

Uma apresentação dialética da genealogia do neoliberalismo de Foucault

Eleutério F. S. Prado¹

Introdução

Em artigo anterior este autor defendeu a tese de que o neoliberalismo vem a ser o pensamento político dominante do capitalismo de pós-grande indústria, ou, denominando-o de modo mais explícito, do capitalismo cuja base produtiva consiste na inteligência coletiva (Prado, 2005)². Sustentou-se, então, que o capitalismo estava saindo celeremente do modo de produção da grande indústria, tal como se encontra caracterizado em *O Capital*, para passar para um modo de produção em que a matéria privilegiada da forma capital produtivo modificava-se substantivamente, tal como se pode caracterizar com base em certo texto dos *Grundrisse* (Marx, 1973, p. 699-712). Se antes a matéria por excelência do capital na produção de mercadorias era o sistema de máquinas, agora vem a ser o que Marx denominara de inteligência coletiva (*general intellect*). Ou seja, se antes a força produtiva social encontrava-se instalada numa base mecânica, química, etc., agora esta está incrustada em sistemas lógicos de informação e de computação. Se antes o capital produtivo aparecia, sobretudo, como ativo físico (máquinas, instalações, equipamentos, etc.), agora ele se configura de modo especial como ativo intangível (sistemas de informação, tecnologias, conhecimentos, etc.).

Naquele artigo procurou-se mostrar que as raízes do liberalismo em sua configuração geral encontram-se na contradição entre a aparência e a essência do modo de produção capitalista. Por aparência, entendeu-se a circulação mercantil, esfera em que as relações sociais apresentam-se sob a forma da igualdade e da liberdade e, por essência, compreendeu-se a própria produção de mercadorias, esfera em que as relações sociais se mostram inequivocamente como de dominação e exploração. Para distinguir o neoliberalismo como ideologia central do capitalismo contemporâneo, ele foi distinguido de duas conformações anteriores, ou seja, do liberalismo clássico e do liberalismo social (mudança do liberalismo ocorrida a partir do final do século XIX e que acabou se confluindo historicamente com a social-democracia de meados do século XX, originada esta do socialismo). Mostrou-se, então, como as transformações no desenvolvimento histórico daquela mencionada contradição estrutural do capitalismo, condicionaram as mudanças da ideologia dominante no plano de sua superestrutura. Se o liberalismo social foi entendido, então, como uma negação do pensamento liberal originário, o neoliberalismo foi compreendido não só como negação do liberalismo social, mas também como uma segunda negação do liberalismo clássico.

Para desenvolver essa tese foi necessário fazer distinção entre três momentos do desenvolvimento do próprio modo de produção, os quais vieram depois do período da manufatura (que vai de meados do século XVI até o último quartel do século XVIII): a grande indústria competitiva (que vai até o último quartel do século XIX), a grande indústria monopolista (que vai até o último quartel do século XX) e a pós-grande indústria. A manufatura e a grande indústria, seguindo a apresentação histórica consagrada em *O Capital*, foram caracterizadas, respectivamente, pela subsunção formal estrita e pela subsunção formal e material do trabalho ao capital. A grande

¹ Professor da USP. Correio eletrônico: eleuter@usp.br

² O abalizado balanço histórico do neoliberalismo de Anderson, por exemplo, tal como ocorre em geral, não faz qualquer referência aos seus condicionamentos estruturais (Anderson, 1995).

indústria monopolista foi distinguida da grande indústria originária pela dinâmica da acumulação, pela forma da concorrência capitalista e pela busca incessante de superlucros, conforme caracterização clássica de Lenine (Lenine, 2002). A pós-grande indústria, por sua vez, foi caracterizada pela subsunção formal e intelectual do trabalho ao capital. Notando-se, em importante adição, que tanto a subsunção dita material quanto a subsunção dita intelectual foram tratadas nos termos de Marx como subsunção real. Nesse sentido, considerou-se que nas transformações internas do modo de produção capitalista ocorreram não apenas meras mudanças qualitativas, mas sobrevieram também progressivos aumentos nos graus da subordinação do trabalho assalariado ao domínio do capital. Se a dominação da capacidade de trabalho era externa na manufatura, passa a ser interna na grande indústria: o trabalhador é transformado de componente do órgão coletivo de trabalho em peça do sistema de máquinas. Já na pós-grande indústria, o trabalhador é configurado corporal e intelectualmente como pessoa integral do capital, como “capital humano”.

Mesmo tendo consciência de que não há coincidência precisa entre os períodos históricos em que prevalecem essas formas de dominação do capital e as grandes configurações ideológicas mencionadas, buscou-se estabelecer uma relação de constituição entre elas. Procurou-se mostrar que a sucessão das formas de liberalismo, assim como das formas de Estado capitalista (clássico, intervencionista³ e neoliberal) guardavam relação com as formas de subsunção do trabalho ao capital. Relacionou-se o liberalismo clássico à subsunção real (formal e material) da grande indústria competitiva, o liberalismo social à subsunção real (formal, material e organizacional) da grande indústria monopolista e, finalmente, o neoliberalismo à subsunção real (formal, intelectual e societária) da pós-grande indústria.

Mencionou-se naquele texto que o liberalismo clássico estava fundado na aparência mercantil do modo de produção capitalista e que ele se manteve como ideologia dominante em face da fraqueza e fracionamento da classe trabalhadora no período da história antes referido, quando esse sistema não estava ainda bem desenvolvido. Já o liberalismo social surgiu quando a essência do sistema, isto é, o seu caráter de modo de dominação e exploração, revelara-se por meio da crescente organização sindical e partidária e, em consequência, da intensificação das lutas dos trabalhadores contra o capital a partir do último quartel do século XIX. Este liberalismo toma, entretanto, as contradições como diferenças econômicas e sociais que podem ser atenuadas por políticas sociais integradoras. Se o liberalismo clássico cristaliza a aparência, o liberalismo social cristaliza a diferença, omitindo ambos a contradição dialética.

Por sua vez, o neoliberalismo emergiu como ideologia dominante quando o pensamento do capital teve de enfrentar as crises dos anos 70 do século XX, após a euforia econômica do pós-guerra. Com a queda da taxa de lucro gerada pelo aumento da composição orgânica do capital⁴ e a consequente ameaça de estagflação nas principais potências imperialistas, tornou-se necessário deixar as políticas de conciliação de classe para trás. Para que fosse possível aumentar a taxa de exploração, tornou-se necessário enfrentar a grande presença política dos trabalhadores nas democracias de massa. Esta se projetava aí, como se sabe, principalmente, por meio de movimentos, sindicatos e partidos reformistas. Nesse momento assomou na consciência burguesa que a

³ Mais a frente, designa-se o Estado intervencionista keynesiano e social-democrata como Estado corregeador, pois ele se orienta pelo propósito de corrigir – ou amenizar – as falhas e os abusos do capitalismo. Pois, o neoliberalismo advoga também um Estado intervencionista, ainda que proponha para ele uma atuação distinta da anterior.

⁴ Ver Moseley (Moseley, 1991).

contradição entre a aparência e a essência do sistema não podia mais ser eludida pelas políticas keynesianas e social-democráticas. Em consequência, a ideologia dominante teve de passar a encarar o capitalismo como capitalismo⁵, reformulando totalmente o seu modo de dominação seja no plano da estrutura econômica seja no plano da superestrutura jurídica e política. O neoliberalismo esconde ainda o caráter dialético da contradição e o faz cristalizando-a como algo espontâneo ou natural, cujo desenvolvimento é ou deve permanecer inacessível enquanto tal à atuação humana consciente.

É evidente que toda essa concepção acima sintetizada seguia já a formulação clássica de Marx e que foi por ele mesmo resumida num trecho muito conhecido e que se segue para o devido esclarecimento:

“Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual. Não é consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência” (Marx, 1978, p. 129-130)

Nesse momento, é importante registrar que, na compreensão da sucessão dessas grandes configurações ideológicas inerentes ao modo de produção capitalista, não se pretendeu explicar meramente por causalidade eficiente a superestrutura a partir da estrutura. Não se aceita aqui também a proposta interpretativa de Althusser de que Marx procurara construir desse modo uma “metáfora espacial”, com o objetivo de tornar visível que a superestrutura não se sustenta por si mesma (no ar), mas se erige sobre uma base mais sólida, formada pelas relações de produção e pelas forças produtivas. Pois, ao dizer que “o objetivo da metáfora do edifício é, antes de tudo, representar a ‘determinação em última instância’ pela base econômica” (Althusser, 1996, p. 110), esse autor se mantém prisioneiro do conceito de causação adotado pela ciência moderna, impedindo-se assim de chegar a uma concepção adequada da relação entre esses dois “níveis” da sociedade. Eis esses “níveis” não são níveis justapostos, exteriores entre si, mas constituintes recíprocos, momentos de uma totalidade. Como os pensa meramente como níveis (sem aspas), para não cair num mecanicismo simplista, Althusser introduz então complexidade determinativa entre eles, mencionando então que há uma eficácia da base, que há uma autonomia relativa da superestrutura em relação à base e que subsiste ação recíproca da superestrutura sobre a base.

Aqui se pensa – é certo – a base econômica como esfera da prática material em que se reproduzem as condições de subsistência da sociedade. É aí que se geram sempre de novo os meios de produção e as forças de trabalho, enquanto requisitos orgânicos e sociais da produção. Esse processo de reprodução, como se sabe, está constrangido pela naturalidade das relações do homem com a natureza, no interior de um dado sistema de relações sociais. É já por isso um processo social. Por superestrutura, entende-se aqui a instância emergente da sociedade que se reproduz por meio das interações dos homens entre si mesmos e que está constituída pelas formas jurídicas, políticas, religiosas,

⁵ Não se trata mais, portanto, de bloquear a introversão da aparência na essência, mas de neutralizar a introversão. Assim, se passa da ideologia no sentido clássico para o cinismo (ideologia que se assume como ideologia); por exemplo, afirmando que não há alternativa ao capitalismo. Isto mostra de algum modo que a neutralização do capital afigura-se como uma proposta sonhadora.

artísticas ou filosóficas, ou seja, pelas formas ideológicas. Admite-se também que tanto uma como a outra se desenvolvem por meio da agência, da inteligência, da comunicação, da cooperação e das lutas entre os homens, as quais não podem ser concebidas como meras resultantes de determinações estruturais.

