

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

BIOPOLÍTICA E O ENUNCIADO DA AUTONOMIZAÇÃO DAS
ESFERAS SOCIAIS

Autor: Lucas Trindade da Silva

Brasília, 2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

BIOPOLÍTICA E O ENUNCIADO DA AUTONOMIZAÇÃO DAS
ESFERAS SOCIAIS

Lucas Trindade da Silva

Tese apresentada ao Departamento de
Sociologia da Universidade de Brasília
(UnB) como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Doutor

Brasília, fevereiro de 2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCILLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

BIOPOLÍTICA E O ENUNCIADO DA AUTONOMIZAÇÃO DAS
ESFERAS SOCIAIS

Autor: Lucas Trindade da Silva

Orientador: Sergio Barreira de Faria Tavolaro (UnB)

Banca:

Prof. Dr. Sergio Tavolaro (UnB)

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (UERJ)

Prof. Dr. Stefan Klein (UnB)

Prof. Dr. Edson Farias (UnB)

Profa. Dra. Mariza Veloso (Suplente
UnB)

Brasília, 2018

Agradeço aos mestres: Sergio Tavolaro, imprescindível para a feitura da tese, modelo indiscutível de rigor, profissionalismo e generosidade; Cynthia Hamlin, a quem tanto devo, interlocução sempre presente em minhas conversações interiores; Terry Mulhall, que me iniciou, ainda na graduação, nos caminhos da pesquisa e reflexão em teoria sociológica. Agradeço ao acaso pela sorte de ter encontrado pessoas e profissionais tão admiráveis indicando as melhores estradas, dando pistas de como vencer os obstáculos e as condições para pensar com liberdade.

Agradeço aos membros da banca pelo interesse e disponibilidade: professores Frédéric Vandenberghe, Stefan Klein, Edson Farias, professora Mariza Veloso.

Agradeço a CAPES pela concessão da bolsa que ofereceu as condições materiais mínimas para a realização do trabalho. Agradeço imensamente toda a equipe do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, particularmente a Patrícia, Gabriella e Ana Paula, que nunca se mostraram cansadas em esclarecer dúvidas e facilitar processos burocráticos.

Agradeço, na falta de uma palavra mais expressiva, a minha mãe Mônica, ao meu pai, Rosinaldo, e ao meu irmão, Nicolás, por tudo, por tudo literalmente. Agradeço a Camila, pela parceria e afeto de todas as horas.

Agradeço aos amigos e parceiros intelectuais, em especial: Alexandre Pimenta, sua generosidade, inteligência, solicitude, sensibilidade, peço perdão também se não fiz jus à cuidadosa leitura crítica que fez de todo o trabalho; Edemilson Paraná pela excelente leitura de partes do trabalho e por nossa troca intelectual, formal e informal; Bruno Vasconcelos, figura incrível no aliar simplicidade, transparência do ser e inquietação intelectual. Agradeço a Luseni, Gabi e aos colegas do doutorado SOL/UnB, pessoas pelas quais guardo tanto carinho e admiração, mesmo na distância.

"Cansamo-nos de tudo, exceto de compreender, disse o escoliasta. Compreendamos, compreendamos sempre, e façamos por tecer astuciosamente capelas ou grinaldas que não de murchar também, as flores espectrais dessa compreensão"

(Livro do desassossego)

“[...] todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é”

(Michel Foucault)

BIOPOLÍTICA E O ENUNCIADO DA AUTONOMIZAÇÃO DAS ESFERAS SOCIAIS

RESUMO: O objetivo da tese é inquirir o conceito foucauldiano de biopolítica sobre o que ele tem a dizer em relação tanto ao enunciado sociológico fundante da autonomização/diferenciação das esferas em sociedades modernas como às críticas a tal enunciado na tradição que vai da *reificação*, passa pela lógica da identidade promovida pela *racionalidade instrumental*, até a *colonização sistêmica do mundo da vida* e as formulações intrincadas de *campo/habitus* em Bourdieu.

Após a realização de uma arqueologia dos enunciados e contra-enunciados da tese da autonomização/diferenciação das esferas na modernidade e de uma imersão nas nuances da formulação foucauldiana dos conceitos de biopoder, biopolítica e governamentalidade, buscamos evidenciar, primeiramente, como a transversalidade da analítica do poder foucauldiana coloca em xeque radicalmente a compreensão do poder e do político como uma esfera ou (sub) sistema diferenciado, autônomo e autorreferencial. Num segundo momento, buscamos salientar como o aprofundamento da reflexão genealógica sobre a biopolítica, pensada progressivamente como tecnologia moderna por excelência de poder, pontua *formas situadas de indiferenciação* entre esferas e códigos sociais: a) análise das imbricações entre verdade e poder no próprio programa genealógico; b) entre saber histórico e prática política no historicismo político do discurso da guerra entre as raças; c) entre saber estatístico-biológico e regulamentação política da população nos diversos processos de normalização; d) na delimitação entre as esferas econômica, política e jurídica condicionada pelo regime de verdade da economia política; e) no direcionamento neoliberal de todas as “esferas” da sociedade para a constituição, objetiva e subjetiva, da economia de mercado.

Nesse sentido, na medida em que formula um instrumental genealógico passível de aplicabilidade diversa e heurísticamente potente, Foucault se aproxima mais de Bourdieu, que também elabora à sua maneira uma praxeologia interessada em formas múltiplas de dominação social através da autonomização prática e lexical dos campos. Dois programas de pesquisa que, talvez, ao lado dos esforços da Teoria Crítica de matriz frankfurtiana, possam funcionar de forma complementar na análise dos diversos níveis e modos de *indiferenciação* entre esferas e códigos tomados tradicionalmente como intransitivos entre si.

Palavras-chave: Autonomização, Diferenciação, Foucault, Biopolítica, Governamentalidade.

BIOPOLITICS AND THE STATEMENT OF THE SOCIAL SPHERES' AUTONOMIZATION

ABSTRACT: The aim of the thesis is to investigate the Foucauldian concept of biopolitics on what it has to say in relation to both the founding sociological statement of the autonomization / differentiation of spheres in modern societies as to the critique of that statement in the tradition that goes from reification, passes through the logic of identity promoted by instrumental rationality, to the systemic colonization of the lifeworld and the intricate formulations of field / habitus in Bourdieu.

After the realization of an archeology of the statements and counter-statements of the thesis of the autonomization / differentiation of the spheres in modernity and of an immersion in the nuances of the Foucauldian formulation of the concepts of biopower, biopolitics and governmentality, we seek first to show how the transversality of the Foucauldian analytics of power radically challenges the understanding of power and the political as a differentiated, autonomous and self-referential sphere or (sub) system. Secondly, we seek to emphasize how the deepening of genealogical reflection on biopolitics, progressively thought of as the modern technology of power par excellence, points to localized forms of indifferenciation between spheres and social codes: a) analysis of the imbrications between truth and power in the genealogical program itself ; b) between historical knowledge and political practice in the political historicism of the discourse of war between the races; c) between statistical-biological knowledge and political regulation of the population in the various standardization processes; d) in the delimitation between the economic, political and juridical spheres conditioned by the regime of truth of the political economy; e) in the neoliberal direction of all the "spheres" of society for the objective and subjective constitution of the market economy.

In this sense, insofar as he formulates a genealogical instrument capable of diverse and heuristically potent applicability, Foucault is similar to Bourdieu, who also elaborates in his own way a praxeology interested in multiple forms of social domination through the practical and lexical autonomy of the fields. Two research programs that, alongside the efforts of the Critical Theory of the Frankfurtian matrix, may function in a complementary way in the analysis of the various levels and modes of indifferenciation between spheres and codes traditionally taken as intransitive to each other.

Key-words: Autonomization, Differentiation, Foucault, Biopolitics, Governmentality.

BIOPOLITIQUE ET L'ÉNONCÉ DE L'AUTONOMISATION DES SPHÈRES SOCIALES

RÉSUMÉ : L'objectif de la thèse est d'interroger le concept foucauldien de biopolitique sur ce qu'il a à dire tant sur l'énoncé sociologique fondateur de l'autonomisation/différenciation des sphères dans les sociétés modernes que sur les critiques d'un tel énoncé dans la tradition qui va de la *réification*, passe par la logique de l'identité promue par la *rationalité instrumentale*, jusqu'à la *colonisation systémique du monde de la vie* et les formulations complexes de *champ/habitus* chez Bourdieu.

Après la réalisation d'une archéologie des énoncés et des contre énoncés de la thèse de l'autonomisation/différenciation des sphères dans la modernité et d'une immersion dans les nuances de la formulation foucauldienne des concepts de biopouvoir, biopolitique et gouvernementalité, nous cherchons premièrement à mettre en évidence comment la transversalité de l'analytique du pouvoir foucauldien met radicalement en échec la compréhension du pouvoir et du politique comme une sphère ou un (sous) système différencié, autonome et autoréférentiel. Dans un second temps, nous cherchons à souligner comment l'approfondissement de la réflexion généalogique sur la biopolitique, progressivement pensée comme la technologie moderne de pouvoir par excellence, marque des *formes situées d'indifférenciation* entre sphères et codes sociaux : a) dans l'analyse des imbrications entre vérité et pouvoir au sein du programme généalogique ; b) entre savoir historique et pratique politique dans l'historicisme politique du discours de guerre entre les races ; c) entre savoir statistico-biologique et réglementation politique de la population dans les différents processus de normalisation ; d) dans la délimitation des sphères économique, politique et juridique conditionnée par le régime de vérité de l'économie politique ; e) dans l'orientation néolibérale de toutes les "sphères" de la société pour la constitution objective et subjective de l'économie de marché.

En ce sens, dans la mesure où il formule un instrument généalogique susceptible d'une applicabilité diverse et heuristiquement puissant, Foucault se rapproche de Bourdieu, qui élabore aussi à sa manière une praxéologie qui s'intéresse à de multiples formes de domination sociale à travers l'autonomisation pratique et lexicale des champs. Deux programmes de recherche qui peuvent, aux côtés des efforts de la Théorie Critique de la matrice francfortienne, fonctionner de manière complémentaire dans l'analyse des différents niveaux et modes d'*indifférenciation* entre les sphères et codes traditionnellement considérés comme intransitifs.

Mots-clés : Autonomisation, Différenciation, Foucault, Biopolitique, Gouvernementalité.

Sumário

Sumário.....	8
Introdução.....	9
Parte I. Arqueologia da autonomia.....	21
1.1. Diferenciação e Autonomização.....	24
1.2. Racionalização e Legalidades Próprias.....	34
1.3. Autonomia? Da reificação à identidade.....	52
1.4. Subsistemas e Diferenciação funcional.....	70
1.5. Crítica ao funcionalismo: Campos e Esferas de valor/Sistemas parciais.....	92
Conclusão (1ª parte).....	130
Parte II. Etapas do biopolítico.....	140
2.1. Em Defesa da Sociedade (1975-1976).....	146
2.2. A Vontade de Saber (1976).....	163
2.3. Segurança, Território, População (1977-1978).....	183
2.4. Nascimento da Biopolítica (1978-1979).....	208
Parte III. Biopolítica e os (contra) enunciados da autonomização das esferas sociais.....	247
3.1. Por uma síntese da biopolítica.....	247
3.2. Genealogia, Poder e Racionalização/Autonomização.....	267
3.3. Genealogia, Biopolítica e Racionalização/Dominação.....	278
Conclusão: Resultados e Apontamentos.....	303
Referências.....	315

INTRODUÇÃO

Deleuze (1992: 169-70), em uma entrevista dada em 1988 e publicada na coleção *Conversações*, nos diz, ao discorrer sobre a sua prática em história da filosofia, que “os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelo menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem”. Deriva daí que uma das tarefas da história da filosofia seja, para ele, “não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que ele diz”. Parece-me que, sem grandes complexos, podemos pensar tal tarefa como concernente também à prática no campo da teoria sociológica e social. O meu interesse na tese – *Biopolítica e o enunciado das autonomização das esferas sociais* – segue essa trilha, na medida em que pretende inquirir o conceito foucauldiano de biopolítica a partir do enunciado da diferenciação social nas sociedades modernas ou pós-tradicionais como um processo de crescente autonomização das esferas sociais.

Visando um grau mínimo de rigor ao perguntarmos à noção de biopolítica o que ela tem a dizer em relação àquele enunciado, um trabalho preliminar necessário consistiu em realizar uma arqueologia das *enunciações* em torno da ideia de *autonomia* das esferas da vida social e de como se concebe a relação ou integração destas esferas, tomando a teoria sociológica do século XX como uma *formação discursiva* sobre a modernidade e, portanto, sobre o critério demarcativo entre pré-modernidade e modernidade.

Em acordo com Tavolaro (2007: 107-8), tal critério demarcativo parece seguir, de clássicos a contemporâneos, uma regularidade dispersiva, uma unidade subjacente às significativas diferenças de elocução que diz: a modernidade é caracterizada por uma necessária articulação entre processos de “*diferenciação* (ou *complexificação*) dos diversos âmbitos sociais” ou “esferas de sociabilidade”, de “*secularização da dinâmica social*” (“des-traditionalização” ou “desencantamento”) e de “*individuação* (*separação público-privado*)”.

O meu campo de problemática, por assim dizer, tem seus limites em um dos elementos dessa tríade. Interessa-me particularmente o *enunciado* da diferenciação, mais particularmente a repetição mutante da noção de autonomização/integração das esferas sociais na teoria sociológica clássica e contemporânea. Naturalmente, a força de uma *formação discursiva* é tanto maior quanto mais intrincada for a articulação dos seus *enunciados* básicos, o que torna inevitável a menção aos enunciados da *individuação*

(separação público-privado) e, sobretudo, da *secularização*, já que o discurso sobre a autonomia das esferas sociais na modernidade é inteiramente dependente de um discurso sobre o retraimento (privatização e irracionalização) da esfera religiosa, considerada como englobante dos mais recônditos aspectos da vida social pré-moderna. De todo modo, me parece útil distinguir um interesse central (o enunciado da autonomização/integração das esferas sociais) e um interesse periférico de pesquisa (os enunciados da secularização e individuação).

É importante aqui observar que não há um consenso terminológico sobre os conceitos e processos constituintes daquele “discurso sociológico hegemônico” (Tavolaro, 2007) sobre a modernidade. Como esclarece Casanova (2006: 9), tanto o que se define como *diferenciação/autonomização* das esferas sociais como o processo definido como *secularização/desencantamento* são pensados na chave da *secularização*, termo polissêmico utilizado como forma de pelo menos três significados: 1) “como o *declínio de crenças e práticas religiosas* em sociedades modernas, frequentemente postulado como um processo de desenvolvimento universal”, tratando-se do seu sentido mais difundido, embora mais recente e ausente na maior parte dos dicionários de línguas europeias; 2) secularização como “*privatização da religião*”, considerado como tendência geral da modernidade e “condição normativa”, pressuposto da prática política em democracias liberais; 3) secularização “como a *diferenciação das esferas seculares* (estado, economia, ciência), usualmente entendida como uma ‘emancipação’ das normas e instituições religiosas”, eis a sua forma clássica de utilização e mais encontrada nos dicionários de línguas europeias.

Entendido nos dois primeiros sentidos – declínio de crenças e práticas religiosas; privatização da religião – o enunciado da *secularização* tem sido amplamente questionado em esforços de reflexão sobre a sociedade contemporânea¹.

Ainda com Casanova (2006: 12), se é possível ver sentido na caracterização da “transformação da cristandade europeia ocidental da Idade Média ao presente” como um processo de *secularização*, a “categoria se torna problemática quando generalizada como um processo universal de desenvolvimento societal”. Além de buscar clareza terminológica, Casanova (2006: 10) se inclui num projeto intelectual que pretende

¹ Obras como *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, de Andrew Greeley (1972), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, de Peter Berger (1999), *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, de David Martin (2005), e *Public Religions in the Modern World*, de José Casanova (1994) podem ser pinçadas como exemplos desse movimento de crítica à tese da secularização. Para uma extensa bibliografia ver Schultz (2006).

repensar a secularização através de um “exame crítico dos diversos padrões de diferenciação e fusão do religioso e do secular e sua constituição mútua através de todas as religiões mundiais”.

Se a tese da *secularização* como declínio e privatização da religião no mundo moderno foi submetida “a numerosas críticas e revisões nos últimos quinze anos, o entendimento da secularização como processo único de diferenciação funcional das várias esferas institucionais ou subsistemas das sociedades modernas”, escreve Casanova (2006: 9), “permanece incontestado nas ciências sociais, particularmente no interior da sociologia europeia”. Uma das razões para tal resiliência certamente repousa na importância, salientada por Vandenberghe (2012: 34), que a “descoberta da sociedade como uma formação relativamente autônoma, diferenciada do estado e do mercado, seguindo suas próprias leis”, tem para a fundação da “sociologia como disciplina”. “A diferenciação funcional da sociedade”, continua, “sua emergência de um mundo da vida em que estava embebida nas sociedades tradicionais, não é apenas algo que a sociologia registra como um signo da modernidade, mas também algo que ela pressupõe em sua própria constituição”.

Preferi utilizar o termo *autonomização* das esferas sociais devido à polissemia do termo *diferenciação* no âmbito da teoria social e sociológica, frequentemente referido, no interior do debate sobre estratificação social, “ao reconhecimento e à constituição como fatos sociais de diferenças entre grupos ou categorias particulares de indivíduos” (Bottomore; Outhwaite, 1996: 207). *Autonomização*, embora bem menos utilizado e sem o mesmo lastro tradicional, indica de forma mais precisa o processo de diferenciação e encerramento não de grupos e indivíduos, mas das esferas, instâncias, campos ou funções sociais.

A primeira parte desta tese buscou, como trabalho preliminar de imersão no campo de problemática, não tomar como dado aquele consenso em relação ao enunciado da autonomização das esferas em contextos de modernização assinalado por Casanova. Realizamos, assim, uma *arqueologia do enunciado da autonomização das esferas sociais*, considerando-o como regularidade dispersiva e atentando de forma equilibrada para os movimentos tanto de continuidade como de descontinuidade conceituais no interior da teoria sociológica clássica e contemporânea.

Se tanto em Marx como em Durkheim podemos encontrar elementos de uma pré-história tanto afirmativa como crítica ao enunciado da autonomização, foi sobretudo Weber, em suas contribuições metodológicas e em sua teoria da racionalização, que

funcionou como eixo de imersão ou critério de seleção para essa arqueologia preliminar. Negando-o, afirmando-o ou em busca de uma síntese englobante, veremos como o retorno a Weber aparece como pré-requisito para quem busca adentrar a vereda dos juízos sobre as formas de relação entre as esferas constitutivas das sociedades pós-tradicionais (para usarmos o guarda-chuva conceitual habermasiano).

Já em Weber, sobretudo em sua teoria da racionalização realizada através de uma sociologia comparativa das religiões mundiais e de salvação, há uma enunciação ambivalente: por um lado, a autonomização conteudística das esferas sociais (econômica, política, artística, religiosa, erótica, intelectual, etc.), a racionalidade particular e irreduzível de cada uma delas, é levada a cabo por um processo de *racionalização formal* em certa medida unitário, uma mesma lógica sintática (a racionalização) possibilita a diversificação semântica (racionalidade); por outro lado, na medida em que tal processo amplo de *racionalização formal* opera através da generalização de uma racionalidade estruturada no cálculo entre meios e fins, o prognóstico valorativo em relação às tendências da modernização capitalista como uma *jaula de ferro* lança a possibilidade de um espriamento da racionalidade utilitarista (econômica e burocrática) para outros âmbitos da vida.

Após Weber, as enunciações no interior do *corpus* institucionalmente reconhecido da teoria sociológica contemporânea ora enfatizam a dimensão da *autonomia* das esferas promovida pelo processo de racionalização – subsistemas em Parsons e diferenciação funcional em Luhmann; ora enfatizam a dimensão de *dominação* de certa racionalidade utilitarista em relação às outras esferas da vida social – *reificação* em Lukács, *racionalidade instrumental* em Adorno e Horkheimer, *colonização sistêmica do mundo da vida* em Habermas. Bourdieu, por sua vez – em sua noção de *campo*, empreendida através de uma leitura brilhante da sociologia weberiana da religião, e de *habitus* –, ocupa uma posição singular. Para ele, é por meio da *autonomização* que a *dominação* social ganha em eficácia e resiliência.

A investigação efetiva levou, portanto, a não só dar relevo às modulações particulares daquele enunciado, mas a questionar se de fato é possível falar em um *consenso* enunciativo sobre a autonomização das esferas sociais no discurso sociológico sobre a modernidade. Em outras palavras, as diferenças identificadas não apareceram simplesmente como dispersões que em última análise retornam a uma regularidade discursiva ordenadora implacável (hipótese de trabalho inicial), mas como diferenças

genuínas, muitas vezes antagônicas – embora partindo de um terreno teórico-conceitual compartilhado –, em relação àquele consenso ou hegemonia discursiva.

Assim, a pesquisa sobre a noção de biopolítica a partir de Foucault se encaminhou em busca da particularidade dessa formação conceitual não só em relação aos *enunciados da autonomia*, mas também em relação aos *(contra) enunciados da indiferenciação*. Tornou-se, dessa forma, mais preciso o problema de pesquisa: se de fato o conceito de biopolítica rompe com a ideia de autonomização das esferas sociais (em sua formulação weberiana e funcionalista), em que consiste essa ruptura? Em que ela se distingue das contrateses da *reificação*, da *racionalidade instrumental*, dos *campos* e da *colonização sistêmica do mundo da vida*?

Em sua história anterior a Foucault, o conceito de biopolítica aparece pela primeira vez, segundo Lemke (2011: 9-11), no contexto europeu marcado pelos chamados *Lebensphilosophen*, pelo vitalismo de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson. Para Rudolf Kjellén, “cientista político sueco”, a biopolítica é entendida como a ciência da política, a ciência do Estado concebido como um superindivíduo, “como um ‘organismo vivo’ ou como uma ‘criatura viva’”. Longe de ser um caso isolado (lembramos da terminologia durkheimiana), Kjellén compartilha de um espírito do tempo, onde a metáfora orgânica e vitalista funciona “como um ponto de partida mítico e uma orientação normativa” do aparelho estatal.

O nazismo realiza uma racialização desse conceito organicista bastante aceito em fins do século XIX e meados do século XX. A “metáfora amplamente utilizada” do *Volkskörper*, “o corpo do povo”, implicava: em primeiro lugar, na “ideia de que os sujeitos da história não eram indivíduos, grupos ou classes, mas comunidades autoencerradas com uma herança genética comum”; em segundo lugar, a “ideologia Nacional Socialista repousava na crença de que as relações sociais e os problemas políticos poderiam ser atribuídos, em última análise, a causas biológicas”. Lemke (2011: 12-18) cita particularmente Hans Reiner, presidente do Departamento de Saúde do III Reich, que em 1934 explicitamente falava em “biopolítica como uma ruptura com conceitos clássicos de política” e fundamento para uma intervenção médica, higiênica no tecido social; Jacques Mahieu, também nazista, formaliza a biopolítica como a ação de “calcular a totalidade dos processos genéticos na medida em que eles influenciam a

vida das comunidades humanas”. Não exclusivo do horizonte hitlerista, Lemke também encontra concepções organicistas/naturalistas do Estado e da política na URSS e nas democracias liberais, de Stalin aos Rockefeller, dos “*Biopoliticians*” na década de 1960 até a fundação em 1985 da “Associação para as Ciências Política e da Vida”, “seção oficial da Associação Americana de Ciência Política”.

Como elementos comuns a essa heterogeneidade de contextos de formulação, Lemke aponta: 1) a compreensão do “comportamento político” como determinado principalmente por “fatores biológicos”, marginalizando as dimensões “subjetivas”, racionais e “culturais”; 2) forte conotação normativa na medida em que o conhecimento dos fatores biológicos que determinam o comportamento político deve ser a base para a construção de uma “política racional”; 3) “metodologicamente”, o sujeito que investiga é concebido como um “observador externo que descreve objetivamente certas formas de comportamento e processos institucionais”, desvalorizando perspectivas que “abordam a realidade da perspectiva dos seus atores ou participantes”; 4) em todas as perspectivas, explicitamente racistas ou não, há uma tendência a conceber as “hierarquias em sociedades humanas” não como um “fenômeno social, mas antes como um inevitável resultado da história evolucionária”.

Em um marco inteiramente distinto da instrumentalização organicista/naturalista, o conceito de *biopolítica* aparece em Foucault na chamada fase *genealógica* de sua obra, onde, grosseiramente, a abordagem de discursos e práticas (históricos e contemporâneos) busca sempre demarcar duplamente, o processo constitutivamente político de aceitação/imposição dos saberes que se dizem verdadeiros e a função da verdade na consolidação e legitimação das tecnologias políticas. A negação de uma história puramente epistemológica, ou melhor, de uma história interna do conhecimento e da verdade, implica também, para o método genealógico, a recuperação dos saberes marginalizados ou ocultados numa história tradicional do saber. É este o horizonte reflexivo de Foucault quando analisa no curso *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976), onde pela primeira vez em sua obra Foucault se alonga conceitualmente sobre a noção de *biopolítica*², um discurso sobre a guerra entre as raças (ou o *campo histórico-político* que se constitui na França e na Inglaterra entre os séculos XVII e XVIII) que não oculta a relação interna entre verdade e poder, entre história e política, entre *logos* e violência.

² A primeira vez que o termo aparece na obra de Foucault (fato ignorado pela maioria dos comentadores), embora de forma apenas sugestiva e carente de desenvolvimento, é na conferência *O Nascimento da Medicina Social* (Foucault, 1979), proferida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em outubro de 1974.

A aparição primeva, neste curso, do conceito de *biopolítica* em Foucault, busca diferenciar o *campo histórico-político* que se forma em torno da ideia de raça e o moderno racismo de Estado, desta vez imbricando não a escrita da história e o fazer político, mas os saberes biológico e sócio-histórico e a prática política eugenista, imbricação esta que foi condicionada pela dominância, no mundo ocidental, liberal ou fascista, de uma *política da vida*, de uma política que tem como objeto a vida da espécie humana, a vida da *população*. Assim, como se poder ver, num sentido que permanece sem grandes mudanças em *A Vontade de Saber* (publicado em 1976), a *biopolítica* aparece em Foucault, originalmente, não como a sua concepção da sociedade e da história ou como um método de abordagem dos fenômenos sociais, mas numa análise tanto descritiva como crítica da racionalidade orientadora das tecnologias políticas modernas.

Após a aparição (no curso *Em Defesa da Sociedade* e em *A Vontade de Saber*) como expediente para explicar a matriz moderna de poder que permitiu a emergência dos racismos e dos genocídios do século XX, o conceito de *biopolítica* é retomado, num marco de problematização distinto, nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), para analisar a sucessão das *racionalidades de governo* e das *economias de poder* no Ocidente. Nestas obras, investiga-se principalmente a relação entre o que Foucault chama de *emergência real da população* (objeto da biopolítica) e a redefinição articulada da *arte de governar* e da forma do Estado. Foucault se debruça particularmente sobre o par liberalismo/economia política, por inaugurarem uma forma de *governamentalidade* que tanto é mais abrangente do que o aparelho estatal como redefine os fins e os meios deste.

A constituição prático-discursiva, no liberalismo, de um domínio natural da economia, articulado por leis imanentes e tendentes ao bem coletivo, é simultaneamente a afirmação de um limite para a ação estatal, superando o Estado como um fim de si mesmo presente na razão de Estado pré-liberal. Como se a economia ou a mão invisível pudesse falar e dissesse ao Estado: teus fins e tuas ações arbitrarias e totalizantes no meu domínio só criam obstáculos para a realização do interesse da população; age, mas age fora dos meus limites ou, no máximo, age firmemente contra aquilo que ameaça a minha liberdade e o *deixar fazer* necessário aos sujeitos que me constituem.

Assim, o liberalismo/economia política tanto define a especificidade do *homo oeconomicus* (frente ao *homo legalis* e o *homo juridicus*) como induz a uma redefinição da soberania estatal diante da afirmação da autonomia do mercado: o Estado deve

resguardar, vigiar, assegurar a liberdade de mercado; o Estado é mais um elemento no interior de uma *governamentalidade* que tem como fim a segurança da população.

O neoliberalismo, por sua vez, não se limita a, simultaneamente, definir os limites do econômico, do político e do jurídico e redefinir os fins do Estado visando assegurar a liberdade de mercado. Para o novo liberalismo (alemão, francês e norte-americano estudados por Foucault), a economia de mercado concorrencial não é uma natureza, mas uma *essência* no sentido fenomenológico, e toda essência só se manifesta a partir de um conjunto de condições intencionalmente constituídas. Consequência dessa inflexão de uma concepção *naturalista* para uma concepção *fenomenológica* da economia de mercado é a defesa neoliberal: 1) da reorientação radical do Estado e do direito para a constituição da economia de mercado – não se trata mais de delimitar esferas, mas de utilizar todos os meios possíveis para a constituição de um mesmo fim; 2) o *homo oeconomicus* (não mais como parceiro de troca, mas como capital humano) torna-se a base teórica e antropológica para pensar o homem em geral – generalização totalizante da concepção do sujeito enquanto *empresa*.

Toda a segunda parte deste trabalho exprime o esforço, explícito no preâmbulo acima, de ler o conceito de *biopolítica* a partir dos enunciados e contra-enunciados da autonomização das esferas sociais, salientando os movimentos de afastamento, imbricação, entrelaçamento e indiferenciação. Trata-se, portanto, de buscar a radicalidade singular da modernidade (bio) política em Foucault em diálogo com um elemento chave da teoria sociológica clássica e contemporânea, esforço que demarca uma perspectiva diferenciada de ler este período da obra foucauldiana. Refinemos esta afirmação.

Como nos informam Raffnsøe *et al.* (Raffnsøe; Gudmand-Hoyer; Thaning, 2016: 310), “o conceito de biopolítica recebeu enorme atenção” nas últimas décadas, em pesquisas que cobrem “uma grande variedade de problemáticas econômicas e sociais, tanto em conjunção com a perspectiva da governamentalidade como de forma mais independente”.

No que diz respeito à apropriação e uso do conceito de biopolítica sem uma necessária articulação com a perspectiva da governamentalidade, podemos demarcar, a partir de Maria Muhle (2014: 78): uma “interpretação ‘ética’ em termos de bio-ética”, provavelmente “a mais proeminente e popular leitura da biopolítica hoje em dia”, onde a biopolítica definiria a “administração ‘política’ das mudanças e novas possibilidades das ciências da vida”, sobretudo “biologia e genética”; uma leitura da conversão da

biopolítica em “tanatopolítica” (política da morte) no *estado de exceção*, ligação entre o poder *soberano* e a *vida nua* (Giorgio Agamben); uma leitura que analisa a relação interna, tensa e complementar, entre *bios* e *tanatos* a partir da noção de sistema imunitário (Roberto Esposito); e uma leitura dualizante, detectável na busca de distinção entre o *biopoder* (o poder sobre a vida) do *Império* e a *biopolítica* (o poder da vida) da *Multidão* em Negri/Hardt.

Ainda na esteira de um uso independente da biopolítica, Sven-Olov Wallenstein (2013: 8), por sua vez, aponta a “notável” apropriação da noção no “campo das ciências sociais” no trabalho conjunto do antropólogo Paul Rabinow e do sociólogo Nikolas Rose (Rabinow; Rose, 2006), que elaboram um ambicioso programa empírico de investigação a partir da elaboração foucauldiana desde *Em Defesa da Sociedade* e *A Vontade de Saber*³.

Vale salientar que a exegese e apropriação investigativa do conceito de biopolítica desacoplado da noção de governamentalidade, a despeito de ambas emergirem, segundo Foucault, a partir da e terem como objeto de atuação a *população*, precede historicamente a compreensão e instrumentalização conjunta ou complementar daquelas noções.

Lembremos ser bastante recente o vir a público de algumas das obras fundamentais que desenvolvem a noção de biopolítica. O curso *Em Defesa da Sociedade* foi publicado pela primeira vez em 1997 (edição brasileira de 1999), inaugurando a publicação dos cursos no *Collège de France*, e *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica* só vieram a público em 2004 (edição brasileira de 2008). Antes disso, sabemos pelos esclarecimentos da coletânea *The Foucault Effect* (Burchell; Gordon; Miller, 1991: vii), um excerto do curso *Segurança, território, população* (mais especificamente a aula do dia 1 de fevereiro de 1978) foi primeiro publicado em italiano por Pasquale Pasquino em 1978, em inglês por Rosi Braidotti em 1979 e em francês, a partir do italiano, em 1986. Roberto Machado, pioneiro na difusão da obra de Foucault no Brasil, já em 1979 compilou o mesmo excerto em português na coletânea *Microfísica do poder*.

³ “We have suggested that the concept of biopower seeks to individuate strategies and configurations that combine three dimensions or planes – a form of truth discourse about living beings and an array of authorities considered competent to speak that truth; strategies for intervention upon collective existence in the name of life and health; and modes of subjectification, in which individuals can be brought to work on themselves, under certain forms of authority, in relation to truth discourses, by means of practices of the self, in the name of individual or collective life or health” (Rabinow; Rose, 2006: 203-4).

Pode-se dizer que desde a publicação d'*A Vontade de Saber*, em 1976, e durante toda a década de 1980 e 1990, a noção foucauldiana de *biopolítica* (corpo-população) foi lida exclusivamente como um dos braços, ao lado da *disciplina* (corpos individuais), do abrangente *biopoder*, desvinculada de uma reflexão enriquecida a partir da ideia de *governamentalidade*. Da mesma forma, paralelamente, também a noção de *governamentalidade* foi, durante anos, compreendida e utilizada como uma série independente do debate em torno do biopoder e da biopolítica, isto porque a aula de 1 de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População*, que ganhou ampla circulação entre os interessados pela obra de Foucault, não desenvolve a problemática da biopolítica, algo que se evidencia, por exemplo, nos trabalhos reunidos no já mencionado *The Foucault Effect* (Burchell; Gordon; Miller, 1991), obra crucial para a expansão global dos *governmentality studies* (Sanyal, 2007; Bröckling; Krasmann; Lemke, 2011; Lemke, 2013).

É apenas a partir da segunda metade dos anos 2000, com a publicação completa dos cursos de 1977-1978 e sua intensa tradução por todo o mundo, que começa a se desenvolver um *scholarship* (Inda, 2005; Nadesan, 2008; Oksala, 2013a, 2013b; Nilsson; Wallenstein, 2011; Lemm; Vatter, 2014; Raffnsøe; Gudmand-Hoyer; Thaning, 2016) particularmente atento ao vínculo entre *biopolítica* e *governamentalidade*, vínculo este não inteiramente resolvido pelo próprio Foucault.

Esta tese, portanto, usufrui das favoráveis condições recentes de pesquisa da obra foucauldiana e busca também desenvolver a noção de biopolítica em sua relação com a perspectiva da governamentalidade, levando a sério, ao lado de notáveis comentadoras e comentadores, a afirmativa de Foucault (2008:3), logo no início de *Segurança, Território, População*, de que com este curso “gostaria de começar o estudo de algo que... havia chamado, um pouco no ar, de biopoder”, assim como o caráter não fortuito do título do curso de 1978-1979 que, apesar de discutir predominantemente a governamentalidade liberal e neoliberal, chama-se *Nascimento da Biopolítica*.

Para além de usufruir da publicação completa dos cursos do Collège de France e da qualidade da literatura secundária em torno da sua obra, podemos afirmar que, a despeito da diversidade de leituras e apropriações do conceito de *biopolítica* pelas várias ramificações da filosofia política, da ciência política, da sociologia, da antropologia, e também do indiscutível estabelecimento institucional da obra de Michel Foucault na teoria sociológica contemporânea, ainda é escassa, até onde sabemos, a reflexão

sistemática (proposta por nosso problema de pesquisa) sobre as implicações teórico-sociológicas da sua concepção biopolítica de modernidade.

Ao buscar extrair, ou melhor, ao perguntarmos ao conceito de biopolítica em Foucault, de forma mais abrangente, quais as consequências explícitas e colaterais da sua enunciação para a teoria sociológica e, mais especificamente, para os enunciados e contra-enunciados da autonomização das esferas sociais em sociedades modernas ou complexas, também nos posicionamos num mirante de observação distinto das profundas e qualificadas críticas à obra de Foucault que se desenvolveram após a sua morte, em 1984.

Em 1985 aparecem: a primeira edição em alemão d'*O Discurso Filosófico da Modernidade*, de Habermas, da *Crítica do Poder*, de Honneth, assim como um importante artigo de Nancy Fraser na revista *Ethics* denominado *Michel Foucault: A 'Young Conservative'?*. Distintos em tom, perspectivas e resultados, todos buscam, no entanto, avaliar as contribuições de Michel Foucault para uma teoria crítica da sociedade. Os três também convergem em selecionar como material privilegiado para o exercício crítico o Foucault da chamada fase genealógica, sobretudo aquele de *Vigiar e Punir* (de 1975) e em menor medida d'*A Vontade de Saber* (de 1976), de modo que a crítica é orientada principalmente para a compreensão das relações saber-poder no contexto do debate sobre a *anátomo-política*, prescindindo de um exame mais aprofundado da problemática do *biopoder* e da *biopolítica*.

Procuramos, sobretudo na terceira parte, estabelecer um diálogo com esta literatura. Por um lado, endossamos com certa reserva uma aproximação da noção de *sociedade disciplinar* de um diagnóstico da *reificação total* à maneira da *Dialética do Esclarecimento*. Por outro lado, procuramos também salientar (dado o nosso objeto e nosso problema de investigação) como o exame da biopolítica (em sua relação interna com a perspectiva da governamentalidade), distinto da totalização disciplinar ou da racionalidade instrumental, se debruça sobre formas múltiplas e historicamente situadas de entrelaçamento, interpenetração ou *indiferenciação* entre códigos tomados como distintos e autorreferenciais a partir de um imaginário weberiano e funcionalista da autonomização das esferas da vida em sociedades modernas.

