **Diálogos V.** Bauru: Edipro, 2010.

REHMANN, J. **Post-Moderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion.** Hamburgo: Argument Verlag, 2004.

_____. “Entender Nietzsche”. **Crítica Marxista**, n. 30, p. 127-134, 2010.

_____. “Les promesses non-tenus de Foucault et de les “governmentality studies” foucauldiennes”. In: ZAMORA, D (org). **Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation néolibérale.** Aden, 2014.

ROUSSEAU, J.-J. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: **Os Pensadores: Jean-Jacques Rousseau. Vol. XXIV**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. “Do Contrato Social”. In: **Os Pensadores: Jean-Jacques Rousseau. Vol. XXIV**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. “Carta de J-J Rousseau ao Senhor de Voltaire (Carta sobre a Providência)”. In: **Escritos sobre a religião e a moral**. Campinas: Unicamp, 2002.

_____. **Emílio, ou da educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RUIZ, C. B. “Introdução”. In: NEUTZLING, I. & RUIZ, C. B. (org). **O (des)governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

SCHERER, R. “L’apocalypse libérale”. *Chimères*, nº58-59, inv. 2005 / prim. 2006.

_____. **Pour un nouvelle anarchisme**. Paris: Cartouche, 2008.

SEILLIÈRE, E.-A. “Le nouveau partage des risques dans l’entreprise” (entrevista a François Ewald). **Risques** nº43, julho-setembro 2000. Disponível em <http://pinguet.free.fr/ernestantoine2000.pdf> (acesso em 28/08/2019)

SEHELLART, M. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. Trad. Maria das Graças do Nascimento. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 7(1-2): p. 1-14, outubro de 1995.

_____. “Michel Foucault: Plèbe, Peuple, Population”. In: CHÊNE, J. **La tentation populiste au coeur de l’Europe**. La Découverte « Recherches », 2003, pp. 301- 313.

SMITH, A. **Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SÓFOCLES. “Édipo Rei”. In: **A Trilogia Tebana**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SOUZA, M. G. “Ocasão propícia, ocasião funesta: tempo, história e ação política em Rousseau”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29(2). Pags. 249-256, 2006.

“STATE”, In: ADLER, M. (org). **The Great Ideas: a Syntopicon of Great Books of Western World**. Volume II. Chicago: The University of Chicago, 1952.

VERNANT, J.-P. “Trabalho e natureza na Grécia antiga”. In: VERNANT, J.-P & NAQUET, P.-V. **Trabalho e escravidão na Grécia antiga**. Campinas: Papirus, 1989a.

_____. “Observações sobre as formas e os limites do pensamento técnico entre os gregos”. In: VERNANT, J.-P & NAQUET, P.-V. **Trabalho e escravidão na Grécia antiga**. Campinas: Papirus, 1989b.

VIROLI, M. **Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

VOLTAIRE. **Poème sur le desastre de Lisbonne** [online]. 1756. Disponível em: https://fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8me_sur_le_d%C3%A9sastre_de_Lisbonne [acesso: 21/07/2017]

_____. “Carta de Voltaire a J.-J. Rousseau (30 de agosto de 1755)”. In: ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VVAA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

WADE, S. **Foucault in California [A true history – wherein the great French philosopher drops acid in the Valley of Death]**. Berkeley: Heydey, 2019.

XENOFONTE. **Econômico**. Trad. Anna Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ZAMORA, D (org.). **Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale**. Bruxelas: Les Éditions Aden, 2014.