Na concepção de base estrutural e de superestrutura é crucial evitar todas as formas de integração dessas duas instâncias da sociedade, assim como todas as formas de redução de uma à outra. Estrutura e superestrutura constituem-se enquanto tais, determinam-se mutuamente, estando uma na outra sem se confundirem. O que distingue uma da outra é que a superestrutura põe os requisitos institucionais da reprodução da estrutura. De qualquer modo, ambas se desenvolvem por meio da agência humana e esta se articula no meio sócio-cultural e se configura como atividade intencional, consciente, teleológica e racional – pelo menos até certo ponto. O fato de que o homem freqüentemente atue de modo cego e rotineiro, aja quase sempre com pouca iniciativa e buscando objetivos limitados, não nega de modo absoluto que possa vir a ser sujeito em certas circunstâncias locais ou históricas. Subsiste sempre como possibilidade latente de que o ser teleológico, empregando a sua capacidade de compreensão e de crítica, possa eventualmente atuar com autodeterminação em empreendimentos individuais e coletivos.

Ademais, é evidente, acompanha-se Marx quando ele diz que “não se pode julgar uma época de transformação pela sua própria consciência”, mas, “ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas e as relações de produção” (Marx, 1978, p. 130).

Ora, vem a ser justamente a possibilidade de atuação do homem como sujeito histórico é que pode justificar a própria atividade da crítica de ideologia. Contra o anti-humanismo estruturalista, portanto, sustenta-se aqui que não se pode pensar as pessoas em geral, meramente, como suportes das relações sociais e que, em consequência, não se pode considerar as mudanças históricas como meros resultados da acumulação das tensões estruturais. Julga-se ademais, em complemento, que esse ponto pode ser defendido a partir de considerações do que se encontra implícito nas teses do próprio Althusser. Pois, ele mesmo indica que as ideologias não se impõem meramente a partir de forças estruturais e estruturantes, mas têm de ser socialmente postas na esfera sócio-cultural da sociedade.

Assim, ele menciona, corretamente, que não basta assegurar, por meio da remuneração salarial, as condições materiais (alimentação, moradia, vestuário, etc.) para a reprodução da força de trabalho no modo de produção capitalista, acentuadamente quando este se torna mais e mais desenvolvido. É necessário, também, que a força de trabalho passe a receber a devida qualificação técnica e cultural para que possa trabalhar produtivamente nos complexos processos de produção da indústria moderna. Dado que essa formação torna-se imperativa diante do imenso desenvolvimento das forças produtivas – acentua –, ela não pode ocorrer apenas nos locais de produção, mas tem de ser produzida de um modo sistemático por meio do sistema educacional. Junto com a qualificação técnica, é inculcada também no cérebro dos trabalhadores em geral uma qualificação profissional, moral e cívica que condensa não apenas um devido respeito às normas da divisão técnica e social do trabalho, mas também uma atitude adequada em relação à dominação de classe vigente. O seu próprio modo de se expressar sobre esse tema é significativo e esclarecedor:

“Para colocar isso em termos mais científicos, eu diria que a reprodução da força de trabalho requer não apenas reprodução de sua qualificação, mas

também, ao mesmo tempo, de sua submissão às regras da ordem estabelecida, isto é, de sua submissão à ideologia vigente, para os trabalhadores; e uma reprodução da capacidade de manipular corretamente a ideologia dominante, para os agentes da exploração e da repressão, a fim de que também eles assegurem ‘com palavras’ a dominação da classe dominante. (...) Assim, a reprodução da força de trabalho revela, como sua condição *sine qua non*, não apenas a reprodução de sua ‘qualificação’, mas também a de sua submissão à ideologia dominante ou da ‘prática’ dessa ideologia; com a ressalva de que não basta dizer ‘não apenas, mas também’, pois está claro que é nas formas e sob as formas da sujeição ideológica que se assegura a reprodução da qualificação da força de trabalho” (Althusser, 1996, p. 108-109).

Ora, aqui se considera que tais formas de disciplina, de conformação e de controle ideológico não decorrem apenas como exigências intrínsecas do processo de reprodução da sociedade tal como existe e tende a permanecer, mas elas pressupõem, também, a possibilidade real de que o homem se comporte como sujeito autônomo e transformador.

Foucault

Para compreender os textos de Foucault que tratam do neoliberalismo, os quais serão examinados nas seções que se seguem, é preciso começar lembrando que, nas décadas de recolhimento do pós-guerra adiantado, esse autor desenvolve toda uma crítica da modernidade cujas raízes se encontram nas teses de Nietzsche sobre a natureza da razão ocidental e sobre caráter ficcional da linguagem.⁶ Como se sabe, esse mestre da suspeita intervém na história da filosofia moderna com um discurso que representa uma ruptura em relação à confiança ingênua no potencial de emancipação dos novos tempos, centrado na liberdade subjetiva, no espírito crítico desassombrado, na emancipação em relação às tradições, na reconstrução racional das instituições, etc. Para Nietzsche, como se sabe, a modernidade européia vinha a ser apenas o acabamento autoconfiante de um processo de desenvolvimento que se iniciara na Grécia antiga, mediante a ultrapassagem da época mítica e o advento da civilização fundada na razão. Ela inaugurara toda uma época de perda encantamento e de falta de sentido em que o homem, agora moderno, encontra-se a si mesmo como ser jogado no mundo, isto é, como ser desprovido do sentimento de comunidade e de valores substantivos. Sem morada perene, sem vínculos cósmicos, ele cai no niilismo. Este homem se vê, então, como alguém que progride sempre, que domina o sublunar, que supera todas as limitações de sua própria natureza interna e da natureza externa com a força de uma razão sujeitadora que brilha como um sol. Este homem é um conquistador metódico, analítico e calculista que se vê como alguém que pode conhecer tudo, pode dominar tudo, pode manipular tudo, buscando fins próprios. Nessa perspectiva, a natureza em geral perde o seu caráter de cosmos para ser encarada como esfera objectual, dotada de espacialidade e de temporalidade matemáticas, que pode ser submetida em todos os seus aspectos relevantes, já que se encontra sempre regida por leis invariáveis de sucessão e concomitância.

⁶ Há autores que sustentam existir um diálogo implícito entre Foucault e Althusser, tendo sido o primeiro aluno do segundo (Souza e Garcia, 2006). A relação entre Foucault e o marxismo foi discutida por Lemke. Esse autor sustenta que o conceito de governamentalidade é acessível ao marxismo, podendo ser assimilado por ele (Lemke, 2001).

Nietzsche não só desenvolve uma denúncia da razão identificadora como máscara do poder, mas faz também uma crítica da metafísica como expressão dissimulada da vontade de dominação. A metafísica, segundo ele, em todas as suas formulações filosóficas ou teológicas, concebe o mundo como esfera do ser, da estabilidade e da permanência enquanto que o real, o mundo realmente existente, vem a ser aquele do vir a ser, da mudança e da transformação. Desse modo, agarrando-se a um reino do imutável que ela mesma entrelaça, mantém persistente hostilidade às mudanças, às contradições e às dores da experiência humana. Ora, ao propor a existência de um reino de essências fixas, serenas e imutáveis, ela fica em contradição com toda evidência histórica, a qual mostra, de modo iniludível, que os valores, as idéias, os modos de vida surgem no tempo e nele desaparecem. Para esse autor, as ficções identificadoras de que a metafísica se vale para fixar o mundo, e que estão em contradição patente com o caráter fluído, instável e surpreendente da vida, são produzidas por meio da linguagem. As noções e os juízos por meio das quais o homem pretende apreender o mundo, por inerência, simplificam e reduzem a complexidade, falseando a experiência. A atividade lingüística, em face de sua própria natureza, consiste em fazer abstração do singular, do individual e do concreto descrevendo tudo por meio de qualidades e propriedades universais. A metafísica aproveita essas formas ideais do entendimento, trata-as como entidades que existem por si mesmas, e as concebe como essências, realidades verdadeiras, que se encontram subjacentes ao mundo em fluxo da aparência.

Há, pois, segundo Nietzsche, um persistente divórcio entre as formas abstratas do pensamento e os fluxos reais da materialidade, ou seja, em síntese, entre a linguagem e a vida. Destarte, a consciência desse distanciamento e mesmo dessa incompatibilidade de fundo vai marcar a sua filosofia como um todo. Assim, a sua crítica da metafísica visa por em dúvida de uma vez por todas a confiança na linguagem como expressão fidedigna da realidade, fazendo ver que por meio dela apenas se recria o mundo, artisticamente. Nessa perspectiva, para ele, a tarefa da filosofia não vem a ser a edificação de sistemas comprehensivos, mas consiste em minar sistematicamente a interpretação cognitiva e substantiva das categorias nas esferas da moralidade, da psicologia, da estética, etc. A consequência mais radical dessa crítica intransigente da metafísica vem a ser o abalo produzido no conceito de verdade.