Assim, se em sua genealogia das disciplinas Foucault se aproxima das assertivas ontologicamente ousadas da primeira geração de Frankfurt sobre a reificação ou integração totais nas sociedades do capitalismo tardio, em sua genealogia da biopolítica e da governamentalidade guarda mais semelhanças com o projeto do seu compatriota

Bourdieu, que analisa, através dos conceitos de *campo* e *habitus*, múltiplas formas, embora homólogas, de entrelaçamento entre *autonomização* e *dominação* no processo de diferenciação das sociedades capitalistas modernas. Com diferentes pontos de partida, ferramentas conceituais e resultados, Bourdieu e Foucault se aproximam (no horizonte do nosso problema) na proposição mais de uma *heurística da indiferenciação* do que de uma *ontologização da reificação*.

Por fim, conclusivamente, buscaremos apontar elementos para pensar a singularidade de Foucault na construção de um programa alternativo (ao lado da teoria crítica e da praxeologia bourdieuiana) para pensar – não uma pós-modernidade nem somente uma modernidade das tecnologias políticas – processos de modernização societal criticamente desvinculado de uma cognição rígida que em tudo vê diferenciação/autonomização das esferas sociais.

PARTE I. ARQUEOLOGIA DA AUTONOMIA

No seu *Arqueologia do Saber* (de 1969), tentativa de sistematização do instrumental analítico utilizado nas suas obras anteriores (*História da Loucura, Nascimento da Clínica, As Palavras e As Coisas*) Foucault (1987: 6), pode-se dizer, nos apresenta um programa de investigação, a partir da vereda aberta por Gaston Bachelard e a noção de *ruptura epistêmica*, dos saberes: “o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos”.

Trata-se de uma clara mudança de perspectiva epistemológica. Ao contrário de uma reafirmação de critérios tradicionais de legitimação *dos* saberes na elaboração de uma história linear e cumulativa *do* saber, Foucault pergunta: “o que é *uma* ciência? O que é *uma* obra? O que é *uma* teoria? O que é *um* conceito? O que é *um* texto?”.

Sabemos como estas interrogações levarão ao questionamento do próprio lugar da unidade – do *um* da “memória” ou da consciência englobante – ao movimento de pulverização, através de rupturas, dos, por assim dizer, momentos de saber. Numa imagem espacial, a teoria do conhecimento não se posiciona atrás das diversas produções concretas de conhecimentos, interpelando a diversidade através de classificações e unidades definidas aprioristicamente dispostas em linha *contínua*; o esforço analítico aparece depois dos saberes produzidos, toma cada um deles em sua particularidade *descontínua*⁴, a partir de dentro elabora-os. As continuidades, aqui definidas como *séries*, só poderão aparecer como resultado da análise.

É essa mudança de perspectiva que está em jogo tanto na proposta de tomar o *documento* como *monumento* (Foucault, 1987: 7-20), *acontecimento discursivo* (Foucault, 1987: 30) – não como uma parte de uma totalidade coerente que se reafirma através do *comentário* (Foucault, 1996), mas como parte digna de ser analisada em si mesma –, como na distinção, apropriada do Nietzsche da *Genealogia da Moral* entre *Ursprung* (significando exatamente uma origem fundante e necessária) e *Herkunft* (traduzida como proveniência, que pode ser plural em oposição à unidade da origem). Essa última realiza o princípio de inversão rejeitando toda perspectiva teleológica e

⁴ “Um dos traços mais essenciais da história nova é, sem dúvida, esse deslocamento do descontínuo: sua passagem do obstáculo à prática; sua integração no discurso do historiador, no qual não desempenha mais o papel de uma fatalidade exterior que é preciso reduzir, e sim o de um conceito operatório que se utiliza; por isso, a inversão de signos graças à qual ele não é mais o negativo da leitura histórica (seu avesso, seu fracasso, o limite de seu poder), mas o elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise” (Foucault, 1987: 10-1).

linear... “Como se o olho tivesse aparecido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo tivesse sempre sido destinado a dar o exemplo” (Foucault, 1979: 23).

É explícito em Foucault como essa mudança de perspectiva, constituição de novos instrumentos de análise e requalificação positiva de elementos anteriormente tidos como marginais, implica numa crítica radical ao sujeito da tradição iluminista, tanto o cognoscente como o imanente, mais particularmente o Sujeito unificado hegeliano, que entrelaça no Espírito ser e conhecer.

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada (Foucault, 1987: 14-5).

Em termos metodológicos, essa crítica à filosofia da consciência implica numa investigação que abandona a centralidade da *intenção* e se orienta para a análise do *enunciado*, enquanto materialidade única (caráter de acontecimento) em grande medida autônoma à fala ou à escrita que enuncia, caracterizada menos pela relação entre sujeito da enunciação e objeto enunciado do que pela *intertextualidade* com outros enunciados ou grupos de enunciados (Foucault, 1987). Daí o questionamento de certas categorias que se fundam na redução do enunciado ao sujeito da enunciação, como “autor”, “livro”, “obra”. Em poucas palavras, temos a estratégia de não buscar algo aquém ou além, mas de manter-se no nível do discurso. “Renunciaremos, pois, a ver no discurso um fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade” (Foucault, 1987: 61).

Foucault define as formações discursivas como grupos de enunciados – “Chamaremos discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva” (Foucault, 1987: 135) – intrincados a tal ponto que a análise dos enunciados em particular é uma análise da própria formação discursiva, e vice-versa⁵. Numa definição ainda mais precisa, podemos pensar as formações discursivas

⁵ “Pode-se dizer que a demarcação das formações discursivas, independentemente dos outros princípios de possível unificação, revela o nível específico do enunciado; mas pode-se dizer, da mesma forma, que a descrição dos enunciados e da maneira pela qual se organiza o nível enunciativo, conduz à individualidade das formações discursivas” (Foucault, 1987: 134-5).

como “sistemas de dispersão” (Foucault, 1987: 43), nas quais são identificáveis regularidades “entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas”, onde a dispersão é orientada por “regras de formação” (Foucault, 1987: 44).

Tomaremos os diversos *enunciados* sobre a autonomização das esferas sociais como componentes de uma *formação discursiva* chamada teoria sociológica. Utiliza-se o programa da *Arqueologia do Saber* por este convergir com o nosso propósito investigativo, que busca, “entre um certo número de enunciados”, um “sistema de dispersão”, “uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações)” a despeito da diversidade de “objetos”, “tipos de enunciação”, “conceitos” e “escolhas temáticas” (Foucault, 1987: 15).

Não se trata aqui de entrarmos, neste momento, num debate de ordem epistemológica sobre a dimensão nominalista e anti-realista do conceito foucauldiano de discurso. Tomaremos este como uma estratégia investigativa útil que, concentrando-se no nível do próprio discurso, mantendo-se no nível da *intertextualidade*, permite tanto evidenciar a “regularidade” subjacente à reprodução do enunciado da autonomização/integração das esferas sociais na teoria sociológica, atentando para as diferenças presentes nessa regularidade, como nos equipar com um instrumental capaz de inquirir sobre o caráter (des) contínuo das reflexões foucauldianas sobre a *biopolítica* em relação àquele enunciado e àquela própria formação discursiva. Uma operacionalização não-dogmática do conceito de formação discursiva nos oferece a flexibilidade necessária para apreendermos espaços de continuidade e descontinuidade, de regularidade e diferença.

1.1. DIFERENCIAÇÃO E AUTONOMIZAÇÃO

Toda escolha é um risco, todo começo um arbítrio. Parece-me, no entanto, razoável, como preparação do terreno para abordar o enunciado da *autonomização/integração das esferas sociais*, nos alongarmos, num preâmbulo, sobre a noção de *diferenciação social*. Isto porque é nesta que se inaugura, que se funda, um discurso pré-sociológico e sociológico sobre a modernidade a partir do susto provocado no pensamento pela revolução industrial, pela vertiginosa divisão e especialização do trabalho, pela mercantilização das relações sociais, pelo aparecimento da população e o problema do seu controle.

Se nos livramos da necessidade de uma origem (*Ursprung*), mas ainda suplicamos por um começo, uma proveniência (*Herkunft*), que seja esta: o enunciado da diferenciação social. E sem dúvida (não por ser a primeira, mas pela sua força de formulação e pelos seus efeitos teóricos e políticos) um momento crucial dessa enunciação está no “sentido genial e primitivo do Manifesto Comunista” (Weber, 1993: 121) de 1848.

O advento da grande indústria, portada pelo espírito burguês de revolução permanente das forças produtivas, o delineamento já perceptível de um mercado mundial, o desaparecimento de antigas profissões e o surgimento de novas, a ampliação da relação salarial, a dinâmica de fluxo e concentração populacional, o surgimento contínuo de novas necessidades, de novas formas de produção e consumo, o surgimento e a dissolução de estados-nacionais... A pena de Engels e Marx parece buscar alcançar o passo de um mundo que já anuncia a própria morte no resplendor do seu advento.

Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal. [...] Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens (Engels/Marx, 1998: 42-3).

A consagração desse fragmento de texto se deve em grande parte ao seu poder sintético, a concentração de elementos fundantes de um discurso sobre a modernidade. O modo de produção capitalista, o “progresso da indústria, de que a burguesia é agente passivo e involuntário” (Engels/Marx, 1998: 51), opera simultaneamente uma

diferenciação social sem precedentes históricos através da divisão do trabalho e uma dessacralização das relações de dominação, tornando transparente a relação de exploração existente entre as classes. A profanação do sagrado é movimento correlato à vertiginosa complexificação da divisão do trabalho e das relações sociais promovidas pelo desenvolvimento da indústria. O sagrado torna-se incapaz de articular a totalidade da vida social. A sua estaticidade é dilacerada pela mudança permanente operada pelas novas forças produtivas.

Vemos assim delinear-se um conceito não meramente econômico de diferenciação social, dado que a diferenciação estritamente econômica – a ampliação e intensificação da divisão social do trabalho junto à transformação das relações de produção ou de classe – tem consequências imediatamente sociológicas – a dessacralização das relações de dominação e o retraimento da religião.

Sabemos que o conceito de diferenciação social tornar-se-á cada vez mais explícito, como veremos, à medida que o campo da sociologia se consolida, sobretudo em solo francês. Mas se elementos fundamentais para este conceito já podem ser extraídos de Marx e Engels, o mesmo não é verdadeiro no que diz respeito à ideia de autonomização das esferas sociais.

Na verdade, é plausível afirmar que em Marx e Engels, principalmente no primeiro, é possível encontrar uma antítese à ideia que depois ganhará forma explícita, a partir de Weber, da autonomização das esferas sociais. Tal antítese pode ser extraída de dois elementos centrais da obra marxiana: 1) a ideia da infraestrutura ou da economia como *momento predominante* em relação à superestrutura; 2) no Marx maduro, a fantasmagoria representada pelo fetichismo da mercadoria e do dinheiro como uma forma de ressacralização.

Na famosa *Introdução de 1857*, parte dos *Grundrisse* (manuscritos de 1857-58), após discutir as noções de produção, consumo, distribuição e troca (circulação) em economia política, Marx faz questão de

destacar que, se produção e consumo são considerados como atividades de um sujeito ou de muitos indivíduos, ambos aparecem em todo caso como momentos de um processo no qual a produção é o ponto de partida efetivo, e, por isso, também o momento predominante [*übergreifende Moment*]. O próprio consumo, como carência vital, como necessidade, é um momento interno da atividade produtiva. Mas esta última é o ponto de partida da realização e, por essa razão, também seu momento predominante, o ato em que todo o processo transcorre novamente. O indivíduo produz um objeto e retorna a si ao consumi-lo, mas como indivíduo produtivo e que se

autorreproduz. O consumo aparece, assim, como momento da produção (Marx, 2011: 49).

Tal concepção da produção como momento predominante é demarcada em contenda direta com David Ricardo, que apesar de ser um autor fundamental na elaboração de uma teoria do valor trabalho, acaba por “declarar que *não* é a produção o verdadeiro tema da Economia moderna, mas a distribuição” (Marx, 2011: 51), precisamente por não perceber que a distribuição não é somente distribuição de produtos, mas também de instrumentos de produção e dos “membros da sociedade nos diferentes tipos de produção”, sendo a “distribuição dos produtos... apenas resultado dessa distribuição que está incluída no próprio processo de produção” (Marx, 2011: 51).

Ainda mais importante, para o nosso interesse de investigação, é a formulação clássica da metáfora do edifício social que, como se sabe, está no *Prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política* de 1859. A partir de uma reflexão sobre os seus estudos na década de 1840, Marx chega à seguinte conclusão:

O conjunto destas relações de produção [que, independente de sua vontade, os seres humanos estabelecem de acordo com uma etapa específica de desenvolvimento das forças produtivas] constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral (Marx, 2003: 5).

Aquém das inúmeras contendas que essa formulação abstrata gerou durante todo o século XX em círculos marxistas e não-marxistas – mesmo que o *condicionamento* da superestrutura pela base econômica seja lido como uma *autonomia relativa* das esferas social, política, intelectual e jurídica –, a metáfora do edifício aciona um freio, já no ponto de partida, para o desenvolvimento de um *enunciado* da autonomização das esferas nas sociedades pós-tradicionais. Isto se evidenciará quando analisarmos a crítica enfática de Weber, seja em seus textos metodológicos seja em suas pesquisas substantivas, a qualquer traço de *determinação em última instância* nos postulados fundamentais de uma ciência social.

Nesse contexto, nos marcos da metáfora infra-superestrutura, torna-se difícil falar de *autonomia*, na medida em que, a princípio, há uma substância econômica que ao menos enquadra, na terminologia do *condicionamento*, a forma de articulação das distintas esferas sociais. A *integração* pelo econômico não acontece após a *autonomia*. Trata-se de uma premissa ou, para os críticos, de uma *petitio principii*.

O conceito de *fetichismo de mercadoria*, por sua vez, exprime, com o perdão da simplificação, as implicações econômicas e sociológicas – ou melhor, na maneira como os seres humanos passam a perceber a dinâmica econômica – da abstração concreta que é o desenvolvimento da forma valor. Essa, numa crescente contradição entre valor de uso e valor de troca chegará, na forma de equivalente geral, a uma completa inversão: por um lado, a troca aparece como um fim em si mesmo das transações de mercadorias, sendo a utilidade, ou o valor de uso, apenas um veículo para o valor; por outro lado, e como consequência, o valor das mercadorias aparece como uma propriedade natural, tal qual o peso ou a cor; numa terceira implicação, as mercadorias, que são produtos de trabalhos privados, expressam na troca, abruptamente, o seu caráter social, como expressões particulares da universalidade do valor. Por isso uma abstração concreta: “as relações entre... trabalhos privados aparecem de acordo com o que realmente são, como relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas, e não como relações sociais diretas entre indivíduos em seus trabalhos” (Marx, 2008: 95).

É a intransparência da relação mercantil e monetária que funda a intransparência do valor.

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias (Marx, 2008: 94).

Diferente da crença, o fetichismo da mercadoria é uma configuração histórica, é real, não se trata de uma *falsa consciência*; tal qual a crença, e ainda segundo o modelo da crítica da religião feuerbachiano, o fetichismo é um produto das relações sociais que se impõe aos seres humanos como uma força transcendente e natural, ahistórica.

Em sua definição estrita, no âmbito da *crítica da economia política*, a aplicabilidade do conceito de *fetichismo* parece se limitar às relações econômicas. No nível do texto há inúmeros elementos que permitem interpretá-lo como a recolocação da transcendência mítica e religiosa no *dinheiro*, a forma mais fetichizada do equivalente geral. Leitura esta que efetivamente é realizada numa orientação romântica do marxismo, em nomes como Ernst Bloch e Walter Benjamin (ver Löwy, 2014).

A leitura do *fetichismo* como uma *antítese* ao chamado processo de *autonomização das esferas sociais* nas sociedades modernas, por sua vez, parece demandar um esforço criativo muito maior, não perceptível na própria letra d’*O Capital*. Fizemos questão, no entanto, de demarcar o conceito de fetichismo por ser através dele, inclusive com mais força do que o edifício infra-superestrutura, que se constitui toda uma linhagem crítica à ideia de autonomia das esferas sociais. E, ironicamente, esta linhagem ganha seus contornos através de uma síntese entre *fetichismo* em Marx e *racionalização* em Weber, pilar fundamental daquela ideia de legalidade própria dos âmbitos da sociedade. Essa síntese é exprimida no conceito de *reificação*, elaborado por Lukács pouco tempo após a morte de Weber. De *História e Consciência de Classe* à *Dialética do Esclarecimento*, da *reificação* à *racionalidade instrumental*. Mas não nos adiantemos.

Outro marco da ideia da noção de *diferenciação social* é a obra de 1890 *On Social Differentiation* de Georg Simmel, “autor que destacou de maneira mais clara a complexidade da diferenciação social nas sociedades modernas” (Bottomore/Outhwaite, 1996: 208) segundo o *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Não nos alongaremos sobre ela devido aos nossos interesses de investigação.

Segundo Gregory Smith (1989: 24-5), que faz uma leitura atenta desta obra, a questão da diferenciação em Simmel aparece sobretudo como um problema de individuação. A ideia de “*social spheres*” ou “*social circles*” diz respeito a agrupamentos profissionais e todo tipo de associação, e não no sentido da problemática sobre a “legalidade própria” às esferas sociais. Simmel procura, antes de qualquer coisa, enfatizar a constituição de um indivíduo moderno essencialmente plural, na medida em que transita em diferentes esferas profissionais e associativas⁶.

Em 1893 é publicado *Da Divisão do Trabalho Social*. Como se sabe, o objeto principal da obra é a *solidariedade* promovida pelo processo de divisão do trabalho social, chegando ao conceito típico de *solidariedade orgânica*, em contraste com a *solidariedade mecânica* típica das formas segmentárias em processo de retração. A

⁶ “Simmel’s 1890 book was just one of a number of studies published in the final decade of the nineteenth century which dealt with the division of labour and social differentiation; testimony indeed to the impact made by Darwin’s evolutionary theory on very many domains of intellectual life. Durkheim neatly summarised the distinctive feature of *On Social Differentiation* in stating that for Simmel, ‘it is not a question of the division of labour specifically, but the process of individuation in general’ (1933, 46n.11). The book is primarily concerned with how social differentiation promotes the development of human individuation” (Smith, 1989: 26-7).

passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica implica num processo necessário de ampliação da margem de desenvolvimento das personalidades individuais.

Assim, a problemática de Durkheim (2001) diz respeito fundamentalmente a processos de *integração* – como se dá a solidariedade em meio a aparente anarquia e desagregação? – e *individação*⁷ na sociedade industrial, podemos dizer moderna. A reflexão sobre os processos de autonomização/diferenciação das esferas sociais está subordinada a uma análise da *especialização* funcional do homem moderno, a passagem do “diletante” para o “homem competente” em sua especialidade (Durkheim, 2001: p. 5). O próprio termo “diferenciação” (ver, p.e., Durkheim, 2001: p. 267, pp. 276-8; pp. 340-4), poucas vezes utilizado, aparece em contextos onde se discute a diferenciação/especialização profissional.

Isto não quer dizer que Durkheim não aborde, sob outra terminologia, a questão da diferenciação das esferas da sociedade. Fala-se principalmente, num léxico biológico, da autonomia dos “órgãos” e/ou “funções” promovida pela divisão do trabalho social. Durkheim concebe a divisão do trabalho para além do “mundo econômico”, percebendo “sua influência crescente nas regiões mais diferentes da sociedade. As funções políticas, administrativas, judiciárias especializam-se cada vez mais. O mesmo ocorre com as funções artísticas e científicas” (Durkheim, 2001: 2). A filosofia perde a sua dominância unitária como produtora de conhecimento, a própria definição de ciência implica a especialização científica.

Várias páginas a frente escreve que na solidariedade orgânica, tal como nos “animais superiores”, “cada órgão... tem sua fisionomia especial, sua autonomia, e contudo a unidade do organismo é tanto maior quanto mais acentuada essa individuação das partes” (Durkheim, 2001: 108-9).

Para Durkheim, e como veremos, para clássicos e contemporâneos, o processo de autonomização das “esferas”, “órgãos” ou “funções” sociais é concomitante ao processo de retração da primazia e domínio da religião sobre todos os aspectos da sociedade. A longa citação que segue é justificada pela clareza da formulação de um *enunciado* que se repetirá de diferentes maneiras na sociologia do século XX.

⁷ “É certo que as diferentes sociedades tendem a se assemelhar mais; mas o mesmo não é verdade para os indivíduos que compõem cada uma delas. Há hoje, menos distância que outrora entre o francês e o inglês em geral, mas isso não impede que os franceses de hoje difiram entre si muito mais do que os franceses de outrora. Do mesmo modo, é bem verdade que cada província tende a perder sua fisionomia distintiva; mas isso não impede cada indivíduo de adquirir cada vez mais uma que lhe é pessoal” (Durkheim, 2001: 115).

Ora, se há uma verdade que a história pôs fora de dúvida é a de que a religião engloba uma porção cada vez menor da vida social. Originalmente, ela se estende a tudo; tudo o que é social é religioso, as duas palavras são sinônimas. Depois, pouco a pouco, as funções políticas, econômicas e científicas se emancipam da função religiosa, constituem-se à parte e adquirem um caráter temporal cada vez mais acentuado. Deus, se é que podemos nos exprimir assim, que antes estava presente em todas as relações humanas, retira-se progressivamente delas; ele abandona o mundo aos homens e a suas disputas. Pelo menos, se ele continua a dominá-lo é do alto e de longe, e a ação que exerce, tornando-se mais geral e mais indeterminada, deixa um espaço cada vez maior ao livre jogo das forças humanas. Portanto, o indivíduo sente-se, e é realmente menos *agido*; torna-se muito mais uma fonte de atividade espontânea. Numa palavra, não somente o domínio da religião não aumenta ao mesmo tempo que o da vida temporal e na mesma medida, mas vai se estreitando cada vez mais. Essa regressão não começou em determinado momento da história, mas podemos seguir suas fases desde as origens da evolução social. Logo, ela está ligada às condições fundamentais do desenvolvimento das sociedades e atesta, assim, que há um número cada vez menor de crenças e de sentimentos coletivos que são tanto bastante coletivos como bastante fortes para adquirir um caráter religioso. Isso significa que a própria intensidade média da consciência comum vai se enfraquecendo (Durkheim, 2001: 152; ver também Durkheim, 2001: 285).

Trata-se de uma enunciação exemplar daquele “discurso sociológico hegemônico” (Tavolaro, 2007) e da demarcação pré-modernidade/modernidade por ele operada. Mais importante para o nosso problema é o estabelecimento de uma relação de afinidade entre a *diferenciação social* operada pela divisão do trabalho e a *emancipação* – poderíamos facilmente falar em *autonomização* – das funções políticas, econômicas e científicas como o outro lado da desvinculação entre o “social” e o “religioso” (*secularização*), ou melhor, da particularização e “retraimento” da religião como mais uma esfera particular na sociedade. Como se não bastasse, Durkheim vincula ao mesmo macroprocesso analisado a ampliação da margem de ação espontânea do indivíduo (*individuação*).

Não podemos também nos esquecer da cadeia causal desenhada em *Da Divisão do Trabalho Social*. Se a divisão do trabalho pode ser pensada como causa dos processos acima mencionados de emancipação e secularização das diversas funções sociais, particularização do religioso e individuação da ação, também a própria divisão do trabalho é causada, sobretudo pela dinâmica populacional em um território definido. Eis a proposição durkheimiana: “A divisão do trabalho varia na razão direta do volume e da densidade das sociedades, e, se ela progride de uma maneira contínua no curso do desenvolvimento social, é porque as sociedades se tornam regularmente mais densas e, em geral, mais volumosas” (Durkheim, 2001: 258). Densidade e volume sociais,

escreve Durkheim (2001: 258-9), não apenas “*permitted*”, mas “*requerem*” maior divisão do trabalho, “não são um instrumento pelo qual esta se realiza, mas sua causa determinante”.

Se não podemos falar aqui de uma determinação econômica em última instância, podemos falar de uma abordagem materialista da divisão do trabalho, seus efeitos e causas. Além de um materialismo, Durkheim está plenamente orientado por um paradigma científico que busca causas últimas. Lembremos da proposição taxativa n’*As Regras do Método Sociológico* em contenda com a perspectiva multicausal de J. S. Mill: “*A um mesmo efeito corresponde sempre uma mesma causa*” (Durkheim, 2002: 112).

Para além da relação estabelecida por Durkheim entre *diferenciação social* (operada pela divisão social do trabalho) e *emancipação (autonomização)* das diversas funções sociais, dois momentos merecem ser mencionados segundo o nosso interesse de investigação.

Primeiro. No *Prefácio à Segunda Edição*, Durkheim (2001: VIII) faz menção ao “desenvolvimento, até então desconhecido, que as funções econômicas adquiriram nos últimos dois séculos, aproximadamente. Enquanto, outrora, desempenhavam apenas um papel secundário, hoje estão em primeiro plano... Diante delas, vemos as funções militares, administrativas, religiosas recuarem cada vez mais”. As próprias “funções científicas”, a despeito da sua importância crescente, “só tem prestígio na medida em que podem servir à prática, isto é, em grande parte, às profissões econômicas”. Exatamente o que justifica, para Durkheim, a definição das sociedades modernas como sociedades industriais.

Ao discutir a hipertrofia das funções econômicas, a sua ampliação e intensificação desregulada em detrimento das outras funções, Durkheim está particularmente preocupado com os efeitos patológicos de tal processo. Para ele, tal desenvolvimento sem ordem tem efeitos diretos na “diminuição da moralidade pública” (Durkheim, 2001: IX). Dado o diagnóstico, sabemos da defesa durkheimiana da necessidade de articulação dos *sindicatos* como forma imanente de regulação das funções econômicas e como uma refundação moderna do espírito corporativo.

Veremos como a ideia de uma predominância desmesurada das funções econômicas nas sociedades modernas é modulada com seu colorido individual na pena de Max Weber e em outros autores da sociologia do século XX.

Segundo. Não podemos também nos esquecer da importância que Durkheim atribui ao Estado ao buscar definir a forma de diferenciação das sociedades onde predomina o tipo orgânico de solidariedade.

Em contraste com as sociedades segmentárias de solidariedade mecânica, Durkheim (2001: 165) nos diz que as “partes diferenciadas” das sociedades industriais de solidariedade orgânica nem são justapostas “linearmente como os anéis de um anelídeo, nem encaixados uns nos outros, mas coordenados e subordinados uns aos outros em torno de um mesmo órgão central, que exerce sobre o resto do organismo uma ação moderadora”. Sabemos que esse órgão central é o Estado, e sua singularidade no que se refere às formas estatais em sociedades de vínculo mecânico está em sua maior dependência em relação aos outros órgãos, a despeito de manter sua posição “privilegiada”, esta preservada pela sua própria função de coordenação e moderação.

Para Durkheim (2001: 373) – num sentido mais normativo do que analítico, afinal estamos no *Livro III*, que versa sobre *As Formas Anormais* – a “unidade” é tão “indispensável” quanto a “diversidade de funções é útil e necessária”. A manutenção da unidade deve ser uma “função especial, representada por um órgão independente. Esse órgão é o Estado, ou o governo”.

De forma conclusiva, pode-se dizer que apesar da importância crucial – como se evidencia pelos trechos citados e comentários acima tecidos – de Durkheim para a enunciação da ideia de autonomia das esferas sociais, estamos lidando principalmente com um pensador da *integração*.

Por um lado, a questão fundamental de Durkheim é – em contenda com teses spencerianas e comteanas, assim como em busca de definir um conceito sociológico de *divisão social do trabalho*, para além de Adam Smith – demonstrar como a ampliação e aprofundamento da divisão social do trabalho não é apenas sinônimo de crise e desagregação social, mas também fonte geradora de solidariedade, uma solidariedade de novo tipo, fundada muito mais na interdependência dos órgãos do que na totalização mecânica das representações e funções sociais por uma função (político-religiosa) englobante.

Por outro lado, tanto o encadeamento causal do seu argumento (a primazia da densidade e do volume social na determinação da divisão social do trabalho e, portanto dos seus efeitos) como os elementos que conferem primazia funcional ao Estado (cérebro) na integração das sociedades complexas muito o distanciam da formulação radical daquele enunciado em Max Weber que, partindo de uma discussão

eminente metodológica (o chamado *Methodenstreit*) contra toda forma de determinação em última ou primeira instância, também se afirma nas suas pesquisas substantivas, principalmente no campo de uma sociologia comparativa das religiões.

1.2. RACIONALIZAÇÃO E LEGALIDADES PRÓPRIAS

É na sociologia da racionalização de Max Weber (1982, 1995, 2004) – orientada predominantemente na forma de uma análise comparativa das éticas religiosas salvíficas e seus diferentes portadores sociais – que uma concepção de diferenciação social como autonomização das esferas sociais (ou melhor, da “legalidade própria” às diferentes “linhas de ação”, “ordens de vida” ou “esferas individuais de valor”) ganha não só forma explícita, mas um sentido programático (ver Cohn, 1995 ou 2003; Schluchter, 2011; Sell, 2013). Sentido programático já detectável nos seus escritos metodológicos (Weber, 1993, 1995), onde é recorrente a crítica a proposições que buscam conferir primazia ou determinação última a alguma esfera específica da vida social.

Abordaremos, primeiramente, a fundamentação metodológica da noção de *autonomia das esferas sociais* em Weber, para então, num segundo momento, examinar o mesmo enunciado em sua sociologia da racionalização. Não se trata aqui de um rigor cronológico. Há simultaneidade e retroalimentação entre as primeiras reflexões metodológicas de Weber – depois reunidas na sua *Wissenschaftslehre* – e as suas primeiras pesquisas substantivas sobre religião. Entre 1903 e 1906 são concebidos e publicados *Roscher e Knies e os Problemas Lógicos de Economia Política Histórica*, *A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política*, assim como as duas partes de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

Não é exato afirmar, sem mais, que Weber busca, em seus escritos metodológicos, uma síntese entre *historicismo* e *naturalismo* (positivismo num jargão posterior). Tal afirmação lança luz sobre apenas um aspecto da preocupação de Weber com questões metodológicas.

Antes de qualquer coisa, ambas as perspectivas são criticadas do ponto de vista do neokantismo de Baden (Lask, Windelband, Rickert): lógica da ciência que busca demarcar os interesses subjacentes às formações conceituais das ciências naturais, por um lado, e das ciências históricas, por outro.

Simplificando, nesta tradição filosófica a divisão das ciências é justificada não de um posto de vista do objeto, mas dos interesses e dos métodos de abordagem da realidade. Esta, por sua vez, sempre inalcançável, no sentido do *Noumenon* kantiano ou, na terminologia de Emil Lask, separada do pensamento por um *hiatus irrationalis*. Diante dessa premissa, deriva-se que toda formação conceitual padece de “pobreza

substantiva”, de “vazio ontológico” frente à “*multiplicidade* absolutamente *inalcançável, impossível* de ser apresentada em sua totalidade” (Rickert, 1961: 42). Numa crítica direta à chamada concepção emanatista do conceito (de procedência hegeliana), rejeita-se radicalmente a ideia de conhecimento como *correspondência* com a realidade. *Conhecer* significa, sempre, *selecionar, simplificar* um determinado aspecto da realidade empírica, seja para relacioná-lo a um conjunto de fenômenos observados, indo do singular ao geral, seja para entendê-lo ou compreendê-lo em sua própria particularidade de fenômeno singular.

Enquanto as ciências naturais subsumem os *Phaenomenon* (aquilo que aparece para a intuição e para o entendimento) em termos generalizantes, em busca da formulação de leis gerais, as ciências históricas se interessam pela singularidade dos fenômenos. Windelband formaliza nos termos da distinção entre as *Gesetzwissenschaften* (ciências generalizantes, das leis) e as *Ereigniswissenschaften* (ciências individualizantes, dos eventos) (Ringer, 2004: 39). Simmel, e depois Rickert (1986), distinguem as *Begriffswissenschaften* (ciências dos conceitos) das *Wirklichkeitswissenschaften* (ciências da realidade).

Para Heinrich Rickert (1986), em particular, a orientação das ciências históricas para a singularidade dos fenômenos e não para a sua generalidade (a busca de regularidades) fundamenta-se na *relação com valores* (*Wertbeziehung*) constitutiva dessas ciências. Enquanto as ciências naturais são definidas como ciências *avaliativas, livres de valores*, as ciências históricas só se orientam para a realidade conduzidas por certos *valores culturais*, e aquilo que é iluminado por um *valor cultural* é digno de interesse por si mesmo. Por isso Rickert, inclusive, propõe a definição mais precisa de ciências *históricas da cultura*. Diferentemente dos *juízos de valor* (bom/ruim; útil/inútil), tais ciências se orientam pelo que Rickert denomina “valores normativamente gerais”, incorporados em instituições universais tais como os “valores da igreja, da nação, da lei, do estado, do casamento, da família, da organização econômica, da religião, da ciência, da arte, e assim por diante” (Rickert, 1986: 130).

Weber (1993; 1995) em grande medida rejeita a ideia de que seja possível definir *valores culturais gerais* capazes de orientar, a princípio, o historiador na seleção de aspectos científica e universalmente relevantes na multiplicidade de fenômenos. Portador de uma consciência radical da multiplicidade de perspectivas possíveis de

apreensão do real no mundo moderno, o conhecido *politeísmo dos valores*⁸, Weber admite que toda *seleção* é produto de valores compartilhados e escolhas estritamente individuais, sendo o momento mais propriamente científico não o de *o que* investigar, mas do *como* investigar aquilo que nos desperta interesse⁹. Sabemos como o desenvolvimento deste *como*, da questão propriamente metodológica, se dá a partir de uma concepção particular de formação típico-ideal, buscando a objetividade do conhecimento científico-social através da evidência interpretativa e da verificação empírica. É somente aí que, pode-se dizer, Weber vai além do neokantismo de Baden.

Quando Weber escreve n’A *Objetividade* que “todo o conhecimento da realidade infinita... baseia-se na premissa tácita de que apenas um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica” (Weber, 1993: 124), que a “ciência social que pretendemos exercitar é uma ciência da realidade” (Weber, 1993: 127), que o “conceito de cultura é um conceito de valor” (Weber, 1993, 127), não há dúvida, é um discípulo de Rickert quem fala. Para a fundamentação metodológica do enunciado da autonomia das esferas em Weber é isso que mais nos interessa.

Retornando ao começo dessa digressão, por um lado, sim, é possível falar em uma síntese entre *historicismo* e *naturalismo* em Weber pelo fato de ele estar interessado não em definir a particularidade da história enquanto disciplina científica, mas em definir uma *Sozialwissenschaft*, uma ciência social, interessada tanto em formações generalizantes como particularizantes de conceitos. O *tipo-ideal* pode ser pensado como uma *generalidade*, mas diferente de uma lei, não é o fim da investigação, é um *meio* para a compreensão de *individualidades históricas* e para a elaboração de *conexões*

⁸ “Temos de admitir que ‘cosmovisões’ nunca podem ser o resultado de um avanço do conhecimento empírico, e que, portanto, os ideais supremos que nos movem com a máxima força possível, existem, em todas as épocas, na forma de uma luta com outros ideais que são, para outras pessoas, tão sagrados como o são para nós os nossos [...] A ‘linha média’ de modo nenhum acerta a verdade científica mais do que os ideais dos partidos extremos, que sejam de direita ou de esquerda” (Weber, 1993: 113); “No que diz respeito aos valores, na realidade, sempre e em toda parte, definitivamente, não se trata de alternativas, mas de uma luta de vida e morte irreconciliável entre ‘Deus’ e o ‘Demônio. Entre estes não é possível uma relativização e transições nenhuma” (Weber, 1995: 374); “O máximo que podemos [nós, cientistas] compreender é o que o *divino* significa para determinada sociedade, ou o que esta ou aquela sociedade considera como divino [...] Nos termos das convicções mais profundas de cada pessoa, uma dessas éticas assumirá as feições do diabo, a outra as feições divinas e cada indivíduo terá de decidir, *de seu próprio ponto de vista*, o que, para ele, é deus e o que é o diabo” (Weber, 2004b: 42).

⁹ “[...] apenas as ideias de valor que dominam o investigador e uma época podem determinar o objeto de estudo e os limites deste estudo. No que concerne ao método de investigação, o ‘como’ é o ponto de vista dominante que determina a formação dos conceitos auxiliares de que se utiliza. E quanto ao método de utilizá-los, o investigador encontra-se evidentemente ligado às normas de nosso pensamento. Porque só é uma verdade científica aquilo que pretende ser válido para todos os que querem a verdade (Weber, 1993: 133).

causais concretas. Não é por acaso que Weber busca a maior parte dos exemplos de formação típico-ideal na Economia (p.e. Carl Menger, mas também no próprio Marx), disciplina que, naquele tempo, reivindicava o mesmo grau de generalidade das ciências naturais. Por isso sim, uma síntese entre interesses por regularidades e por eventos singulares.

Por outro lado, não há síntese entre *historicismo* e *naturalismo* em Weber por ambas as tradições errarem ao não compreenderem propriamente a afirmação de que fazer ciência é *formar conceitos* – a seleção e a elaboração pelo pensamento de um aspecto da realidade que aparece para nós (fenômenos), e não uma *correspondência* no sentido da realidade. Conceitos históricos ou leis naturais não são conceitos *da* história ou leis *da* natureza, mas elaborações do pensamento. Ao não compreenderem isso, ao substancializarem ou hipostasiarem os seus conceitos, historicistas e naturalistas convergem: transformam o esforço científico em concepção de mundo.