Nietzsche renega, em primeiro lugar, o conceito metafísico de verdade. Como não há para ele um mundo que possa corresponder às formas lógicas universais – eis que o mundo existe, sim, mas ele vem a ser meramente caótico, dinâmico e temporal –, não podem também existir entidades como espírito, alma e deus. Em seu vocabulário, então, tais termos passam a se referir a puras ficções, ou mesmo mentiras, criações da imaginação humana em busca de porto seguro para agruras da vida. Como estabelece também uma distância insuperável entre a linguagem comum e o fluxo da existência, Nietzsche renega, também, o conceito epistemológico de verdade, pouco importando como seja apresentada a relação possível entre o mundo objetivo e o pensamento. E, nesse sentido, a conclusão afigura-se bem paradoxal: pois, admite-se o que se queira admitir, segundo ele, não há algo como uma representação verdadeira da realidade da experiência, não há possibilidade de expressar uma totalidade social por meio de conceitos que possam ser admitidos como verdadeiros. Ele nega, inclusive, que a linguagem seja capaz de expressão literal, já que sempre apreende os contínuos da história pessoal, coletiva e social, ao seu modo, por meio de construções artísticas. A linguagem, nessa perspectiva, se afigura como um tesouro que brilha e ofusca somente por alusões, metáforas, paródias, etc.

A concepção de Nietzsche sobre o caráter ilusório de tudo o que se afigura como conhecimento mereceu muitas vezes recepção severa de outros filósofos: nesse caso, quase sempre, ele foi acusado de ter desenvolvido uma crítica tão arrasadora da pretensão de verdade do saber em geral que erodiu os seus próprios fundamentos. Habermas, por exemplo, mencionou que a sua filosofia hiperbólica está definitivamente enredada “no dilema de uma crítica auto-referencial da razão que se tornou total” (Habermas, 2002, p. 140).⁷ De qualquer modo, mantida a sua posição cética quanto à validade objetiva possível do conhecimento, o pensamento em geral apenas pode se tornar prisioneiro da complexidade sócio-cultural em que as mais diversas manifestações discursivas apenas se enredam umas nas outras. Em consequência, a crítica que assim perdera os seus vínculos com a objetividade fecha-se no interior da linguagem. Sem pretender ir muito longe, ela apenas pode visar as manifestações discursivas em geral na suposição de que estas formam complexos intrincados de aparências, máscaras, dissimulações que expressam uma constante vontade de poder, que é entendida por Nietzsche como um atributo existencial e universal da vida – não só do homem. Ainda que a crítica seja o verdadeiro móvel dessa filosofia, ela trabalha incessantemente num médium de aparências discursivas que nenhuma interpretação, por mais aguda que seja, pode desvendar inteiramente, apresentando-se como definitiva.

Foucault trabalha no horizonte da crítica nietzschiana, procurando aguçar o aguilhão investigativo desse autor no exame das manifestações sociais e culturais da modernidade.⁸ Tal como o seu mestre intelectual por adoção, ele estuda o material histórico depositado pelas gerações passadas para lançar luz sobre as condições de vida das gerações presentes. Por um lado, investiga as regras implícitas de ordenamento e conformação que governam implicitamente as práticas discursivas (arqueologia), por outro, examina os desempenhos efetivos dessas mesmas práticas para descobrir o que neles está recalcado e entrecoberto (genealogia). Esses dois métodos são encarados por ele como complementares, pois ambos investigam o que se encontra subjacente às práticas discursivas. Por meio do primeiro, trata-se de estudar as estruturas de regras que sustentam os discursos; por meio do outro, trata-se de perscrutar os velamentos, as censuras, os disfarces que se encontram nas práticas discursivas. Entretanto, é sabido que na história de suas próprias investigações, Foucault inverte a prioridade da arqueologia em relação à genealogia. Se nos primeiros trabalhos coloca acento na primeira, a partir da experiência de 68 passa a dar mais ênfase à segunda. De modo significativo, a genealogia é ressaltada, então, como um diagnóstico do tempo histórico que se concentra nas relações de poder, saber e corpo da sociedade moderna.

Mas, o que é genealogia? Foucault concebe-a em oposição ao que define como o método histórico tradicional. Este, segundo ele, propõe-se a coligir, a ordenar e a encadear sistematicamente os acontecimentos, buscando apreender, em última análise, supostas continuidades a eles subjacentes, as quais atuariam como princípios demiúrgos da história. Para ele, portanto, o modo tradicional de contar a história segue uma lógica de apresentação que está prisioneira da metafísica. De acordo com Rabinow e Dreyfus, distintamente, “para a genealogia, não há essências fixas, nem leis subjacentes, nem finalidade metafísicas” regendo o curso dos acontecimentos (Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 118). Ela mora e se demora na superfície dos fatos, concentrando-se na descoberta

⁷ Vale mencionar aqui que Rouanet escreveu um texto de avaliação da obra desse autor, *Foucault e a modernidade*, que contesta a afirmação de Habermas segundo a qual ele seria um pós-moderno (Rouanet, 1987, p. 217-228); mesmo o resultado dessa avaliação que se pretende favorável ao autor é, porém, ambíguo.

⁸ A apresentação dos traços mais significativos da “analítica interpretativa” de Foucault, feita aqui, baseia-se na exposição de Rabinow e Dreyfus (1995).

dos traços sutis, dos desvios pouco perceptíveis, das rupturas inesperadas por meio dos quais desmascara as pretensões solenes, as demandas de progresso, as teses consagradoras, enfim, as máscaras da ordem estabelecida. O elemento da genealogia é a interpretação, mas esta não é pensada como busca de significados últimos que estariam ocultos como esqueletos em armários. Nesse sentido, o próprio Foucault afirma que a interpretação nunca pode terminar já que não há nada no fundo da interpretação: “não há nada” – diz ele – “de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo é já interpretação” (apud Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 119).

Nessa perspectiva, recusando-se a se instalar na profundidade, a genealogia afasta as noções de origem última, verdades imutáveis, processos fatais, etc. Elas são como fantasmas que sugam a atenção dos historiadores e simplesmente os impedem de ver aquilo que de fato se manifesta no fluxo dos acontecimentos. Atém-se, então, ao jogo das significações aí postas, para encontrar desvios, anomalias, sintomas, etc. Examina a trama das vontades e poderes, os quais freqüentemente se expressam por disfarces nos episódios significativos. Eis que os eventos são postos por atos de luta, de sujeição e de dominação, às vezes não declarados. Segundo Rabinow e Dreyfus, enquanto Nietzsche parece compreender as práticas sociais como táticas de atores individuais que buscam o seu auto-interesse, Foucault afasta-se dessa perspectiva individualista, considerando toda motivação psicológica como “resultado de estratégias sem estrategistas”. Nessa última perspectiva, os acontecimentos históricos expressam relações de força estruturantes que se encontram inscritas nas instituições genéricas da sociedade e que se manifestam por meio de práticas impessoais ainda que conduzidas por pessoas. Em consequência, essa analítica do poder não responsabiliza atores individuais ou coletivos pelo curso da história. A história decorre de um jogo de forças que supostamente acontece nos interstícios das ações de pessoas, grupos ou classes. Assim, “os sujeitos não preexistem para, em seguida, entrarem em combate ou em harmonia. Na genealogia, os sujeitos emergem num campo de batalha e é somente aí que desempenham os seus papéis” (apud Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 122).

Foucault rejeita a tese de que a história em seu desenrolar possa ser considerada como manifestação de um espírito divino ou do progresso de uma razão universal. Para ele, diversamente, ela é trama de acontecimentos sob ritmos diversos que expressa apenas o operar contínuo, entrecruzado, de lógicas de poder, de tal modo que apenas pode ser vista como passagem de certas formas de dominação para outras formas de dominação. Em suas investigações históricas, dois temas intimamente relacionados sobressaem: o primeiro versa sobre a relação entre poder e corpo e o segundo concerne à relação entre poder e saber.⁹ E eles aparecem constantemente na compreensão das práticas totalizadoras que, segundo ele, caracteriza tanto os modos de vida da sociedade moderna quanto os seus processos de desenvolvimento. Em seus escritos, acentuou fortemente que essa sociedade se encontra organizada por práticas disciplinares e controladoras que se apoderaram da própria vida corporal e mental das pessoas. Eis que biopoder é o nome que deu à crescente regulação e ao persistente ordenamento de todas as esferas da vida social sob o pretexto de que é preciso melhorar a saúde, a segurança, o bem-estar, etc. das populações. Diante dessa ampliação de poder que, segundo ele,

⁹ Nietzsche e Foucault compartilham a tese de que o poder não se expressa só como subordinação e violência, mas se manifesta especialmente como jogo de forças. O exercício do poder é inerente ao existir não apenas do ser social, mas do ser vivo em geral (Peters, 2001, p. 4-6). Assim, ele não aparece nos textos desses autores como algo associado apenas à classe dominante e aos seus aparelhos de dominação. Ao contrário, encontra-se difundido na vida social, inclusive na vida cotidiana, operando aí inclusive, como micro-poderes que podem ter um papel positivo e produtivo.

prospera sem sujeito, difusamente, a tarefa da genealogia vem a ser desvendá-lo como força social que a todos emaranha sob uma lógica auto-alimentadora.

Em sua crítica da sociedade moderna, como contribuição original, Foucault mostrou que o corpo humano é objeto constante de política e que, por isso, as relações de poder abarcam-no para submetê-lo a certos desígnios. Assim, em suas palavras, “elas investem nele, marcam-no, preparam-no, suplicam-no, forçam-no ao trabalho, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe signos” (apud Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 125). Em particular, notou também, o corpo é instrumento de trabalho que tem de ser submetido convenientemente para que possa bem produzir bens para o sistema econômico. Numa perspectiva ampla, que extrapola aquela da subsunção do trabalho ao capital, o autor de *Vigiar e punir* estudou as instituições disciplinares como as prisões, as fábricas, os hospitais, etc. para compreendê-las como desenvolvimentos das tecnologias de poder. Em adição, ainda em perspectiva ampla, no percurso de sua crítica da sociedade moderna, abrangeu também os processos de submissão da mente humana às relações de dominação. Nessa questão, para abrir o caminho do desvendamento, Foucault atacou a crença de que o saber existe separadamente do poder, especialmente no âmbito das ciências sociais. Para ele, o saber e o poder mantêm entre si relações de mútua constituição e coexistem alimentando-se mutuamente: “poder e saber se implicam diretamente um no outro; não há relação de poder sem constituição correlativa de um campo do saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder” (apud Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 128).

Por meio de seu método genealógico, Foucault começou investigando os micro-poderes disciplinares cristalizados em instituições que se destinavam à administração do corpo, chegando de modo culminante à descoberta do biopoder e da biopolítica que se encarrega da vida como um todo. Se antes da virada do século XVIII para o século XIX, a soberania procurava manter a população como rebanho de pessoas rotineiras e resignadas, após, passou a considerá-la como massa de indivíduos ativos e produtivos que deve ser objeto de intervenção, governança e planificação racionais. Desse modo, por exemplo, ele lançou pontes entre as práticas de gestão populacional orientadas pela racionalidade administrativa do Estado moderno e as políticas de extermínio praticadas pelo nazismo, pelo stalinismo e pelas democracias liberais, não menos violentas e letais, mas sempre mais sutis, disfarçadas, hipócritas ou cínicas. Com o conceito de biopolítica, Foucault forjou um instrumento analítico que, além de colaborar no esclarecimento dos eventos sinistros da história do século XX, permitiu-lhe estudar as novas formas de controle da população introduzidas pelo neoliberalismo, a partir das últimas duas décadas do século XX. Os resultados de suas investigações sobre essa forma de governança encontram-se principalmente nas transcrições de um curso, ministrado em 1979, no Collège de France, as quais receberam o nome de *Nascimento da biopolítica* (2008).

Antes de passar a examiná-las, é preciso indicar como é feita a apropriação do projeto teórico de Foucault na lógica deste artigo. Pois, só assim os seus extraordinários descobrimentos sobre o neoliberalismo – crê-se – podem se tornar eficazes na crítica social. Admite-se que o seu tratamento do saber e do poder como correlativos mina a potência crítica da genealogia. E ele mesmo deu prova disso. Quando confrontado com a questão de afirmar ou negar a validade objetiva de suas conclusões e o valor de verdade de suas teses, Foucault declarou espantosamente que ele “estava ciente de que nunca escrevera mais do que ficções” (apud Callinicos, 2007, p. 282). Conclui-se, então, dessa evidência textual, que é preciso se apropriar dos estudos desse autor, lendo-os na perspectiva do marxismo.

Para resolver a contradição absurda acima mencionada, decorrentes em última análise da adoção do perspectivismo nietzschiano – caracterizado, como se sabe, por negar a possibilidade do conhecimento objetivo –, assume-se aqui que os escritos de Foucault têm validade científica quando se põe entre parênteses as bases filosóficas de suas conclusões e teses. Assume-se, então, que as investigações desse autor, contrariamente ao que afirma pretender com elas, prefigura uma forma de crítica de ideologia que visa desmascarar certas manifestações superestruturais encontradas na história do modo de produção capitalista. E que os seus resultados, portanto, podem ser discutidos quanto à validade objetiva, podendo também vir a ser considerados como verdadeiros – ou falsos.

Contra a tese central de Foucault, considera-se que entre o saber e o poder há tensões, mas não convergência intrínseca: se, por um lado, eles se solicitam de algum modo, por outro, eles se repelem. Se as formas de exercício de poder sempre se apresentam como portadoras de verdade, julga-se que o saber legítimo tem um potencial intrínseco para desnudar certas formas revelando o que elas têm de ilegítimo. E é isto o que justifica a crítica social que se vale do conceito de ideologia. Sem repelir o problema que Foucault apresenta, entende-se que, em última análise, tanto um com o outro são expressões das lutas sociais, não meramente entre centros de força equivalentes, mas entre fontes notadamente assimétricas. Ora, na sociedade estruturada pelo modo de produção capitalista, mesmo se há outras e elas sejam também importantes, é crucial identificar as classes sociais como fontes diferenciadas de poder. Eis que a dominação que resulta do poder de classe da burguesia sobre o proletariado molda o processo de reprodução social como um todo, nos planos, pois, da estrutura e da superestrutura.

Ora, a genealogia do neoliberalismo de Foucault apresenta-se como não-dialética e mesmo como anti-dialética e, em consequência deste traço, parece vacilar: trata-se ainda de uma crítica que impulsiona a negação do existente ou de um desvelar que leva ao fim e ao cabo à sua aceitação como tal? De qualquer modo, toda a obra desse autor, assim como de todo movimento pós-moderno, vem a luz num momento de vacilação do processo teleológico de transformação histórica que está associado às mudanças cegas, estruturais e supra-estruturais do pós-guerra, a saber, os trinta gloriosos, a derrocada do socialismo real e a reestruturação do próprio capitalismo.

Liberalismo clássico

Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault lança uma visada ampla sobre a história do capitalismo e abrange especialmente a macro-política burguesa. Trata aí do “governo dos homens na medida em que... ele se apresenta como exercício da soberania política” (Foucault, 2008, p. 3), focando em especial as práticas de governança dos três últimos séculos. Ele não as estuda, por um lado, por meio da história minuciosa dos modos concretos de governar; por outro, também não as encara como manifestações do desenvolvimento de um princípio universal que se realiza na história. O seu objetivo é compreender a arte de governar examinando as práticas concretas tal como se apresentam refletidas e racionalizadas no pensamento econômico e político de cada época para, a partir daí, encontrar o que elas têm de generalidade. Assim, ele se concentra na investigação das formas abstratas que estão implícitas nas formas concretas, recusando, entretanto, implicitamente, o caminho complementar de apresentá-las como parte da totalidade do modo de produção. Não se pode, porém, acusar Foucault de julgar ingenuamente as épocas históricas por sua própria consciência, mas se pode afirmar que ele não examina essas formas de consciência a

partir das contradições da vida material, do conflito entre as forças produtivas e as relações de produção.

Examinando a esfera da superestrutura, Foucault observa que ocorre uma transformação importante no modo de governar as populações a partir de meados do século XVIII e que, nessa mudança, emerge a “razão governamental moderna”. Para caracterizá-la, parte da constatação de que o poder estatal na sociedade nunca pode se configurar como absoluto e que, portanto, sempre estará limitado de algum modo. Ora – aponta ele –, o fulcro da mudança observada no modo de governar, que ocorre naquele período histórico, encontra-se na forma pela qual se dá essa limitação. Se antes, em particular nos dois séculos precedentes, a “razão de Estado” e, assim, a arte de governar estava restringida por princípios tidos por transcendentais, mas formalizados juridicamente, agora ela passara a estar restringida por princípios imanentes, que expressavam necessidades sistêmicas. Daí a sua menção explícita de que essa limitação se apresenta agora, não como um limiar estabelecido pelo direito natural, mas como uma regulação intrínseca à esfera do Estado. Se o governo não a respeita, se extrapola os limites, ele não aparece como ilegítimo ou usurpador, mas se afigura como inadequado ou incompetente. Assim, a limitação não diz respeito ao exercício do poder do soberano sobre os súditos, mas aparece como restrição auto-limitante da esfera do governo em face da esfera da sociedade civil. Nesse sentido, os óbices à expansão do poder estatal são postos não como normas de jurisprudência, mas como preceitos de racionalidade que buscam circunscrever o exercício do governo aos seus limites, para que não se exceda, para que não governe demais.

Para Foucault, o veículo histórico dessa racionalidade governamental, emergente em meados do século XVIII, foi evidentemente a economia política. Esse ramo do saber, então nascente, veio à luz, segundo ele, para apresentar os modos de garantir a prosperidade das nações e, ao mesmo tempo, para prescrever os limites da razão governamental. “A economia política” – diz ele – “é uma espécie de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes numa sociedade” (Foucault, 2008, p. 19). A observação é reveladora e, por isso, interessante, ainda que viesada politicamente: eis que esse saber, de modo importante, mostra também os processos por meio dos quais ocorre a reprodução do sistema econômico, revelando o que a consciência comum não consegue descobrir por si mesma. Por isso mesmo, vale perguntar aqui de que sociedade se trata e como se caracteriza a sua sociabilidade constitutiva. Foucault, na consideração desse tema, faz referência ao caráter nomológico da economia política clássica, indicando ter consciência de que ela apresentava, no estilo da ciência moderna, certas leis de funcionamento do capitalismo. Como crítico, não deixa de mencionar, também, que essas leis moldaram também o entendimento do exercício da soberania, assim como o modo prático de exercê-la.¹⁰ A mão invisível, por exemplo, é tanto uma lei científica como um princípio limitante do governo. Entretanto, em função de seu próprio perspectivismo nietzschiano, enxerga toda essa auto-limitação da soberania como mero “regime de verdade”, sem qualquer fundamento estrutural, sem qualquer base na essência do modo de produção capitalista. Assim, admite que ela – tal como a loucura, a doença, a delinquência, etc. que examinara em outros textos – seja

¹⁰ “A economia política” – diz ele – “reveiou a existência de fenômenos, de processos e de regularidades que se produzem necessariamente em função de mecanismos inteligíveis. Esses mecanismos inteligíveis e necessários podem, claro, ser contrariados por certas formas de governamentalidade, por certas práticas governamentais. Podem ser contrariados, podem ser perturbados, podem ser obscurecidos, mas, como de todo modo não será possível evitá-los, não se poderá suspêndê-los total e definitivamente. Como quer que seja, eles repercutirão sobre a prática governamental” (Foucault, 2008, p. 21). Na linguagem da dialética marxiana, esse tipo de coisa seria considerado como ilusão real.

“coisa” posta pelas práticas, um tipo de coisa que, em última análise, não existe, mas que impõe respeito e tem eficácia social como “coisa”.¹¹ Ele ressalta que não associa a existência dessa espécie de “coisa” nem ao erro e nem à ilusão da cognição, mas à prática social reificante. De qualquer modo, esses funcionamentos aparecem para os economistas clássicos – mas não só para eles – como naturais e, em virtude dessa condição, surgem em geral como determinismos que devem ser respeitados pelas próprias práticas governamentais.