Eis uma das principais preocupações de Weber: distinguir o cientista do profeta, os conceitos científicos de cosmovisões.

Reitero: não há qualquer sentido lógico, para Weber, em estabelecer como imagem do mundo uma hierarquia rígida entre fatores determinantes e determinados, condicionantes e condicionados. A ciência social não fala sobre o mundo, ela é um projeto incansável de aproximação a uma realidade inalcançável, seus conceitos devem ser permanentemente reformulados e negados seguindo a emergência de novas perspectivas de abordagem do objeto, este mesmo em permanente transformação ao repousar intranquilo no leito móvel da história.

Já no início do ensaio clássico *A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política*, Weber busca deixar claro que o interesse do periódico *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* por uma abordagem “sócio-econômica” da cultura¹⁰ é apenas uma “orientação” subjetiva e não uma característica “objetivamente inerente” aos fenômenos. Por isso elenca a) “processos ou instituições” estritamente “econômicas”, b) “fenômenos economicamente relevantes”, como a influência da religião na economia, c) e “fenômenos economicamente condicionados” (Weber, 1993: 118), como a influência da economia na arte, por exemplo.

¹⁰ Entendendo por fenômenos “sócio-econômicos” a sua vinculação “ao fato básico de a nossa existência física, assim como a satisfação das nossas necessidades mais ideais, depararem-se por todos os lados com a limitação quantitativa e com a insuficiência qualitativa dos meios externos”, demandando “a previsão planejada e o trabalho, a luta frente a natureza e a associação com os homens” (Weber, 1993: 118).

É nesse sentido que Weber, poucas páginas a frente, defende como frutífera, enquanto perspectiva de investigação de fenômenos economicamente condicionados, a imagem marxiana do edifício infra-superestrutura, mas a repele enquanto uma “concepção materialista da história”, como “concepção do mundo” (Weber, 1993: 121).

Livres do preconceito obsoleto de que a totalidade dos fenômenos culturais pode ser deduzida como produto ou como função de determinadas constelações de interesses ‘materiais’, cremos, no entanto, que a análise dos fenômenos sociais e dos processos culturais da perspectiva especial do seu condicionamento e alcance econômico foi um princípio científico de fecundidade criadora, e continuará a sê-lo, enquanto dele se fizer uso prudente e livre de coibições dogmáticas (Weber, 1993: 121).

Para Weber, toda ciência, em seu início, buscou construir-se ou foi apropriada como concepção de mundo, vide materialismo histórico e darwinismo social, descartando como “‘acidental’ e, portanto, cientificamente insignificante” (Weber, 1993: 123) tudo que não se encaixasse em sua imagem da realidade. No caso da “concepção materialista da história”, gerou-se a ideia, segundo Weber, de que toda instituição que exerce uma determinada influência econômica (economicamente relevante) é tomada como gerada para essa função (veremos como essa crítica é longamente problematizada na sua sociologia da religião). E conclui categoricamente: “Achamos que é necessário demonstrar que esta interpretação, nos dias de hoje, está pelo menos ultrapassada” (Weber, 1993: 123)¹¹.

Para não nos alongarmos ainda mais, podemos dizer que, para Weber, de um ponto de vista metodológico, *o enunciado da autonomia das esferas* é consequência de dois pressupostos básicos: 1) o *nominalismo* neokantiano que, fundamentado na diferença radical entre conceito e realidade, rejeita todo tipo de afirmação ontológica e hierarquizante sobre a ordem do mundo, a articulação entre os fenômenos e a relação entre as esferas da vida social (num sentido oposto ao *realismo* do edifício marxiano

¹¹ Em outro ensaio – *Stammler e a Superação da Concepção Materialista da História* – Weber busca defender a ‘concepção materialista da história’ de suas vulgarizações. Ao atentar para a confusão da leitura de Stammler da ‘concepção materialista da história’ (ora como princípio unitário real, ora como princípio unitário formal dos fenômenos) acaba por exprimir a sua própria interpretação da concepção materialista da história (completamente coerente com a imagem, presente em *A Objetividade...*, de Marx como um mestre dos tipos ideais): esta afirmaria, segundo Weber, “... que são decisivas as causas ‘econômicas’, seja em um ou em mais de um caso concreto, seja em espécies de casos concebidos de maneira mais ampla ou mais vaga, e é exatamente nisto que consiste, de maneira geral, a diferença do materialismo histórico com outras concepções. Ela é uma hipótese, com referência à qual, por exemplo, podemos tentar mostrar a sua verossimilhança de ‘maneira dedutiva’, a partir de condições reais e fatuais da vida humana, e, em seguida, sempre de novo e repetidamente, verificá-la por fatos – mas, mesmo assim, ela continua sempre como apenas uma hipótese” (Weber, 1995: 223).

proposto no Prefácio de 1859); 2) como consequência, a premissa metodológica de que toda relação (causal) entre esferas distintas da vida social é produto de um interesse, de uma perspectiva, de um ponto de vista. É, portanto, a cognição que relaciona os fenômenos e busca demonstrar suas afinidades, e não os próprios fenômenos. São, antes de tudo, relações lógicas que são estabelecidas, e não relações ontológicas, entre as próprias coisas.

Vejamos agora como a questão da *autonomia das esferas sociais* é enunciada no âmbito das pesquisas substantivas de Weber, na sua sociologia da racionalização.

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* a questão é suscitada já na primeira parte, onde é posto o problema de pesquisa numa reflexão sobre a relação entre confissão religiosa e estratificação social e, portanto, de forma mais abrangente, entre religião e economia. Weber dialoga aí com inúmeras hipóteses que buscam explicar a conexão amplamente debatida na literatura e nos congressos católicos e estatisticamente reforçada (série estatística publica em 1901 por Martin Offenbacher para a província de Baden) do predomínio “protestante dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão-de-obra qualificada” (Weber, 2004: 29-30).

Duas das explicações discutidas por Weber (2004: 30-1) na justificação da sua própria articulação do problema de pesquisa percebem a “pertença a uma confissão religiosa” como “consequência” de “fenômenos econômicos”, ou seja, a religião como fenômeno economicamente condicionado. Fala-se, por um lado, da ruptura com o tradicionalismo religioso católico como efeito de uma ruptura anterior com o tradicionalismo econômico, de modo que o protestantismo seria fenômeno condicionado pela necessidade de uma liberação da atividade econômica. Por outro lado, explica-se o predomínio protestante em atividades de orientação capitalista pelo “cabedal patrimonial historicamente herdado” por aqueles ligados a tal confissão religiosa.

Em relação à primeira, Weber replica atentando para a intensificação do rigor da dominação religiosa sobre o cotidiano do reformado. Quanto à segunda, relativa à importância do patrimônio herdado por grupos protestantes para explicar o predomínio dessa confissão em atividades capitalistas, Weber (2004: 32) a considera pertinente, mas parcial, pois se explica – e aqui mais uma vez ele recupera as estatísticas de Offenbacher sobre a distribuição diferenciada de católicos e protestantes nos estabelecimentos educacionais de Baden (Weber, 2004: 170, nota 7) – a baixa

participação de jovens católicos em “estabelecimentos de “ensino superior” (ocupados pelos estratos mais ricos da população), não consegue explicar: nem a maioria de protestantes nos “*Realgymnasien, Realschulen, höhere Bürgerschulen*”, que orientam para “a vida burguesa de negócios”, nem a maioria de católicos nos “*Gymnasien humanísticos*”, formação completamente alheia a uma conduta capitalista. Também não explica porque mestres artesãos protestantes e católicos seguem trajetórias tão distintas: aqueles ocupam “os escalões superiores do operariado qualificado e dos postos administrativos” (Weber, 2004: 33); estes se mantêm na atividade artesanal.

Eis que Weber propõe a sua própria hipótese para explicar o fenômeno: é uma questão educacional que pode explicar a orientação majoritária de protestantes para atividades orientadas para a aquisição capitalista. Daí a delimitação do problema como uma investigação sobre as afinidades entre o *ethos* protestante, os efeitos práticos da doutrina, e o *espírito* do capitalismo, a saber, a orientação tipicamente capitalista da conduta de vida.

N’outro momento, quando elabora o tipo-ideal ‘*espírito* do capitalismo’ a partir das máximas de Benjamin Franklin, habitante de uma Pensilvânia profundamente atrasada, escreve Weber (2004: 66): “Querer falar *aqui* de um ‘reflexo’ das condições ‘materiais’ na ‘superestrutura ideal’ seria rematado absurdo”, dado o descompasso entre o *espírito* capitalista frankliniano e as *condições formais* pré-capitalistas que o rodeavam.

Vemos a plena operacionalização, em uma pesquisa substantiva, da fundamentação metodológica do enunciado da autonomia das esferas sociais. Rejeita-se toda e qualquer pressuposição, ontológica ou metodológica, de uma hierarquia no estabelecimento de relações entre fenômenos pertencentes a esferas distintas da vida social. Tal orientação cognitiva rígida tornaria insignificantes atribuições causais ou afinidades eletivas acessórias ou até mais importantes na explicação de fenômenos. Obviamente, toda investigação é orientada por hipóteses, e tais hipóteses devem ser permanentemente inquiridas durante o processo investigativo. A atribuição de um momento predominante, na terminologia marxiana, à economia, à política, à cultura, à religião, na explicação de um determinado fenômeno pode ser o resultado de uma pesquisa, mas não a sua premissa¹².

¹² “... não cabe contudo, evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação causal unilateralmente ‘materialista’ da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral. *Ambas são*

Já n'A *Ética*... fica claro como a defesa da *autonomia* das esferas em particular é sempre acompanhada da proposição de *afinidades* entre as distintas esferas. Também aí repousa um postulado neokantiano assimilado por Weber.

Segundo Rickert (1961: 55), um aspecto que une as ciências, estejam orientadas para generalidades ou para singularidades, sejam naturais ou históricas, é que “tudo tem de ser compreendido em uma *conexão*”, diferentemente do conhecimento pré-científico que isola e separa os fenômenos. Enquanto as ciências da natureza buscam leis, as ciências da cultura buscam *conexões causais concretas*, na terminologia weberiana. Tais conexões, em toda a obra de Weber, são buscadas a partir de *afinidades* entre as esferas da vida social. Veremos isso ao continuarmos a imersão nas suas reflexões em torno da religião.

No texto conhecido em português, a partir da tradução da coletânea de ensaios *From Max Weber* feita por Gerth e Mills (1982), como *A Psicologia das Religiões Mundiais*, que na verdade se trata da Introdução (*Einleitung*) aos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*, Weber nos fala de “esferas de interesse” num contexto onde discute a autonomia da religião, por um lado, e da estratificação, por outro, e suas influências recíprocas. Como vemos, mais uma vez a relação entre *religião e economia*.

Isto é da maior relevância. Há uma defesa quase simultânea da autonomia interna da esfera religiosa e a afirmação de que religião e estratificação social continuamente se interinfluenciam. Neste ensaio, e como veremos não só neste, Weber, embora seja colocado como pai por excelência da ideia de *legalidade própria às esferas sociais* em Sociologia, busca demonstrar como em geral a interinfluência, ou melhor, a afinidade entre as esferas é forte.

Para Weber (1982: 312), “a natureza específica da religião” não é concebida como “simples ‘função’, “ideologia” ou “reflexo” de uma determinada camada da estratificação social e sua “situação de interesse material ou ideal”¹³.

“Por mais diversas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa” (Weber, 1982: 312). Num momento posterior, tais “anunciações e promessas” são reinterpretadas pela “geração seguinte” e ajustadas “às

igualmente possíveis, mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a *etapa preliminar*, mas a *conclusão* da pesquisa, igualmente pouco servem à verdade histórica” (Weber, 2004: 167).

¹³ “Tal interpretação ocorre no chamado materialismo histórico – que não discutiremos aqui...” (Weber, 1982: 312).

necessidades da comunidade religiosa”. Nesse processo, que se desenrola no tempo, trata-se de uma relação interna à esfera religiosa entre “a anunciação de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal” (Weber, 2000: 307) pelo poder profético-carismático, como está posto em *Economia e Sociedade*, e a regulamentação e adaptação pelo “sacerdócio” (para os leigos) daquela verdade anunciada.

Esta mesma defesa da autorreferencialidade, por assim dizer, no desenvolvimento de uma ética religiosa é posto n’A *Ética...* quando Weber (2004: 81) afirma ser o seu estudo orientado por um “juízo de imputação histórica” sobre a relação entre o *ethos* protestante e a *conduta* tipicamente capitalista, e não um juízo de valor sobre os fins dos reformadores. Neles, para Weber, não há intenção de promover uma “reforma ética” ou de “despertar” o “espírito capitalista”, seus fins eram exclusivamente ligados “a salvação das almas”. Trata-se de uma das melhores formulações da ideia de consequências imprevistas da ação.

Retornando à *Einleitung*, logo depois da passagem na qual se defende a tese da autonomia do processo de formação de uma “ética religiosa”, onde “[o]utras esferas de interesse só poderiam ter uma influência secundária” (Weber: 1982: 312), Weber, no entanto, afirma que “com frequência, porém, tal influência é muito óbvia e, por vezes, decisiva” (Weber, 1982: 312). O estrato dos sistematizadores de uma ética religiosa é visto como crucial na orientação mais prática (estratos ligados ao trabalho manual e às profissões mundanas, como no caso do *ethos* calvinista) ou contemplativa (estratos mais propriamente ligados a estamentos de elite e/ou voltados para a atividade intelectual – confucionismo, por exemplo). No parágrafo seguinte, coloca de forma precisa que, na relação entre *economia e religião, estratificação social e ética religiosa*, as relações de determinação, causalidade e influência se dão numa *via de mão dupla*. “Veremos que, em toda religião, uma modificação nas camadas socialmente decisivas foi, quase sempre, de profunda importância. Por outro lado, o tipo de uma religião, uma vez marcado, exerceu habitualmente uma influência de amplas consequências sobre o modo de vida de camadas muito heterogêneas” (Weber, 1982: 312).

Se, de fato, “a doutrina indiana do Carma, a fé calvinista na predestinação, a justificação luterana através da fé, a doutrina católica do sacramento” sofreram forte influência, na delimitação de sua *diferença específica*, da “natureza da situação de interesses externa e o correspondente modo de vida das camadas dominantes, e assim, pela própria estratificação social”, também a racionalização metódica da “própria totalidade do modo de vida... foi profundamente determinada pelos valores últimos na

direção dos quais marchou a racionalização. Esses valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente*” (Weber, 1982: 330).

Eis, como se sabe, um elemento central da obra de Max Weber: a razão não se opõe, a princípio, à crença e à religião, como numa certa tradição do Esclarecimento, seu projeto investigativo busca e encontra na própria religião elementos fundamentais para a gênese e o desenvolvimento do racionalismo moderno.

Dizer isto não implica em colocar Weber como uma alternativa àquele “discurso sociológico hegemônico” sobre o processo de secularização/dessacralização na modernidade.

Muito próximo a Durkheim, Weber percebe como típico da modernidade a privatização da religião, sua retração de ordenadora por excelência das imagens de mundo e da ética (no seu sentido prático) para somente mais uma esfera da sociedade, seu encerramento na esfera do irracional. Nas suas próprias palavras, o “resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo do irracional” (Weber, 1982: 324).¹⁴

A *Consideração Intermediária (Zwischenbetrachtung)* aos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*, conhecidos pelo público brasileiro principalmente¹⁵ como *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções* (também incluído na coletânea organizada por Gerth e Mills, 1982), é, indubitavelmente, um dos principais textos nos que diz respeito à elaboração da ideia de que, no processo de racionalização da vida tipicamente ocidental, a ação no interior de cada esfera social passa a ser orientada por “leis próprias” (Weber, 1982: 388)¹⁶ ou, numa tradução mais fiel, “legalidades próprias [*Eigengesetzlichkeiten*]” (Weber, 2016: 368). Ensaio “sobre a sociologia da religião” que “visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo”

¹⁴ “A unicidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências ‘místicas’, do outro. O conteúdo inexprimível dessas experiências continua sendo o único ‘além’ possível, acrescido ao mecanismo de um mundo sem deuses. De fato, o além continua sendo um reino incorpóreo e metafísico, no qual os indivíduos possuem intimamente o sagrado. Quando se chegou a essa conclusão sem nenhum resíduo, o indivíduo pôde continuar sua busca de salvação apenas como indivíduo” (Weber, 1982: 325).

¹⁵ Tanto a Introdução (*Einleitung*) como a *Consideração Intermediária (Zwischenbetrachtung)* ganharam, recentemente, uma nova edição brasileira traduzida diretamente do original alemão: WEBER, Max. *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

¹⁶ Sell (2013: 17-8) lê a *Consideração Intermediária* “como um texto de *teoria social* que sintetiza a teoria weberiana da Modernidade”.

(Weber, 1982: 372), aí Weber (1982: 379) amplia as suas reflexões sobre as “ordens e valores deste mundo”.

Num contexto em que discute, como de praxe, as “afinidades” e “tensões” entre as religiões de salvação, ou melhor, entre a ética religiosa da fraternidade e as “esferas de valor” ou “ordens de vida”, Weber estabelece a relação entre *racionalização*, *desencantamento* e *autonomização* das esferas da sociedade como processo típico da modernidade Ocidental. O faz num sentido ligeira mas significativamente distinto de Durkheim, que relaciona, por sua vez, a diferenciação operada pela divisão social do trabalho, o retraimento da religião e a “emancipação” das outras funções sociais.

Racionalização, Desencantamento, Autonomização. Conceitos inteiramente imbricados, um é parte necessária da definição do outro. A ética protestante inicia um processo de radical *desencantamento* do mundo no sentido de *desmagificar* as representações e práticas religiosas. Não há mais sacramentos, como no catolicismo, que possam, num *fiat*, absolver o fiel dos seus desvios em relação a uma conduta de vida eticamente orientada. Orientar-se por uma conduta de vida ética, no sentido protestante, é conduzir a atividade mundana (a vocação profissional) segundo os meios necessários para atingir a *certitudo salutis*, o *sinal* intramundano da salvação extramundana. Tal *sinal* é exprimido na prosperidade do trabalho sistematicamente realizado, sem que essa prosperidade seja usufruída mundanamente, como sacralização da carne e do gozo. A generalização de uma metódica de vida para além dos mosteiros, a valorização ética das profissões mundanas, a dessacralização do pastor (que não tem qualquer poder mágico para salvar o fiel), abre uma imensa margem, antes totalizada pela esfera religiosa, para o desenvolvimento autônomo das outras ordens de vida que, por sua vez, seguirão seus próprios processos de *racionalização*, elencando seus próprios *fins* e *meios* para alcançá-los.

A “esfera econômica” se autonomiza/racionaliza como “uma organização funcional orientada para os preços monetários que se originam nas lutas de interesses dos homens no *mercado*” (Weber, 1982: 379). Sem a impessoalidade e a abstração que representa o dinheiro, uma estimação racional, um cálculo, dos preços, através das lutas no mercado, seria impossível. A propriedade/não-propriedade, e os vários níveis implicados nestes extremos, passa a ser o critério fundamental na definição das oportunidades diferenciadas na situação de mercado.

No domínio propriamente produtivo, a racionalização da esfera econômica se encaminha como a organização metódica e racional do processo de trabalho no interior

da empresa, que tem como fins a maior produtividade do capital privado investido no menor tempo possível. A separação do produtor imediato em relação aos meios de produção é tomada como condição fundamental para atingir aqueles fins, na medida em que permite o planejamento centralizado do processo de trabalho independente de contingências individuais.

Na “esfera política”, o “aparato burocrático estatal, e o *homo politicus* racional integrado no Estado, administram as questões, inclusive a punição do mal, quando realizam transações no sentido mais ideal, segundo as regras racionais da ordem estatal” (Weber, 1982: 382). A mesma impessoalidade percebida na esfera econômica, a dissociação em relação às paixões, aqui também se impõe, opondo-se frontalmente à “moralização substantiva” típica das “ordens patriarcais do passado”, que “baseavam-se nas obrigações pessoais da piedade, e os governantes patriarcais consideravam o mérito do caso concreto à parte, precisamente em ‘relação à pessoa’” (Weber, 1982: 382). Vemos como o próprio valor da *piedade* e a *pessoalidade* das relações na ordem patriarcal apontam para um quadro de indiferenciação entre as esferas política e religiosa.

Em última análise, apesar de todas as ‘políticas de bem-estar social’, todo o curso das funções políticas internas do Estado [moderno], da justiça e administração, é regulado repetidamente e inevitavelmente pelo pragmatismo das ‘razões de Estado’. O fim absoluto do Estado é salvaguardar (ou modificar) a distribuição externa e interna de poder; em última análise, essa finalidade deve parecer insensata a qualquer religião universalista de salvação. Tal fato foi, e continua sendo, válido, e, ainda mais, para a política externa. É absolutamente essencial para qualquer associação política recorrer à violência bruta dos meios coercitivos frente aos inimigos externos, bem como aos inimigos internos. Somente esse recurso mesmo à violência é que constitui uma associação política em nossa terminologia. O Estado é uma associação que pretende o monopólio do *uso legítimo da violência*, e não pode ser definido de outra forma. (Weber, 1982: 382-3).

A distribuição racional do poder externa e internamente ao Estado, eis o *fim* do Leviatã, o poder pelo poder. A racionalidade dessa distribuição é garantida pela ameaça ou aplicação da *violência legítima*, meio que deve ser exclusivo do Estado na manutenção da sua própria autonomia. A dimensão ética é excluída das considerações da razão de Estado. A esfera política moderna típica tem como atores fundamentais o chefe de Estado, também subordinado à ordem jurídica, o funcionário público subordinado à dinâmica prescrita e racional do quadro administrativo e a luta entre os partidos políticos pelo controle da máquina burocrática mediando a relação com as massas.

A esfera religiosa, reduzida a mais uma esfera, “sente-se responsável, perante Deus, pelas almas de todos, ou pelo menos de todos os homens a ela confiados... Sente-se obrigada a promover a difusão de seus meios de graça salvadores” (Weber 1982: 385). Seu *fim* é a salvação das almas através do controle dos *meios* de graça salvadores, também pretensamente monopolizados pela “associação hierocrática” (Weber, 2000: 34)¹⁷.

Quanto à “esfera estética”, Weber (1982: 391) escreve que com o “desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da vida... a arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos”. De alguma forma a arte assume a função salvífica religiosa, mas orientada para uma “salvação neste mundo”, esse é seu *fim*: proporcionar “uma salvação das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático”. Seu *meio* é a própria forma, a expressão artística.

A “esfera erótica”, depois de uma ruptura com os cultos mágicos orgiásticos, se emancipa gradualmente de um “naturalismo ingênuo do sexo” (Weber, 1982; 394), voltado para o matrimônio e a reprodução, para valorizar crescentemente o erotismo em si mesmo. Também aqui, como na arte, busca-se uma forma de “elevação”, “uma abertura para a essência mais irracional, e portanto mais real, da vida, em comparação com os mecanismos da racionalização” (Weber, 1982: 394).

A “esfera intelectual”, por último, se autonomiza na medida em que opera o “desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal” (Weber, 1982: 401). Nesse desenvolvimento, toda compreensão das ações como orientadas por um “*significado*” inteligível segundo os desígnios divinos é eliminada. O *fim* do conhecimento empírico não é dar sentido ao sofrimento humano, como as teodicéias salvíficas, mas conhecer o mundo, através de métodos reconhecidos por uma comunidade científica, para dominá-lo.

Na medida em que o “conhecimento intelectual”, o “racionalismo”, fundado na “causalidade natural” (Weber, 1982: 406) se expande e é reconhecido como forma legítima de abordagem e explicação dos fenômenos, a “causalidade ética” em que se funda a religião é cada vez mais levada “do reino racional para o irracional, mas somente hoje a religião se torna o poder supra-humano irracional ou anti-racional”

¹⁷ “Uma associação de dominação denomina-se associação *hierocrática* quando e na medida em que se aplique coação psíquica, concedendo-se ou recusando-se bens de salvação (coação hierocrática). Uma empresa *hierocrática com caráter de instituição* é denominada *igreja* quando e na medida em que seu quadro administrativo pretenda para si o *monopólio* da legítima coação hierocrática” (Weber, 2000: 34).

(Weber, 1982: 403). Lembremos quando Weber afirma que, em certa medida, a *magia*, ao empregar certos *meios* mágicos para *fins* bem definidos, parecia muito mais racional do que as religiões que se articulam em formas cada vez mais abstratas (ver Sell, 2013: 75).

Diante deste apanhado, sem pretensão exaustiva, onde Weber reflete sobre os processos de racionalização/autonomização de seis esferas ou ordens específicas da vida social (econômica, política, religiosa, estética, erótica, intelectual), fica claro como a *racionalização* em Weber não pode ser pensada como um processo unidimensional. Podemos dizer que se há uma unidade meramente formal (explicitação *meios/fins*) nos distintos processos de racionalização das esferas; de um ponto de vista *conteudístico*, de quais sejam estes *meios* e *fins* para cada uma destas esferas, há uma heterogeneidade evidente nos processos de racionalização.

Gabriel Cohn (2005 ou 2003), em texto originalmente publicado como Prefácio a *Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música* e também presente como Posfácio ao seu *Crítica e Resignação*, torna este ponto cristalino. Primeiramente, ao propor a distinção entre “processo de racionalização” e “ação racional” – a “racionalização oferece as condições em que a ação racional tem como exercer-se e expandir-se” (Cohn, 2005: 10). Em segundo lugar, é preciso distinguir os processos de racionalização pensados na comparação entre grandes formações sociais ou civilizacionais (como o estudo comparativo das grandes religiões mundiais), e o processo de racionalização como distinção entre “modalidades de ação (ou, de modo mais abrangente, entre as dimensões da vida social nas quais as diferentes modalidades de ação se manifestam, como o direito, a economia, a religião e a arte)”, processo este pensado, por Weber, como “característica central do mundo moderno: é que só nele essas distintas dimensões (mais exatamente: linhas de ação) se diferenciam efetivamente” (Cohn, 2005: 12).

Esse é o “ponto decisivo”, escreve Cohn, ao demonstrar que em Weber, “antes de podermos falar de racionalização como uma espécie de processo [homogêneo] de difusão da racionalidade da ação no interior de um âmbito crescente de dimensões da vida social... a sua condição mesma é a heterogeneidade dessas dimensões”. Se no mundo pré-moderno “encantado”, “a ação orientada pela magia se mistura à orientada pelo saber técnico, a arte se mescla à religião e esta à ciência, e assim por diante”, no mundo moderno “desencantado” “orientações da ação que antes integravam o mesmo complexo significativo e povoavam o universo dos agentes com toda sorte de

referências, passam a se distinguir com crescente nitidez. [...] Não é o mundo que se racionaliza como um todo, mas as distintas linhas de ação, cada qual ao seu modo” (Cohn, 2005: 12-3).

A racionalização particular das linhas de ação implica em afirmar “que há uma lógica intrínseca que comanda o encadeamento dos significados em cada uma dessas linhas. Há, nos termos weberianos, uma ‘legalidade própria’ a cada qual” (Cohn, 2005: 13). Tal legalidade própria encadeia significados intrínsecos a cada esfera da vida social, permitindo distinguir nitidamente seus “conteúdos” particulares.

É particularmente interessante como Cohn (2005: 17), ao definir a *racionalização* como “o processo que confere significado à diferenciação de linhas de ação”, faz recurso à ideia de *significação* justamente para explicitar a centralidade do processo de *diferenciação* dos conteúdos intrínsecos a cada linha de ação para definir o próprio processo de *racionalização*. Ao mesmo tempo explicita como o *desencantamento do mundo* também significa, para além da *desmagificação*, a superação de uma situação de embaçamento dos limites formais e conteudísticos entre as esferas da vida.

Eis o discurso weberiano sobre a singularidade da modernidade ocidental. O processo de *racionalização* desencadeado no interior do cristianismo, principalmente em sua forma protestante, centrado na valorização de uma conduta de vida metódica voltada para este mundo, da racionalidade prática em oposição a uma racionalidade meramente mágica ou contemplativa, abre margem para um processo de radical *desencantamento* do mundo. Nesse processo tanto a religião começa a deixar de ser a totalizadora de todos os aspectos da vida social como, simultaneamente, as distintas ordens, esferas ou linhas da ação ganham margem para a sua *diferenciação*. É nesse espaço de maior independência entre as linhas de ação, de heterogeneidade das ordens da vida, que o processo de racionalização se desencadeia, de forma particular, em cada uma destas esferas. Se todas elas passam a explicitar uma racionalidade entre *meios* e *fins*, cada uma delas terá seus próprios *fins* e seus próprios *meios*. A *autonomia* de uma esfera se define mais pela singularidade da sua *semântica* (significação, legalidade própria) do que pela sua *sintaxe* (articulação meios e fins).

E quanto à *relação* ou *integração* entre as esferas?

Cohn (2005: 14) sugere que, no quadro teórico weberiano, falemos em “*racional*” e “*não-racional*” no interior das linhas de ação; já na relação entre “linhas da ação” fala-se em “*afinidades*” ou “*tensões*”, o que é plenamente coerente com a terminologia utilizada na *Consideração Intermediária*, quando Weber reflete, por exemplo, sobre a

“tensão entre a religião e o conhecimento intelectual”, em que o desenvolvimento do segundo termo, baseado na causalidade natural, implica na supressão ou retraimento irracional do primeiro, baseado na causalidade ética.

Como *afinidade*, assumo a definição abrangente, heurísticamente operacionalizável, de Michael Löwy (2014: 71-2):

a afinidade eletiva é o processo pelo qual a) duas formas culturais/religiosas, intelectuais, política ou econômicas ou b) uma forma cultural e o estilo de vida e/ou os interesses de um grupo social entram, a partir de certas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentido, numa relação de atração e influência recíprocas, de escolha ativa, de convergência e de reforço mútuo.

Como sabemos pela letra d'A *Ética...*, afinidades eletivas percebidas no delineamento de um problema de investigação – a relação entre *ethos* protestante e *conduta* capitalista – podem ou não confirmar *conexões causais concretas*.

Pensando a relação em termos de *integração* entre as esferas, como tem sido e será o nosso esforço nesta tese, devemos falar, amparados nas nossas digressões em torno da metodologia e da sociologia da racionalização weberianas, em uma *integração contingente* entre as esferas ou ordens da vida social. Diferente de Marx, a esfera econômica não integra as outras esferas como “momento predominante”, ela não condiciona ou enquadra necessariamente a organização interna das outras esferas. Diferente de Durkheim, por sua vez, inclusive pela defesa de um princípio de multicausalidade em ciências sociais, Weber não busca causas últimas para o processo de autonomização das esferas nem elege, normativamente, uma instância integrativa particular diante dos fenômenos de desagregação da modernidade.

Muito mais importante do que a diferenciação operada pela divisão do trabalho, o projeto investigativo de Weber centra-se, como já demonstramos, na *racionalização* operada pelas religiões de orientação ético-prática, é isto que para ele é decisivo (junto ao processo de *desencantamento* do mundo) como desencadeador do processo de autonomização das esferas da vida social.

Obviamente, alguém pode argumentar, tal como Tenbruck (ver Sell, 2013: 33-4), que o projeto intelectual weberiano “é essencialmente idealista” ao perceber “a religião” e as ideias como o “veículo” por excelência “da progressão da racionalidade”, ou, em outras palavras, pelo caráter *culturalista* da sua abordagem da modernidade. Trata-se de um ponto a ser debatido, mas que caso afirmado, entra em contradição com as próprias

premissas metodológicas de Weber e as advertências sobre a via de mão dupla existente na relação entre condições sociais (estratificação social) e religião.

É também bastante conhecido o tom trágico das páginas finais d'*A Ética...*, onde Weber (2004: 164-7) reflete sobre as implicações do desacoplamento entre a ascese intramundana motivada pelo *ethos* de raiz protestante e a *conduta* capitalista. Esta, quando desvinculada daquele *leitmotiv*, torna-se meramente o imperativo de restrição “a um trabalho especializado” e de renúncia “ao tipo fáustico do homem universalista”. “O puritano *queria* ser um profissional – nós *devemos* sê-lo” (Weber, 2004: 165)¹⁸. A ascese profissional, de *meio* para a salvação para as confissões puritanas, torna-se um *fim* em si mesmo, contribuindo para a conformação do “cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina”, determinante do “estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só dos economicamente ativos...” (Weber, 2004: 165).

A preocupação com a profissão, com o acúmulo e com os “bens exteriores”, deixa de ser um “leve manto” facilmente retirável, como queria Richard Baxter, para tornar-se uma “rija crosta de aço”, de modo que “os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história” (Weber, 2004: 165). A atividade profissional é esvaziada de “sentido” como tão bem exprime a fórmula: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração...” (Weber, 2004: 166). Weber, no entanto, faz questão de deixar claro que a reflexão sobre tais tendências do moderno capitalismo se dão no “terreno dos juízos de valor e juízos de fé, com os quais esta exposição puramente histórica não deve ser onerada” (Weber, 2004: 166).

Duas conclusões podem ser retiradas destes “juízos de valor”: 1) uma tendência à generalização da racionalidade econômica – a metódica calculista, a ação racional referente a fins – para outros âmbitos da vida social; 2) uma tendência ao predomínio das coisas sobre as pessoas, sobre as subjetividades e sobre o sentido. A articulação destas duas tendências muito se aproxima daquilo que Simmel (1998) concebe como a tragédia da cultura moderna.

¹⁸ Durkheim formula à sua maneira a mesma transição da subjetividade e do imperativo moral nas sociedades industriais de solidariedade orgânica. “O homem de bem de outrora já não é, para nós, senão um diletante, e recusamos ao diletantismo todo e qualquer valor moral; vemos, antes, a perfeição no homem competente que procura, não ser completo, mas produzir, que tem uma tarefa delimitada e que a ela se dedica, que faz seu serviço, traça seu caminho” (Durkheim, 2010: 5).

Ironicamente, justamente tais passagens (juntamente com as reflexões de Weber sobre os processos de burocratização) são apropriadas, num diálogo estreito com os conceitos marxianos de *fetichismo* e *alienação*, por uma teoria crítica que questiona frontalmente a ideia de que a modernização significa um processo crescente de diferenciação/autonomização das esferas sociais.

1.3. AUTONOMIA? DA REIFICAÇÃO À IDENTIDADE

REIFICAÇÃO

A despeito da sua incisiva autocrítica em 1967, denunciando o fundamento idealista, o ‘ser mais hegeliano que Hegel’, implicado tanto na concepção do proletariado como sujeito-objeto idêntico da história como numa concepção de totalidade que tendia a menosprezar o caráter decisivo do econômico como momento predominante, em seu metabolismo com a natureza, numa ontologia materialista do ser social, pode-se dizer que *História e Consciência de Classe* continuou, durante todo o século XX, a ser a obra de Lukács de maior importância para a compreensão de alguns desenvolvimentos posteriores da teoria social e sociológica, sobretudo por sua influência no chamado marxismo ocidental, principalmente seus ecos nas obras de Adorno e Horkheimer.

Como se sabe, não são estas tendências idealistas que fazem *História e Consciência de Classe* ter uma importância crucial em obras como *Eclipse da Razão e Dialética do Esclarecimento*, pois já aí Adorno e Horkheimer anunciam uma perspectiva crítica ao conceito hegel-marxista de totalidade assim como, a partir de uma reflexão sobre a singularidade do capitalismo tardio e o fascismo, abandonam qualquer esperança idealista no papel revolucionário intrínseco ou necessário do proletariado. A importância do conjunto de ensaios de Lukács escritos entre 1919 e 1922, e publicados como livro em 1923, está na fundamentação de uma crítica dos fenômenos superestruturais ou ideológicos nos elementos trazidos pela crítica marxiana da economia política articulados ao conceito weberiano de *racionalização*¹⁹.

Essa passagem da crítica da economia política para a crítica da ideologia operada por Lukács está sintetizada no seu conceito de *reificação*²⁰, desenvolvido

¹⁹ Há, portanto, como escreve Žižek (2003: 160-1), tanto uma “filiação” a partir de “temas que foram desenvolvidos pelas diferentes linhas da chamada Teoria Crítica chegando até os Estudos Culturais de nossos dias (por exemplo, a noção de que seriam componentes estruturais de toda a vida social o ‘fetichismo da mercadoria’, a ‘reificação’ e a ‘razão instrumental’ etc.)”, como uma “quebra radical”, já que “em comparação com o marxismo ocidental ‘padrão’ da Escola de Frankfurt, *História e consciência de classe* é ao mesmo tempo muito mais engajado politicamente como filosoficamente é muito mais marcadamente hegeliano especulativo (veja, por exemplo, a noção de proletariado como sujeito e objeto da história, ideal com a qual os membros da Escola de Frankfurt nunca sentiram-se confortáveis)”.

²⁰ “Extrapolating from Marx’s discussion of the ‘fetishism of commodities’ in *Capital*, and applying insights from Bergson, Simmel and Weber, he introduced the notion of reification to characterize the fundamental experience of bourgeois life. This term, one not in fact found in Marx himself, meant the petrification of living processes into dead things, which appeared as an alien ‘second nature’. Weber’s

principalmente no célebre ensaio *A Reificação e a Consciência do Proletariado*, sobre o qual nos debruçaremos a seguir. Antes disso, discutiremos algumas passagens do ensaio *Consciência de Classe* que dizem respeito diretamente à nossa problemática, na medida em que revelam a forma particular como Lukács estabelece um corte entre pré-modernidade e modernidade, ou melhor, entre pré-capitalismo e capitalismo.