Esse programa de auto-limitação da razão governamental, que viceja no campo das práticas e das idéias políticas, e que medra, portanto, na constituição, no parlamento, na opinião pública, na imprensa, etc. – Foucault enfatiza – vem a ser o liberalismo. Se o veículo dessa razão circunscrita em sua competência administrativa, consagrada nas teses liberais, é a economia política, a sua ancora social vem a ser o mercado como mecanismo complexo e espontâneo e, ademais, como lugar de veridicação (termo que Foucault emprega para indicar que ali, na prática mercantil, enuncia-se um regime de verdade). E a palavra de ordem desse programa – e desse ideário –, como se sabe, é o estado mínimo, cuja contrapartida vem a ser o mercado isento ao máximo de regulação e de jurisdição externa. O autor de *Nascimento da biopolítica* menciona, então, que a lógica utilitária, inerente ao funcionamento do mercado, constrange as práticas estatais de governança: eis que, agora, inclusive na esfera do governo, tudo tem de avaliado utilitariamente, segundo o custo e o benefício. Foucault nota, então, que tal auto-limitação cria um permanente dilema no cerne do próprio Estado, já que a sua lógica própria de atuação consiste em sempre intervir para enfrentar às ocorrências sociais, econômicas e políticas que ameaçam fraturar a unidade nacional, que ele mesmo representa.

Seria o liberalismo fiel ao seu próprio nome? Ao fim e ao cabo, ele se constituiria numa doutrina econômica e política cuja pauta principal seria a defesa intransigente da liberdade do homem na sociedade realmente existente? Segundo Foucault, o que melhor caracteriza essa doutrina vem a ser o naturalismo – e não, propriamente, a defesa da liberdade, o “liberalismo”. E aqui as suas próprias palavras são expressivas: “o que caracteriza” – diz – “essa nova arte de governar... é muito mais o naturalismo do que o liberalismo... essa liberdade de que falam os fisiocratas, Adam Smith, etc., é muito mais a espontaneidade, a mecânica interna e intrínseca dos processos econômicos do que uma liberdade jurídica reconhecida como tal para os indivíduos” (Foucault, 2008, p. 83-84). Dito de outro modo, a liberdade outorgada pelo capitalismo e apregoada pelo liberalismo não diz respeito, propriamente, à autodeterminação do homem, nem lhe garante direitos certos, fundamentais e inalienáveis, mas o define como elemento livre de um sistema que lhe exige, imperativamente, certos comportamentos. Por isso mesmo, a arte de governar do liberalismo, como ressalta Foucault, não é anti-autoritária. Ao contrário, ela se constrói inteiramente sob o mandamento de que os indivíduos e o próprio governo devem respeitar os constrangimentos e os mecanismos da “economia de mercado”.

Porém, não se pode dizer simplesmente, também, que o liberalismo seja uma doutrina autoritária, pelo menos no sentido de que proponha formas constitucionais de centralização do poder. Ele não ampara a tese de que os comportamentos individuais devam ser regulados por determinações que emanam de um núcleo de poder e que definam aquilo a ser feito pelos participantes da sociedade. Eis que os próprios funcionamentos descentralizados da economia mercantil exigem certas liberdades, mas

¹¹ O objetivo de seus estudos “é mostrar como o par ‘série de práticas/regime de verdade’ forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso” (Foucault, 2008, p. 27).

essas liberdades, por sua vez, não exigem “um governo mais tolerante, mais laxista, mais flexível” (Foucault, 2008, p. 85) – ao contrário. A prática governamental defendida por essa concepção política se baseia no reconhecimento de que o próprio capitalismo é “consumidor de liberdade” e que, portanto, certas liberdades devem ser continuamente produzidas para que o sistema funcione. Que liberdades? Ora, o sistema requer a liberdade de dispor da propriedade privada, de comprar e vender, de fixar o preço das mercadorias, de escolher esta ou outra marca, mas também, em certa medida, da liberdade de discussão e da liberdade de expressão. Como toda essa liberdade não é expressão de princípios superiores providos por uma ética de libertação, mas decorre de exigências funcionais, ela tem de ser produzida, organizada e distribuída pelo poder governamental conforme se desenvolvam as necessidades do próprio sistema. Em consequência, a liberdade do liberalismo contém uma contradição inerente: “é necessário, por um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc.” (Foucault, 2008, p. 87).

Em resumo: a liberdade liberal não é um princípio de direito, mas produto de engenharia social e política cujo grau de abertura, maior ou menor, varia com as circunstâncias e que, em certas situações, pode ser suprimida quase completamente. E, portanto, também sua produção e sua distribuição têm de obedecer ao regime da avaliação de custos e benefícios, enfim, de retorno para o sistema e, assim – pode-se acrescentar –, para a classe dominante. Foucault se pergunta, então, como é feito esse cálculo de rendimento que regula constantemente a gestão do processo de geração e concessão da liberdade por parte do Estado? E responde que pesa nesse cálculo um custo e ele se chama segurança. A governança liberal encontra-se obrigada, mesmo nos limites das práticas mercantis, a sopesar até que ponto o interesse individual não prejudica o interesse coletivo e até que ponto o interesse comum não sabota a iniciativa individual. Ainda dentro desses limites, ela tem de medir até que o ponto, por exemplo, a liberdade dos trabalhadores de defender os seus interesses não afronta a liberdade das empresas de garantir o lucro. Fora desse limites, ela tem de decidir, por exemplo, se tolera ou reprime – e como que intensidade – as transgressões à ordem vigente que privilegia uns em detrimento de outros, dependendo de suas posições na estrutura social. Há, pois, segundo Foucault, uma economia do poder que é própria do liberalismo.

Para Foucault, como o liberalismo é, fundamentalmente, uma arte de governar que manipula os interesses, para conseguir fazê-lo, para ser bem sucedido, ele não pode deixar de manejar os riscos, de administrar os medos e de produzir perigos. Se Marx havia enfatizado o papel do exército industrial de reserva no controle dos trabalhadores, não só de seus salários, mas também de suas consciências, o autor cujas idéias são aqui examinadas ressalta que esse tipo de governança se nutre fundamentalmente do risco da pobreza, do medo do desemprego, dos perigos da violência para poder dominar o mais amplamente o possível, sem se identificar. Para que a vida cotidiana ocorra sob constante risco, ele cuida diuturnamente – por meio da polícia, da imprensa, etc. – para que um ambiente cheio de ameaças não deixe de envolver todas as pessoas que labutam na sociedade. Eis que “o medo perigo... é de certo modo o correlato psicológico e cultural interno do liberalismo” (Foucault, 2008, p. 91). O liberalismo, pois, não só promove certas liberdades, mas tem também de constrangê-las. Para que a liberdade corra apenas nos trilhos que se dirigem para a manutenção e sustentação da economia mercantil, sem se desviar – e sem se aprofundar – para outras dimensões da vida social, ganhando outros sentidos, é preciso que as pessoas postas como indivíduos auto-interessados se auto-limitem, gozando apenas da liberdade que interessa ao sistema.

Para que isso ocorra, elas precisam viver sob condições de perigo. Mas isto não é de modo algum suficiente. É preciso mais, muito mais.

Ademais, a arte liberal de governar, segundo Foucault, sustenta as práticas consideradas convenientes do ponto de vista do sistema não apenas constrangendo as subjetividades a se comportarem adequadamente. É mais direta, pois cria, protege e institui mecanismos disciplinares que emaranham as pessoas e que se difundem pela sociedade como um todo. Vale-se, pois, de “procedimentos de controle, de pressão, de coerção que vão constituir como que a contrapartida e o contrapeso das liberdades” (Foucault, 2008, p. 91). Ora, aquilo que ele chama de “mecanismo disciplinar” já havia sido apresentado por Marx, em *O Capital*, quando descreve como ocorre a subsunção do trabalho ao capital na manufatura e na grande indústria. Foucault, por um lado, desconecta tais modos de fixar práticas do processo de valorização do capital enquanto tal, conectando-os ao exercício do poder como característica constante da vida, mostrando, por outro lado, como se encontram disseminados na sociedade. De fato, por exemplo, em *Vigiar e Punir*, Foucault descreve amplamente várias formas de disciplinar os corpos – e as mentes – que são usualmente encontradas em organizações tais como os colégios, as fábricas, os quartéis, os conventos, os presídios, etc. Os seus estudos – que não são intencionalmente marxistas, mas que podem ser lidos, corrigidos e incorporados numa perspectiva marxista – vem mostrar como a sociedade liberal encontra-se administrada e regulada por “técnicas disciplinares que se ocupam do comportamento dos indivíduos no dia-a-dia, até em seus mais ínfimos detalhes” (Foucault, 2008, p. 91). De qualquer modo, não se pode duvidar de que esse autor nietzschiano fez uma análise minuciosa, profunda e impressionante dos mecanismos disciplinares do capitalismo, cavoucando a terra podre em que medraram as “flores” do liberalismo clássico.

Neoliberalismo

Foucault não trata do liberalismo social que surge no último quartel do século XIX, consolida-se pouco a pouco na década dos anos 30 do século XX, para vigorar até os anos 70 desse mesmo século. Concentra-se em examinar o neoliberalismo que nasce no pós-guerra e que se afirma como dominante depois dos anos 70. Distingue, então, duas variedades no interior dessa corrente de pensamento econômico e político e, assim, de modo de governar, que domina no capitalismo tardio: a alemã, chamada também de ordoliberalismo, originada da escola de Friburgo, e a americana, nascida principalmente na escola de Chicago. Antes de considerar as suas particularidades, menciona então que ambas essas correntes compartilham da crítica do keynesianismo, da social-democracia e do socialismo, em suma, de todas as formas de governança que se caracterizam ordinariamente por um intervencionismo estatal que contraria as tendências supostamente espontâneas da “economia de mercado”. Ou seja, de todas as formas de administração social e econômica que visam constranger, regular e modificar os modos de funcionamento do modo capitalista de produção com propósitos distributivos e/ou de planejamento central. Foucault aponta, então, a variedade germânica com a mais importante teoricamente para o melhor entendimento desse novo modo de governar. É ela, pois, que vai estudar mais detidamente.