Para Lukács (2003:148-9), é só no capitalismo que podemos falar propriamente em “interesses de classe”, dado que em formações sociais pré-capitalistas tais interesses nunca “*conseguem* se distinguir claramente no que concerne ao aspecto econômico”, isto porque numa “sociedade dividida em castas, em estamentos, etc.” há união inextricável entre os elementos econômicos, políticos e religiosos.

No enalço da célebre passagem d’*O Manifesto* de 1848, é só a “hegemonia da burguesia” que consegue, segundo Lukács (2003: 149-152), operar um verdadeiro desencantamento das relações de classe, expressas então em seu fundamento exclusivamente econômico. A diferença mais importante “é que toda sociedade pré-capitalista forma uma unidade incomparavelmente menos *coerente*, do ponto de vista econômico, do que a capitalista”. Naquela, “a autonomia das partes é muito maior, e suas interdependências econômicas são muito menos desenvolvidas do que no capitalismo”. A fragmentação das “partes da sociedade”, reproduzida pela débil “circulação das mercadorias”, impossibilita “a coesão organizacional da sociedade e do Estado”, a constituição de sua “forma unitária”, o que faz com que as relações econômicas apareçam sob “formas quer naturais e religiosas, quer políticas e jurídicas”. Nestas sociedades, continua Lukács (2003: 152-3), as “categorias econômicas e jurídicas são objetiva e *substancialmente inseparáveis e entrelaçadas umas nas outras*”.

Isto não nega “o fundamento econômico objetivo de todas as formas de sociedade” (Lukács, 2003: 154), pelo contrário, afirma-se aqui que “as classes só podiam ser retiradas da realidade histórica imediatamente dada por *intermédio da interpretação da história* operada pelo materialismo histórico, enquanto no capitalismo as classes são essa realidade imediata e *histórica*” (Lukács, 2003: 155).

Vemos assim, a partir dessas passagens, como Lukács compartilha com o discurso sociológico hegemônico clássico a visão das sociedades pré-modernas como formas sociais indiferenciadas, algo que repercute tanto em Adorno e Horkheimer como em Habermas. A peculiaridade do seu discurso sobre a modernidade é que a afirmação de

‘iron cage’ of bureaucratic rationalization, Simmel’s ‘tragedy of culture’ and Bergson’s spatialization of *durée* were thus all part of a more general process” (Jay, 1984: 109).

um desencantamento das relações de exploração que passam a se exprimir claramente como relações de classe, da *autonomização* do econômico em relação ao jurídico, ao religioso e ao político é imediatamente acompanhada de uma reflexão sobre a imposição de um novo fator totalizante de indiferenciação (formal): a *reificação*. É isto que buscaremos defender no que segue.

A relação entre a crítica da ideologia presente em *História e Consciência de Classe*, característica do marxismo ocidental, e a crítica marxiana da economia política é explicitada já nas primeiras páginas de *A Reificação e a Consciência do Proletariado*, onde Lukács (2003: 193) concebe a mercadoria, ponto de partida da obra madura de Marx, como “o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais”. É na “estrutura da relação mercantil”, portanto, que se pode encontrar “o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa”.

Nosso objetivo é somente chamar a atenção – pressupondo as análises econômicas de Marx – para aqueles problemas fundamentais do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, de um lado, e do comportamento do sujeito submetido a ela, de outro (Lukács, 2003: 194).

Trata-se de uma afirmação continuamente reiterada ao longo do ensaio: o seu fim é o desdobramento das consequências subjetivas do fetichismo enquanto estrutura objetiva, central e singularizante das relações sociais no capitalismo. Podemos falar de uma abordagem filosófica e sociológica do problema do fetichismo, conhecida a relação de Lukács com Weber (e a problemática da racionalização) e Simmel (e a problemática da tragédia da cultura), principalmente através dos encontros periódicos na casa de Max e Marianne.

Lukács não está dizendo que não se encontra em Marx já uma significativa elaboração da dimensão *subjetiva* do desenvolvimento da forma-valor, de ascenso possível ao pensamento somente quando já está plenamente desenvolvida na forma-dinheiro, “categoria universal de todo o ser social” no modo de produção capitalista consolidado e em plena expansão. É no capítulo sobre a mercadoria e na sua seção sobre o fetichismo que se encontra, para Lukács (2003: 198), a descrição do “fenômeno fundamental da reificação”.

Objetivamente, a reificação se exprime na cisão entre o mundo das coisas e a atividade humana, subjetivamente é a própria atividade do ser humano que aparece

apartada da força de trabalho que a realiza. Por um lado, objetivamente, o “trabalho humano abstrato (portanto, formalmente igual)” que permite a permutabilidade de distintas mercadorias; de outro, subjetivamente, tal trabalho humano abstrato “torna-se também o princípio real do processo efetivo de produção de mercadorias” (Lukács, 2003: 200).

Se perseguirmos o caminho percorrido pelo desenvolvimento do processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador (Lukács, 2003: 201).

Até aqui, como se evidencia, nada além de Marx. A síntese que marca o conceito de *reificação* e todo o marxismo ocidental se apresenta algumas linhas após o trecho acima transcrito. “Para nós, o mais importante é o princípio que assim se impõe [no processo industrial de trabalho]: o princípio da racionalização baseada no cálculo, na *possibilidade do cálculo*” (Lukács, 2003: 202), que expressa e é expresso na: 1) produção especializada, onde o “processo torna-se a reunião objetiva de sistemas parciais racionalizados, cuja unidade é determinada pelo puro cálculo, que por sua vez devem aparecer *arbitrariamente* ligados uns aos outros” (Lukács, 2003: 202-3); 2) na consequente fragmentação dupla do objeto e do sujeito da produção.

É aqui que se liga de forma indissociável a racionalização do econômico pensada por Weber – a configuração metódica dos meios adequados para alcançar o fim de acumulação de capital privado atrelada à passagem de uma racionalidade material para uma racionalidade formal, ou seja, a aplicação de métodos racionais universalizáveis – e a concepção marxiana (embora o Lukács dos anos 20 ainda não tivesse tido acesso aos manuscritos juvenis de Marx) de alienação ou *estranhamento*, cisão entre trabalho e força de trabalho, trabalhador e processo de trabalho, trabalhador e produto do trabalho.

A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado, transforma também as categorias fundamentais da atividade imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço. [...] O tempo é tudo, o homem não é mais nada; quando muito, é a personificação do tempo (Lukács, 2003: 204 e 205).

Vê-se aqui o pleno desdobramento das consequências implicadas na oposição entre valor de uso e valor de troca, trabalho útil e trabalho abstrato, qualidade e quantidade e, finalmente, espaço e tempo, já elaboradas por Marx, mas agora num contexto de radicalização dos processos de racionalização do processo de trabalho com a introdução dos métodos tayloristas de aumento de produtividade e economia de tempo. A temporalização ‘científica’ do processo de trabalho, visando produzir a maior quantidade de mercadorias no menor intervalo de tempo possível, junto à concentração de todos os saberes (*know-how*) difusos entre os trabalhadores na ‘gerência científica’, evidenciam da forma mais sensível uma quantificação/abstração crescente de toda experiência concreta e qualitativa na relação entre o sujeito e o produto do seu trabalho.

Diante destas forças objetivas levadas a cabo pela empresa moderna, entendida como a generalização do “trabalho *racionalmente mecanizado*” (Lukács, 2003: 206), a subjetividade torna-se agente passivo, meramente contemplativo, “a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho” (Lukács, 2003: 205).

O ponto de inflexão fundamental é que, para Lukács (2003: 206-7), tais processos necessariamente se estendem para além do mundo do trabalho e o espaço disciplinar da empresa moderna, de modo que “o destino do operário torna-se o destino geral de toda a sociedade”.

A separação do produtor dos seus meios de produção, a dissolução e a desagregação de todas as unidades originais de produção etc., todas as condições econômicas e sociais do nascimento do capitalismo moderno agem nesse sentido: substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas. [...] o princípio da mecanização racional e da calculabilidade deve abarcar todos os aspectos da vida (Lukács, 2003: 207).

A associação com as páginas finais d’A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* é imediata: o dever da profissionalização/especialização desvinculado de qualquer ética, a ascese profissional convertida num fim em si mesmo, a renúncia ao “homem universalista”, a atividade esvaziada de sentido, o poder crescente dos bens exteriores sobre os seres humanos e sobretudo a realização da tendência à generalização da racionalidade econômica – a metódica calculista, a ação racional referente a fins – para todos os âmbitos da vida social, todos estes temas deixam de ser sugeridos para serem afirmados. No Lukács de *História e Consciência de Classe*, a relação entre

racionalização e reificação deixa de ser uma interrogação possível no terreno dos juízos de valor (nos termos de Weber) para ser categoricamente exclamada.

O problema dos seus mestres em Heidelberg, Lukács (2003: 213 e 214) se refere especialmente a Simmel, mas podemos facilmente generalizar para Weber, é que eles não conseguem, com seus conceitos respectivos de *tragédia da cultura moderna e racionalização*, ir “além da simples descrição, e seu ‘aprofundamento’ do problema gira em torno de formas exteriores de manifestação da reificação”, eles separam “os fenômenos da reificação e o fundamento econômico de sua existência”. Lukács (2003: 214-216), no entanto, não deixa de atentar para a perspicácia de Weber ao perceber a analogia entre o Estado moderno e moderna empresa capitalista.

Citando-o longamente, Lukács chama atenção para a reflexão weberiana sobre a separação análoga entre funcionário/meios administrativos e produtor imediato/meios de produção, assim como para o processo similar de racionalização formal nos dois casos: tanto o juiz como a gerência produtiva baseia a sua ação em saberes sistematizados em regras que conferem *previsibilidade e calculabilidade* aos procedimentos jurídicos e produtivos, respectivamente. “Surge uma sistematização racional de todas as regulamentações jurídicas da vida, sistematização que representa, pelo menos em sua tendência, um sistema fechado e que pode se relacionar com todos os casos possíveis e imagináveis” (Lukács, 2003: 216).

O princípio do cálculo racional se orienta sempre mais para a generalização e para a eliminação do acaso existente em situações concretas imprevisíveis e no “arbítrio individual”, agindo assim como a condição principal na constituição do “caráter *contemplativo* da atitude capitalista do sujeito” (Lukacs, 2003: 218).

Lukács (2003: 219-20) fala explicitamente da “racionalização formal do direito, do Estado, da administração, etc.” que, “objetivamente e realmente”, assim como a empresa capitalista moderna, decompõe “todas as funções sociais em seus elementos” através de uma “pesquisa semelhante das leis racionais e formais que regem esses sistemas parciais”. Subjetivamente, a racionalização de tais ordens implica em efeitos análogos na consciência devido “à separação entre o trabalho e as capacidades e necessidades individuais daquele que o realiza”.

Podemos então afirmar que, para Lukács (2003), a *reificação* não significa apenas a afirmação da lógica da economia e do fetichismo – onde as relações sociais aparecem transfiguradas numa relação entre coisas – sobre todas as esferas da vida social, muito embora seja central para ele a imputação dos fenômenos da *reificação* aos seus

fundamentos econômicos, ao fetichismo. Significa também, e aí está a influência do conceito weberiano de *racionalização*, o desenvolvimento de processos *formais* análogos em todas as esferas da sociedade capitalista moderna. Tal unidade subjacente aos processos objetivos de estruturação formal das diversas esferas liga-se necessariamente a processos também unitários de subjetivação: em todos os âmbitos, o desenvolvimento de processos de trabalho formalizados tecnicamente e crescentemente independentes dos sujeitos que o realizam (*estranhamento*), criam uma subjetividade puramente contemplativa, aniquilada, cindida em relação ao mundo que a rodeia.

“Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto da sociedade” (Lukács, 2003: 221). Essa estrutura de consciência é marcada por uma atitude contemplativa não só em relação ao mundo objetivo, mas também em relação à própria subjetividade, que aparece como constituída por “faculdades objetivadas e coisificadas”.

Exemplo maior da reificação da subjetividade se encontra, para Lukács (2003: 222), na “prostituição” da experiência presente no jornalismo, onde “a própria subjetividade, o saber, o temperamento e a faculdade de expressão tornam-se um mecanismo abstrato”. Cita “a franqueza ingenuamente cínica” de Kant, que define o casamento como “... a união de duas pessoas de sexos diferentes em vista da posse recíproca de suas propriedades sexuais durante toda a sua vida” (Lukács, 2003: 223), para pensar a reificação na vida íntima.

A separação entre *coisa-em-si* e *fenômeno* na *Crítica da Razão Pura* é vista por Lukács (2003) como expressão maior, no domínio filosófico, do *estranhamento* entre a objetividade e a subjetividade característica da reificação. Na ciência, ou melhor, na concepção positivista da ciência, a reificação se expressa sobretudo no elogio ao dado, à facticidade, à especialização crescente, em suma, à imediaticidade do objeto construído pelas disciplinas parciais, tendentes a formar, cada uma, “um sistema formalmente fechado de leis parciais e especiais, para o qual o mundo que se encontra fora do seu domínio e sobretudo a matéria que ela tem por tarefa conhecer, ou seja, *seu próprio substrato concreto de realidade*, passa sistemática e fundamentalmente por inapreensível” (Lukács, 2003: 229).

Essa grosseira incursão sobre a manifestação da *reificação* em distintos domínios ou esferas da vida nos serve para abordar uma questão crucial no diálogo de Lukács com Weber: trata-se do problema do paradoxo existente entre subordinação e autonomia

no processo de *racionalização* das esferas, em outras palavras, o paradoxo da racionalização/reificação como desenvolvimento simultâneo de uma legalidade social geral e de legalidades particulares a cada esfera.

Tal paradoxo – “esse ‘sistema de leis’... que regula a totalidade, que *por princípio e qualitativamente* é diferente daquele que regula as partes” – é concebido por Lukács (2003: 227-8) como uma “irracionalidade” produzida pela “divisão capitalista do trabalho”. É o próprio processo generalizado de decomposição das diversas “funções parciais da sociedade” a gerar uma dinâmica particular de “interesses profissionais e de *status* dos especialistas” que intensifica as tendências à formação de legalidades e lógicas específicas a cada função. Tal “movimento divergente” é perceptível tanto nas “partes de um setor determinado” como nos “grandes setores produzidos pela divisão social do trabalho”, e então cita uma passagem onde Engels discorre sobre “a relação entre direito e economia”:

“... com a necessidade da nova divisão do trabalho, que cria *juristas profissionais*, abre-se um novo setor autônomo que, não obstante toda sua dependência geral em relação à produção e ao comércio, possui também uma capacidade particular de reagir nesses setores. Num Estado moderno, o direito deve não somente corresponder à situação econômica geral e ser sua expressão, mas também ser uma *expressão coerente em si mesma*, que não se deixa abalar por contradições internas. E, para consegui-lo, reflete de maneira cada vez mais infiel as condições econômicas [...]” (Engels, Carta a Konrad Schmidt de 27/10/1980 apud Lukács, 2003: 228).

A importância da passagem acima, que justifica a longa transcrição, está no seu reforço da ideia de *reificação* não como uma homogeneização das diversas esferas sociais no sentido de uma identidade crescente entre elas, mas como um processo de *formalização* unitária das diversas esferas sociais que, em suas dinâmicas particulares, diferem consideravelmente e até crescentemente, dada a afirmação progressiva dos “interesses profissionais e de *status*” próprios a cada uma das funções e/ou setores da sociedade.

Dito isto, a inquietação que imediatamente emerge refere-se à diferença entre *reificação* e *racionalização*:

1) Em primeiro lugar, vimos como em Lukács a *racionalização* como *reificação* considera o *fetichismo* implicado na forma-valor – a abstração real realizada pela relação mercantil onde relações entre seres humanos se dão como relações entre coisas – e o *estranhamento* no processo capitalista de trabalho como as bases causais para pensar a reificação das outras esferas da vida social. Desse modo, o *momento*

preponderante do econômico é preservado no raciocínio lukácsiano. E é por encontrar uma fundamentação causal para a reificação generalizada das relações sociais que Lukács vê uma saída para o niilismo implicado na ideia de tragédia da cultura moderna e nas passagens mais obscuras da obra de Weber. Para Lukács, é por se tratar de um processo *formal*, nunca inteiramente totalizante dos *conteúdos* da vida, que a reificação pode ser superada através da eliminação *prática* (implodindo a condição contemplativa do sujeito) dos seus fundamentos econômicos.

2) Em segundo lugar, reiteramos, aquilo que em Weber é abordado de maneira compreensiva e considerado como uma tendência possível na modernidade, em Lukács é pensado de uma perspectiva fundamentalmente crítica sobre uma tendência não só em plena realização como em crise.

Traduzindo nas palavras-chave que orientam a presente investigação, para Lukács, se o processo de *autonomização* das esferas sociais não pode ser afirmado como ilusório, já que dinâmicas reais de legalidade própria se realizam no interior das esferas em particular, esta *autonomia* é paradoxalmente realizada por um processo geral que, em todos os âmbitos, revela a mesma lógica de racionalização/reificação/formalização. Todas as esferas tendem a ser presididas por princípios de calculabilidade e previsibilidade, e em todas há a conformação de sujeitos contemplativos, cindidos e estranhos àquilo que produzem ou realizam. É a unidade da forma que determina a unidade da estrutura da consciência. Por outro lado, o paradoxo da unidade lógico-formal da autonomização/diversificação das diversas esferas é determinada pela reificação da esfera econômica, de modo que podemos falar, lendo Lukács, em um momento *preponderante* do econômico na *integração* dos diversos processos de *autonomização*.

IDENTIDADE

Uma primeira leitura d'A *Dialética do Esclarecimento*, principalmente do seu célebre ensaio *A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas*, pode talvez levar à conclusão, apressada, de que se trata de uma mera ampliação da reflexão sobre a *reificação* na abordagem do fenômeno da *cultura de massa*. Na medida em que esta se forma e se expande através da *indústria cultural*, tratar-se-ia mais uma vez de demonstrar a estrutura formal unitária compartilhada pela *empresa* moderna no âmbito econômico-material e a *empresa* no nível da produção e difusão cultural. Mais

uma vez a percepção, numa esfera particular, da relação intrincada entre *racionalização*, *estranhamento* e *dominação*, portanto, a generalidade do fenômeno da *reificação*.

De modo algum estamos julgando tal leitura como equivocada, mas, como foi dito, trata-se de uma primeira leitura que deve ser aprofundada, articulando o ensaio sobre *A Indústria Cultural...* e o primeiro ensaio da obra, *O Conceito de Esclarecimento*. Só assim nos parece possível extrair os novos elementos trazidos por Adorno e Horkheimer em relação a Lukács. Nos primeiros, a percepção de uma *lógica da identidade*, operada pela generalização da *racionalidade técnico-instrumental* para todos os âmbitos da vida, nos leva para além da uma concepção crítica da estrutura formal unitária dos processos de racionalização/reificação, pois os próprios conteúdos das diversas esferas da vida social passam a exprimir um incômodo ar de semelhança, de *identidade*. Deste modo, e é isso que buscaremos defender nas páginas seguintes, a crítica do enunciado da autonomização/diferenciação das esferas sociais em Adorno e Horkheimer singulariza-se por acusar a relação entre a *unificação* do princípio de estruturação formal das esferas sociais (racionalização, reificação) e a *homogeneização* dos seus conteúdos (identidade), o que denominaremos mais a frente de *indiferenciação por identidade*.

N’*O Conceito de Esclarecimento*, ensaio central e introdutório d’*A Dialética do Esclarecimento*, a relação com a obra de Lukács publicada 21 anos antes, e com aquela elaboração essencialmente crítica do conceito de *racionalização* como *reificação*, se evidencia logo nos primeiros parágrafos.

“O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo”, escrevem Adorno e Horkheimer (1985: 19). Como sabemos, o desencantamento do mundo significa, na acepção weberiana, a sua *desmagificação*, a superação da causalidade ética mítica e das concepções carismáticas e concretas de causa e efeito típicas da magia. A racionalização operada pelas religiões salvíficas, tendo seu cume no ascetismo intramundano protestante, como já vimos anteriormente, representou uma etapa fundamental no chamado desencantamento do mundo.

O “programa do esclarecimento”, fundado no conhecimento científico das coisas e dos seres humanos, representa outra etapa. Para Adorno e Horkheimer (1985: 19-20), amplamente baseados nos escritos de Bacon, desencantar o mundo, livrar-se do mito e da magia, significa suplantar o *medo* que gera o mito, a ambivalência misteriosa do *mana* que se esconde por trás da aparência sensível das coisas, para assim investir os homens “na posição de senhores”.

Mas não são apenas as coisas da natureza que escondem mistérios, uma zona de ininteligibilidade que apavora os homens (o *mana*); também os homens, na imagem de mundo mítica, são ambivalentes, homens e algo além aterrorizante. Assim, para a natureza e para as relações humanas vale o mesmo princípio: conhecer é dominar. “Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos... Poder e conhecimento são sinônimos”. (Adorno e Horkheimer, 1985: 20).

Conhecer para livrar-se do medo, para dominar a natureza e os homens, implica a renúncia ao *sentido* e a substituição do “conceito pela fórmula, [d]a causa pela regra e pela probabilidade” (Adorno e Horkheimer, 1985: 21). Impõe-se aquele elemento enfatizado por Lukács para pensar a racionalização/reificação nas sociedades capitalistas, o *princípio da calculabilidade*. Elimina-se o espanto através do conhecimento, torna-se conhecido quando se torna previsível. A formalização do mundo em um sistema de leis revela o anseio por uma transparência dócil, sem surpresas. A eliminação da treva traduz-se em eliminação da possibilidade do contingente, do novo. “Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanescentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (Adorno e Horkheimer, 1985: 21).

Embora Adorno e Horkheimer empreendam um esforço (repetidas vezes acusado como a-histórico) de encontrar os elementos contraditórios do esclarecimento em Ulisses e em Platão²¹, assim como Lukács investiga as antinomias do pensamento burguês em Heráclito²², tanto para os frankfurtianos como para o autor húngaro é só na

²¹ “O úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica. Assim como as imagens da geração a partir das águas do rio e da terra se tornaram, entre os gregos, princípios hilozoístas, elementos, assim também toda a luxuriante plurivocidade dos demônios míticos espiritualizou-se na forma pura das entidades ontológicas. Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. Na autoridade dos conceitos universais ele crê enxergar ainda o medo pelos demônios, cujas imagens eram o meio, de que se serviam os homens, no ritual mágico, para tentar influenciar a natureza” (Adorno e Horkheimer, 1985: 21).

²² “É impossível fazer aqui um estudo detalhado dessa questão, embora se pudesse, justamente a partir dessa diferença, ressaltar claramente aquela entre antiguidade e modernidade, já que o conceito de auto-anulação que Heráclito tem do objeto mostra, de fato, um grande parentesco com a estrutura reificada do pensamento moderno. Somente então o limite do pensamento antigo, sua incapacidade de compreender dialeticamente o ser social da sua época e, por meio dela, a história, poderia apresentar-se claramente como limite da sociedade antiga, limite que Marx, a propósito de outras questões, embora em termos metodológicos com o mesmo objetivo, demonstrou a respeito da ‘economia’ de Aristóteles. É significativo para a dialética de Hegel e Lassale o quanto ambos superestimaram a ‘modernidade’ de Heráclito. Mas disso resulta simplesmente que esse limite ‘antigo’ do pensamento (atitude apesar de tudo acrítica em relação ao caráter historicamente condicionado das formas das quais parte o pensamento) permanece

modernidade capitalista que os fenômenos da reificação e da mistificação implicada no esclarecimento são radicalizados e acessíveis pelo pensamento.

[...] o número tornou-se o cânon do esclarecimento. As mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil. [...] A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. ‘Unidade’ continua a ser a divisa, de Parmênides a Russell. O que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades (Adorno e Horkheimer, 1985: 23).

A afinidade com o conceito lukacsiano de *reificação* se evidencia: a equivalência geral de trabalhos e mercadorias qualitativamente diferentes – a redução quantitativa de diferentes conteúdos pela forma-valor – aparece como fundamento da quantificação dos conteúdos conceituais (a sua eliminação) implicada numa ciência que toma como modelo a forma matemática. A abstração da troca mercantil leva às últimas consequências a utopia da unidade e a eliminação da heterogeneidade presente no “programa do esclarecimento”.

“O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder” (Adorno e Horkheimer, 1985: 24). É a “identidade” da dominação que “constitui a unidade da natureza”, onde “a essência das coisas revela-se como sempre a mesma”.

O esclarecimento é fetichista – torna mensurável e equiparável a heterogeneidade dos objetos – e por isso alienante – ao unificar e homogeneizar o mundo segundo o modelo abstrato e unificado da própria identidade que conhece (a identidade orientada para o domínio), são as qualidades do próprio objeto que se tornam inapreensíveis, estranhas.

Racionalização é, portanto, como em Lukács, reificação (fetichismo), alienação e dominação.

Nada de novo? *A Dialética do Esclarecimento* não iria além de uma modulação aforística (apesar dos longos parágrafos) e nietzscheana (apesar do marxismo) do Lukács de *A Reificação e a Consciência do Proletariado*? Ou seja, uma abordagem materialista, fundada na crítica da economia política, do fenômeno conceituado por Weber como racionalização da vida?

intransponível também para ambos os pensamentos e que se expressa então no caráter contemplativo e especulativo em vez de materialista e prático de ambas as filosofias” (Lukács, 2003: pp. 360-1, nota 146).

Acreditamos que não e defenderemos essa negativa, agora que já temos elementos para isto, apresentando a tese central d'*O Conceito de Esclarecimento* e já adentrando *A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas*.

“O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito” (Adorno e Horkheimer, 1985: 26).

O esclarecimento, em seu horror diante da imagem mítica do mundo, acaba por transfigurar-se em uma nova mitologia. Se de fato há uma ruptura na passagem do concreto ao formal, do difuso ao concentrado, típica dos processos de racionalização, nessa ruptura também há continuidade, pois se o esclarecimento supera o mito através de uma racionalidade de domínio da natureza que se desdobra numa racionalidade de domínio dos próprios seres humanos, o medo, o assombro que antecede a emergência do mito permanece – de forma, novamente, generalizada, formalizada e unificada – no esclarecimento.

Para não voltar ao mito, o esclarecimento exclui a princípio a possibilidade da exterioridade ameaçadora e, desse modo, é o signo maior do desespero que, para aplacar o medo, busca transformar tudo em identidade de si mesmo, em familiaridade para si. Se no mito o assombro é perceptível na ambivalência das coisas – que são sempre duais, elas mesmas e o *mana*, a divindade, o transcendente, etc. –, a ciência busca anular a própria possibilidade do medo, afirmando a imanência absoluta do seu objeto. Vira os olhos para dentro ao conceber o seu domínio e se convence da inexistência do que está para além, do que é outro e está do lado de fora²³.

É por isso que Adorno e Horkheimer (1985: 26-7) escrevem que o esclarecimento – ao afirmar no mundo a identidade unificada de si mesmo – acaba por reproduzir e ratificar “a sabedoria fantástica” do “destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado... O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico a si mesmo”. Na formalização científica, a autonomia do singular deve ser aniquilada de antemão tal qual a vontade do herói trágico frente às forças divinas.

Mais uma vez nossos autores recuperam, já que estamos seguindo o curso do texto, o modelo da relação mercantil fetichizada para exprimir a lógica da identidade que o

²³ “O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia” (Adorno e Horkheimer, 1985: 29).

esclarecimento propaga: “O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção de mercadorias que se podem comprar no mercado” (Adorno e Horkheimer, 1985: 27). Ao entrar no círculo infernal da identidade – e nele já se nasce – que caracteriza tanto o mercado como a lógica formal das ciências, todo tom torna-se cinza.

A vitória da “racionalidade objetiva”, escrevem Adorno e Horkheimer (1985: 38-9), é também a vitória da imediatividade, “a submissão de todo ente ao formalismo lógico”, reduzindo a “pretensão de conhecimento” ao “mero perceber, classificar e calcular”, quando em essência, o conhecimento se define pela “negação determinante de cada dado imediato”.²⁴ Trata-se de mais um elemento que aproxima o esclarecimento do mito: “Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui” (Adorno e Horkheimer, 1985: 39).

Pela mediação da sociedade total, que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltara a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento da coletividade governada pela força (Adorno e Horkheimer, 1985: 47).

Ao disciplinar tudo o que é único e individual, ele [o esclarecimento] permitiu que o todo não-compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens (Adorno e Horkheimer, 1985: 51).

A racionalização objetiva, formal, técnico-instrumental da natureza e dos laços sociais, onde a ciência positivista vê como num espelho a estrutura das relações mercantis, além de, como em Lukács, generalizar uma mesma estrutura de consciência (dimensão subjetiva), implica sempre na supressão do único e individual, do singular. É a afirmação de uma lógica homogeneizante da identidade que estabelece um elo entre a reflexão sobre o conceito de esclarecimento e sobre a indústria cultural.

Já nas primeiras páginas do ensaio *A Indústria Cultural...*, extremamente significativas para a nossa problemática, Adorno e Horkheimer (1985: 113-4) rejeitam a tese de que, com o capitalismo e o eclipse da “religião objetiva”, a “diferenciação técnica e social e a extrema especialização levaram a um caos cultural”. Para eles, pelo contrário, a “cultura contemporânea” é caracterizada por uma ordem implacável, que

²⁴ Como vimos, também Lukács (1983) percebeu, e trata-se de um elemento central nas suas reflexões, a relação entre reificação e a consolidação de uma postura subjetiva imediatista em relação à realidade.

“confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto”. Implicados aí a política, a arquitetura e a urbanização. O macro e o microcosmo exprimem uma “unidade evidente”. “Sob o poder do monopólio, toda a cultura de massas é idêntica, e seu esqueleto, a ossatura conceitual fabricada por aquele, começa a se delinear”.

A negação de que o processo de diferenciação social tenha dado lugar a um caos cultural é também a afirmação da cultura de massa, orientada pela lógica da identidade e da semelhança, como um substituto integrativo ao lugar ocupado ora pela totalização religiosa.

E não se trata de buscar a legitimação da cultura de massas, e sua lógica de monopólio, sob o véu aurático da obra de arte. “Eles [fala-se aqui do cinema e do rádio] se definem a si mesmos como indústrias, e as cifras publicadas dos rendimentos de seus diretores gerais suprimem toda dúvida quanto à necessidade social de seus produtos” (Adorno e Horkheimer, 1985: 114). A indústria cultural se afirma cinicamente.

E como opera a indústria cultural? Como opera a identidade/semelhança no mundo contemporâneo? Como estende as suas malhas?

Para Adorno e Horkheimer (1985: 114), a *dominação* não se dá através da *racionalidade técnica*, esta não é um instrumento daquela. No capitalismo a técnica se converte em função da dominação²⁵. “A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma”. A “técnica da indústria cultural” sacrifica “a diferença entre a lógica da obra e do sistema social” em favor da “padronização” e da “produção em série”. Na medida em que também cria a sua própria estrutura subjetiva (de consciência nos termos de Lukács), tal espraiamento do semelhante, da identidade de todas as coisas, faz prescindir até da necessidade de uma instância central de controle e manipulação, assim como na estrutura mercantil a submissão a uma relação reificada dá-se por livre escolha.

Quando um ramo artístico segue a mesma receita usada por outro muito afastado dele quanto aos recursos e ao conteúdo; quando, finalmente, os conflitos dramáticos das novelas radiofônicas tornam-se o exemplo pedagógico para a solução de dificuldades técnicas, que à maneira do *jam*,

²⁵ “In the identity logic of instrumental reason, Horkheimer and Adorno recognize the original model of domination from which all other forms of domination are but derivatives. Reason is intrinsically totalitarian. It knows no subjects for it recognizes only objects. All reason meets is reified, methodologically and effectively. Formal rationalization already implies instrumental rationalization. Observing reason and militant reason are fused, reducing all that is to a state of dead and manipulable things. Reification is none other than the conjunction and generalization of these two forms of rationalization” (Vandenberghe, 2009: 175).

são dominadas do mesmo modo que nos pontos culminantes da vida jazzística; ou quando a ‘adaptação’ deturpada de um movimento de Beethoven se efetua do mesmo modo que a adaptação de um romance de Tolstoi pelo cinema, o recurso aos desejos espontâneos do público torna-se uma desculpa esfarrapada (Adorno e Horkheimer, 1985: 114).

Não somente a homogeneização dos conteúdos culturais em seus vários setores específicos (dramaturgia, música, cinema, etc.), há também identidade, indiferenciação, entre a “lógica da obra” e a lógica do sistema social, assim como entre trabalho e tempo livre. “Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção”. Na produção como na “alma” atua um mesmo “esquematismo”, um mesmo sistema de classificação das supostas diferenças. Assim como o trabalhador deve apenas acompanhar o processo industrial de trabalho, como se fosse mais um elemento da maquinaria, também o consumidor acompanha apático e com reações mecanicamente previsíveis o fluxo de sons e imagens da indústria cultural: “Desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto” (Adorno e Horkheimer, 1985: 118). Em caso de mal-estar, escreve Zuin (2011: 13), a “provável sensação de monotonia é facilmente compensada pela felicidade de se sentir integrado”.

A vinculação entre o conceito de esclarecimento (que supera o mito mitologizando-se) e o conceito de indústria cultural torna-se ainda mais inteligível: se no *mana* está inteiramente expresso o medo que gera a necessidade do mito, por ser o símbolo de que sempre há algo por detrás das coisas ou que as coisas sempre podem ser algo além delas mesmas – fundamento do assombro –, tanto a ciência positivista como a indústria cultural, embora também sejam expressões de um espanto (contra o próprio mito), buscam suprimir o *mana*, buscam atestar a previsibilidade de tudo, buscam incorporar tudo a um esquema e a uma fórmula previamente concebida, buscam evitar desesperadamente o espanto, e aí já são inteiramente mito.

Assim, ao dissertarem sobre a lógica compartilhada pela concepção positivista de ciência (o esclarecimento em sua forma contemporânea), pelos fenômenos da cultura de massa (em suas várias manifestações), pelo processo de trabalho industrial e o consumo de mercadorias, Adorno e Horkheimer parecem seguir a mesma trilha da apropriação marxista do conceito weberiano de racionalização consagrado como *reificação* na pena de Lukács: percebem uma homologia entre as diferentes esferas da sociedade capitalista contemporânea, uma mesma estrutura formal, a saber, a formalização dos meios e fins

de cada esfera segundo princípios de quantificação, calculabilidade e previsibilidade das ações, estranha (alienada) do sentido ou dos conteúdos concretos e qualitativos das diversas formas de relação com a natureza e com outros seres humanos. Tal processo reificante de formalização cria também uma estrutura subjetiva ou de consciência também unificada, limitada à percepção imediata e estereotipada dos estímulos do mundo objetivo²⁶.

No entanto, diferentemente de Lukács, e após vivenciarem a ascensão fascista na Europa e a consolidação do capitalismo monopolista acompanhada da expansão vertiginosa da maquinaria da indústria cultural e observarem o momento termidoriano da revolução dos soviets, Adorno e Horkheimer já não mais percebem aquele paradoxo, percebido por Lukács, entre a legalidade do sistema em geral (racionalização/reificação) e as legalidades particulares às partes (funções ou esferas do sistema).

Na *Dialética do Esclarecimento* – estes “fragmentos”, estas “peças dispersas que exprimem, no que têm de incabado e cheio de arestas, um mundo estilhaçado” (Cohn, 1998: 12) – o fim do paradoxo é enunciado como um adeus à diferença e a constatação desesperada da identidade entre a “lógica da obra” (como parte) e a “lógica do sistema” (como todo totalitário)²⁷. “A indústria cultural consiste... na repetição do idêntico”, no seu jogo de aparência e essência realiza-se uma “diferenciação sempre indiferenciada”, escreve Costa (2013: 149).

Colocando em nossa chave de leitura, em Adorno e Horkheimer há uma inflexão em relação a Lukács, na medida em que a *autonomia* das distintas esferas é concebida como completamente ilusória diante da *integração* totalitária de toda a sociedade por uma cultura de massas brutal reprodutora da lógica do trabalho industrial²⁸. A diferença aparece então como falseamento da homogeneização, da identidade, definidora da sociedade produzida pelo capitalismo tardio, por isso propomos a expressão *indiferenciação por identidade*²⁹ para demarcar a crítica radical de Adorno e

²⁶ “Inevitavelmente, cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo” (Adorno e Horkheimer, 1985: 119).

²⁷ Na *Dialética do Esclarecimento*, escreve Martin Jay (1984: 261), “the concept of totality lost virtually all of its positive connotations and became almost a synonym for totalitarianism”.

²⁸ “Horkheimer and Adorno believe that reification is now universal. Nothing and no one can escape it” (Vandenbergh, 2009: 175).

²⁹ Na “identificação”, escreve Stoenner (2017: 140-1), “o sujeito reduz o múltiplo ao unitário, e o princípio que sustenta esse processo é o eu [self]. Por meio de conceitos e termos, o sujeito identifica o mundo exterior, isto é, o que não é ele próprio. Assim, identidade... é primeiramente o pensamento que pressupõe identidade entre pensamento e ser. Implicitamente, toda identidade é idealismo, enquanto que o idealismo é sempre um pensamento da identidade”. Lembremos que o princípio do eu [self], no contexto

Horkheimer (amparados no jovem Lukács recém convertido ao marxismo) ao enunciado da autonomização/diferenciação das esferas sociais em sociedades modernas.

da *Dialética do Esclarecimento*, aparece como um princípio amputado de toda autonomia, como parte subsumida à sociedade administrada. A identidade do eu é mero reflexo do todo social. A história, no capitalismo tardio, aparece como “repetição do *sempre-igual*, do *Immergleichen* – tema que é de forte inspiração benjaminiana” (Bassania; Vaz, 2011:18).