Aqui já se vê que o neoliberalismo veio à tona para reagir a uma situação histórica bem diversa daquela encontrada pelo liberalismo clássico. Este último encontrara um Estado já constituído enquanto tal e procurara mostrar, frente a ele, a necessidade de respeitar a autonomia do sistema econômico porque este, nas palavras de Smith, promovia a riqueza das nações. O outro que agora se discute emergiu para

enfrentar um Estado intervencionista que viera se formando, pouco a pouco, no enfrentamento das lutas sociais e das crises do sistema, durante todo um século. Para os teóricos neoliberais, o problema central, o enigma acerca do poder estatal no capitalismo contemporâneo, apresentava-se assim: como repor a lógica própria dos funcionamentos mercantis e da acumulação de capital frente à necessidade de respeitar sempre que possível os processos eleitorais e de formação da opinião, ou seja, as democracias de massa que estavam garantindo legitimidade aos governos, principalmente nos países em que o capitalismo se mostrara estável e bem sucedido? Note-se que as correntes liberais em geral não vêem na democracia um valor superior que deve ser cultivado em todas as circunstâncias, mas defendem-na pragmaticamente com base num cálculo de custo e benefício. Vêem-na como um sistema de legitimação que se tornou irrecusável historicamente e que, bem administrado, cria um ambiente político estável para o bom desenvolvimento das atividades econômicas do capitalismo.¹²

Note-se que as correntes a que os neoliberais se opunham, e que foram acima mencionadas, buscavam a representatividade política, nesses mesmos países, por meio da redução das flutuações econômicas, do alto nível de emprego, da melhor distribuição da renda, enfim, da promoção do estado de bem-estar social. Ou seja, por meio de tudo aquilo que os neoliberais combatiam. A resposta que encontraram para esse problema, o caminho que descobriram para chegar ao poder, é que um “governo intransigentemente liberal” só poderia engendrar um consenso em torno de si mesmo, só poderia legitimar-se frente à opinião pública, ganhando inclusive as eleições, por meio do bom funcionamento do próprio sistema econômico, por meio do crescimento do produto nacional. Não se tratava mais, pois, de por limites às funções do Estado e da atuação pública do governo como no liberalismo clássico. Tratava-se agora, isto sim, de tomar o poder de Estado e de construir o que Foucault denominou de “Estado econômico”. Ou seja, tratava-se de reconstruir o poder estatal como poder que se sustenta porque faz uma gestão “competente” do sistema econômico. Para tanto, seria preciso garantir a atividade empresarial, abrir espaço para a liberdade econômica e fomentar, sempre que necessário, o investimento privado. A contrapartida que os neoliberais esperavam receber do sistema econômico, da concorrência destravada dos capitais privados, vinha a ser um ambiente competitivo estimulante e um crescimento econômico robusto. Pois, seria isso o que poderia garantir a própria legitimidade do poder governamental reconstruído.

Como fazê-lo? Como deve ser a técnica de governar para que se torne possível o triunfo de um novo liberalismo? Antes de responder a essa questão, afigura-se importante aprofundar a investigação sobre o contexto teórico em que emergem as teses neoliberais.

Segundo Foucault, a reflexão política na Alemanha, no imediato pós-guerra, apenas pode ser compreendida sob o fundo do diagnóstico de Max Weber sobre a modernidade europeia. E aqui interessa contrapor duas respostas ao colapso produzido pelas duas guerras mundiais e pela ascensão e derrocada do nazismo, ambas informadas pelas teses do autor de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, aquela dos neomarxistas da Escola de Frankfurt e aquela dos ordoliberais da Escola de Friburgo. Em resumo – e o esquema é do próprio Foucault – se Marx, para questionar esse tempo histórico, investigou a lógica contraditória do capital e o apresentou como um princípio

¹² Há autores que sustentam, com boas razões, que as democracias ocidentais não são verdadeiras democracias, mas regimes bonapartistas. Nesse sistema político, os governos são legitimados por sufrágio universal, mas o poder governamental tende a ser exercido imperialmente, a despeito da vontade dos eleitores (Losurdo, 2004).

disruptivo de desenvolvimento infinito, Weber examinou e discutiu o problema da falta intrínseca de limites e, assim, da desmedida da racionalidade que vigora no capitalismo. Eis que, para ele, essa racionalidade histórica é opressora e tende a produzir irracionalidades. Ora, se o problema da Escola de Frankfurt foi fazer, sem se despedir de Marx, uma crítica radical da racionalidade dominadora de mundo posta pelo capitalismo¹³, o problema da Escola de Friburgo consistiu em redefinir a racionalidade econômica para desconectá-la das causas da derrocada histórica da Alemanha e, mais amplamente, dos piores momentos civilizatórios do século XX como um todo.

Os neoliberais alemães não só queriam elevar como valor a “economia de mercado”, mas também, como foi visto, pretendiam reconstruir o Estado sobre o fundamento da liberdade econômica. O Estado que chegara à liquidação ao fim da II Guerra, que centralizara totalmente o poder, que cometera genocídios e que enveredara pela guerra de conquista, este Estado fundara a sua legitimidade na representação nacionalista do povo germânico. Agora, teria de ser diferente, agora a “lógica do mercado” teria de fornecer as fontes da representatividade e legitimidade do novo Estado alemão. Para que essa solução pudesse ser aceita, ela teria de estar baseada num diagnóstico das razões das catástrofes sociais, econômicas e políticas das últimas décadas. Foucault menciona nesse ponto que eles tinham de encontrar um campo de adversidade, um adversário que pudessem derrubar para poder levantar um novo ídolo.

Eles, então, examinaram e reconstruíram a história alemã para encontrar as fontes dos acontecimentos catastróficos. Isolaram, então, quatro elementos que vigoraram antes da ascensão do nazismo e que apareciam disjuntos na reflexão política: a economia protegida como forma de enfrentar os imperialismos das outras nações, o socialismo bismarckiano que procurava integrar os trabalhadores na unidade nacional representada pelo Estado, a economia planificada que orientava os investimentos públicos e privados e o intervencionismo keynesiano que regulava a conjuntura. O movimento teórico arquitetado pelos neoliberais alemães consistiu, então, em unificar esses quatro elementos procurando mostrar que eles se originavam de uma mesma essência fenomenológica e que essa essência era a crença fundada num certo racionalismo – profundamente arraigado no pensamento político moderno –, de que o Estado pode resolver os grandes problemas da sociedade. Ora, essa crença, cujo nome próprio é estatismo, julga sempre que o Estado é capaz de encontrar o caminho do desenvolvimento econômico, está apto para resolver as crises econômicas, consegue abrandar as desigualdades na repartição da renda, etc. Ora, para os ordoliberais, o próprio nazismo mostrara que essa crença não era verdadeira; revelara assim, ademais, a verdade nua e crua da estatização e do intervencionismo – e, desse modo, a verdade do stalinismo, do socialismo em geral e da social-democracia. Julgaram, ademais, que aqueles quatro elementos eram economicamente solidários, que uma nação não pode adotar um deles sem adotar os outros três e que, em conjunto, eles conduziam inevitavelmente ao totalitarismo.¹⁴

¹³ Postone enxergou a raiz da racionalidade econômica dominadora de mundo, da racionalidade instrumental (para empregar aqui o termo preferido por Adorno e Horkheimer), no modo de trabalhar, ou seja, no modo de organizar os trabalhadores para se apropriar da natureza, inerente ao modo de produção capitalista (Postone, 1993).

¹⁴ Foucault nota que, para o ordoliberal, o totalitarismo resulta do crescimento sem fim do poder estatal. E aqui se afigura interessante estabelecer um contraste. Marx mostrou que no modo de produção capitalista opera um princípio de desenvolvimento infinito, que é tanto objetivo quanto metafísico: o próprio capital. Já os ordoliberais sustentam que opera no interior do Estado um princípio de infinitude de natureza fenomenológica, não objetivo, que tem uma natureza intersubjetiva. Foucault argumenta, contra eles, que o princípio condutor do nazismo não é o Estado, mas o *Führer*. Pode-se acrescentar, também, que

Para explicar a origem da crença no estatismo, os neoliberais alemães retomaram a temática da racionalidade de Weber, desviando, porém, o seu foco do sistema econômico em si mesmo. Como se sabe, segundo o próprio Weber, o racionalismo da dominação de mundo advém, em primeiro lugar, do vasto privilégio institucional concedido à razão instrumental na determinação das ações humanas no capitalismo. E ele se manifesta quando as ações visam o mundo material e objetivo, quando dispõem do mundo social e intersubjetivo e quando sujeitam o próprio mundo subjetivo. Em segundo lugar, segundo esse autor, ele provém da circunstância geral e inescapável de que o grosso das ações humanas nessa sociedade é motivado heteronomamente pelo poder e pelo dinheiro. Nessa perspectiva, o estatismo afigura-se como um subproduto da racionalidade dominadora de mundo que atravessa o capitalismo – e que, como possibilidade, atravessa também toda sociedade que for posta historicamente para além dele. Ora, diante dessa tese altamente verossímil, como pensaram os ordoliberais?

Eles simplesmente absolveram a razão econômica em si mesma de qualquer crítica importante, para condenar severamente o que Hayek classificou como extração imprópria da razão científica como razão construtivista. Para compreender essa operação ideológica é preciso ir por partes. É necessário notar que, para eles, a razão é sempre instrumental, já que vem a ser modo de articulação de meios para atingir determinados fins com o menor esforço possível. Ora, ela se tornou enfática na época moderna por um motivo óbvio: trata-se de uma exigênciaposta ao comportamento adaptativo e finalista dos indivíduos no sistema econômico enquanto tal. Nesse sentido, ela atua não só para o bom funcionamento cego desse sistema, mas também engendra aos poucos, não intencionalmente, por meio de mão invisível, o evolver espontâneo das instituições. Ora, a razão científica vem a ser um desenvolvimento da razão econômica espontânea, que se tornou formal, precisa e rigorosa no âmbito do conhecimento da natureza. Essas ciências são necessárias porque, ao serem capazes de formular leis exatas sobre todos os fenômenos, orientam as intervenções do homem na natureza. Também para eles, pois, o que caracteriza a razão científica vem a ser a sua orientação técnica e manipulatória. E essa orientação não deixa de ser apreciada nesse âmbito específico.

Porém, a racionalidade científica – convêm eles – tende a ir além dos seus limites, passando a ser aplicada indiscriminadamente na reforma e na transformação da sociedade. E, nesse caso, ela se transforma em razão construtivista. Eles admitem – é certo – que tais intervenções se justificam até certo ponto porque as instituições humanas podem e devem ser reconstruídas pelos homens sempre que objetivos socialmente desejáveis se façam presentes. Entretanto, argumentam os ordoliberais – e aqui a voz de Hayek afigura-se importante (Prado, 2008) –, a economia e a sociedade não tem a mesma simplicidade da natureza. Ao contrário, são sistemas complexos dotados da propriedade da auto-organização, que não podem, por isso, ser apreendidos da mesma forma. Os comportamentos aí ocorrentes, assim, não podem ser descritos por meio de leis exatas, não são previsíveis rigorosamente, não são controláveis em seus modos de operação, de tal modo que a racionalidade científica torna-se impotente para apreendê-los adequadamente. Nessa perspectiva, as grandes intervenções na ordem social nutrem-se de uma pretensão descabida e, em consequência, tendem a produzir desastres organizativos e humanitários e, em face desses desastres, tendem a produzir ordenações de cima para baixo, sufocantes e autoritárias.¹⁵ Para eles, o construtivismo

o princípio organizador do socialismo autoritário não é o Estado, mas o partido único, rigidamente hierárquico.

¹⁵ É óbvio – e a história apresenta casos exemplares – que a intervenção do homem na natureza, em razão das consequências não intencionadas de ações intencionais, pode gerar catástrofes humanitárias. Como a

social encontra-se nos fundamentos do estatismo e este se encontra nos fundamentos do totalitarismo.¹⁶

Note-se, nesse momento, que essa visão preserva de crítica a razão instrumental em si mesma. Desse modo, eles poupam a dominação da natureza exterior de qualquer reserva e, assim também, como foi mostrado por Adorno e Horkheimer, da natureza interior, ou seja, do próprio homem (Adorno e Horkheimer, 1985). E o sujeito histórico dessa dominação é evidentemente o sistema econômico. O cerne da tese neoliberal consiste em que, para defender a falta de limites para o modo próprio de operação do sistema econômico, propõe certa reorientação da atuação do Estado. Este, não só deve abster-se de corrigir as tendências do sistema mercantil, mas, ao contrário, deve promovê-lasativamente.

Como, nessa visão parcial e distorcida, o Estado corregedor é a fonte dos grandes problemas históricos e como o mercado, ou seja, o sistema de produção e circulação de mercadorias baseado na propriedade privada dos meios de produção, é apresentado candidamente como um sistema que não gera grandes custos humanitários, uma mudança na forma de encarar a relação entre um e outro se anuncia. Antes de mencioná-la, note-se que os neoliberais não fazem uma apologia ingênua do sistema mercantil, eles apenas apresentam-no espertamente como uma opção irrecusável para quem não aprecia o totalitarismo. Se na doutrina liberal clássica o Estado deve ser limitado – e deve sê-lo porque comanda e controla a esfera econômica da vida social com base em lógica própria, externa ao mercado –, na doutrina neoliberal, ele deve ser conquistado e anexado pela lógica dos funcionamentos mercantis. Ao invés de limitado, pois, ele deve ser regulado interna e externamente pelos mecanismos da concorrência que caracterizam a economia capitalista. Nas palavras de Foucault: “em vez de aceitar uma liberdade de mercado definida pelo Estado e mantida de certo modo sob vigilância estatal... é preciso... adotar a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado” (Foucault, 2008, p. 158).

Para chegar a essa tese, a qual se transformará depois dos anos 80 em pensamento social hegemônico, os neoliberais mudam o modo de encarar a concorrência. O liberalismo clássico vira na concorrência posta pela “sociedade comercial” um mecanismo natural cujo funcionamento tendia espontaneamente para o equilíbrio e que, assim, regulava a formação de preços, a boa alocação de recursos e o correto movimento dos capitais, promovendo o crescimento econômico e o fortalecimento do Estado. O neoliberalismo enxerga na concorrência um processo socialmente instituído, constituído como tal por regras informais, por normas originadas evolucionariamente, que trabalha desequilibradamente, gera desigualdades, produz eventualmente crises, mas que vem a ser ao fim e ao cabo uma ordem social e moral, uma ordem virtuosa que é preciso manter, alimentar e fazer crescer. Para tanto, advogam que os mecanismos da concorrência¹⁷ têm de penetrar no próprio modo de funcionamento do Estado, transformando-se no princípio orientador da própria técnica de governar. Na visão neoliberal, acentua Foucault, “é necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (Foucault, 2008, p. 165).

natureza é também complexa – mesmo se o seu grau de complexidade é menor do que o grau de complexidade da sociedade –, o argumento de Hayek afigura-se como capcioso.

¹⁶ Seguido a lógica indígente desse seu argumento, como o corpo humano é um sistema complexo, as grandes intervenções cirúrgicas seriam totalitárias, pois a medicina, que sabe pouco sobre ele, procura contrariar assim mesmo, sempre que isto se afigure necessário, os seus processos espontâneos.

¹⁷ Os neoliberais costumam justificar os mecanismos da concorrência por meio de uma antropologia negativa. Eles afirmam que tais mecanismos são necessários porque as pessoas – e aqui eles incluem os trabalhadores e os capitalistas – tendem de modo espontâneo à indolência e à acomodação (Prado, 2009).

É, assim, pois, que uma doutrina que se vê como anti-construtivista se põe de modo construtivista a remodelar o Estado como Estado econômico. Mas não apenas o Estado... Pois, o neoliberalismo, no fundo, esmera-se em reconstruir todas as formas de sociabilidade com base no modelo da concorrência mercantil. Assim, em nome da objeção ao totalitarismo concentrado, promove o totalitarismo desconcentrado.

Conclusão

Para Foucault o neoliberalismo não sustenta nem a tese do estado mínimo nem a tese do *laissez-faire*; não advoga simplesmente a transformação de todos os bens em mercadoria; não vem a ser um estatismo disfarçado em favor da burguesia industrial ou financeira. Consiste, diferentemente, em uma prática de governança que quer “regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado” (Foucault, 2008, p. 181). Para tanto, propõe não o estado mínimo e a desregulação econômica, mas o estado interventor que permanece vigilante na defesa desses princípios e que regula e ordena tudo o que for necessário para fazê-los vigorar na sociedade. E quais são esses princípios? São eles, sem dúvidas, a liberdade econômica, a igualdade formal dos proprietários privados, a própria propriedade privada, o individualismo utilitarista e a racionalidade instrumental, os quais se enfeixam para conformar os homens como seres dispostos irrestritamente à concorrência. Nesse desiderato, defendem a criação de regras e de instituições que forçam a individuação de todos os participantes da sociedade, em todas as esferas. Defendem, assim, por exemplo, toda uma política social que busca transformá-los em empresários do próprio “capital humano”. A meta desses indivíduos conformados, pragmáticos e utilitaristas consiste, então, em buscar o próprio crescimento econômico, pois este vem a ser também a meta primeira e superior da sociedade. Ademais, a política neoliberal confia na indústria cultural que faz cabeças, introjetando nas pessoas os valores competitivos e a cultura da moderna empresa capitalista.

Foucault, em seu livro aqui examinado, não pretende mais do que fazer a genealogia da governança liberal e neoliberal. A sua investigação tem endereço, mas não tem destinatário. Ao renunciar pensar a práxis histórica concreta dos homens para se voltar à estruturação dos discursos, ele perde já contato com toda transformação social possível. Ao desacreditar da comprovação das idéias junto à práxis, troca já a crítica de ideologia pela análise crítica das práticas discursivas. Atém-se, assim, ao mundo dos filosofemas.

Como foi visto, Foucault chegou a resultados que iluminam a compreensão do pensamento político no capitalismo, inclusive em seus efeitos práticos. Ao fazê-lo, contrapôs o seu método de análise dos discursos históricos ao método explanatório que se lança no entendimento dos fenômenos econômicos e políticos fundando primeiro uma teoria do Estado. Ele renunciou – e o disse enfaticamente – a fazer tal teoria por duas razões: porque “a história não é uma teoria dedutiva” e – isto é o mais importante – porque “o Estado não tem essência” (Foucault, 2008, p. 105).