1.4. SUBSISTEMAS E DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL

Após uma imediata crítica ao enunciado da autonomização/diferenciação das esferas sociais nas obras de Lukács e de Adorno e Horkheimer, levando às últimas consequências os elementos críticos do conceito weberiano de racionalização (concebidos por Weber como incursões no terreno dos juízos de valor e portanto não-científicos), a apropriação funcionalista daquele enunciado realiza uma leitura num sentido assimétrico das ambiguidades presentes na ideia de racionalização da vida: evidencia de forma crescente os elementos de autonomia e, o que é mais importante, abdica, nos marcos de uma abordagem da *autonomia* como *função* sócio-evolutiva, de uma reflexão sobre a dimensão de *dominação* envolvida nos processos de racionalização, algo levado às últimas consequências por Lukács, Adorno e Horkheimer.

Abordaremos a apropriação funcionalista do enunciado da autonomização das esferas sociais nas obras de Talcott Parsons e Niklas Luhmann que podem ser vistos não só como um desdobramento específico e uma formalização, mas também como uma reação a uma concepção crítica daquele enunciado.

SUBSISTEMAS

Tomaremos como referências fundamentais da nossa exposição as obras de maturidade de Parsons: *Sociedades: Perspectivas evolutivas e comparativas*, de 1966, e *O Sistema das Sociedades Modernas*, de 1971³⁰.

³⁰ Devemos ter em conta que tais obras tanto desenvolvem elementos já presentes em trabalhos anteriores de Parsons, como oferecem elementos novos no que diz respeito ao conjunto do esforço intelectual parsoniano. Seguindo a leitura, brilhante em seu poder de síntese e clareza, de Domingues (2008), a tríade formada por *sistema social*, *cultura* e *personalidade* vinha sendo trabalhada por Parsons desde a segunda fase de sua obra nos anos 50 (ver sobretudo Domingues, 2008: 45-54), após uma primeira fase, da teoria voluntarista da ação, inaugurada com o clássico de 1937, *A Estrutura da Ação Social*. Em 1953, em seus *Working Papers In The Theory of Action*, Parsons desenvolve o famoso esquema AGIL, que buscaremos tornar compreensível nas páginas que seguem. Na década de 60, a partir do esquema AGIL, a tríade *sistema social-cultura-personalidade* é complexificada e dividida “em quatro subsistemas, a ‘manutenção de parâmetro’ (*pattern maintenance*), a política (*polity*), a economia (*economy*) e a integração (*integration*)” (Domingues, 2008: 68). O debate sobre os “meios simbólicos de intercâmbio” também já se realiza desde o início da década de 60 (ver sobretudo Domingues, 2008: 76-80). Esta fase é denominada a “apoteose do funcionalismo” parsoniano por Domingues (2008). Aprofundaremos todos esses temas no corpo do texto, fizemos essa pequena nota digressiva apenas para deixar claro como vários elementos trazidos nas obras por nós selecionadas já eram moeda corrente no debate sociológico antes de sua publicação. Nas obras de 1966 e 1971 ocorre uma incorporação das contribuições funcionalistas num esforço decisivo de elaborar uma teoria evolutiva das sociedades.

Duas observações preliminares antes de entrarmos propriamente na questão da autonomia/integração das esferas sociais em Parsons.

Em primeiro lugar, devemos ter em conta que, para Parsons (1974: 15-6), o próprio *sistema social* é uma parte diferenciada de um sistema maior, o *sistema de ação*. No interior deste, o *sistema social* tem o primado da “função integradora”, ao lado do *sistema cultural* e a “primazia de manutenção de padrão”, do *sistema de personalidade* e a “primazia da realização de objetivo”, e do *sistema orgânico-comportamental* e a primazia da adaptação. Integração, Manutenção de padrão, Realização de objetivo e Adaptação, eis os quatro componentes básicos de qualquer sistema de ação.

Da função adaptativa concernente ao sistema orgânico-comportamental, que estabelece a relação propriamente biológica entre o meio físico e o sistema de ação, passando pela função de realização de objetivo e de integração da personalidade e do sistema social respectivamente, até chegarmos à função de manutenção de padrão do sistema cultural, percorremos um relacionamento cibernético que vai da maior riqueza em energia (problemática física, química e biológica) até a maior riqueza de informação e controle (problemática da psicologia e das ciências sociais). Há uma relação de retroalimentação, de *feedback*. O “*problema do sentido*”, típico do sistema cultural, não é possível sem as bases energéticas postas pelo sistema orgânico-comportamental ao se relacionar com o ambiente físico (externo e interno).

Há, portanto, *autonomia* entre os vários subsistemas do sistema de ação, cada um orientando-se por *funções* particulares, precisamente na medida em que há *integração* ou, na terminologia parsoniana, “*interpenetração*” (Parsons, 1974: 17) entre os subsistemas. Nesse sentido fala-se, por exemplo, da “interiorização” do social e do cultural pela personalidade, da “institucionalização dos componentes normativos de sistemas culturais como estruturas normativas de sistemas sociais” (Parsons, 1974: 17). De maneira geral, Parsons concebe como necessária a formação de “zonas de interpenetração” como “componentes estruturados ou padrões” que se articulam no “intercâmbio entre sistemas” ou subsistemas do sistema de ação. Nesse sentido, a ideia de *estrutura* aparece definida como uma emergência estável da relação entre funções, como um padrão de intercâmbio entre funções que não pode ser tomado como exclusivo nem de um nem de outro subsistema, mas precisamente como uma formação intersticial³¹.

³¹ Parsons (1974: 17) usa como exemplos o Superego ou as Representações Coletivas. “A fim de fazer com que a informação guardada no sistema nervoso central possa ser utilizável para personalidade, o

Portanto, pensamos nos sistemas sociais como ‘abertos’, participando de um intercâmbio contínuo de recepções e apresentações com seus ambientes. Além disso, pensamos que sejam internamente diferenciados em várias ordens de subcomponentes que também participam continuamente dos processos de intercâmbio (Parsons, 1974: 17).

Abre-se já aqui caminho para abordar a diferenciação/autonomização/integração no interior do próprio sistema social que, tal como no sistema geral de ação, é pensado em termos do modelo AGIL, ou seja, como o sistema social se diferencia segundo as funções de Adaptação, Realização de objetivo (*Goal attainment*), Integração e Manutenção de padrão (*Latent pattern maintenance*). Antes de aprofundarmos a questão, núcleo do nosso interesse investigativo, é necessária uma segunda observação preliminar, a saber, Parsons não concebe o sistema social como sinônimo conceitual de sociedade.

“Os sistemas sociais são [aqueles] constituídos por estados e processos de interação social entre unidades de ação” (Parsons, 1974: 18). Unidades de ação são unidades concretas do sistema de ação, ou seja, unidades formadas pela interpenetração entre sistema cultural, social, orgânico-comportamental e de personalidade. Ao contrário de uma abordagem “individualista”, que considera o sistema social como mero “epifenômeno” das unidades de ação, Parsons (1974: 18) assume um ponto de partida propriamente durkheimiano, na medida em que enfatiza a “realidade *sui generis*”, as propriedades exclusivas emergentes da interação entre as unidades de ação.

Todo sistema social tem como “componentes [estruturais] independentemente variáveis” (Parsons, 1974: 18): Valores (função de Manutenção de padrão), Normas (função de Integração), Coletividades (função de Realização de objetivo), Papéis (função de Adaptação).

Uma “sociedade”, por sua vez, é entendida como “o tipo de sistema social caracterizado pelo nível mais elevado de autossuficiência com relação ao seu ambiente, onde se incluem outros sistemas sociais” (Parsons, 1974: 19), sendo tal autossuficiência definida não pelo fechamento sistêmico, mas por uma abertura capaz de controlar as relações com o ambiente “em benefício do funcionamento societário. Esse controle pode variar, desde a capacidade de impedir ou ‘enfrentar’ perturbações, até a capacidade para conformar, de maneira favorável, as relações ambientais” (Parsons, 1974: 19).

organismo comportamental precisa ter mecanismos de mobilização e conservação que, através da interpenetração, atendam aos motivos organizados ao nível da personalidade” (Parsons, 1974: 17).

Uma sociedade precisa se relacionar com o “ambiente físico” para o seu “funcionamento econômico e político” e para o “uso organizado de força nas funções militares e policiais” (Parsons, 1974: 20).

Há, portanto, algo como uma passagem do mais abstrato ao menos abstrato ou do menos concreto ao mais concreto na distinção entre sistema social e sociedade em Parsons. É plenamente possível, portanto, falar em sociedades ‘nacionais’ que têm outras sociedades ‘nacionais’ como seu ambiente.

É quando busca definir as sociedades que Parsons desenvolve os seus Subsistemas (Manutenção de padrão ou fiduciário, Comunidade societária, Governo, Economia), relacionando-os, respectivamente, com aqueles componentes estruturais dos sistemas sociais (Valores, Normas, Coletividades e Papéis), com suas funções primárias (Manutenção de Padrão, Integração, Realização de Objetivo, Adaptação) e com os seus “aspectos de processo de desenvolvimento” (Generalização de valores, Inclusão, Diferenciação, Ascensão adaptativa). Podemos falar, numa linguagem mais familiar, dos subsistemas: Social, Cultural, Político e Econômico.

No que diz respeito à forma como Parsons reflete sobre o processo de *diferenciação/autonomização* destas esferas, podemos dizer que ele representa um momento fundamental de formalização e explicitação daquele discurso sociológico hegemônico e sua demarcação entre pré-modernidade e modernidade, inclusive na articulação interna com o enunciado da *secularização*.

Em seu esquema evolutivo (Parsons, 1969: 25), as sociedades “primitivas” são caracterizadas pela “pouca diferenciação entre as estruturais gerais... e sua organização religiosa”, nelas o sistema cultural (religioso) e o sistema social (normativo) encontram-se fundidos. As sociedades “adiantadas”, por sua vez, são pensadas em termos da “inter-relação” entre sistema social e cultural através de “estruturas muito especializadas e complexas”. Num sentido muito próximo da definição weberiana da esfera estética, como uma salvação *neste* mundo, e da esfera intelectual, que se afirma à medida que a causalidade ética religiosa se atrofia, Parsons escreve que, na modernidade, para além da religião, “outras estruturais culturais adquirem importância independente cada vez maior, sobretudo as artes, que têm relações espaciais com a autonomia de personalidades, e o conhecimento empírico, que em nível mais adiantado se torna ciência” (Parsons, 1969: 25). Assinala-se tanto a diferenciação entre sistema cultural e social como a diferenciação interna ao próprio sistema cultural.

Num tom muito próximo ao de Weber, quando versa sobre a especificidade da racionalização e do racionalismo ocidental, Parsons escreve:

Em certo sentido, a modernidade começou com a secularização da integração medieval de sociedade e religião, de que resultaram o Renascimento e a Reforma. A partir de então, o *sistema* societário passou por uma série de ‘declarações de independência’ com relação à ‘supervisão’ cultural estrita – principalmente religiosa. Essa independência atingiu, sucessivamente, três focos principais: ordem jurídica, inicialmente institucionalizada na Inglaterra do século XVII; ordem nacional-política, sobretudo na França pós-revolucionária; ordem de economia de mercado, sobretudo depois da revolução industrial (Parsons, 1974: 121-2).

A diferenciação entre sistema social e sistema cultural toma a forma e ganha impulso na separação “estado e igreja’, o que não foi inteiramente obtido até as fases pós-românticas do Cristianismo”. A diferenciação entre a “comunidade societária” (sistema social de integração) e o “governo, que se interessa mais pela seleção, ordenação e realização de objetivos coletivos”, se dá através do “desenvolvimento de sistemas legais autônomos”, o que começou a se realizar em Roma. Por último, a “economia”, autonomizada através do dinheiro e dos mercados, se diferencia da “tecnologia”, do “governo” e dos “sistemas de parentesco” (Parsons, 1969: 46-7).

Saindo da perspectiva mais histórico-empírica de *Sociedades...* e voltando para o esforço teórico-sistemático d’*O Sistema das Sociedades Modernas*, Parsons reitera que, para além da sua função analítica, as “divisões [subsistêmicas] são mais claras e mais importantes para sociedades adiantadas na escala da modernidade” (Parsons, 1974: 23)³².

A caracterização parsoniana da diferenciação tipicamente moderna dos subsistemas da sociedade tem um tom claramente weberiano, sobretudo nas definições presentes na *Consideração Intermediária* de seus *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*.

O subsistema cultural (manutenção de padrão), como já vimos, é internamente diferenciado. Assim, se numa situação pré-moderna os valores religiosos e morais tinham predominância no sistema cultural, estes crescentemente tornam-se apenas uma

³² Para Parsons (1974: 40), vale observar, a *diferenciação* é apenas um dos quatro “processos básicos de mudança estrutural que, por interação conjunta, constituem a evolução ‘progressiva’ para níveis mais elevados de sistema”. Os outros são: a) a *ascensão adaptativa*, ligada à capacidade técnica de dispor de mais recursos retirados do meio físico (há maior ascensão adaptativa na passagem da manufatura artesanal para a fábrica moderna, por exemplo); b) *inclusão*, que busca solucionar os novos problemas de integração social surgidos da maior diferenciação e ascensão adaptativa das sociedades (a passagem das corporações para os sindicatos, por exemplo); c) maior diferenciação, ascensão adaptativa e inclusão exigem *generalização de valor*, visando a legitimação e orientação adequadas para os “novos padrões de ação” das unidades sociais.

parte ao lado dos valores estéticos (arte diferenciada), cognitivos (intelectuais e científicos). Diferentemente de Weber, Parsons concebe as artes, as ciências, as religiões como componentes do subsistema cultural, não reflete sobre eles delimitando-os como esferas ou subsistemas específicos. É na esfera cultural que surgem os valores sociais funcionais para a manutenção do próprio laço social. Os valores culturais são legitimados através da *influência* diferenciada, em seu exercício persuasivo, das unidades de ação no interior do subsistema cultural.

O subsistema de governo (político ou orientado para a realização de objetivo), diferentemente do sistema cultural, que gera os valores legítimos, tem como função promover a participação na e a lealdade dos indivíduos e grupos à sociedade, agindo principalmente “através da persuasão e de apelos à honra e consciência moral”, mas também, em última análise, exercendo a “função de *coerção*” (Parsons, 1974: 28), através da polícia e dos “estabelecimentos militares” na “defesa do interesse público” (Parsons: 1974: 29). Trata-se daquele *monopólio legítimo da violência* da definição weberiana de Estado moderno.

Quanto mais moderna for uma sociedade mais o sistema político de realização de objetivos se concentra no governo e menor é a sua difusão em estruturas do subsistema de comunidade societária e do subsistema cultural, como “firmas comerciais, universidades e igrejas” (Parsons, 1974: 29).

Como em Weber, a substância do subsistema político é o *poder*, definido “como a capacidade para tomar – e ‘impor’ – decisões que são *obrigatórias* para a coletividade de referência e seus membros, na medida em que seus status contêm obrigações sujeitas a decisões” (Parsons, 1974: 29). Diferentemente da *influência*, que se exerce através da persuasão, o *poder* implica obrigações.

O subsistema da economia (adaptativo), assim como em Weber, é definido pela emancipação dos mercados em relação a “imperativos políticos, comunitários ou morais” (Parsons, 1974: 30), tendo o dinheiro como o seu meio impessoal (não-ético) central. As instituições fundamentais de um subsistema econômico diferenciado e moderno são o “contrato” e a “propriedade” (Parsons, 1974: 30).

A economia se mantém numa relação de interdependência com o governo. O aumento da “produtividade e na mobilidade de recursos num sistema desenvolvido de mercado” faz crescer os “recursos” passíveis de taxaço pelo governo. Noutra via, tanto a legalização de uma organização econômica como a concessão de créditos é atributo da “autoridade pública”, do governo (Parsons, 1974: 99-100).

Por último, o subsistema social. Antes mesmo de ter entrado em detalhes sobre o conteúdo específico de cada subsistema – invertamos a ordem de exposição visando maior clareza –, Parsons (1974: 23) afirma que “o núcleo de uma sociedade ou de um sistema social é o... sistema integrador”, ou seja, o subsistema social no interior da sociedade, a *comunidade societária*. Diante da diferenciação sistêmica fractal em Parsons, chegamos à formulação aparentemente redundante de que o núcleo do sistema social é o sistema social.

A “função mais geral” da comunidade societária consiste em “articular um *sistema* de normas com uma organização coletiva que tenha unidade e coesão. De acordo com Weber, o aspecto normativo será denominado sistema de ordem legítima” (Parsons, 1974: 23). Num sentido claramente hobbesiano, sua função é manter o pacto, possibilitar e reproduzir a ordem, “impedir que as relações humanas degenerem até o ponto de uma ‘guerra de todos contra todos’” (Parsons, 1974: 23), “definir as obrigações de *lealdade* à coletividade societária” (Parsons, 1974: 24), lealdade que deve ser definida tanto genericamente (“para os participantes como um todo”) como particularmente (“para as diferentes categorias de status e papéis diferenciados”).

As normas de uma comunidade societária não são elaboradas num vácuo: 1) há a normatização ou institucionalização, num sentido estrutural, de valores culturais (sistema cultural) particulares de uma determinada sociedade; 2) a comunidade societária forma “uma rede complexa de coletividades interpenetrantes e lealdades coletivas”, articulando “unidades de parentesco, as firmas comerciais, as unidades governamentais, as coletividades educacionais” (Parsons, 1974: 25), etc.; 3) O governo (sistema político) apela e realiza essa lealdade societária, mas não a cria.

Uma originalidade precisa de Parsons, em relação a Weber, no desenvolvimento do enunciado da autonomia das esferas sociais, está na formalização do que ele chama de *meios simbólicos generalizados* de cada subsistema em particular. Como vimos, a *influência* para o subsistema cultural, o *poder* para o subsistema de governo, o *dinheiro* para a economia, e a *lealdade* ou compromissos de valor para o subsistema social.

Vemos também como a reflexão sobre a diferenciação e *autonomia* dos subsistemas nas sociedades modernas em Parsons dá-se já em termos de sua *integração* para a manutenção da autossuficiência do sistema social de forma mais ampla. Embora confira *primazia funcional* à comunidade societária, por constituir normativa e legalmente os valores que devem (obrigatoriamente) ser aceitos por uma determinada sociedade, aquele subsistema não existiria sem os valores criados pelo sistema cultural,

aquelas normas também não seriam adequadamente aplicadas sem o recurso ao poder de persuasão e coerção interno ao sistema de governo. Este, por sua vez, é tanto condição como é condicionado em suas relações com a economia.

Dentro da perspectiva evolucionista do último Parsons, tanto a *autonomia* dos como a *integração* entre os subsistemas sociais, assim como as estruturas que surgem em suas zonas de interpenetração, se dão em função da reprodução ou *autossuficiência* societária. Quanto mais diferenciada e integrada uma sociedade mais evoluída e mais avançada na escala da modernidade ela é.

Podemos afirmar que Parsons realiza uma síntese entre Durkheim e Weber. De Durkheim a afirmação do *fato social* como *sui generis*, sem as ambiguidades do conceito weberiano de ação social (facilmente lido como reflexo de um individualismo metodológico), o enquadramento da organização social em termos de *função* (toda dinâmica e toda permanência atende a necessidades da própria sociedade enquanto entidade autônoma) e uma ênfase tanto analítica como normativa em esferas particulares como tendo o *primado funcional* de integração social: em Durkheim o Estado (sistema de governo para o autor americano), em Parsons, por sua vez, a comunidade societária, que tem muito mais relação com o sistema legal e de direito ou com o que Weber denomina *ordem jurídica*.

De Weber, o interesse comparativo pela modernização ocidental³³ e pelos processos de *autonomização* dos subsistemas da sociedade. Diferentemente de Weber, Parsons não pensa a *integração* entre as esferas como uma *integração contingente*, no sentido das afinidades eletivas, mas como uma condição necessária, dado o seu funcionalismo, para a autossuficiência e evolução das sociedades. Embora possa ser lida nesses termos, a sociologia da racionalização de Weber não explicita ser um projeto

³³ No que tange a este aspecto da questão, ao final de *O Sistema das Sociedades Modernas* Parsons explicitamente liga o seu projeto ao projeto weberiano de uma sociologia comparativa do racionalismo ocidental: “concordamos inteiramente com Weber em sua afirmação de que o desenvolvimento do que denominou sociedade ocidental na era moderna é de significação ‘universal’ na história humana e com o corolário dessa afirmação: que o desenvolvimento não foi casual, mas teve uma *direção* definida” (Parsons, 1974: 167-8). Também de Weber, Parsons parece absorver a defesa metodológica da noção de autonomia das esferas. Ao esclarecer a sua abordagem comparativo-evolucionista das sociedades, escreve: “As controvérsias mais importantes a respeito da macro-análise e que diretamente influem no estudo comparativo e evolutivo se referiram à posição de ‘fatores’. Em primeiro lugar, seja-me permitido repetir, *qualquer* consequência de processo resulta da operação de múltiplos fatores, e, se existe razão científica para distinguir entre eles, todos são mutuamente independentes. Aqui, os fatores de produção na análise econômica constituem protótipos lógicos. *Neste* sentido, não é aceitável *qualquer* afirmação de que a mudança social é ‘determinada’ por interesses econômicos, ideias, personalidades de determinados indivíduos, condições geográficas, e assim por diante. *Todas* essas teorias de um único fator pertencem ao estágio de jardim de infância do desenvolvimento da ciência social. *Qualquer* fator é sempre interdependente de vários outros” (Parsons, 1969: 175-6).

evolucionista, nem a reflexão sobre a legalidade própria às esferas sociais como um avanço na capacidade de estabilização e autossuficiência das sociedades modernas ocidentais.

DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL

Niklas Luhmann é um sociólogo que se coloca de forma ambivalente naquilo que se convencionou chamar de *contemporâneo* em teoria social. Por um lado, ele compartilha de um conjunto de elementos presentes na colcha de retalhos sem limites que é o pensamento pós-moderno. Define o nosso mundo como marcado pela *complexidade* – quantidade de elementos semantizados e de relações entre os elementos, no tempo, que beira o incognoscível –, pela *contingência* – fraqueza dos prognósticos, imprevisibilidade, *risco* –, pelo *fim da autoridade das “descrições universais”* – toda leitura do mundo é uma diferença, toda observação é uma distinção e a ciência, a filosofia, a religião, a política não teriam mais condições de generalizar as suas próprias formas de reduzir a complexidade do mundo (em claro contraste com os propósitos políticos emancipatórios da teoria do agir comunicativo habermasiana).

Por outro lado, e apesar das semelhanças, esse diagnóstico não o leva a definir a contemporaneidade como pura instabilidade, como um “*anything goes*” (Beriaín; Blanco, 1998: 11). Luhmann mantém-se comprometido com o projeto de ciência em geral, e de viabilização, como desenvolvimento da teoria dos sistemas, de uma teoria sociológica em particular capaz de dar conta daqueles elementos já mencionados.

Trata-se de um esforço de refundação da sociologia que, como tal, não poderia deixar de guardar relações com os primeiros esforços fundadores. Como nos clássicos, Luhmann está preocupado em (I) definir aquilo que singulariza o social e (II) mantém a ênfase descritiva da modernidade como diferenciação/autonomização das esferas sociais. O próprio pós-modernismo, enquanto atestado da impossibilidade de metanarrativas unificadoras ou monistas do mundo social, é entendido como resultado do processo avançado de diferenciação funcional das sociedades modernas³⁴. Este é

³⁴ “Cuando por posmodernidad se entiende la ausencia de una descripción unitaria del mundo, de una razón para todos vinculante, o tan sólo de una actitud común hacia el mundo y hacia la sociedad, no se hace más que apuntar, justamente, a las consecuencias de las condiciones estructurales que la sociedad se pone a sí misma. Ella no suporta pensamientos concluyentes, ni, por eso, autoridad alguna. Por ello, no se trata de la emancipación de la razón, sino de emanciparse de la razón; y esto no es algo a lo que aspirar,

pensado no pós-modernismo como uma situação de permanente liquidez, da completa ausência de referências funcionais e estruturais na orientação da dinâmica societal. No entanto, da perspectiva de Luhmann, é a própria diferenciação funcional que nos deu e continua a nos dar tais referências:

[...] parece difícil representar nossa sociedade sem Estado, sem direito, sem dinheiro, sem investigação, sem comunicação de massas. Funções com este alcance fundamentam ordens autossustitutivas. E ainda mais difícil é representar uma ordem da sociedade sem sistemas funcionais diferenciados, isto é, encontrar uma alternativa à função da diferenciação funcional (Luhmann, 1998: 107-8).

Diferentemente dos clássicos:

I) O esforço de singularização do social em Luhmann não busca a *unidade* – como a *ação social* em Weber, ou o *fato social* em Durkheim –, mas toma a *diferença* como ponto de partida.

Para Luhmann, um “sistema é a *diferença* resultante da *diferença* entre sistema e meio” (Luhmann, 2010: 81). É a diferença (em relação ao entorno) e não a unidade (do ser) que funda a singularidade (diferença) de um sistema particular. Uma implicação disto, de uma proposta de sociologia que parte da diferença, é tornar necessária, na observação dos sistemas sociais, a referência ao entorno – a noção de sistema torna-se impensável sem a noção de entorno. Desse modo, Luhmann vê-se resolvendo tanto o problema da indiferença à questão ecológica por parte da sociologia, como o problema da relação estrutura \times ação, pois tomar a sociedade como sistema é considerar ora a natureza ora o indivíduo como entorno, que necessariamente deve ser levado em conta na análise em termos de *acoplamentos estruturais*³⁵, a saber, o processamento dos “ruídos” externos como “informação” sem eliminar o encerramento operativo sistêmico.

De Parsons, portanto, a abordagem sistêmico-funcional da sociedade e o modelo cibernético ao pensar a relação sistema-meio.

Mas, afinal, qual é a *diferença* resultante da *diferença* entre sistema e meio que singulariza o social? Para Luhmann, a *comunicação* – enquanto movimento que envolve necessariamente a veiculação de uma *informação*, a *participação* de um Ego e de um Alter e a *compreensão*, por meio do ‘sim’ ou do ‘não’, da informação por parte do Alter

pues ya ocurre. Cualquiera que se considere racional y lo diga será observado y deconstruido” (Luhmann, 1998: 106).

³⁵ Por exemplo: a *linguagem* ou a *pessoa* são considerados acoplamentos estruturais entre sistema social e sistema de consciência. Veremos isso mais a fundo.

– é a operação que encerra o sistema social. É através da comunicação (e é neste fundamento que Luhmann segue um caminho particular em relação a Parsons) que o sistema social pode ser pensado como sistema *autopoietico*, ou seja, como um sistema com uma *operação* que o diferencia do entorno e permite a diferenciação interna do próprio sistema.

A comunicação é, para Luhmann, “uma operação mais precisa do que a ação”, noção ambígua e a tal ponto dependente dos indivíduos e da interação entre estes que impossibilita “definir o elemento discreto da análise sociológica” (Rodrigues e Neves, 2012: 55). A comunicação, por sua vez, “é uma operação puramente social porque pressupõe o envolvimento dos vários sistemas psíquicos sem que se possa atribuí-la exclusivamente a um ou outro destes sistemas: não pode haver comunicação individual” (Rodrigues e Neves, 2012: 60). É neste fundamento – no privilégio da comunicação em detrimento da ação – que Luhmann segue um caminho particular em relação a Weber e em relação ao funcionalismo parsoniano, ambas as perspectivas ainda limitadas, para Luhmann, pelo chamado “‘obstáculo antropológico humanista’ da teoria da sociedade” (Rodrigues e Neves, 2017: 26).

Como operação exclusiva do sistema social, a *comunicação* é, conseqüentemente, irreduzível às consciências individuais (sistemas psíquicos), e funciona mesmo sem a existência de uma “consciência coletiva” (consenso impossível de existir para Luhmann). Encontra-se aí o núcleo da proposta anti-humanista de Luhmann: tomar a sociedade como constituída de homens e/ou indivíduos é manter-se no âmbito da tradição humanista liberal, que se converte em “*obstáculo epistemológico*” quando o objetivo é elaborar uma “descrição suficientemente complexa da sociedade moderna” (Luhmann, 1998: 164)³⁶. Os indivíduos, para Luhmann, são entorno do sistema social.

Tal anti-humanismo no âmbito da teoria dos sistemas sociais também tem conseqüências numa teoria do conhecimento sociológico. Para Luhmann, o que é sistema e o que é entorno é sempre resultado de uma *forma*, que limita, estabelece dois lados, corta. O investigador nunca está *na* forma, ele não tem a capacidade de observar os sistemas a partir de um ponto externo, liminar aos próprios sistemas. O investigador sempre observa a partir de um sistema³⁷. No caso da sociologia, não se trata de um

³⁶ “Nombres y pronombres utilizados en la comunicación no tienen la más mínima analogía con aquello que indica. Nadie es ‘yo’. Y lo es tan poco como la palabra manzana es una manzana” (Luhmann, 1998: 44).

³⁷ “la distinción, como límite y diferencia, no puede ser localizada en ninguno de sus lados, lo que implica que el sistema puede utilizar su forma pero no indicarla. Así, pues, el sistema tiene que reproducirse

sujeito (psicológico, transcendental) que observa de fora o seu objeto (sociedade) – “os sistemas sociais (e isso inclui o caso da sociedade) podem ser construídos somente como sistemas que observam a si mesmos” (Luhmann, 2010: 99), ou, formulado de outra maneira, as “teorias da sociedade são teorias sobre a sociedade feitas na sociedade” (Luhmann, 1998: 37).

O acessível não são as próprias “coisas” sociais, mas como se dá a comunicação sobre ditas “coisas”, as “autodescrições” do sistema social. Por isso, para Luhmann (1998: 26), “a teoria de um mundo ontológico tem que ser substituída por uma teoria da observação de segunda ordem”. Seja ao observar a própria sociedade (autorreferência), seja ao observar o seu entorno (heterorreferência), a ciência opera comunicativamente. O código binário *verdadeiro/falso* que especifica a ciência como sistema funcional (subsistema) do sistema social nada tem a ver com uma realidade/irrealidade (ontologia) que estaria para além da comunicação e seria independente desta, mas com uma forma particular de redução da complexidade do mundo a partir da comunicação ou com a realidade da própria comunicação³⁸, o que atesta o caráter *construtivista* da teoria do conhecimento luhmanniana.

II) Como o próprio sistema social é singularizado como *diferença* e não como unidade, consequentemente a diferenciação funcional, que se desenvolve a partir da operação exclusiva da sociedade (comunicação) também se dá não como unidade, mas como diferença.

Luhmann, na sua definição de *forma* e do princípio da diferença, teve como influência fundamental a obra *The Laws of Form* do matemático George Spencer-Brown. Luhmann (2010: 86) sistematiza o argumento central daquele de forma bastante simples: todo sinal riscado numa página marca uma diferença, e todo novo sinal deverá levar em conta a diferença anterior, pois se for desenhado exatamente sobre ele, não existirá, pois não distinguirá. “A forma é, portanto, uma linha fronteira que marca uma diferença, e leva a elucidar qual parte está indicada quando se diz estar em uma parte, e por onde se deve começar ao se buscar proceder a novas operações”.

ciego, dado que para poder observar tiene que haber elegido siempre de antemano un lado u otro de su forma. La unidad del sistema es inaccesible para el sistema” (Luhmann, 1998: 169).

³⁸ “... o que a observação sistêmica faz é observar como outros observam, portanto, constitui-se em uma observação de segunda ordem. Dito isso torna-se duvidosa a ideia de que sistemas podem ter acesso comum a uma mesma realidade, visto que esta é construída sob bases operacionais distintas. Pode-se, no entanto, compartilhar referências à realidade, mas isso é uma referência na comunicação, na realidade da comunicação” (Rodrigues e Neves, 2012: 41).

Diferenciação, portanto, diz respeito ao contínuo estabelecimento de novas formas. A uma primeira forma que distingue/indica o sistema social do seu entorno sucedem inúmeras outras formas no interior do próprio sistema social. Podemos dizer que à *diferenciação sistêmica* se segue a *diferenciação social*, algo muito semelhante à relação entre o *sistema de ação* e o *sistema social* em Parsons.

Como vimos, o sistema social se encerra operativamente em relação a um entorno (psíquico, biológico, inorgânico) pela *comunicação*. Um sistema autopoietico, encerrado operativamente, não pode em sua própria diferenciação operar senão através da comunicação. A diferenciação social, portanto, se dá como “uma *reprodução, dentro de um sistema, da diferença entre um sistema e seu entorno*” (Luhmann, 1988: 51), o que permite falar tanto de “entorno externo” como de “entorno interno” ao sistema.

Luhmann (1988: 59) elabora uma “tipologia tricotômica” da diferenciação social disposta numa escala evolutiva segundo o grau de complexidade e das possíveis combinações entre as dicotomias *sistema/entorno*, *igualdade/desigualdade*:

a) A *segmentação* aparece como o nível mais simples de diferenciação, onde há diferenciação social em “subsistemas iguais”, e “aqui a igualdade se refere aos princípios de formação sistêmica autosseletiva”, que são a “‘origem étnica’ ou a ‘residência’, ou uma combinação de ambos”. A “desigualdade”, quando emerge, “não tem uma função sistêmica” (Luhmann, 1988: 53);

b) A *estratificação*, segundo estágio evolutivo da diferenciação social, define sociedades diferenciadas em “subsistemas desiguais”. A *igualdade/desigualdade* no interior da própria sociedade é codificada em termos de *sistema/entorno*. O exemplo maior dado por Luhmann é a Grécia clássica, onde a igualdade entre os cidadãos definia os limites do sistema, enquanto a desigualdade radical da condição do escravo restava como entorno (Luhmann, 1988), mas também podemos pensar como sociedades estratificadas, na perspectiva de Luhmann, aquelas marcadas pela centralidade dos estamentos ou das castas.

Trata-se de uma tentativa de traduzir a problemática da estratificação social em termos de uma teoria dos sistemas sociais encerrados operativamente pela comunicação. Nessa tradução, primeiramente, a estratificação aparece como mero “resultado do aumento em tamanho e complexidade da sociedade” (Luhmann, 1988: 53), e diante desse resultado inevitável da complexificação social, “os estratos altos têm que fundir sua própria identidade com uma concepção hierárquica da sociedade global. Esta

concepção (sucessivamente) define os lugares apropriados para todos os demais estratos na ordem hierárquica” (Luhmann, 1988: 54).

Em segundo lugar, a codificação da igualdade/desigualdade em termos de sistema/entorno, faz com que a *comunicação* só seja concebida entre os iguais, o “entorno situado na parte mais baixa da estratificação [é] algo dado por suposto – a comunicação entre os membros do estrato alto não funciona nem para influir nem para adaptar-se a este entorno” (Luhmann, 1988: 54). A prova, para Luhmann (1988), de que em sociedades *estratificadas* os estratos mais altos estabelecem um padrão interno de igualdade e comunicação baseado na desigualdade/não-comunicação em relação ao entorno, é de nunca ter sido a comunicação, mas o “conflito” – “movimentos sociais, revoltas camponesas, tumultos” – o recurso usado pelos estratos mais baixos para se afirmarem.

c) A possibilidade de institucionalização de uma sociedade estratificada só existe quando há algo que impede uma maior complexificação. Quando esta não é bloqueada, a “primazia funcional” dá lugar a sociedades diferenciadas funcionalmente, nível mais complexo de diferenciação social da tipologia tricotômica, superando a primazia da “origem étnica” e/ou “residência” (segmentação) ou da hierarquia em estratos (estratificação). “A *diferenciação funcional* organiza os processos de comunicação em torno de funções especiais, que devem ser abordadas no nível da sociedade. Posto que todas as funções necessárias têm que ser realizadas e são interdependentes, a sociedade não pode conceber primazia absoluta a nenhuma delas” (Luhmann, 1998: 54).

A expressão *primazia funcional* é aqui utilizada como primazia da diferenciação funcional no processo de diferenciação social, e não a primazia de um subsistema funcional no interior da sociedade diferenciada.

Luhmann (2006: 589) chega mesmo a definir a “sociedade moderna como sociedade funcionalmente diferenciada”, alcançando a formalização mais radical do *enunciado da diferenciação/autonomização das esferas sociais*.

O critério de demarcação do que está dentro e fora, incluso/excluso, não se dá mais em termos de parentesco, afinidades étnicas ou estamentais, mas transfere-se para o próprio critério de diferenciação funcional.

Si el individuo quiere saber si dispone de dinero, y de cuánto, es algo que se decide en el sistema económico. Qué exigencias jurídicas y con qué éxito se pueden validar, es asunto del sistema del derecho. Qué se toma por obra de arte, se decide en el sistema de arte; y el sistema de la religión establece las condiciones bajo las cuales el individuo puede reasumirse como religioso. De

qué dispone el particular como saber científico y en qué formas (por ejemplo, en forma de tabletas), es resultado de los programas y de los éxitos del sistema de la ciencia. (Luhmann, 2006: 499).

[...] para la política sólo cuenta la política, para el arte, sólo el arte; para la educación, sólo las aptitudes y la disposición de aprender; para la economía sólo el capital y los réditos (Luhmann, 2006: 561).

Num paradoxo intrigante, a diferenciação funcional implica na *universalização específica* ou *especificação universalizante* da semântica interna a cada sistema funcional no sistema social mais amplo. Não se trata de um código funcional se impor aos demais, mas de que para o subsistema funcional o seu código é universal. Assim, para a ciência “seu entorno é cientificamente incompetente, mas não politicamente incompetente nem economicamente incompetente” (Luhmann, 2006: 591, tradução livre). (Sub) sistemas funcionais se encerram a partir da conformação de códigos binários exclusivos que funcionam como “meios de comunicação simbolicamente generalizados”.

Da diferenciação social baseada na estratificação pré-moderna para a diferenciação funcional moderna a rivalidade política deixa de pressupor a seleção de candidatos pelo estrato superior para fundamentar-se, como o princípio da democracia, na oposição política, no *binário governo/oposição*, tendente à completa emancipação em relação a uma fundamentação em estratos (Luhmann, 2006).

A economia, na medida em que a nobreza torna-se crescentemente dependente do dinheiro e o dinheiro crescentemente independente da nobreza, se diferencia funcionalmente com a autonomização do mercado, que “se converte em forma conceitual e designará a lógica própria daquelas transações que não dependem de nenhuma outra característica social” (Luhmann, 2006: 574, tradução livre). Sua diferenciação funcional se codifica no binário *pagamento/não-pagamento*, “os preços *pagos* são tomados como suporte *objetivo* de todo cálculo econômico e também, desse modo, de todo cálculo na ciência econômica” (Luhmann, 2006: 574-5, tradução livre)³⁹.

Da mesma forma o sistema jurídico realiza uma completa positivação do direito e conforma a liberdade de contratos, se orientando por critérios formais de inferir sobre a *validade/não-validade* ou *licitude/ilicitude* de uma ação a partir de regras internas

³⁹ Num sentido idêntico às investigações weberianas sobre a mudança do *ethos* tradicionalista católico para o *ethos* ascético intramundano protestante, Luhmann escreve que: “En el siglo XVII la discusión sobre los intereses se traslada de los problemas de autorización teológico-jurídica a sus consecuencias intraeconómicas. El trabajo tampoco es consecuencia del pecado original, es decir, situación de la vida en la que uno se encuentra, sino condición y producto de procesos internos a la economía. Por eso se debe cambiar el razonamiento del esquema esfuerzo/ocio por el de trabajo/desempleo” (Luhmann, 2006: 575-6).

independentes dos sistemas que constituem seu meio. A arte se enclausura através do *código binário arte/não-arte*. A ciência, por sua vez, tem como código binário específico a *verdade/falsidade*.

Também os papéis no interior dos campos se estabelecem através de binarismos. Assim: produtor/consumidor no sistema econômico; governo/súdito na política; professor/aluno no sistema educacional; artista/diletante no sistema de arte.

A elaboração da diferenciação funcional definidora da sociedade moderna como a especificação de códigos binários internos a cada subsistema permite, acredita Luhmann, despir a problemática de qualquer tom moral: estar na oposição não é moralmente degradante em relação a estar no governo, da mesma forma uma teoria falsa ou uma desqualificação jurídica não devem ser consideradas imorais (Luhmann, 2006). “O ilegal está determinado pelo sistema jurídico e a falsificação está determinada pelo sistema da ciência” (Luhmann, 2006: 596). O oposto daquilo que define a semântica de um subsistema nem é objeto de juízo moral nem está fora do subsistema, o que demarca um importante desenvolvimento em relação aos *meios de intercâmbio simbolicamente generalizados* em Parsons, ainda marcados por uma lógica da unidade e não da diferença, como em Luhmann. Como Parsons, Luhmann se preocupa com a generalização dos meios específicos a cada sistema, mas, diferentemente, faz questão de enfatizar a possibilidade do *negativo*, do binarismo, no interior de cada sistema funcional.

A predominância de um sistema parcial só é possível numa sociedade diferenciada funcionalmente quando “um segundo nível de formação de subsistemas”, a *diferenciação de papéis*, faz com que “papéis distintos” organizem “suas expectativas complementares em torno de uma função específica – por exemplo, clérigos e laicos, os políticos e seu público, educadores e pupilos” (Luhmann, 1998: 54), possibilitando mesmo o recurso a “dicotomias ilógicas”, tais quais “Estado vs. sociedade, Igreja vs. sociedade, ou interesse econômico vs. interesse social” (Luhmann, 1998: 55). Quando diversos papéis se orientam por uma mesma função, a função aparece como sistema e a sociedade como entorno.

Podemos, portanto, falar, a partir de Luhmann, da possibilidade de predominância funcional, no sentido de *momento predominante*, em sociedades funcionalmente diferenciadas, mas na sua concepção geral da diferenciação funcional essa possibilidade aparece muito mais como resíduo, exceção, passagem, “sobrevivência”, na trilha de uma plena diferenciação funcional.

A primazia funcional significa, na teoria luhmanniana dos sistemas, a primazia da diferenciação funcional, a eliminação da possibilidade de predominância de qualquer um dos sistemas funcionais parciais em relação ao sistema social.

Como explicita Bachur (2009: 128), o “primado da diferenciação funcional significa que não existe um único sistema funcional hierarquicamente superior aos demais, capaz de representar a sociedade como um todo”. O crucial é o “monopólio” de uma função “por um único sistema”. Assim, “o regramento da escassez é monopólio da economia, a tomada de decisões coletivamente vinculantes é monopólio da política; internamente à política, a aprovação de leis e de emendas constitucionais é monopólio da organização parlamentar, etc.”.

A diferenciação funcional transforma de novo a distribuição da igualdade e da desigualdade. As funções têm que ser desiguais, mas o acesso às funções deve ser igual, isto é, independente de qualquer relação com outras funções. Os subsistemas funcionais, em outras palavras, têm que ser desiguais, mas seus entornos associados têm que ser tratados como entornos iguais, porque nada senão a função pode justificar a discriminação. [...] Uma sociedade funcionalmente diferenciada, como resultado disto, se converterá, ou pretenderá ser, *uma sociedade de iguais*, na medida em que é o conjunto agregado de entornos para seus subsistemas funcionais. Isto permite entender por que a crescente diferenciação funcional – incluindo a diferenciação da economia, da educação e da ciência – conduz a pôr uma ênfase renovada sobre o ideal normativo de ‘igualdade’ no século XVIII (Luhmann, 1998: 55).

Diferente das sociedades estratificadas, onde a comunicação entre os estratos mais altos e mais baixos inexistia, na sociedade funcionalmente diferenciada “os subsistemas funcionais... estão estruturalmente obrigados a processar informação sobre seus entornos” (Luhmann, 1998). A imagem última da *integração* em uma sociedade funcionalmente diferenciada é a da *interdependência* entre os (sub) sistemas funcionais, o que significa eliminação da predominância funcional⁴⁰. Para Luhmann (Luhmann, 1998: 56),

as sociedades funcionalmente diferenciadas não podem ser governadas por partes dirigentes ou elites, como sucedia nas sociedades estratificadas. Tampouco podem ser racionalizadas por meio de cadeias meios/fins, como

⁴⁰ Na verdade Luhmann elabora claramente, embora não o confesse, uma imagem típico-ideal de sociedade funcionalmente diferenciada: “La sociedad como un todo se transforma en dirección a la diferenciación funcional cuando introduce la educación obligatoria para todos, cuando *toda* persona (noble o plebeyo, cristiano, judío o musulmán, niño o adulto) tiene el mismo *status* legal, cuando ‘el público’ asume la función política de ser electorado, cuando a todo individuo se le reconoce la capacidad de elegir o de no elegir un compromiso religioso y cuando todo el mundo, dados los recursos necesarios, puede comprar cualquier cosa y pretende conseguir cualquier ocupación” (Luhmann, 1988.: 59)

sugere a concepção tecnocrática. Sua complexidade estrutural só pode ser formulada adequadamente recorrendo a modelos que consideram diversas referências sistema/entorno ao mesmo tempo.

Um (sub) sistema funcional pode ser considerado autônomo quando: faz referência ao sistema social por meio da sua *função*; faz referência a outros subsistemas por meio de “*prestações input/output*”; e faz referência a si mesmo por meio da “*autorreflexão*”. Luhmann nos dá o exemplo do subsistema econômico, que realiza *prestações* a outros subsistemas ao “produzir bens e serviços”, e que em seu desenvolvimento *autorreflexivo* “abandonou a velha ênfase no ‘lucro’ [!] (no sentido de ingresso não-contratual, não-social e, por tanto, puramente econômico) pela preocupação acerca do ‘crescimento’, e poderia mudar outra vez assumindo problemas de caráter ecológico” (Luhmann, 1998: 58).

Vemos que Luhmann, como Parsons, concebe o processo de diferenciação/autonomização funcional das esferas sociais como critério para julgar o grau de autossuficiência e evolução das sociedades. Também como Parsons percebe o processo de diferenciação/autonomização funcional como simultaneamente um processo de interdependência entre as esferas funcionais. Sociedades evoluem quando se diferenciam e se integram funcionalmente.

Diferente de Parsons, no entanto, ele não funda a sua noção de sistema na *estabilidade*, mas no equilíbrio relativo alcançado pela capacidade maior ou menor dos sistemas processarem informações (ruídos) do seu entorno. Outra diferença em relação a Parsons é que Luhmann não concebe o sistema social ou integrativo (comunidade societária), com suas normas relativamente formalizadas, como sendo um momento predominante na manutenção da ordem social, de certa forma rejeitando, como Weber, qualquer juízo sobre a predominância de alguma esfera funcional.

Se em Parsons o relacionamento entre os subsistemas tende a formar *estruturas* definidas precisamente pela sua interseccionalidade, não sendo exclusivas nem a uma nem a outra função, como o exemplo das estruturas da *interiorização* do social e do cultural pela personalidade ou das estruturas normativas de *institucionalização* dos valores culturais; em Luhmann a *integração* entre os (sub)sistemas funcionais é pensada em termos de *acoplamento estrutural*.

Para Luhmann (2006) o conceito de *integração* é indefinido nos clássicos. De Durkheim a Parsons resta como resíduo da conclusão de que a diferenciação dentro de

um mesmo sistema não pode levar a uma indiferença entre as esferas⁴¹. Entre os clássicos, e aí está incluído Parsons, o conceito de integração busca “formular perspectivas de unidade (ou até expectativas de solidariedade)”. Diante da compreensão da modernidade como um processo que, em relação à pré-modernidade, se orienta da “homogeneidade” para a “heterogeneidade”, imediatamente se coloca a preocupação, de ordem fortemente normativa, de como refundar a integração do heterogêneo ou em termos precisos, a integração da diferenciação (Luhmann: 2006: 477, tradução livre). Como vimos, Durkheim pensa este tipo de integração na imagem do Estado como cérebro articulador dos outros órgãos sociais, Parsons, por sua vez, confere predominância de integração funcional à comunidade societária.

Luhmann busca superar tais vícios da tradição sociológica clássica. Entendendo *integração* no sentido básico de “redução dos graus de liberdade dos sistemas-parciais”, “a integração é então um aspecto do tratamento (ou do aproveitamento) de indeterminações internas tanto no plano do sistema total como no dos sistemas parciais” (Luhmann, 2006: 478, tradução livre). Não é nem um bem nem um mal em relação à desintegração, não se liga a uma “perspectiva de unidade” nem à obediência a “instâncias centrais” por parte dos sistemas parciais, não representa a relação entre as partes e o todo nem é a cooperação em oposição ao conflito, mas é a “relação móvel e o ajustamento historicamente móvel dos sistemas parciais entre si” (Luhmann, 2006: 478, tradução livre)⁴².

Aqui, de fato, percebe-se uma proximidade com o que chamamos de *integração ou relação contingente* (afinidades eletivas) entre as esferas em Weber, embora Luhmann, como Parsons, ao assumir uma perspectiva evolucionista e sistêmico-funcionalista, esteja fundamentalmente interessado nos delineamentos *estruturais* desenhados por estas relações de integração.

É verdade, Luhmann (2006: 479, tradução livre) exemplifica, que “a apresentação de um plano orçamentário no Parlamento pode ser um acontecimento no sistema político, no sistema de direito, no sistema de mídias de massas e no sistema econômico”, o que apenas ilustra a ideia de *integração* como “limitação recíproca dos

⁴¹ “La diferenciación no debe llevarse al extremo de la total indiferencia” (Luhmann, 2006: 476).

⁴² Pelo contrário, o *conflito*, em Luhmann, é entendido como resultado de uma integração “demasiado forte” entre os sistemas parciais do sistema social, de modo que aumenta a possibilidade de mudanças no interior de um sistema particular gerar um efeito em cadeia em outros sistemas parciais, sem que estes possam codificar apropriadamente as informações transmitidas. De modo que “o problema de uma sociedade complexa vem a ser o de prover uma desintegração suficiente” (Luhmann, 2006: 478-9).

graus de liberdade dos sistemas”. No entanto, tal “ato legislativo” difere da forma como ele é noticiado nos meios de comunicação de massa, assim como difere da “simbolização política do consenso e do dissenso” em torno do ato e de como as “bolsas de valores” o percebem.

En el pulsar de los acontecimientos se integran y se desintegran de momento a momento los sistemas. Se esto se repite y luego se anticipa, puede llegar a influenciar los desarrollos estructurales de los sistemas participantes. [...] La integración, por tanto, es una circunstancia plenamente compatible con la *autopoiesis* de los sistemas parciales. Así, hay innumerables acoplamientos operativos eventuales, que generan una constante producción y disolución de configuraciones del sistema. (Luhmann, 2006: 479-480).

Há, portanto, em Luhmann (2006: 480), uma “*temporalização* do problema da integração”: contínua integração e desintegração, acoplamento e desacoplamento entre os sistemas parciais *no tempo*.

A integração mediante acoplamento estrutural entre política e economia é alcançada através de impostos e outras taxas que não interfiram na “disposição do dinheiro de ser levado a cabo na economia como forma de pagamento” (Luhmann, 2006: 618), embora existam casos onde o condicionamento político da disposição de dinheiro pode anular a orientação para o lucro. Também a administração da dívida pública pelos bancos centrais significa uma integração particular entre o econômico e o político.

A Constituição corporifica o acoplamento estrutural entre o direito e a política, de modo que, por um lado, atentar contra a lei implique em “fracasso político”. Por outro lado, é através da Constituição que o sistema jurídico é alimentado por “inovações” mediadas por uma “legislação politicamente induzida” (Luhmann, 2006: 620).

Propriedade e contrato conformam acoplamentos estruturais da integração entre direito e economia. Ciência e Educação acoplam-se através das Universidades. Política e ciência mediante o recrutamento político de “novas gerações cientificamente formadas” (Luhmann, 2006: 622). Educação e Economia se integram por meio da formalização de Classificações e Certificados.

A elaboração específica do enunciado da *autonomia/integração das esferas sociais* em Luhmann deve a Parsons a abordagem sistêmico-funcional da sociedade, a ideia de que cada subsistema conforma para si meios simbólicos específicos, e a compreensão do aumento da complexidade/diferenciação como critério demarcativo da evolução social.

Apresenta, entretanto, contornos bem particulares. Definir a sociedade moderna como sociedade funcionalmente diferenciada não significa em Luhmann que tal sociedade é mais autossuficiente ou estável ou, numa formulação alternativa, que a diferenciação/integração das esferas amplia a segurança social.

Para Luhmann, “as formas de diferenciação são formas de integração da sociedade. A sociedade não se integra em virtude de um imperativo de unidade nem muito menos em virtude da reformulação de sua unidade como postulado: a integração se dá na forma da reconstrução de sua unidade como diferença” (Luhmann, 2006: 489-90). Diferenciação e integração, de forma ainda mais enfática do que Parsons, são processos intrinsecamente ligados, mas, ao contrário de Parsons, a integração não reunifica a sociedade, mas abre margem para ainda mais diferenciação e contingência, como forma de redução de complexidade da própria diferenciação funcional. Não há, portanto, o medo de desintegração (como soa explicitamente em Durkheim e Parsons), mas a constatação de que a “sociedade moderna está hiperintegrada e, portanto, ameaçada” (Luhmann, 2006: 490, tradução livre), pois é tal o grau de relacionamento e influência entre os diferentes sistemas parciais que a própria *autopoiesis* encontra-se em situação de risco. Há tanto “estabilidade” sem precedentes, dada a codificação funcional, como aumento da capacidade de irritabilidade recíproca intersistêmica.

Ao introduzir as categorias de *contingência*, *temporalização* e *risco* na análise sistêmica da sociedade moderna, Luhmann se livra de um modelo de estabilidade ainda operante em Parsons, ao mesmo tempo em que percebe uma margem de *integração* e acoplamentos estruturais muito mais ampla e contingente entre os sistemas do que o sociólogo estadunidense formalizou, abandonando inteiramente a atribuição de um subsistema capaz de articular o sistema total, como o era a *comunidade societária* em Parsons.

No entanto, a despeito dos seus desenvolvimentos particulares, continua em Luhmann, e num grau de formalização surpreendente, a imagem conceitual da modernização como um processo de crescente diferenciação/autonomização das esferas sociais através do desenvolvimento articulado da função e codificação de diversos sistemas parciais que, ao se relacionarem ou se integrarem, nunca podem abdicar de sua autonomia, de sua semântica particular⁴³. Tal relação deve ser mediada por estruturas –

⁴³ “Mesmo constatando que: ‘A diferenciação funcional não garante de modo algum chances igualmente boas para todos os sistemas sociais funcionais, para a economia tanto quanto para a religião, para o direito tanto quanto para a arte’, a resposta é: ‘O sistema é e permanece sempre autopoietico’”.

acoplamento estrutural – capazes de relacionar os sistemas sem interferir na *autopoiesis* específica de cada um.

Nesse sentido, Luhmann modula de forma bastante particular o enunciado weberiano: no lugar do processo generalizado formal de racionalização das esferas há um processo generalizado de diferenciação funcional dos sistemas parciais; no lugar das diversas legalidades próprias a cada esfera de vida, a diversidade de codificações binárias no interior de cada sistema funcional; no lugar das afinidades eletivas, relação ou integração contingente, entre as esferas sociais, o acoplamento estrutural (também bastante contingente, pois se dá no tempo) entre os subsistemas.

1.5. CRÍTICA AO FUNCIONALISMO: CAMPOS E ESFERAS DE VALOR/SISTEMAS PARCIAIS⁴⁴

A despeito das profundas diferenças existentes entre autores como Pierre Bourdieu e Jürgen Habermas, nos parece que o tratamento articulado de seus enunciados particulares sobre a autonomização das esferas sociais na modernidade é justificável, já que ambos têm como ponto de partida da elaboração de seus esquemas teóricos uma crítica da razão funcionalista, para usar a terminologia habermasiana. O traçado do conjunto aqui proposto é, portanto, a modulação do enunciado da autonomia para além da apropriação funcionalista da noção de legalidades próprias.

Se Habermas não se encontra na terceira seção dessa primeira parte da investigação, que versa sobre a linhagem crítica do enunciado da autonomia das esferas, do conceito de reificação à racionalidade instrumental (o que chamamos de *indiferenciação por identidade*), é porque, embora aquele compartilhe com Adorno e Horkheimer a ideia de que uma teoria da sociedade deve ser capaz de diagnosticar patologias sociais a partir de fins emancipatórios, a sua crítica à tese da racionalidade instrumental busca particularmente endossar o caráter diferenciado do processo de modernização, assim como a lógica própria das instâncias comunicativas (e normativas) em relação às formas sistêmicas como o Estado e o mercado. Nesse sentido, se Habermas chama a atenção para processos patológicos de homogeneização na modernidade – colonização sistêmica do mundo da vida –, a sua reconstrução da teoria crítica frankfurtiana enfatiza os elementos de heterogeneidade na diferenciação social que permitem sair do círculo infernal da identidade promovida pelo domínio unificador da racionalidade instrumental. Na nossa compreensão, Habermas é mais um pensador

⁴⁴ Num esforço semelhante ao empreendido em relação ao conjunto de autores clássicos e contemporâneos tratados nesta primeira parte, buscamos em obras centrais da teoria social e sociológica de Anthony Giddens, sobretudo *A Constituição da Sociedade*, elementos que delineassem uma reelaboração ou uma crítica ao enunciado da autonomização das esferas sociais. Giddens (2003: 331-4) – que também pode ser pensado como um crítico da razão funcionalista – desenvolve uma contribuição original em sua teoria da *estruturação* social, ao enfatizar a centralidade da “cognoscitividade”, do cotidiano, da “rotina”, ou melhor, das “contextualidades de interação” na análise da reprodução e transformação contínua das estruturas sociais, rejeitando hipostasia-las como entidades reais independentes dos indivíduos e das intersubjetividades. No entanto, a sua noção de diferenciação das “ordens institucionais” (Giddens, 2003: 40) ou mesmo a sua noção de “fichas simbólicas”, parcialmente desenvolvidas em seu *As Consequências da Modernidade* (Giddens, 1991: 25) e entendidas como “meios de intercâmbio que podem ser ‘circulados’ sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com eles em qualquer conjuntura particular”, “tais como os meios de legitimação política” ou a “ficha do dinheiro” (única que ele desenvolve mais detidamente), tais noções, tomadas isoladamente, é claro, não representam contribuições inovadoras em relação àquela linhagem weberiano-funcionalista referente à autonomização das esferas sociais.

pós-funcionalista da heterogeneidade ameaçada por processos de colonização do que um pensador negativo da identidade implacável do capitalismo tardio.

CAMPOS

Em um longo ensaio publicado em 1985, *A Gênese dos Conceitos de Habitus e de Campo*, Bourdieu (2010: 66) confessa que a “primeira elaboração rigorosa da noção” de campo “saiu de uma leitura do capítulo de *Wirtschaft und Gesellschaft* consagrado à sociologia da religião”. E, de fato, se voltarmos ao seu ensaio fundamental de 1971 sobre a *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*, acompanhado – na compilação de textos bourdieuianos organizada por Sergio Miceli *A Economia das Trocas Simbólicas* – pelo apêndice *Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber*, também originalmente publicado em 1971, veremos como aí se constrói a matriz da enunciação da autonomia (relativa) das esferas sociais em Bourdieu.

A força da sociologia da religião de Weber reside, para Bourdieu (2007: 32-3), em ter encontrado “os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe) aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem”. Por isso a centralidade de Weber no esforço bourdieuiano de estabelecer uma abordagem sociológica sintética do fenômeno religioso, por lançar uma ponte entre o trabalho propriamente religioso de “transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais”, tal qual a elaboração durkheimiana, sem nunca perder de vista que esse trabalho de produção de *ideias* sempre se liga a jogos específicos de *interesses*, atentando assim, como Marx, para a “função de conservação da ordem social” realizada pela religião, mas sem reduzi-la a mero “reflexo das estruturas sociais”.

É, portanto, precisamente na medida em que elabora esquemas generalizados de pensamento (Durkheim) por meio da interação tensa entre atores específicos – profetas, sacerdotes, magos e leigos (Weber) – que a religião é eficaz enquanto forma de manutenção da hierarquia e da dominação social (Marx).

Acompanhando Weber, Bourdieu (2007: 35-40) também percebe o processo de urbanização e de separação entre campo e cidade como central na formação do campo religioso, isto porque é nas cidades que encontramos “o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão de bens de salvação”. A divisão do trabalho religioso tem a divisão do trabalho social como sua condição. A “normatividade

própria” alcançada pela “racionalização da religião” encontra estímulos indiretos, “linhas de desenvolvimento (*Entwicklungswege*)”, nas “condições econômicas”, mas liga-se fundamentalmente à formação “de um corpo especificamente sacerdotal”. Os sacerdotes vinculam a si a função de sistematização das tradições míticas dispersas em uma teologia ajustada “às normas éticas e à visão do mundo dos destinatários de sua prédica, bem como a seus valores e seus interesses próprios de grupo letrado”. A “analogia sincrética” mítica é transformada na “analogia racional e consciente de seus princípios” religiosa, ao mesmo tempo em que se dá a monopolização (pelo sacerdócio, que é sempre desapropriação constituinte da massa leiga) dos meios de produção do conteúdo interno ao campo religioso, estabelecendo a “separação simbólica entre o saber *sagrado* e a ignorância profana que o *segredo* exprime e reforça”.

O grau de “diferenciação do... aparelho religioso”, por meio do qual é possível inclusive distribuir as “diferentes formações sociais”, é dado, para Bourdieu (2007: 40) – em contraste com Durkheim que acredita poder encontrar as características elementares da vida religiosa em sociedades segmentárias –, pelo nível de cisão entre uma situação de dispersão e outra de concentração dos meios e bens religiosos, entre o “*auto-consumo religioso*” e a “*monopolização completa* da produção religiosa por especialistas”, entre o “domínio prático” e o “domínio erudito”, entre “mitos” e “ideologias religiosas”.

A formação do campo religioso, e como veremos de todo campo, implica assim uma ruptura fundamental, a passagem para um momento de regulação hierárquica dos meios de produção e da distribuição dos bens de salvação. Algo muito semelhante à expropriação dos produtores imediatos *pari passu* à concentração dos meios de produção pelo capital como fundante do trabalho assalariado em Marx.

Talvez mais do que o modelo da “acumulação originária” marxiano, é a separação entre o quadro administrativo e os meios de administração na concepção weberiana de burocracia que mais influencia a reflexão bourdieuiana.

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma *profanação objetiva* (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da *profanação intencional* (a magia como anti-religião ou religião invertida) (Bourdieu, 2007: 43).

Os atores fundamentais dessa verdadeira burocracia do sagrado formam um sistema estratificado onde no topo está a profecia (espécie de princípio de legitimação do campo), abaixo os sacerdotes (que sistematizam a profecia em prol de interesses específicos) e, na base, os leigos como meros consumidores da promessa de salvação. É importante pensar que o sacerdócio, ao rotinizar o carisma profético para além de interesses puramente ideais e religiosos, geralmente se estabelece em oposição ao próprio profeta e a sua relação mais íntima com as massas. Não é por acaso que o questionamento de uma ortodoxia religiosa frequentemente se dá com o surgimento de um novo profeta que, com a força do carisma, coloca em xeque a organização burocrática da salvação (pensemos em Lutero na história do cristianismo).

A constituição de um campo simbólico como o campo religioso implica também a conformação de um *interesse* específico, de um *interesse especificamente religioso*. Nesse sentido, vale observar que o feito de Bourdieu em sua noção de campo não consiste em generalizar o modelo do *homo oeconomicus* para todas as esferas da vida social. Em primeiro lugar, por cada campo ser definido por interesses particulares, num sentido bem próximo às legalidades próprias em Weber. Falar em interesses internos a cada campo significa, antes de qualquer coisa, o que pode parecer trivial, desconstruir a ideia de que existam práticas sociais desinteressadas, como o próprio campo religioso ou artístico continuamente buscam afirmar. Em segundo lugar, é o próprio campo que condiciona os interesses perseguidos pelos atores, sendo estranho ao modelo bourdieuiano qualquer forma de atomismo ou individualismo metodológico.

Para o autor francês (Bourdieu, 2007: 45-6), enquanto “sistema simbólico estruturado, a religião funciona como princípio de estruturação” ao simultaneamente elaborar e expressar a “*lógica em estágio prático*, condição impensada de qualquer pensamento”, *explicitando* e por isso mesmo *legitimando* na forma de *ética* aquilo que como *ethos* repousava na imanência das próprias práticas. Erige em sistema, concentra a representação, de formas de dominação exercidas praticamente. Consagrando-se ao explicitar simbolicamente, exercendo uma “*função lógica e gnosiológica*” para toda a formação social, é com tal operação que a religião pode cumprir uma “*função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário*”.

Estamos aqui inteiramente distantes da ideia de *falsa consciência*, pois é a universalização (ideo)lógica de interesses particulares que é tanto estruturada como estruturante de relações práticas desiguais. Nesse processo vê-se que, para além de

qualquer dilema sobre o ovo e a galinha, não é a estruturação do sistema simbólico religioso, de uma *ética* religiosa em oposição à dispersão do *ethos* mítico, que constitui ou estrutura a ordem hierárquica de poder. Acentua-se, e aqui há ecos tanto d’A *Ideologia Alemã* como da *Consideração Intermediária*, o papel da formação de um estrato orientado exclusivamente para a especulação intelectual, em oposição às massas ligadas ao trabalho material, no reforço de práticas de dominação. Nesse sentido específico, Marx, Weber e Bourdieu acentuam a relação entre a sistematização de *ideias* tendente à universalização ideológica e *interesses* de classes ou estratos particulares na estrutura social.

Esta relação entre a sistematização simbólica (ideias) e a estrutura de classes (interesses) torna-se ainda mais explícita quando Bourdieu (2007: 50) escreve que “o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social”, de modo que “as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa a) na estrutura das relações de classe e b) na divisão do trabalho religioso”. Apesar das variações, em “uma sociedade dividida em classes” (Bourdieu, 2007: 52), a sistematização simbólica totalizante da religião sanciona e santifica, por meio de uma transfiguração, a cisão relacional da estrutura social.

Tal sucede porque no momento mesmo em que ela se apresenta oficialmente como una e indivisa, esta estrutura se organiza em relação a duas posições polares, a saber: 1) os sistemas de práticas e de representações (religiosamente dominante) tendentes a justificar a hegemonia das classes dominantes; 2) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade dominada) tendentes a impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação fundada no desconhecimento do arbitrário da dominação e dos modos de expressão simbólicos da dominação (por exemplo, o estilo de vida bem como a religiosidade das classes dominantes), contribuindo, desta maneira, para o reforço simbólico da representação dominada do mundo político e do *ethos* da *resignação* e da *renúncia* diretamente inculcados pelas condições de existência (Bourdieu, 2007: 52-3).

Isto não implica em afirmar uma determinação em última instância do campo religioso pela estrutura de classes, mas de afirmar que, enquanto *princípio de estruturação*, o campo religioso mantém relações, num sentido muito próximo de Weber, de afinidades e tensões com a estrutura social, muito embora em seu dinamismo, em seu “*princípio da dinâmica*” (Bourdieu, 2007: 50, itálico meu), o campo religioso

seja produto (e produtor) da “*transação*” e da “*concorrência*” dos interesses dos seus atores constituintes e fundamentais.

A formação do *campo* religioso, portanto, implica: 1) a sistematização ética da prática por um corpo de especialistas; 2) a constituição de um *interesse* especificamente religioso; 3) a monopolização dos meios de produção e a regulação da distribuição dos bens religiosos, o que aí já se apresenta como uma distribuição desigual do *capital simbólico* no interior do campo, do extremo produtor ao extremo meramente consumidor; 4) uma relação mediada, variante e complexa do campo em sua autonomia com a estrutura social ou – como Bourdieu definirá mais precisamente no intuito de superar concepções substancialistas do social e enfatizar a dimensão relacional da sua sociologia – o campo mais amplo do poder.

Para Bourdieu (2007: 71), aprofundando ainda mais essa relação, o campo religioso “cumpr[e] uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política”. Para que uma autoridade religiosa se estabeleça ela precisa se legitimar religiosamente perante os leigos (ou despossuídos dos meios de produção do campo religioso), que por sua vez estão inteiramente envolvidos “na estrutura de relações de forças entre as classes”. Pode-se dizer, numa primeira aproximação, que os estratos dominantes dos campos religioso e político lidam com o mesmo contingente dominado.

Mas é sobretudo na dimensão propriamente simbólica que a ordem religiosa e a ordem política encontram uma intersecção na topologia do espaço social diferenciado em campos. Assim, mais do que a aliança instrumental entre os dominantes do campo religioso e os dominantes do campo político para a manipulação das massas segundo uma mesma constelação de interesses, a manutenção da ordem política pela ordem religiosa diz respeito principalmente à homologia simbólica entre os dois campos, pela “absolutização do relativo”, pela “legitimação do arbitrário”, pela “imposição”, comum a ambos, “de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados tanto no espaço cósmico como no espaço político, ‘naturaliza’ (Aristóteles costuma referir-se a ‘lugares naturais’) as relações de ordem” (Bourdieu, 2007: 71).

Obviamente, a subversão religiosa dessa lógica simbólica cria condições, mas não a necessidade, para a subversão da ordem política.

Pode-se dizer, baseando-se na argumentação precedente, que é justamente ao se *autonomizar*, segundo o modelo da cisão relacional entre especialistas e leigos, que o

campo religioso legitima, sanciona e santifica a estrutura social hierárquica. Quanto mais autônomo o campo religioso, mais eficaz a consagração do campo mais amplo do poder e da estrutura social de classes. É precisamente por meio da *autonomia* que o campo religioso se *integra* à ou mantém a dominação política e social.

Em conferência realizada em Chicago no ano de 1977, *Sobre o poder simbólico*, este ponto é colocado de forma ainda mais clara quando Bourdieu define o “campo de produção simbólica” como “um microcosmos da luta simbólica entre as classes: é ao servirem aos seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem aos interesses dos grupos exteriores ao campo de produção” (Bourdieu, 2010: 12). “A classe dominante é o lugar de uma luta pela hierarquia dos princípios de hierarquização...” (Bourdieu, 2010: 12). O *poder simbólico*, formula Wacquant (2002: 99), define-se “como a habilidade para conservar ou transformar a realidade social pela formação de sua representação, isto é, pela inculcação de instrumentos cognitivos de construção da realidade que escondem ou iluminam suas arbitrariedades inerentes”.

A luta entre as classes é também uma luta para impor a lógica de representação do mundo, naturalizar o artifício e universalizar o particular. Tal como o Estado se define em Weber pelo *monopólio legítimo da violência*, as ordens simbólicas se definem em Bourdieu pela busca de impor o *monopólio legítimo da violência simbólica*, processo este que é inseparável da formação de um “corpo de produtores especializados” (Bourdieu, 2010: 13). Para não cair seja em um reducionismo do simbólico ao material seja em uma simples semiologia das práticas simbólicas, Bourdieu então enfatiza o caráter *duplamente determinado* das formas de dominação simbólica, a saber, o fato de elas se constituírem através da articulação entre interesses de classe mais amplos (letrados, intelectuais) e “interesses específicos” aos produtores internos à ordem simbólica, entre a lógica da estrutura social e a “lógica específica do campo de produção” (Bourdieu, 2010: 13).

Se Bourdieu fala em *função* (Bourdieu, 2010: 13) das “ideologias” ou das formas de dominação simbólica, o sentido aqui difere fundamentalmente de uma concepção funcionalista de função: não se trata de uma função como movimento que satisfaz as necessidades de um sujeito social, mas de uma função que se exerce ao nível social como expressão da dominação eficaz de interesses diferenciados, a função aqui é antes de qualquer coisa exercício de poder que perpassa toda a topologia do social:

é na correspondência de estrutura a estrutura que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante, intermediário estruturado e estruturante que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (logo, ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais objectivamente ajustadas às estruturas sociais (Bourdieu, 2010: 13).

É no momento mesmo em que é capaz de se apresentar como uma *função* geral e ampla para todo o campo de produção e para a estrutura social como um todo que o poder simbólico exerce propriamente a sua *função*: apresenta “relações de força” como meras “relações de sentido”, o que se define por *violência simbólica*. A função funcionalista pode ser pensada como expressão teórica dessa eficácia.

Há, portanto, algo como um esqueleto formal que tanto é mais amplo do que os campos particulares como replica, homologicamente, a ordem interna a cada campo: a este esqueleto formal Bourdieu denomina *campo de poder*. Tal conceito, como havíamos rapidamente mencionado acima, é introduzido por Bourdieu (2010: 28) visando superar as tendências realistas do conceito de classe dominante, pensado como “uma população verdadeiramente real de detentores dessa realidade tangível que se chama poder”. Dando uma formulação taxativa aos elementos já presentes na reflexão sobre a formação do campo religioso, o *campo de poder* é definido por

relações de força entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um *quantum* suficiente de força social – ou de capital – de modo a que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas pelo monopólio do poder, entre as quais possuem uma dimensão capital as que têm por finalidade a definição da forma legítima de poder (penso, por exemplo, nos confrontos entre ‘artistas’ e ‘burgueses’ no século XIX) (Bourdieu, 2010: 28-9).

Como todo campo, o campo de poder, que não se confunde com o campo político (Estado, partidos, etc.), define um espaço virtual de possíveis posições desiguais, desigualdade esta fundada na distribuição hierárquica dos recursos, recursos ou valores estes definidos pelo interesse específico do campo. Diferentemente, o campo de poder, para além de sua autonomização e enclausuramento, é o espaço de luta pela forma de definição generalizada ou válida do poder legítimo para todo o espaço social. É, portanto, para Bourdieu, em relação ao campo de poder que a *autonomia* particular a cada campo se *integra* de forma mediada e complexa ou, numa outra formulação a partir da ideia de *dupla determinação*, é o campo de poder que define o *interesse* transcendente ao *interesse* interno a cada campo.

É por compartilharem de uma mesma estrutura formal que se torna possível, segundo Bourdieu (2010: 32-3), realizar *generalizações*, para além da idiografia, na análise dos campos. O raciocínio por *homologia* ou por meio do “*método comparativo...* permite pensar relacionalmente um caso particular constituído em caso particular do possível”, permite também ir além de generalizações vazias e preservar a singularidade dos campos: se professor/intelectual e bispo/teólogo, para utilizar os exemplos de comparação dados pelo próprio Bourdieu, são posições homólogas em campos diferentes, seus interesses e práticas são distintos.

O “espaço social” é definido como “espaço multidimensional, conjunto aberto de campos relativamente autônomos” (Bourdieu, 2010: 153). Além da estrutura formal compartilhada pelos campos (distribuição hierárquicas de posições e de capitais, interesses específicos), todos também são definidos por sua relação mais ou menos mediada com o “campo de produção econômica”.

Como conceito *relacional*, o conceito de campo em Bourdieu é definido desde o princípio a partir de suas relações com outros campos, com o campo de poder, com o campo econômico e o espaço social em geral. A sua *autonomia* é já uma forma de *integração*. Em vários momentos podemos extrair de Bourdieu uma concepção de *autonomização* dos campos como a forma mais eficaz de afirmação e legitimação da ordem social mais ampla. Podemos observar isso mais profundamente a partir de uma leitura dos esforços bourdieuianos de definir as particularidades de campos específicos.