Ora, desse modo, ele se desobriga de chegar à compreensão do modo de atuação do Estado moderno por meio do método da velha metafísica que consiste, nesse como em todos os empreendimentos, em se armar com uma fundação primeira para travar a batalha do conhecimento. Para ele – e, nesse ponto preciso, Marx o acompanharia –, o Estado não é um universal que atravessa a temporalidade. Mas não o acompanharia em

sua afirmação peremptória de que “o Estado não é nada mais que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas” (Foucault, 2008, p. 106). Dito de outro modo, o Estado é entendido por ele como uma espécie de fenomenalidade reiterada que é produzida sempre outra vez por práticas em fluxo de “perpétuas estatizações”. Havendo contatado que há uma fobia do Estado na sociedade contemporânea, propôs-se a estudá-la, “mas sem procurar arrancar do Estado o segredo do que ele é, como Marx tentava arrancar da mercadoria o seu segredo” (Foucault, 2008, p. 106). Aqui, é evidente, ele confunde a velha metafísica com a apresentação dialética, pois esta última comprehende as essências, não como fundações primeiras, mas como significações que se encontram implícitas nos fenômenos postos enquanto tais e assim apreendidos pelo entendimento.¹⁸

A compreensão do capitalismo requer – sustenta-se aqui contra Foucault – uma boa apresentação do Estado. Isto, porém, não significa – é preciso deixar logo claro – que se pretenda entendê-lo a partir de uma essência que tenha o caráter de uma fundação primeira. Não se trata de derivá-lo da oposição das classes ou da oposição entre os interesses de classe. Trata-se, isto sim, de comprehendê-lo ao partir de uma análise das formas do modo de produção capitalista. Nessa perspectiva, sendo mais específico, trata-se de responder à seguinte pergunta: por que o Estado emerge na sociedade de classe como poder soberano impessoal, sob uma forma que o destaca e o põe acima dessa sociedade? Ora, essa pergunta e a sua resposta foram formuladas por Fausto: “o ponto de partida do desenvolvimento do Estado não é a contradição de classe. O ponto de partida do desenvolvimento do Estado é... a contradição entre a aparência e a essência do modo de produção capitalista” (Fausto, 1987, p. 295). Por aparência, entenda-se aqui a esfera da circulação de mercadorias em que os indivíduos contratam e figuram como iguais. E, por essência, entenda-se, então, a esfera da produção de mercadorias em que os indivíduos estão posicionados numa estrutura de relações sociais que os distingue como exploradores e explorados, ou seja, como desiguais. É, pois, da contradição entre a identidade (aparente) e não-identidade (essência) dos indivíduos que se deve derivar o Estado. O enigma que a pergunta acima enuncia é elucidado quando se comprehende que o Estado como forma “guarda o momento da igualdade dos contratantes [na esfera do mercado] negando a desigualdade das classes [na esfera da produção] para que, contraditoriamente [e de modo velado], a igualdade dos contratantes seja negada e a desigualdade das classes seja posta” (Fausto, 2007, p. 299-300). Assim, ao comprehendê-lo, descobre-se o seu caráter de instituição ideológica.

Perante o Estado, as pessoas são portadores de direitos e deveres iguais, mesmo sendo implicitamente desiguais enquanto funções econômicas e, assim, enquanto posições sociais. Como órgão centralizador que tem o monopólio da violência, instaura a compulsão, assegura a ordem legal, põe a unidade nacional perante a sociedade, mantendo o suposto de que todas as pessoas são iguais perante a lei. E, ao fazê-lo, salva a igualdade diante da desigualdade, funcionando objetivamente como ideologia. À medida que escondem a contradição que mora no âmago do capitalismo, “a ideologia [no sentido de crença socialmente necessária] e o Estado [enquanto força aglutinadora objetiva] são guardiões da identidade” (Fausto, 2007, p. 301).

¹⁸ A seguinte observação de Fausto é pertinente aqui, principalmente ao se considerar que Foucault, como filósofo, está próximo da filosofia transcendental: “se os discursos do entendimento (e a filosofia transcendental em particular) põem entre parênteses o mundo (o tempo) para proceder ao ato de fundar, a dialética põe entre parênteses o ato de fundar para se apropriar teórica e praticamente do mundo” (Fausto, 1983, p. 35). Se não funda o seu próprio discurso em essências primeiras, Foucault funda-o na fenomenalidade da história.

Essa pequena incursão na “teoria” do Estado permite sustentar aqui uma tese inesperada da ótica de Foucault: para compreender profundamente a natureza das práticas de governança estatais no correr da história do capitalismo é preciso ter presente o caráter ideológico do Estado. Eis que a sua função primeira vem a ser selar a contradição de classe para que, precisamente, a contradição de classe entre capitalistas e trabalhadores possa subsistir sem irromper como conflito e sem destruir o sistema. Nesse sentido, pensando no liberalismo clássico tal como foi anteriormente discutido, é preciso perguntar: por que na fase da grande indústria competitiva do século XIX basta que o Estado seja mínimo? E, pensando no neoliberalismo que “comanda o topo” a partir do último quartel do século XX, impõe-se saber por que o Estado tem de se transformar de Estado corregedor em Estado econômico? Ao mudar o caráter do Estado, que defende a identidade do sistema frente às contradições que o movem, mudam também os modos de governança que visam, em última análise, impedir que elas se transformem em conflitos destrutivos.

Retomando teses já formuladas para fechar esta conclusão, é preciso lembrar que a busca do estado mínimo pelo liberalismo clássico se explica não apenas pela necessidade de limitar o Estado para garantir a liberdade econômica na esfera da sociedade civil. Pois, a própria liberdade econômica que alimenta a pujança dos negócios e a riqueza das nações, assim defendida, vige apenas na aparência do modo de produção capitalista. Assim, a livre concorrência, o *laissez-faire*, o desfrute da aparência sem grandes preocupações, tudo isso é possível em todo um período histórico por causa da fraqueza e do fracionamento da classe trabalhadora, isto é, por causa do caráter pouco ameaçador da luta de classes. Quando, em consequência do próprio desenvolvimento do capitalismo, no último quartel do século XIX, a classe trabalhadora emerge como ator político temível, revelando assim a essência do sistema, entra na cena histórica as diversas formas de reformismo, aos quais se seguem a social-democracia e o keynesianismo. Essas correntes dão suporte ao capitalismo com relativo sucesso, pois velam a contradição de classe que agora aparece e assusta, apresentando-as como diferenças sociais que podem ser corrigidas, pelo menos até certo ponto, pelo Estado. A hegemonia dessa configuração, em que o Estado atua como corregedor do sistema, entretanto, dura até os anos 80 do século XX. Quando a força dos trabalhadores nas democracias de massa passa a ameaçar, senão a hegemonia da burguesia, mas a força motriz do sistema, ou seja, a recuperação da taxa de lucro que caíra porque, no período que se segue à II Grande Guerra, aumentara a composição orgânica do capital, uma nova transformação do Estado entra em curso. O Estado corregedor é, então, aos poucos, substituído pelo Estado econômico.

A genealogia do neoliberalismo de Foucault enriquece o seu conhecimento, mas ao fim e ao cabo se mostra insuficiente para compreendê-lo. Ao recusar a dialética¹⁹, ele se impede de compreender as razões de fundo das transformações históricas do modo de atuação do Estado em relação ao sistema econômico, ou seja, do que ele mesmo chama de “governabilidade”. Mais do que isso, ao não pensar as práticas políticas estatais como funcionalidades que se originam da necessidade de preservar a unidade

¹⁹ É necessário fazer valer no elemento da heterogeneidade – escreveu – uma lógica que não seja uma lógica dialética. “Por que a lógica dialética, o que é? Pois bem, a lógica dialética é uma lógica que põem em jogo termos contraditórios no elemento do homogêneo” (Foucault, 2008, p. 58). Desse modo, a dialética aparece como lógica da reconciliação. Ora, é trivial, mas ao dizer isso, ao pensar que a dialética trabalha as contradições prometendo “a sua resolução numa unidade”, Foucault confunde a contradição dialética com a contradição da lógica formal. A primeira não estabelece relação entre o que está posto e o que está posto, mas entre o que está posto e o que está pressuposto. E, nesse sentido, não promete a conciliação, mas a atuação incessante da lógica da contradição. A reconciliação, como mostrou Adorno, é uma traição à dialética (Adorno, 2009).

sistema em face da contradição constitutiva que o atravessa, ele embota o aguilhão da crítica no interior da própria crítica. Ademais, ao tornar trivial o exercício do poder como simples manifestação da existência social, acaba por dar sustentação – em contradição aparente contra todo o seu projeto de intervenção intelectual na cena contemporânea – ao conformismo diante do existente.

Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max – *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- Adorno, Theodor W. – *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- Althusser, Louis – Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: *Um mapa de ideologia*. Ed. Slavoj Zizek. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 105-142.
- Anderson, Perry – Balanço do neoliberalismo. In: Sader, Emir e Gentili, Pablo (orgs.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 9-23.
- Callinicos, Alex – *Social theory – a historical introduction*. Londres: Polity Press, 2007.
- Fausto, Ruy – *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1983 (tomo I); Brasiliense, 1987 (tomo II).
- Foucault, Michel – *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Habermas, Jürgen – *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Lemke, Thomas – Foucault, governmentality, and critique. In: *Rethinking Marxism Conference*, 2001.
- Lenine, Vladimir I. – *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. São Paulo: Centauro, 2002.
- Losurdo, Domenico – *Democracia ou bonapartismo – triunfo e decadência do sufrágio universal*. Rio de Janeiro: UFRJ/UNESP, 2004.
- Marx, Karl – Para a crítica da Economia Política (Prefácio de 1859). In: *Marx (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 127-132.
- – *Grundrisse – Foundations of the critique of Political Economy (rough draft)*, Londres: Penguin, 1973.
- Moseley, Fred – *The falling rate of profit in the postwar United State economy*. Brookfield VT: Edward Elgar, 1991.
- Peters, Michael A. – *Poststructuralism, Marxism, and Neoliberalism – between theory and politics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.
- Postone, Moishe – *Time, labor, and social domination – a reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- Prado, Eleutério F. S. – Pós-grande indústria e neoliberalismo. In: *Revista de Economia Política*, vol. 25 (1), nº 97, 2005, p. 11-27.
- _____ – A dialética de Marx e o evolucionismo de Hayek. In: *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, vol. 23, 2008, p. 26-47.
- _____ – (Neo) liberalismo: da ordem natural à ordem moral. In: *Outubro*, nº 18, 2009.
- Rabinow, Paul e Dreyfus, Hubert – *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica – Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- Rouanet, Sérgio Paulo – Foucault e a modernidade. In: *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia de Letras, 1987, p. 217-228.
- Souza, E. M. e Garcia, A. – Um diálogo entre Foucault e o marxismo: caminho e descaminhos. In: *Revista Aulas*, nº 3, dez. 2006.