É a partir das premissas acima que Bourdieu inicia a sua reflexão sobre o campo político em seu artigo *A representação política – elementos para uma teoria do campo político*, de 1986. Afirma que para não cair numa naturalização da divisão entre agentes ativos e passivos politicamente, qualquer “análise da luta política deve ter como fundamento as determinantes econômicas e sociais da divisão do trabalho político” (Bourdieu, 2010: 163). Deriva daí que uma análise do político pelo político, como propõem os próprios atores do campo político e uma certa ciência política, acaba por naturalizar as posições desiguais no interior do campo, ao concebê-las como independentes das condições desiguais exteriores. Se a *autonomia relativa* é um princípio de compreensão das práticas sociais, a *autonomia absoluta* é uma forma de fetichismo.

Aqui são reiterados os elementos que constituem a estrutura formal de qualquer campo. Como todo campo, o campo político é um espaço de posições desiguais determinado pelo acesso diferenciado aos “instrumentos de produção política”

(Bourdieu, 2010: 164), ou seja, pelo capital definido a partir de um *interesse* específico. Se Weber fala em concentração dos meios administrativos na burocracia tal qual Marx fala em concentração dos meios de produção na grande indústria, Bourdieu generaliza para todos os campos esse processo de dissociação. No campo da política essa desapropriação/concentração é realizada principalmente pelos partidos sob a forma da “delegação global e total pela qual os desfavorecidos concedem em bloco ao partido da sua escolha uma espécie de crédito ilimitado” (Bourdieu, 2010: 167).

Em democracias parlamentares, escreve Bourdieu (2010: 174), a luta política se orienta para a manutenção ou subversão da “*distribuição do poder sobre os poderes públicos* (ou, se se prefere, pelo monopólio do uso legítimo dos recursos políticos objectivados, direito, exército, política, finanças públicas, etc.)”. O êxito ou fracasso nessa luta são determinados pela capacidade dos partidos de conquistarem a mais ampla adesão das massas a partir da elaboração e imposição da sua “representação do mundo social”, no mesmo sentido do efeito de consagração proporcionado pela simples explicitação ética na gênese do campo religioso. Como sintetiza mais a frente, e mais uma vez numa clara homologia com o campo religioso, o “campo político é pois o lugar de uma concorrência pelo poder que se faz por intermédio de uma concorrência pelos profanos” (Bourdieu, 2010: 185).

O capital político, segundo Bourdieu (2010: 187-8), expressa um “*crédito* firmado na *crença* e no *reconhecimento*” daquela representação do mundo social difundida por atores políticos (partidos, facções, indivíduos). O “homem político retira a sua força política da confiança que um grupo põe nele”. Quanto mais amplo esse reconhecimento para os iniciados e para os profanos, maior o capital político. Veja-se que estamos na mesma relação entre proprietários e despossuídos definidora de todo campo: aquele que é reconhecido acumula capital, aquele que reconhece delega. Trata-se aqui do que Bourdieu (2010:191) denomina “capital pessoal de *notável*”, fruto de um longo trabalho de elaboração e difusão de uma representação do mundo social traduzida em projeto político, e que se distingue do capital pessoal “heroico ou profético”, carismático no sentido weberiano, que aparece principalmente em “situação de crise” e vazio institucional.

Tais representações do mundo social são elaboradas *relacionalmente* seja no confronto com outros partidos seja nas tensões entre tendência políticas internas aos partidos. Essa constituição relacional de representações no interior do próprio campo político, como em todo campo, tende a elaborar um léxico particular, “uma espécie de

cultura esotérica” acessível somente aos iniciados. A distinção que se manifesta na “complexidade da linguagem” é expressão da “complexidade das relações sociais que constituem o campo político” (Bourdieu, 2010: 178-9). Como em todo *jogo*, o campo político elabora as suas próprias *regras* comunicativas e práticas, incompreensíveis muitas vezes para quem não participa do *jogo*.

O campo, no seu conjunto, define-se como um sistema de desvios de níveis diferentes e nada, nem nas instituições ou nos agentes, nem nos actos ou nos discursos que eles produzem, tem sentido senão relacionalmente, por meio do jogo das oposições e das distinções (Bourdieu, 2010: 179).

Não seria difícil a partir dos elementos trazidos fazer associações entre a autonomização dos campos em Bourdieu e a diferenciação funcional em Luhmann. Embora a *distinção* não se realize na forma de codificação binária, há claramente uma espécie de encerramento operativo no hermetismo lexical que emerge na *illusio* (no jogo) política. No entanto, enquanto Luhmann percebe tal encerramento operativo de maneira absoluta, já que as desigualdades no interior da política se devem à própria diferenciação funcional (poder/não-poder), percebendo como resquícios de uma etapa evolutiva anterior (estratificação) a relação entre desigualdades políticas e desigualdades mais amplas (econômicas e/ou sociais), Bourdieu continuamente chama atenção, como já assinalamos, para a imbricação ou sobredeterminação dessas desigualdades.

É essa a crítica de Bourdieu à teoria dos sistemas luhmanniana ao refletir, num outro contexto⁴⁵, sobre o campo do direito, reiterando que a afirmação de uma autonomia absoluta das esferas converge com a autoconcepção ou com as representações da ortodoxia no interior das esferas: “compreende-se que, na medida em que a teoria dos sistemas apresenta com um nome novo a velha teoria do sistema jurídico que se transforma segundo as suas próprias leis, ela forneça hoje um quadro ideal à representação formal e abstracta do sistema jurídico” (Bourdieu, 2010: 211).

Bourdieu (2010: 209) propõe, tal como buscou se distanciar da ciência política ao definir o campo político, uma distinção entre a “ciência jurídica” e uma “ciência rigorosa do direito”, que toma aquela como objeto. Mais uma vez, como no seu conceito de campo religioso, trata-se de ir além de dicotomias, seja a do “*formalismo*, que afirma a autonomia absoluta da forma jurídica”, seja o “*instrumentalismo*, que concebe o

⁴⁵ Bourdieu, Pierre (2010). A força do direito – elementos para uma sociologia do campo jurídico.

direito como um *reflexo* ou um *utensílio* ao serviço dos dominantes”. Enquanto o formalismo exprime o “esforço de todo o corpo de juristas para construir um corpo de doutrinas e regras completamente independente dos constrangimentos e das pressões sociais”, o instrumentalismo percebe o jurídico como mero epifenômeno destes constrangimentos e destas pressões.

Superar tais abordagens implica, para Bourdieu (2010: 211), em considerar

a existência de um universo social relativamente independente em relação às pressões externas, no interior do qual se produz e se exerce a autoridade jurídica, forma por excelência da violência simbólica legítima cujo monopólio pertence ao Estado e que se pode combinar com o exercício da força física.

Mais uma vez Bourdieu (2010: 211) fala de *dupla determinação*, mas desta vez da dupla determinação interna do campo jurídico: a sua estruturação, por um lado, pelas “lutas de concorrência” ou “conflitos de competência” no interior do campo, e por outro lado, a lógica do cânon jurídico, das “obras jurídicas que delimitam em cada momento o espaço dos possíveis e, deste modo, o universo das soluções propriamente jurídicas”. É por meio dessa interioridade ou da autoridade propriamente jurídica que o campo do direito se relaciona com o campo do poder social e o espaço social, pois as lutas no interior do direito são lutas “pelo monopólio do direito de dizer o direito, quer dizer, a boa distribuição (*nomos*) ou a boa ordem”, de impor, através da interpretação de atores socialmente reconhecidos como competentes, uma “visão legítima, justa, do mundo social” (Bourdieu, 2010: 212). É como autoridade jurídica, ao mesmo tempo científica e moral, objetiva e normativa, que o direito exerce a sua autoridade social.

Como todo campo, também no direito há uma concentração dos meios de produção ou do capital jurídico, concentração que só se aprofunda através da codificação crescente da linguagem jurídica que, pelo “predomínio das construções passivas e das frases impessoais”, alcança um “efeito de *neutralização*” e universalização, marcando a “impersonalidade do enunciado normativo” e constitui “o enunciador em sujeito universal, ao mesmo tempo imparcial e objetivo” (Bourdieu, 2010: 215-6)⁴⁶.

⁴⁶ “O efeito de *universalização* é obtido por meio de vários processos convergentes: o recurso sistemático ao indicativo para enunciar normas, o emprego próprio da retórica da atestação oficial e do auto, de verbos atestivos na terceira pessoa do singular do presente ou do passado composto que exprimem o aspecto realizado (‘aceita’, ‘confessa’, ‘compromete-se’, ‘declarou’, etc.); o uso de indefinidos (‘todo o condenado’) e do presente intemporal – ou do futuro jurídico – próprios para exprimirem a generalidade e a omnitemporalidade da regra do direito: a referência a valores transsubjectivos que pressupõem a

Para Bourdieu (2010: 216), para além de uma “máscara ideológica”, tal “retórica da autonomia, da neutralidade e da universalidade” é o princípio da dinâmica do campo do direito, “expressão de todo o funcionamento do campo jurídico” e do “trabalho de racionalização, no duplo sentido de Freud e de Weber, a que o sistema de normas jurídicas está continuamente sujeito, e isso desde há séculos”. Porém, diferentemente de Weber, o trabalho de racionalização para Bourdieu realiza aquilo que é típico de toda violência simbólica: transfigurar em norma geral, “estatuto de veredicto”, decisões judiciais fundadas mais nas “atitudes éticas dos agentes do que” nas “normas puras do direito”. Em suma, o trabalho de racionalização legitima o arbítrio sob o signo da formalização racional, em oposição a formas de direito pré-modernas fundadas na vontade concreta e conteudística de chefes e/ou representantes de forças mágicas.

Vê-se então a relação ambivalente que Bourdieu mantém com o conceito clássico de ideologia: se por um lado a racionalização do direito (e podemos generalizar para o campo político, por exemplo) realiza interesses particulares através da universalidade da forma jurídica, que aparenta transcender toda vontade parcial; por outro lado, a racionalização/autonomização do direito é pensada como o princípio de estruturação e dinamização real dos atores e das coisas no mundo jurídico – a *illusio* para quem joga não é cínica.

Mas a autoridade jurídica não surge de forma etérea e se transfigura, através de sua autonomia, em autoridade social. Bourdieu não rompe com certo primado do social típico da sociologia francesa de matriz durkheimiana.

Se, de fato, o direito é, para Bourdieu (2010: 237), “a forma por excelência do poder simbólico de nomeação que cria as coisas nomeadas e, em particular, os grupos... capaz, por sua própria força, de produzir efeitos. Não é demais dizer que ele *faz* o mundo social, mas com a condição de não se esquecer que ele é feito por este”.

[É] preciso ter em linha de conta o conjunto das relações objectivas entre o campo jurídico, lugar de relações complexas que obedece a uma lógica relativamente autónoma, e o campo do poder e, por meio dele, o campo social no seu conjunto. É no interior deste universo de relações que se definem os meios, os fins e os efeitos específicos que são atribuídos à acção jurídica (Bourdieu, 2010: 241).

Os trechos acima transcritos são evidentemente centrais para os nossos propósitos investigativos. Primeiramente, ilustra a relação intrincada entre espaço social – lugar da

existência de um consenso ético (por exemplo, ‘como bom pai de família’); o recurso a fórmulas lapidares e a formas fixas, deixando pouco lugar às variações individuais” (Bourdieu, 2010: 215-6).

gênese e autonomização de todo campo e com o qual os campos sempre mantêm relações, seja de legitimação ou subversão –, campo do poder – lugar de disputa entre diferentes capitais simbólicos para impor-se como *a* forma legítima de poder num nível generalizado socialmente – e um campo específico. Em segundo lugar, demonstra como em Bourdieu é clara uma concepção de *momento predominante* em sua teoria dos campos relativa a sociedades modernas diferenciadas.

É por ser a “[f]orma por excelência do discurso legítimo”, ou seja, forma mais acabada e eficaz da violência simbólica – na medida em que “só pode exercer a sua eficácia específica na medida em que obtém o reconhecimento, quer dizer, na medida em que permanece desconhecida a parte maior ou menor de arbitrário que está na origem do seu funcionamento” – que o direito exerce um papel predominante na concorrência simbólica de capitais no interior do campo mais amplo do poder e assim na imposição “da legitimidade de uma ordem social”. “[O] efeito de universalização, a que se poderia também chamar *efeito de normalização*, vem aumentar o efeito da autoridade social que a cultura legítima e os seus detentores já exercem para dar toda a sua eficácia prática à coerção jurídica” (Bourdieu, 2010: 246).

Paradoxalmente – tendo em vista que é precisamente pelo seu grau de autonomia (racionalização-formalização socialmente reconhecida como neutra e imparcial) que o campo jurídico atinge o seu efeito de universalização e predominância no campo do poder –, Bourdieu (2010: 251) observa que, “em consequência do papel determinante que desempenha na reprodução social”, o direito “dispõe de uma autonomia menor” se comparado ao “campo artístico ou literário ou mesmo ao campo científico”. Menor autonomia significa “que as mudanças externas nele se retraduzem mais directamente e que os conflitos internos nele são mais directamente resolvidos pelas forças externas” (Bourdieu, 2010: 251). De forma grosseira, na intensificação das lutas sociais, quanto mais espaço no campo jurídico for tomado pela heterodoxia dominada, maior a demonstração do carácter socialmente saturado da ordem jurídica, pelo contrário, do lado da reacção ou conservação ortodoxa, maior a defesa do direito como uma esfera absolutamente autónoma.

Crucial no pensamento de Bourdieu para pensar a relação entre espaço social, estrutura de classes e os campos autónomos é o conceito de *habitus*⁴⁷. Tentarei defini-lo

⁴⁷ Wacquant (2006: 17) nos oferece uma sintética genealogia da noção bourdieuiana de *habitus*: “[...] Bourdieu (re)introduziu a antiga noção aristotélico-tomista de *habitus* num artigo de 1962, em que investiga ‘As relações entre sexos na sociedade camponesa’ do Béarn..., não para apresentar uma peça-

segundo os nossos interesses de investigação a partir de uma leitura da concepção bourdieuiana de campo artístico.

Como Weber, Parsons e Luhmann, Bourdieu (2008: 11) também concebe a diferenciação/autonomização do campo artístico como a generalização de um interesse puramente formal, da arte como valor em si: “trata-se de passar de uma arte que imita a natureza para uma arte que imita a arte, encontrando, em sua própria história, o princípio exclusivo de suas experimentações e de suas rupturas com a tradição”. Tal processo de autonomização da forma artística implica também uma mudança do olhar, um novo olhar que não busca um “referente exterior”, seja a realidade natural ou social, mas que contemple a obra como um índice de uma intertextualidade formal. Há uma relação indissociável entre a autonomização estética e a formação de uma nova percepção estética que exige uma “competência cultural específica”.

Assim como a gênese do campo religioso implica a ruptura com a difusão mítica das práticas sagradas, a formação do campo artístico implica uma ruptura necessária com a chamada estética popular, de forma simplificada, uma estética que busca uma *função* para a forma além dela mesma. Essa ruptura é realizada pela sistematização e explicitação da ideia de arte por uma *intelligentsia* (um corpo especializado) artística. Pode-se dizer, *mutatis mutandis*, que a divisão do trabalho artístico acompanha a divisão social do trabalho. O olhar desinteressado, ou melhor, a emergência do interesse puramente formal – tanto do produtor como do consumidor da obra de arte – supõe condições sociais que permitam a existência desse olhar. O “desprendimento do olhar puro” não pode, escreve Bourdieu (2008: 13), “ser dissociado de uma disposição geral em relação ao mundo que é o produto paradoxal do condicionamento exercido por necessidades econômicas negativas – o que é designado como facilidades – e, por isso mesmo, propício a favorecer o distanciamento ativo à necessidade”.

chave no processo de reprodução social, ou para se libertar do jugo do estruturalismo [...], mas para descrever a disjunção traumática entre as competências e expectativas incorporadas do homem rural e das mulheres locais, que, estando mais abertas à influência cultural da cidade, tinham passado a perceber e avaliar esses homens através de lentes urbanas que desvalorizavam radicalmente os seus modos, tornando-os, desse modo, ‘incassáveis’. Usou-o mais ou menos ao mesmo tempo em *Le déracinement*, para se referir à ‘disposição geral e permanente em relação ao mundo e em relação aos outros’ [...] que levava os *fellahin* deslocados a manterem-se fiéis aos seus valores em assentamentos onde os camponeses argelinos ‘já não tinham possibilidade de se comportarem como camponeses’, e para transcrever a ‘linguagem do corpo’, na qual ‘o sentido de perda e de apagamento’ de uma população brutalmente arrancada dos seus ‘ritmos temporais e espaciais’ encontrava a sua expressão mais intensa [...] O *habitus* é a *categoria mediadora*, transcendendo a fronteira entre o objetivo e o subjetivo, que permitiu a Bourdieu captar e descrever o agitado mundo duplo da Argélia colonial em desagregação”, contexto de mudança social onde os sujeitos viviam o impasse de terem como fontes de orientação da conduta “por um lado a lógica da honra, parentesco e solidariedade de grupo e, por outro, a pressão dos interesses individuais, relações de mercado e ganhos materiais”.

Eis um primeiro elemento. A autonomização se relaciona necessariamente com uma diferenciação das posições sócio-econômicas que permite a existência de um estrato capaz de deslocar a maior parte do seu tempo para atividades estranhas à satisfação de necessidades, como a pura contemplação. A relação entre a estrutura social e a autonomização do campo artístico dá-se, portanto, através da relação entre a afirmação de um *interesse formal* e a negação de *interesses materiais imediatos*, o que sob a ótica utilitarista aparece como desinteresse. “O poder econômico é, antes de tudo, o poder de colocar a necessidade econômica à distância...” (Bourdieu, 2008: 55).

As diferentes posições no espaço social e no campo econômico – “diferentes classes e frações de classes” – demarcam, portanto, diferentes *disposições* em relação ao mundo social encarnado em coisas e ações. Estas disposições, que funcionam como “princípios generativos” das práticas, definem o conceito de *habitus* em Bourdieu (2008: 13). Não se trata de um *objetivismo*, pois se de fato o *habitus* limita o leque de escolhas e orientações práticas dos sujeitos, no sentido de demarcar os espaços acessíveis na topologia do social – aquilo que Bourdieu (2008: 104) denomina o “*campo dos possíveis*” –, há sempre uma margem de indeterminação e contingência que delinea formas singulares de subjetivação em trajetórias individuais.

É importante assinalar que cada *campo* constitui seu *habitus*, seu sistema de disposições, próprio⁴⁸. Vimos isto quando discutíamos, por exemplo, a autonomia do jurídico – seu encerramento lexical e sua pretensão de universalidade a partir da neutralidade e formalidade racional – como princípio de dinamização das próprias práticas dos atores constituintes do campo. O mesmo vale para o campo artístico na forma de uma *disposição* puramente formal por parte dos produtores e consumidores competentes.

Entre o *habitus* de classe e o *habitus* de campo dá-se aquela relação geral já assinalada: quanto maior o distanciamento em relação às necessidades materiais imediatas, maior a disposição para se engajar em atividades puramente intelectualizadas. Quanto ao mais é só o próprio campo, mediado pela formação escolar, que inculca os códigos e todo um léxico específico.

⁴⁸ Concordamos inteiramente com Vandenberghe (2010: 59) quando assinala que “as noções de campo, capital e *habitus* não podem ser definidas separadamente; na verdade, o campo é idêntico à distribuição de capital e o *habitus* é idêntico ao campo, embora analisado a partir de uma perspectiva diferente”. “O *habitus* está internamente ligado ao campo, a ponto de cada um referir-se à mesma coisa, porém considerada de um ângulo diferente: como *ergon* (*opus operatum*) ou *energeia* (*modus operandi*). O *habitus* é a interiorização ou incorporação de estruturas sociais, enquanto o campo é a exteriorização ou objetivação do *habitus*” (Vandenberghe, 2010: 65).

Retornando à discussão sobre o campo artístico, não basta assim fazer parte de uma classe ou fração de classe para incorporar, automaticamente, as disposições necessárias para a fruição da obra enquanto obra, da forma enquanto forma, da arte enquanto arte. Se de fato o *habitus* primário materialmente desinteressado/esteticamente interessado é adquirido no seio da família, posicionada numa determinada posição de classe, a escola é uma mediação *sine qua non* para inculcar, reforçar e desenvolver aquelas disposições.

Para os filhos e filhas da grande burguesia (ao menos é esta a imagem típica da burguesia nos países centrais) – familiarizados (as) desde a mais tenra idade com o mundo da arte –, o capital simbólico adquirido na escola se exprime de forma secundária frente ao peso de uma “ideologia do gosto natural” (Bourdieu, 2008: 65), que não vê a necessidade da mediação conceitual e analítica para a fruição espontânea da obra de arte. Nesse caso, há uma identificação imediata entre o produto e o consumidor da estética. Diferentemente, a pequena burguesia se ampara muito mais no capital escolar e no julgamento estético conceitualmente orientado, o que frequentemente exprime uma ansiedade tanto na absorção dos instrumentos e critérios de percepção estética como na relação cerebral, não espontânea, com as obras de arte.

Em *A distinção*, ao tempo que Bourdieu (2008) constata as condições e características da autonomização do campo artístico, seu principal objetivo é demonstrar as relações fortes entre posição no campo social, posição no campo educacional, e disposições estéticas. Simultaneamente descreve a *autonomização* e a *integração*. Explica como a *autonomização dá-se através da integração*, como a distinção estética é saturada da distinção social, como estilos de vida e gostos (no consumo e na criação) são condicionados pelo *habitus* de classe.

Se nos é permitida uma formulação taxativa, pode-se dizer que Bourdieu busca, em seu conceito de campo e também de *habitus*, definir rigorosamente, para além de uma retórica *ad hoc* sintomática do marxismo, a ideia de *autonomia relativa* das esferas sociais. Faz isto ao demonstrar como o poder de dominação dos campos e sua relação com o espaço social mais amplo ganha em eficácia e resiliência através do desenvolvimento de um léxico e de práticas de autonomia.

A autonomia dos campos, que é simultânea e paradoxalmente aparente e real, permite o exercício do poder e da dominação na forma brutalmente sutil da *violência simbólica*, na medida em que as representações e as práticas da autonomia embaçam: a) a relação entre os campos particulares e o campo do poder, como vimos de forma mais detida no exemplo do campo jurídico; b) a relação entre as disposições (*habitus*)

desiguais de classe e as disposições desiguais quanto aos interesses diferenciados de cada campo, como ilustramos através do campo artístico, naturalizando como *vocação*, *aptidão*, *dom*, *mérito* desigualdades socialmente condicionadas.

Assim, se Bourdieu muito deve ao raciocínio weberiano de *racionalização* das esferas ou ordens sociais, ao acentuar os processos de *significação* internos a cada campo através de uma agonística de atores limitados (no modelo da *Religionssoziologie*), ele também representa um ponto de inflexão em relação a Weber ao demonstrar que essa racionalização dos interesses realmente atuante nos campos também implica, dada a desigualdade interna e externa aos campos, em universalização do particular e legitimação do arbítrio, acentuando ao máximo a relação intrincada entre *racionalização* e *dominação*.

Isto já demarca uma diferença fundamental em relação ao enunciado da autonomização das esferas em Luhmann que, ao contrário de uma explicitação das relações entre a *racionalização* dos campos como produzida e reprodutora de hierarquias e distinções no nível mais amplo do social, estabelecendo a relação entre a estrutura de classes e cada campo em particular, mediada seja pelo campo de poder seja pelas disposições (*habitus*) de classe, acaba por, pelo contrário, radicalizar a *racionalização* weberiana como um processo de crescente encerramento operativo das esferas ou subsistemas funcionais. O que fica ainda mais claro se lembrarmos do modelo evolutivo luhmanniano, onde a *estratificação* (Luhmann simplesmente não oferece uma coconcepção de estratificação especificamente moderna, estratos, para ele, são estamentos) aparece como uma etapa anterior à *diferenciação funcional*, tendente ao completo desaparecimento, de modo que, com a plena realização da diferenciação funcional, a igualdade/desigualdade passaria a se basear unicamente nos critérios internos aos sistemas funcionais, independente de qualquer hierarquização em estratos ou classes.

Uma contra-arguição possível é a de que a afirmação de uma *autonomia absoluta* na nossa leitura da concepção luhmanniana de diferenciação funcional se esquece da concepção de *acoplamento estrutural* como limitação do grau de liberdade dos processos de diferenciação-codificação específicos a cada sistema funcional. Replicaria assumindo que, de fato, o *acoplamento estrutural* é a forma como Luhmann encaminha o problema da *integração* dos subsistemas, no entanto, tal integração sempre se dá preservando inteiramente o encerramento operacional (via código binário) das esferas. Em Bourdieu, pelo contrário, por um lado a *integração* dos campos particulares ao

campo de poder e à estrutura social é constitutiva dos próprios processos de *autonomização*, por outro lado, esta relação constitutiva, embora não negue a efetividade da autonomização do léxico e das práticas internos ao campo, coloca diretamente em xeque (e aí a ciência sociológica funciona como um desvendamento) a retórica de autonomia absoluta característica da ortodoxia interna aos diversos campos.

Inusitada é certa proximidade entre Bourdieu e Parsons. Na terminologia do *momento predominante* utilizada ao longo desse trabalho, para o primeiro este momento parece se encontrar no *campo jurídico* nas lutas simbólicas no campo do poder, assim como para o segundo há uma predominância do *subsistema normativo* (ordem jurídica weberiana) na integração do sistema social. E me parece que aqui já cessam as semelhanças diante dos conceitos inteiramente distintos de *função* trabalhados em cada um dos autores.

Se a função integrativa do subsistema normativo de fato trabalha em favor da estabilidade e da harmonia do sistema social nos marcos do estrutural-funcionalismo parsoniano, a predominância do campo jurídico, para Bourdieu, é funcional para a reprodução de um espaço social inteiramente hierarquizado e perpassado, em toda a sua multidimensionalidade, por relações de força e poder. A força do campo jurídico está fundamentada na eficácia da sua violência simbólica. Se ele *integra* o espaço social pelo seu poder de criar o que nomeia, o que é integrado não é um mundo social harmônico, mas inteiramente cindido.

ESFERAS DE VALOR E SISTEMAS PARCIAIS

Embora a elaboração de uma teoria do agir comunicativo em Jürgen Habermas envolva um esforço sintético colossal de referências, nos parece indubitável que é um retorno crítico à tese weberiana da racionalização que constitui a linha orientadora na sua apropriação de diversas tradições teóricas e disciplinares (filosofia da linguagem, psicologia genética, funcionalismo, teoria crítica, pragmatismo, etc.). Isso é deixado claro tanto nos seus *Acessos à Problemática da Racionalidade*, Introdução à *Teoria do Agir Comunicativo*, quando escreve que para a retomada “adequada” da “problemática da racionalização social, praticamente proscria da discussão sociológica especializada desde Weber, precisamos de uma teoria do agir comunicativo” (Habermas, 2012a: 30), como quando assume, já no segundo tomo da tradução brasileira daquela obra, que a

“tese da colonização do mundo da vida, desenvolvida em estreita ligação com a teoria weberiana da racionalização social, apoia-se numa crítica da razão funcionalista, coincidindo com a intenção da crítica da razão instrumental e com o uso irônico que esta faz do termo ‘razão’” (Habermas, 2012b: 704-5).

Uma formulação possível é que Habermas busca os mais diversificados recursos teórico-conceituais para conseguir ir além da teoria weberiana da racionalização, mais precisamente do desenvolvimento dessa teoria centralizando ou mesmo dando atenção exclusiva à *racionalização racional referente a fins* (*Zweckrational*) como característica das formações sociais modernas, seja em sua apropriação funcionalista (Parsons e Luhmann), seja numa crítica à racionalidade técnico-instrumental (Adorno e Horkheimer)⁴⁹.

Nesse sentido, Habermas, diferente dos seus mestres em Frankfurt, busca revelar não uma *indiferenciação por identidade*, nos nossos termos, promovida pela ordem cultural-industrial do capitalismo tardio, mas os elementos de *diferenciação/autonomização* dos processos de modernização que permitem vislumbrar marcos de resistência àquela *indiferenciação* promovida pela força homogeneizante da *racionalidade técnico-instrumental*, por isso a necessidade de elaborar um conceito de *agir comunicativo*. Habermas – num sentido contrário aos esforços crítico-analíticos de Lukács, Adorno/Horkheimer e também Bourdieu – procura, numa orientação crítico-normativa, uma forma de racionalidade que esteja desvinculada, ou melhor, que não se exerça como *dominação* social.

Embora elabore uma teoria alternativa da modernização e da modernidade, a sua concepção da pré-modernidade está inteiramente implicada naquele discurso sociológico hegemônico, inclusive desdobrando e adicionando elementos não trabalhados pelos clássicos, ao conceber as formações sociais pré-modernas como constitutivamente indiferenciadas. Isso ele o faz principalmente através de uma análise da força totalizante do *mito*. Começaremos nossa exposição daí para então apresentarmos a concepção habermasiana de *autonomização* como uma leitura particular da diferenciação das esferas de valor na obra de Weber. Num terceiro

⁴⁹ “Para mim, a fraqueza metódica de um funcionalismo sistêmico absoluto reside precisamente no fato de que ele escolhe as categorias fundamentais pressupondo que o processo, cujos incícios Weber captou, já está concluído; que a burocratização completa desumanizou a sociedade transformando-a num sistema desligado de um mundo da vida estruturado comunicativamente, o que é rebaixado ao *status* de um subsistema ao lado de outros. Para Adorno, esse ‘mundo administrado’ constituía a visão mais assustadora; ao passo que para Luhmann ela se transformou num pressuposto trivial” (Habermas, 2012b: 565).

momento leremos a tese da colonização sistêmica do mundo da vida como a concepção específica de *(des)integração* em Habermas.

Num contexto que tem o fim de desdobrar e dar maior inteligibilidade às suas concepções de racional e de racionalidade, sobretudo no “mundo ocidental”, Habermas (2012a: 94) escreve que nas “sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas”. Como em Adorno e Horkheimer (1985), a força totalizante do mito surge, para Habermas (2012a: 100), da necessidade de, numa situação de parco desenvolvimento das forças produtivas e controle dos riscos, estancar o “mar de contingências”, livrar-se deste “por via interpretativa, ou fática ou imaginariamente”⁵⁰. No mito, esse estancamento do contingente, essa ordenação do risco, dá-se através de um “nivelamento dos diversos campos de realidade: natureza e cultura são projetados num mesmo plano” (Habermas, 2012a: 100).

Da assimilação recíproca da natureza pela cultura e, ao contrário, da cultura pela natureza, surge por um lado uma natureza dotada de traços antropomórficos, integrada à rede comunicativa dos sujeitos sociais – uma natureza humanizada, nesse sentido –, e por outro lado uma cultura que, naturalizada e reificada, acaba como que sendo absorvida pelo contexto objetivo da interação entre poderes anônimos (Habermas, 2012a: 100-1).

A magia, como “técnica de intervenção”, deriva logicamente dessa “reciprocidade de perspectivas entre os seres humanos e o mundo, entre a cultura e a natureza”. A partir desse “nivelamento” básico, indiferenciam-se coisas e pessoas – “objetos que podem ser manipulados e agentes aos quais atribuímos ações e externalizações linguísticas” (Habermas, 2012a: 102) – assim como o “agir teleológico”, como “intervenção instrumental e finalista em situações objetivamente dadas”, e o “agir comunicativo”, como “a criação de relações interpessoais”. Dentro de uma compreensão mítica do

⁵⁰ De 1975 (data de publicação de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*) a 1981 (quando é publicada a *Teoria do Agir Comunicativo*) não há qualquer alteração na imagem que Habermas constrói da pré-modernidade ou do que, na obra de 1975, ele denomina “sociedades arcaicas”, onde, a “imagem mítica do mundo dá a cada elemento perceptível um lugar e um sentido, absorvendo assim as inseguranças de uma sociedade que, por causa do baixo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, não é capaz de controlar o próprio ambiente. Quase tudo que é casual pode ser afastado, se for interpretado. No mundo mítico, todas as identidades são consideradas homogêneas: os homens singulares são substâncias tais como as pedras, as plantas, os animais e os deuses” (Habermas, 1983: 82).

mundo, fracassar moralmente é fracassar fisicamente, o “mal” é também “nocivo”, o “bem” é também “saudável ou vantajoso”.

Assim, mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo são concebidos pela visão de mundo mítica como indistintos, assim como as diferentes pretensões de validade internas a cada um destes mundos – a “verdade proposicional”, a “correção normativa” e a “verossimilhança expressiva” (Habermas, 2012: 104).

Uma “visão de mundo” desmitologizada realiza, portanto, para Habermas (2012a: 102), uma “dessocialização da natureza e ao mesmo tempo uma desnaturalização da sociedade”. Diferenciam-se os mundos e as suas pretensões de validade. Desmitologização e diferenciação (natureza/cultura, coisas/pessoas, agir teleológico/agir comunicativo) são processos indissociáveis como o são desencantamento e racionalização em Weber.

A diferenciação dos “conceitos de mundo formais” e das suas “pretensões de validade” é o que fundamenta a “pretensão de universalidade” característica da “compreensão de mundo ocidental”, pois é só com tal diferenciação ou, antes de qualquer coisa, é só com a distinção entre mundo e linguagem, que as representações e as intervenções práticas em cada um destes mundos deve buscar fundamentação e se abrir a críticas. A ausência de distância entre mundo e linguagem, a sua identificação imediata na compreensão mítica do mundo, é exatamente o que encerra essa compreensão num círculo estreito e inflexível e a impossibilita, paradoxalmente, de se aproximar do mundo, ao não concebê-lo como diverso e constituído através da mediação linguística. A “confusão entre natureza e cultura assume o significado de uma reificação da imagem do mundo” (Habermas, 2012a: 105).

Reconhecer que a linguagem não é o mundo é o pressuposto (de diferenciação) básico para abrir-se para o mundo, para apreendê-lo⁵¹.

Opiniões só podem se manifestar como sistematicamente falsas, intenções de ação como sistematicamente despropositadas, pensamentos como meras fantasias ou invencionices, caso estejam situados sobre o pano de fundo de um mundo objetivo, e desde que sejam dimensionados, todos eles, segundo pretensões criticáveis de verdade e de êxito; também intenções, desejos, atitudes e sentimentos só podem se manifestar como ilegítimos ou apenas idiossincráticos, não generalizáveis ou meramente subjetivos quando situados ante o pano de fundo de uma realidade normativa que tenha se tornado

⁵¹ “Somente na medida em que o sistema formal de referências dos três mundos se diferencia e se autonomiza, pode formar-se um conceito reflexivo de mundo e alcançar-se o acesso ao mundo pelo *medium* composto de diferentes esforços interpretativos, no sentido de uma negociação cooperativa e definições situacionais” (Habermas, 2012a: 137).

objetal, e desde que sejam dimensionados segundo uma pretensão criticável de correção normativa (Habermas, 2012a: 107).

O “campo da subjetividade” como um âmbito particular (“conjunto de vivências”) com seus próprios critérios e pretensões de validade (“atitude expressiva”); o mundo objetivo definido como “a soma dos fatos”, e os fatos como enunciados baseados na observação e na experimentação que podem ser verdadeiros “sobre a existência de determinado estado de coisas”; o mundo social como “a soma de todas as relações interpessoais, reconhecidas como legítimas pelos envolvidos”... Habermas (2012a: 108) é suficientemente um clássico da sociologia para ver este processo de diferenciação como típico das sociedades modernas ocidentais.

É só com a diferenciação dos mundos e das suas pretensões de validade, escreve Habermas (2012a: 137), que o *ego* se torna capaz de refletir – por reconhecer no outro uma subjetividade distinta de si – como o *alter* representa “determinados fatos... e determinadas expectativas normativas”, além de poder refletir sobre como o próprio *alter* reflete sobre as considerações do *ego* sobre o mundo objetivo, o mundo sócio-normativo e as suas vivências subjetivas⁵². Nesse sentido, e já exprimindo a influência de Piaget em Habermas⁵³, a diferenciação da sociedade e a superação da compreensão de mundo mítica é também um adeus a uma etapa egocêntrica (sociocêntrica) da evolução social. Há semelhanças analógicas entre o descentramento do *ego*/reconhecimento do *alter* no nível do desenvolvimento individual e a capacidade das sociedades refletirem sobre si mesmas e reconhecerem a alteridade de outras formações sociais e culturais. Por isso fala-se na pretensão de universalidade do mundo da vida racionalizado e pós-mítico.

Entendendo (Habermas, 2012a: 138-9), provisoriamente, o *mundo da vida* como *tradição*, “pano de fundo”, “convicções subjacentes mais ou menos difusas e sempre isentas de problemas”, “contrapeso conservador que se opõe ao risco de dissenso” e por isso mesmo possibilita a definição mínima de situações e processos de entendimento, pode-se dizer que a compreensão mítica de mundo significa a predominância do mundo

⁵² Na terminologia mais hegel-marxiana do que kantiano-weberiana de Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, Habermas (1983, 80) escreve: “Na identidade do Eu, expressa-se aquela paradoxal relação segundo a qual, enquanto pessoa, o Eu é igual a todas as outras pessoas; mas, enquanto indivíduo, é diferente de todos os demais indivíduos. Em linguagem hegeliana: o Eu é Universal Absoluto e, ao mesmo tempo, é imediatamente singularização absoluta”.

⁵³ “Na medida em que se interpreta o mundo da vida de um grupo social por meio de uma imagem de mundo mítica, priva-se o participante tanto do ônus da interpretação como da chance de aproximar-se de um comum acordo criticável” (Habermas, 2012a: 140).

da vida sobre todos os âmbitos da sociedade: a sua força totalizante acaba por suprimir a potencialidade de fundamentação, crítica e inovação definidora dos processos de entendimento.

Resumindo e desdobrando, um mundo da vida (ou tradição cultural) racionalizado permite segundo Habermas (2012a: 140-2):

- a) a distinção entre mundos (objetivo, social, subjetivo) e pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa, veracidade), inclusive estimulando a diferenciação de posicionamentos nos três níveis;
- b) uma reflexividade não-dogmática, aberta para o novo e para a mudança;
- c) a institucionalização de “processos de aprendizagem” como “a ciência, a moral e o direito, a arte e a literatura, nos quais possam formar-se tradições argumentativamente embasadas e densificadas por uma crítica duradoura, ao mesmo tempo asseguradas de maneira profissional”;
- d) a liberação ou descoplamento do “agir voltado ao êxito” dos imperativos postos pelo “agir orientado para o entendimento”, possibilitando a “institucionalização social do agir racional-finalista em favor de propósitos generalizados”, como a “formação de um subsistema monitorado com dinheiro e poder, para o gerenciamento econômico racional e para uma administração racional”.

A racionalização do mundo da vida implica, portanto, por um lado, o aumento da capacidade dos sujeitos buscarem o entendimento sem serem meros autômatos dos pressupostos daquele pano de fundo tradicional, por outro, permite a autonomização crescente das ações voltadas para o mundo objetivo, orientadas para o êxito. Utilizando os termos da tipologia weberiana da ação, pode-se dizer que a racionalização do mundo da vida realiza a passagem disruptiva de uma ação tradicionalmente orientada em todos os âmbitos da vida social para a diferenciação e desacoplamento entre: uma racionalidade ou uma ação racional orientada por valores (mundo social; correção normativa), uma racionalidade ou uma ação racional orientada por fins (mundo objetivo; verdade proposicional) e uma racionalidade ou uma ação afetivamente orientada (mundo subjetivo; veracidade).

Não utilizamos a tipologia da ação weberiana como mero recurso de inteligibilidade ou tradução das formulações habermasianas. Embora utilize a expressão racionalização do mundo da vida para pensar a diferenciação/autonomização das esferas na sociedade moderna, Habermas raciocina todo o tempo tendo como amparo teórico-conceitual fundamental a teoria da racionalização weberiana.

Ele [Weber] distingue diversas esferas culturais de valor – ciência e técnica, direito e moral, bem como arte e crítica. E também as esferas de valor não cognitivas constituem esferas de validade. Noções jurídicas e morais podem ser criticadas e analisadas sob o ponto de vista da correção normativa; obras de arte, sob o ponto de vista da autenticidade (ou beleza). Ou seja, pode-se trabalhá-las como campos autônomos de problemas. Weber entende a tradição cultural *no todo* como uma provisão de saber, a partir da qual se podem formar esferas especiais de valor e sistemas especiais de saber, sob pretensões de validade distintas (Habermas, 2012a: 161).

Não é pouco o que aí é dito. Embora se utilize de uma terminologia conceitual eclética, Habermas está afirmando que não só é profundamente devedor da teoria weberiana da racionalização/autonomização das esferas sociais – pois podemos ler facilmente a formação de “campos autônomos de problemas” como a constituição de legalidades próprias às diversas esferas –, mas que também já percebe em Weber o *pathos* da diferenciação – de esferas de valor e sistemas especiais – a partir de um substrato indiferenciado, de um “*todo* como provisão de saber”, que o próprio Habermas define como *mundo da vida*. Obviamente, não estamos aí no terreno da exposição predominantemente tipológica de *Economia e Sociedade*, mas das investigações genéticas da sociologia weberiana da racionalização empreendida como uma análise comparativa das religiões salvíficas em suas dimensões mais éticas do que doutrinárias.

Na sua leitura da *Consideração Intermediária*, Habermas (2012a: 330-1) enfatiza como Weber, por um lado, assinala a importância das “esferas culturais de valor... para o desenvolvimento das sociedades modernas porque orientam a diferenciação e autonomização dos sistemas parciais ou esferas da vida na sociedade”, por outro, também chama a atenção para a tensão crescente entre os critérios de racionalidade de cada esfera, na medida em que da “perspectiva de cada esfera em particular, é natural que a racionalização de todas as outras pareça ser ‘irracional’ em certo sentido”.

Habermas (2012a: 331) estabelece o seu ponto de inflexão em relação à teoria weberiana da racionalização ao imputar essa crescente conflitualidade não “ao desdobramento racional da lógica própria das esferas de valor em particular, e sim a uma *autonomização de algumas esferas da vida, à custa de todas as outras*”. Assim, onde Weber percebe o paradoxo dos processos de racionalização – a racionalização de todas as esferas gera uma incompatibilidade entre os critérios de racionalidade internos a cada esfera –, Habermas percebe uma “racionalização parcial e por isso mesmo *distribuída de maneira desigual*” que remonta

ao fato de que a economia capitalista e a administração moderna se expandem à custa de outros campos da vida e comprimem esses campos para dentro delas mesmas sob formas de racionalidade econômica ou administrativa, de modo que contrariam as estruturas conformadas segundo a racionalidade moral-prática e expressiva, própria a eles (Habermas, 2012a: 331)

No entanto, embora busque ir além de Weber (e a tese da *racionalização paradoxal*), é neste que Habermas encontra elementos para a sua tese da *racionalização parcial*, dando atenção, sobretudo, às tensões observadas na sociologia da religião entre a ética da fraternidade e a racionalidade teleológica desenvolvida pela racionalização dos sistemas parciais (economia e Estado): “A ética universalista da fraternidade [orientada comunicativamente] colide com as formas de racionalidade econômico-administrativa nas quais a economia e o Estado objetivam-se para tornar-se um cosmo hostil à fraternidade” (Habermas, 2012a: 401).

Interessante notar, antes de aprofundarmos a questão, que, tal como buscamos tornar claro através dos comentários de Cohn sobre a racionalização das esferas em Weber, também Habermas subordina a constituição de formas particulares de *racionalidade* ao processo amplo de *racionalização* da vida social típico das sociedades modernas ocidentais, assim como entrelaça estreitamente, como vimos, os processos de desencantamento (desmitologização) e racionalização. A *racionalização* do mundo da vida em esferas culturais de valor e subsistemas parciais nas sociedades ocidentais modernas dá-se através da constituição de formas particulares de *racionalidade*.

Na *Consideração Intermediária* Habermas (2012a: 422-3) percebe em Weber a constituição de três formas definidas de racionalidade produzidas pelos processos de *racionalização*:

- a) a *racionalidade cognitivo-instrumental* que tanto se institucionaliza nos “meios científicos” como cumpre a autolegitimação “das ordenações econômica e política da vida que determinam a estrutura da sociedade burguesa”;
- b) a *racionalidade estético-prática* “institucionalizada nos meios artísticos” que (numa linha de raciocínio inteiramente caudatária da que vimos em Weber e depois Parsons) apesar do seu pequeno “efeito estruturador” “sobre a sociedade como um todo”, cumpre uma função de sublimação, de “redenção intramundana” antagônica à cultura da especialização generalizada pela racionalidade cognitivo-instrumental;

c) a *racionalidade moral-prática* aparece, por sua vez, “inconciliável com o ser humano fruidor e com o ser humano especializado”. Há, portanto, de um lado a hipertrofia do “mundo objetivo por via cognitivo-instrumental” encarnada nos processos de profissionalização e burocratização (especialistas sem espírito), de outro, embora ambos se tensionem, a hipertrofia do mundo subjetivo encarnado em práticas hedonistas (sensualistas sem coração). Embora orientados por racionalidades opostas, ambos convergem no sentido de erguerem “um ‘domínio mundial da antifraternidade’”, de modo que o mundo sócio-normativo e “as noções morais que têm como alvo uma autonomia radicada na conciliação comunicativa não têm chances suficientes de se impor; a ética da fraternidade não encontra apoio em instituições por meio das quais pudesse reproduzir-se culturalmente a longo prazo”.

Mas não é só a ética da fraternidade que parece perder inteiramente o seu lugar no mundo moderno, também a ética do “‘desamor do cosmo econômico objetivado’, isto é, a *ética protestante*, acaba por ser triturada entre as pedras de moagem dos dois outros complexos de racionalidade” (Habermas, 2012a: 423). Dessa vez lendo as páginas finais d’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Habermas (2012a: 402-3) enfatiza como Weber, embora não tenha feito “frutificar essa clarividência teórica”, “crê que os subsistemas do agir racional-teleológico constituem a longo prazo um ambiente destrutivo para a ética protestante”. Sabemos como essa ameaça se realiza através da cisão ou desacoplamento entre a conduta capitalista e o seu *leitmotiv* ético-puritano.

A limitação de Weber, para Habermas (2012a: 424) está em não “considerar uma forma secularizada da ética da fraternidade em nível semelhante ao que atingiram a ciência e a arte autônoma – ou seja, enquanto deixa de considerar uma ética comunicativa desatada de seu fundamento vinculado à religião de salvação –, mantendo-se aferrado à relação de tensão entre a religião e o mundo”. O sintoma maior desse descaso em relação ao processo de constituição de uma racionalidade moral-prática desvinculada da religião nas sociedades ocidentais se encontra na completa indiferença, na *Consideração Intermediária*, em relação ao fenômeno jurídico, ao direito moderno.

Se o direito moderno é ignorado na *Consideração Intermediária*, em *Economia e Sociedade* é pensado sem qualquer vínculo com pretensões de validade prático-morais, mas como corporificação da racionalidade cognitivo-instrumental⁵⁴.

⁵⁴ “Weber, em sua sociologia do direito, emprega estratégia diversa da que havia nas investigações de sociologia da religião. Se no caso da ética protestante Weber apresenta razões para não chegar a uma

Antes de entrarmos na leitura que Habermas faz da sociologia do direito de Weber, recapitulemos o que até aqui foi exposto.

Em primeiro lugar, buscamos evidenciar como a elaboração de uma *teoria do agir comunicativo* se faz através de um permanente *retorno para ir além* à teoria da racionalização weberiana⁵⁵. Isto fica claro quando Habermas percebe já em Weber a diferenciação/racionalização das esferas sociais como partindo de um “todo” ou de um estoque de saber, denominado pelo primeiro de *mundo da vida*.

Em segundo lugar, Habermas também percebe o desenvolvimento de formas de *racionalidade* subordinados ao processo de *racionalização* das esferas sociais. Ao definir essas formas de *racionalidade*, Habermas evidencia a sua estreita relação com Weber, mas também com Parsons: a) concebe a *racionalidade cognitivo-instrumental* como típica da ciência institucionalizada (esfera intelectual), do Estado moderno burocratizado (esfera política) e da economia moderna (esfera econômica). Nesses subsistemas, por assim dizer, tal como está no próprio Weber, encontramos diferentes interesses – verdade proposicional, administração da coisa pública, lucro privado – perseguidos por uma mesma *ratio*; b) concebe a *racionalidade estético-prática* atuante na arte autônoma (esfera estética), mas podemos também pensar nas considerações de Weber sobre a esfera erótica, como produto paradoxal da racionalização social moderna, já que é só a partir da racionalização que se pode pensar em esferas ‘irracionais’ (do ponto de vista de uma racionalidade cognitivo-instrumental) que funcionam como escapes íntimos para a jaula de ferro weberiana; c) concebe enfim a *racionalidade moral-prática*, típica de uma ética religiosa da fraternidade, como um resíduo em vias de extinção, sufocado pela generalização da racionalidade cognitivo-instrumental, de um lado, e do subjetivismo hedonista da racionalidade estético-prática, de outro⁵⁶.

institucionalização duradoura de estruturas moral-práticas da consciência, modifica a tal ponto a interpretação do direito moderno que este pode se apresentar como se estivesse desacoplado da esfera de valores e, desde o início, como se fosse uma corporificação institucional da racionalidade cognitivo-instrumental” (Habermas, 2012a: 426-7).

⁵⁵ “Como demonstramos, a crítica aos fundamentos da teoria da ação weberiana pode situar-se em uma linha de argumentação instalada nos próprios textos de Weber. Mesmo assim, essa crítica levou-me a uma alternativa que exige uma mudança de paradigma, do agir teleológico ao agir comunicativo” (Habermas, 2012a: 585).

⁵⁶ É inteiramente baseado em Weber que Habermas (2012: 301-3) propõe uma sistematização das diferentes etapas do processo de autonomização e institucionalização das esferas sociais:

a) “*esferas culturais de valor* (ciência e técnica, arte e literatura, direito e moral)” que se desenvolvem “a partir do acervo cultural das imagens de mundo religioso-metafísicas, autonomizam-se e diferenciam-se na linha do legado grego e sobretudo judaico-cristão – um processo que começa no século XVI e termina no século XVIII”;

É a partir daí, como sabemos, e eis o terceiro ponto, que Habermas busca ir além de Weber, por esse não ter dado a devida atenção à racionalização do mundo da vida para além da conversão das esferas racionalizadas em formas cognitivo-instrumentais. Para Habermas (2012a: 585-6),

[r]acionalização social... não significa difusão de um agir racional-teleológico [orientado pela racionalidade instrumental], nem transformação de campos do agir comunicativo [orientado pela racionalidade moral-prática] em subsistemas do agir racional-teleológico. O ponto de referência é constituído muito mais pelo potencial de racionalidade que se volta à base de validade da fala. Esse potencial jamais se tornou de todo inativo, e pode ser reativo em diversos níveis, que dependem do grau de racionalização do saber sobre a imagem de mundo.

A racionalidade moral-prática não pode ser pensada como mero suporte histórico para a autonomização da racionalidade cognitivo-instrumental, como faz parecer *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

Assim, se Habermas em grande medida reproduz a caracterização weberiana das esferas político-administrativa, econômica e estética; a sua reconstrução da sociologia do direito weberiana tem um papel central na crítica a uma teoria unidimensional da racionalização social centrada no desdobramento totalizante da racionalidade cognitivo-instrumental.

Para Habermas (2012a: 443-4), a sociologia do direito de Weber concentra em si as ambiguidades do seu esforço teórico que, apesar de fazer “uso de um conceito complexo de racionalidade prática cujo ponto de partida reside em uma ordenação conjunta de aspectos racional-valorativos e racional teleológicos da ação”, acaba por considerar “a racionalização social exclusivamente sob o aspecto da racionalidade teleológica”.

b) “*sistemas culturais de ação*” (etapa superior de institucionalização e sistematização das “esferas culturais de valor). Universidades e academias passam a regular o “meio científico”; formam-se instituições especializadas de produção e distribuição, assim como a institucionalização da crítica em relação ao “meio artístico”; o “sistema jurídico” passa a se realizar através da “formação específica em direito”, da “jurisprudência científica” e da “esfera pública jurídica”; a “comunidade religiosa” se institucionaliza e elabora “uma ética pautada por princípios e com exigências universalistas”.

c) “*os sistemas centrais de ação, que fixam a estrutura da sociedade*: a economia capitalista, Estado moderno e família nuclear”;

d) “no plano do *sistema de personalidade*, as disposições de ação e orientações de valor típicas da condução metódica da vida e de sua contraparte subjetivista”.

Tal tipologia recupera não só a obra de Weber, mas a leitura parsoniana da teoria weberiana da racionalização. Assim, temos: a *racionalização social*, que envolve a diferenciação do Estado e do mercado; a *racionalização cultural*, que se consolida na passagem das “esferas culturais de valor” para os “sistemas culturais de ação”; e a *racionalização da personalidade* através da conduta metódica de vida.

O “direito moderno” – diferentemente do “direito primitivo” orientado por uma racionalidade inteiramente material, conteudística, oscilante de caso para caso devido à ausência do “conceito de norma objetiva”; e do “direito tradicional”, onde “as normas valem como se tivessem sido dadas, como se fossem convenções legadas” (Habermas, 2012a: 450-1) –, escreve Habermas (2012a: 453), se autonomiza e se define pelos seguintes atributos:

[P]ositividade – instituído positivamente não pela tradição e pelo sagrado, mas pela vontade do legislador soberano; legalismo – não impõe moralidade, as sanções se aplicam a ações contrárias a normas e não definidas como imorais; formalidade – as relações do direito privado podem ser regulamentadas por autorizações que sejam reconhecidas por princípio (em lugar de uma regulamentação acerca de obrigações concretas e mandamentos materiais).

É com base nesses atributos que se pode falar de um direito racionalizado formalmente e previsível para ações orientadas “de maneira racional-teleológica” (Habermas, 2012a: 453). O direito moderno se apresenta tanto como “um meio para organizar o poder político”, na medida em que o princípio do Estado moderno é a instituição legal do poder, como “dependente de uma legitimação que satisfaça a necessidade de fundamentação do direito moderno” (Habermas, 2012: 456). O “positivismo jurídico” de Weber se revela, para Habermas (2012a: 457), precisamente quando aquele discute a necessidade de fundamento do direito moderno. Tal fundamento aparece em Weber na própria “*carência de fundamentação*”, em contraste com a fundamentação mágica ou tradicional dos direitos pré-modernos. A legitimidade de um direito carente de fundamentação (decisionista) repousa então no “*princípio de constituição estatutária*”. Um direito racional é, portanto, aquele que se conforma “às prescrições procedimentais na constituição estatutária do direito, na jurisdição e na aplicação do direito” (Habermas, 2012a: 462).

É assim que Weber, escreve Habermas (2012a: 457), “desvincula entre si a racionalização do direito e o complexo moral-prático da racionalidade, para então reduzir a primeira a uma pura racionalização das relações entre meio e fim”, considerando inclusive como ameaçadora e irracional a influência de uma “racionalidade moral-prática” no “racionalismo jurídico” (Habermas, 2012a: 466).

Mais uma vez, e isso é perceptível de forma cristalina ao tomarmos a racionalização do direito como exemplo, o erro de Weber, para Habermas, está em ter, por um lado, enfatizado de forma unilateral a relação entre *racionalização* ocidental

moderna e racionalidade formal cognitivo-instrumental, por outro lado, em ter deixado de refletir sobre o desenvolvimento de uma racionalidade material moral-prática pós-convencional, para além de contextos tradicionais pré-modernos. Assim, aquilo que no juízo de valor sobre a jaula de ferro (da orientação ética ao mero utilitarismo da conduta tipicamente capitalista) é visto como tragédia, no que diz respeito ao direito é julgado de forma invertida, já que a falta de fundamentação ética do direito é positivamente avaliada.

Isso não quer dizer que Habermas negue a efetividade de uma concepção e de práticas positivistas do direito que buscam desvinculá-lo de orientações moral-práticas. Pelo contrário, aquilo que Habermas (2012b: 640) denomina “juridificação de esferas de ação estruturadas comunicativamente” é um elemento central da sua concepção de *reificação* como *colonização sistêmica do mundo da vida*. Essa juridificação de esferas de ação estruturadas comunicativamente é operada por uma relação entre política, economia e direito característica de um capitalismo tardio pouco compreendida, segundo Habermas, por Adorno e Horkheimer e a radicalização nestes do conceito de reificação como predomínio totalitário da racionalidade técnico-instrumental.

Novamente nos deparamos, portanto, com uma modulação do *enunciado da autonomização/integração das esferas sociais* que se singulariza a partir de uma concepção particular sobre o capitalismo.

Para Habermas (2012b: 601), Adorno e Horkheimer se equivocam tanto ao não assimilarem as ambiguidades de Weber em sua reflexão “sobre a racionalização das imagens de mundo e sobre o sentido próprio da modernidade cultural” (centrando-se exclusivamente na identificação entre racionalização técnica e dominação social), como ao manterem “uma atitude ingênua em relação a Marx (conservando os princípios da teoria do valor como núcleo de sua ortodoxia secreta, o que os torna cegos em relação às realidades do capitalismo desenvolvido, o qual procura satisfazer o conflito de classes por meio do Estado social)”.

Se Marx acerta, escreve Habermas (2012b: 617), ao perceber “um primado evolutivo da atividade econômica” nas “sociedades capitalistas desenvolvidas”, disso não se pode derivar uma “interpretação economicista” da relação entre “economia e aparelho do Estado... como uma relação trivial entre base e superestrutura”.

A ortodoxia marxiana encontra dificuldades para fornecer uma explicação plausível do intervencionismo estatal, da democracia de massa e do Estado de bem-estar social. O princípio economicista fracassa quando tenta explicar a

pacificação do conflito de classes e o sucesso alcançado, no longo prazo, pelos programas reformistas e socialdemocratas em sentido amplo, nos países europeus, desde o final da Segunda Guerra Mundial (Habermas, 2012b: 618).

A compreensão da nova relação entre mercado e Estado que emerge sobretudo na segunda metade do século XX, com a emergência do chamado Estado social, deve ter como ponto de partida, para Habermas (2012b: 624-5), “um modelo de troca entre as esferas de ação formalmente organizadas da economia e da política, de um lado, e os campos de ação da esfera privada e pública”. A partir desse modelo, em vez de considerar a dimensão político-estatal como mera afirmação de interesses privatistas das classes economicamente dominantes, segundo uma concepção grosseira da relação entre infra e supraestrutura, percebe-se que o Estado social se delinea como uma forma de transportar da “vida privada” para a “vida pública” “os problemas que surgem no mundo do trabalho”. Assim o fazendo, converte as soluções propostas para problemas surgidos na esfera econômica em meios para a legitimação política ou, nas palavras precisas de Habermas, em “*ofertas de legitimação testáveis*”. Trata-se uma “pacificação do conflito de classes” sem afetar o “processo de acumulação” (Habermas, 2012b: 626).

A este processo promovido pelo Estado social Habermas (2012b: 625) denomina “institucionalização jurídica do conflito” que, além da regulação dos conflitos entre capital e trabalho mediante “uma política reformista que se apoia numa legislação trabalhista”, também se realiza “nas áreas do planejamento das cidades e do trânsito – sensíveis ecologicamente –, bem como a política energética e a política de fornecimento de água, sem esquecer a proteção da paisagem e as áreas da política da saúde, da cultura e da educação”.

Habermas (2012b: 654) lê esse duplo processo definidor do Estado social, de politização da luta de classes e de publicização de antagonismos privados, como uma forma de colonização sistêmica, pois a “*juridificação*” dos conflitos através da ampliação e institucionalização de direitos políticos e sociais “vem sempre acompanhada da burocratização e da monetarização de esferas centrais do mundo da vida”. Assim, “quando se dá uma intervenção social conforme ao direito, tais contextos vitais são desconectados do mecanismo coordenador do entendimento e transferidos para meios tais como o dinheiro e o poder”.

É só assim, escreve Habermas (2012b: 656-7), por estar combinado de forma tão estreita “com os meios do dinheiro e do poder”, que o direito (sobretudo em sua forma administrativa, empresarial e comercial) “assume o papel de um meio de controle”,

prescindindo de uma “justificação material” e legitimando-se meramente “mediante procedimentos” independentes “dos contextos normativos da atividade orientada pelo entendimento”. Como formula Schuerman (2014: 161-2), “a natureza do poder administrativo entra em conflito com a lógica do poder comunicativo que é, em última análise, baseada – para Habermas, bem como para Arendt – em relações de reconhecimento e respeito mútuos”, resulta daí uma compreensão da “democracia moderna” como plena de paradoxos, “na medida em que exige formas de poder (administrativo) estruturalmente incomensuráveis com o próprio poder (comunicativo) que, por si só, é o que torna possível a deliberação democrática”.

Assim, se de fato Habermas (2012b: 656-7) percebe, como Weber, um delineamento cada vez mais sistêmico da esfera jurídica, esse desenvolvimento não é visto como positivo, mas como patológico, pois “o *meio ‘direito’* continua vinculado ao *direito como instituição*”.

Para mim, as instituições do direito nada mais são que normas jurídicas, as quais não podem ser suficientemente legitimadas mediante procedimentos positivistas. Os fundamentos do direito constitucional, os princípios do direito penal e processual penal, bem como as regulamentações de atos penalizáveis que se situam nas imediações da moral (assassinato, aborto, violação, etc.), tipificam isso. Tão logo a validade dessas normas é colocada em questão na prática, a indicação da sua legalidade já não é suficiente. Elas necessitam de uma justificação material, *porque fazem parte das ordens legítimas do próprio mundo da vida*, configurando, junto com as normas de ação informais, o pano de fundo do agir comunicativo. (Habermas, 2012b: 656-7).

A longa citação se justifica por marcar as implicações de uma teoria dual da racionalização em Habermas, sua diferença em relação a Weber e ilustrar a tese da colonização sistêmica do mundo da vida. Uma concepção legalista do direito, do princípio de legitimação jurídico como sendo meramente procedimental e portanto cindido de qualquer enraizamento normativo (comunicativamente constituído), não aparece como resultado necessário da racionalização do direito segundo uma orientação formalista, e sim como resultado ou sintoma de uma colonização do direito por uma racionalidade cognitivo-instrumental num contexto evolucionário mais amplo de racionalização parcial dos contextos pós-tradicionais do mundo da vida. Isso é claramente visto, para Habermas (2012b: 670), na investigação “da juridificação nas esferas da família, da escola, da política social etc.”, onde se luta pela preservação anti-sistêmica, contra “os imperativos da economia e da administração”, de “esferas da vida

que dependem necessária e funcionalmente de uma integração social apoiada em valores, normas e processos de entendimento”.

A esfera do direito, tendo sido realizada uma reflexão sobre a nova relação entre economia e política definida pelo Estado social, aparece tanto como campo de prova privilegiado da predominância do direito como *meio* sobre o direito como *norma* – da racionalidade cognitivo-instrumental sobre a racionalidade moral-prática, do agir instrumental sobre o agir comunicativo, da integração sistêmica sobre a integração social, em suma, do sistema sobre o mundo da vida –, como campo de lutas contra a colonização sistêmica do mundo da vida, dado o enraizamento normativo das instituições jurídicas⁵⁷.

Podemos então esquematizar três momentos fundamentais na nossa exposição do enunciado da autonomização/integração das esferas sociais em Habermas, mais particularmente em seu esforço de formulação de uma teoria evolucionária da sociedade em termos de uma racionalização dual.

Primeiramente, Habermas demarca na compreensão mítica do mundo a indiferenciação constitutiva das sociedades arcaicas. Onde tudo é mundo da vida, no seu sentido convencional, nada é distinguível (coisas e pessoas, mundo e linguagem, formas de agir, pretensões de validade). A *reificação* pré-moderna é definida pela predominância do tradicionalismo mítico, do passado sobre o novo, do pano de fundo conservador sobre o entendimento comunicativamente constituído. O fundamento desta *reificação* é encontrado no parco desenvolvimento das forças produtivas, que faz

⁵⁷ Tal perspectiva de investigação e defesa da esfera jurídica só se radicalizará depois da *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981. Vejamos a seguinte síntese de Silva (2011: 310-1): “Desde *Direito e Democracia* [publicada em 1992], essa compreensão discursiva e ‘dessubstancializada’ da emancipação social encontra seu núcleo normativo na pretensão de ‘auto-organização democrática de uma comunidade jurídica’, a qual expressa a expectativa de uma regulação autônoma da vida social por meio de procedimentos deliberativo-decisórios radicalmente inclusivos. De um lado, pois, o procedimento jurídico-democrático exigirá não apenas a distribuição das liberdades políticas e a criação das estruturas institucionais a permitirem que as opiniões, tematizações e os questionamentos de todos os concernidos possam ser apresentados em igualdade de condições nos processos de formação da vontade coletiva, mas também que as contribuições particulares aí apresentadas possam ser consideradas autonomamente produzidas, exigindo, pois, a distribuição de liberdades subjetivas de ação e de condições materiais igualitárias entre todos. De outro lado, por expressar seus resultados segundo a forma coercitiva do direito positivo, a auto-organização democrática envolve não apenas processos de formação da opinião e da vontade, mas também decisões de caráter obrigatório. Com isso, os processos jurídico-democráticos alimentam a expectativa de transformar o poder comunicativo, gerado nas bases sociais do ‘mundo-da-vida’, em imperativos eficazes frente não apenas a seus cidadãos-destinatários, como também aos sistemas econômico e político. Assim, a práxis comunicativa – que, no âmbito da *Teoria da Ação comunicativa*, apenas era considerada capaz de oferecer ‘resistência’ à expansão da lógica sistêmica em direção ao mundo da vida, delimitando sua área de atuação e preservando formas de interação comunicativamente reguladas – passa a ser considerada capaz de agir sobre o funcionamento dos sistemas instrumentais de ação por meio das instituições democráticas”.

emergir a ordenação simbólica mítica que a tudo toca ao buscar conferir inteligibilidade a uma natureza marcada pela contingência e pelo risco.

Num segundo momento, Habermas desenvolve a sua concepção de diferenciação/autonomização das esferas sociais como diferenciação/autonomização do mundo da vida que, por um lado, permite a constituição de esferas culturais de valor em “campos autônomos de problemas” orientados seja por uma racionalidade estético-prática (arte), seja por uma racionalidade moral-prática (direito, esfera pública), por outro lado, libera os sistemas parciais (economia e política, mercado e Estado) codificados em meios (dinheiro e poder) das restrições postas pelo agir comunicativo orientado para o entendimento.

Esse desacoplamento dos sistemas parciais codificados em meios em relação ao mundo da vida é claramente percebido por Habermas como um ganho evolucionário, marcando uma nítida distinção em relação à Teoria Crítica que o precede, seja em Adorno em Horkheimer, seja numa leitura romântica das obras de Marx e Weber.

No entanto, eis o terceiro momento puramente esquemático, Habermas (2012a: 590) chama atenção, a partir de uma reflexão sobre a singularidade do Estado social, para o desequilíbrio entre o grau de complexidade na racionalização dos sistemas parciais e a racionalização parcial das esferas culturais de valor ligadas à intersubjetividade, ao ponto daqueles coordenarem “as ações e a racionalização da comunicação cotidiana”. É assim que o desnível de desenvolvimento entre as duas formas paralelas de racionalização se converte em colonização da racionalização sistêmica sobre o mundo da vida, eis o que define a *reificação* nas sociedades modernas.

Por isso Habermas (2012a: 590) afirma que a contradição ou a concorrência não se dá “entre *tipos de agir orientados pelo entendimento e tipos de agir orientados pelo êxito, mas entre princípios de integração social*”. E continua:

Pode-se apreender como a seguir, de maneira abstrata, o paradoxo da racionalização de que Weber falava: a racionalização do mundo da vida torna possível uma espécie de integração sistêmica que entra em concorrência com o princípio integrativo do entendimento e, de sua parte e sob determinadas condições, retroage no mundo da vida, de modo desintegrador. (Habermas, 2012a: 590).

Assim, a diferenciação/racionalização do mundo da vida permite a autonomização das esferas e a bifurcação de formas de integração social (mundo da vida) e integração

sistêmica (sistema). É a hipertrofia dessa última para além de seus limites que leva a uma *desintegração* do mundo da vida.

Em relação a Marx, embora admita a predominância da esfera econômica mesmo nas sociedades de capitalismo tardio, Habermas procura, para entender a singularidade do fenômeno do Estado social, se desvencilhar dos empecilhos metodológicos colocados por uma metáfora da relação economia-política em termos de base e superestrutura.

Em relação a Weber, como já vimos exaustivamente, Habermas procura simultaneamente se desvencilhar de uma teoria unidimensional da racionalização social centrada na racionalidade cognitivo-instrumental e extrair do pensador de Heidelberg os elementos que permitem pensar uma teoria dual da racionalização social, capaz de pensar a possibilidade de uma racionalização pós-convencional do mundo da vida que, como vimos, tem um lugar de lutas privilegiado na esfera do direito. Podemos assim dizer que Habermas busca desdobrar e desenvolver, a partir de uma teoria do agir comunicativo, o enunciado weberiano da autonomização/racionalização das esferas sociais nas sociedades modernas.

O conceito de *reificação* continua a ser central no pensamento de Habermas, muito embora ele seja redefinido. Fala-se em *reificação* pré-moderna pela predominância tradicionalista do mundo da vida na compreensão mítica do mundo; fala-se em *reificação* moderna como colonização sistêmica do mundo da vida. A distância de Habermas em relação a Lukács e em relação a Adorno e Horkheimer continua tendo como demarcação principal o esforço de ir além de teorizações das sociedades modernas capitalistas que radicalizam (dessa vez numa perspectiva assumidamente crítica e aliada às contribuições da teoria do valor marxiana) a teoria da racionalização weberiana como generalização da racionalidade instrumental, seja na determinação de estruturas formais homólogas em todas as esferas (Lukács), seja como lógica da identidade (Adorno e Horkheimer).

A tradição funcionalista é criticada também por radicalizar, ou melhor, por trivializar a concepção da modernidade como diferenciação sistêmica das esferas da vida. Elimina-se por completo qualquer ambiguidade ainda preservada no raciocínio weberiano. Do direito ao amor, da literatura à arte, todas as relações sociais são acriticamente concebidas em termos sistêmicos. No entanto, para aquelas esferas diferenciadas em termos sistêmicos – economia e política – e codificadas como *meios* – dinheiro e poder – há uma explícita e admitida dívida com as contribuições

funcionalistas. No mais, Habermas propõe um modelo evolucionário claramente alternativo aos esquemas evolucionistas de Parsons ou Luhmann.

Assim como percebemos com surpresa em Bourdieu, talvez uma influência de Parsons também perpassa a preocupação central de Habermas com a dimensão normativa institucionalizada na esfera jurídica. Se do ponto de vista do diagnóstico das patologias sociais, Habermas não nega o econômico como *momento predominante* que, junto ao Estado, delinea a colonização sistêmica do mundo da vida; do ponto de vista normativo, é no direito que Habermas deposita profundas esperanças prognósticas na luta contra aquela colonização.

Em relação a Bourdieu, embora aparentemente ambos se aproximem ao demonstrarem as relações conflituosas entre *integração social* e *integração sistêmica* – diferentemente da tradição Parsons-Luhmann onde a primazia da diferenciação funcional significa a completa superação das formas de integração social e domínio absoluto da integração sistêmica – estas duas formas de integração são definidas de maneira significativamente distintas.

Rigorosamente, é particularmente difícil falar em integração sistêmica em Bourdieu, já que a *autonomia relativa* dos campos é definida essencialmente pela sua *integração* com a estrutura de classes ou o campo de poder. Os campos nunca formam sistemas, nos parece. Em Habermas, por sua vez, há a distinção entre formas sistêmicas de integração (mercado e Estado, economia e política) a partir de meios (dinheiro e poder) e formas sociais de integração. A integração social em Habermas já não faz referência central a conceitos como classe ou estrutura de classes, a integração social diz respeito às formas de integração não-sistêmicas internas ao mundo da vida (conceito que vai muito além das relações sociais de produção). Na verdade, em seu diagnóstico do capitalismo tardio, Habermas adere fortemente aos juízos sobre o pós-capitalismo, percebendo na publicização dos antagonismos privados e na incorporação sistêmica dos conflitos de classe pelo Estado social uma superação da centralidade da luta de classes na dinâmica capitalista.

Conclusivamente, em nossos termos, para Habermas, a modernidade é sim definida como um processo de crescente diferenciação/autonomização das esferas sociais em claro contraste com sociedades pré-modernas marcadas pela indiferenciação. O que se diferencia, segundo Habermas, é o mundo da vida, que se racionaliza pós-convencionalmente e libera as formas sistêmicas de racionalização. A modernidade é definida pela racionalização dual do mundo da vida e do sistema e, portanto, por duas

formas concorrentes, mas não necessariamente antagônicas de integração: a integração sistêmica (mercado e Estado) e a integração social (mundo da vida). Tal racionalização dual, no entanto, não se dá, historicamente, de forma equilibrada. Percebe-se uma racionalização parcial do mundo da vida e uma hiper-complexificação sistêmica, o que leva o sistema a colonizar, incorporar segundos seus meios (dinheiro e poder), o mundo da vida. A partir desse diagnóstico, uma teoria crítica da sociedade não tem como papel a defesa intransigente do mundo da vida contra o sistema, mas a defesa da autonomia dessas duas formas de autonomização e integração⁵⁸. Eis a modulação habermasiana do enunciado da autonomização/integração das esferas sociais na modernidade. Eis também a razão da afirmação da modernidade como um projeto inacabado.

⁵⁸ Apesar de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* desenvolver de forma ainda embrionária uma teoria da racionalização dual (que só se completa na *Teoria do Agir Comunicativo*), já naquela obra fica claro tanto qual é o sentido da crítica habermasiana a uma teoria (crítica ou descritiva) unidimensional da racionalização em termos de domínio crescente da racionalidade instrumental, como a defesa de uma concepção diferenciada de racionalização não e anti-sistêmica: “*Racionalizar* significa aqui o cancelamento das relações de coerção que, penetrando imperceptivelmente nas estruturas comunicativas, impedem – através de bloqueios intrapsíquicos ou intrapessoais da comunicação – que os conflitos sejam afirmados conscientemente e regulamentados de modo consensual. Racionalizar significa a superação de tal comunicação sistematicamente distorcida, na qual o consenso relativo às pretensões de validade reciprocamente colocadas – que servem como suporte à ação –, sobretudo o consenso acerca da veracidade da exteriorizações intencionais e sobre a justeza das normas de base, é conservado de pé só aparentemente, ou seja, como uma contrafação. Os estágios do direito e da moral, da delimitação do Eu e das imagens do mundo, das formações de identidade dos indivíduos e do coletivo, são estágios em processo. Os seus progressos não podem ser avaliados com o metro da solução de problemas técnicos, nem da escolha de estratégias justa, mas sim com o metro da obtenção, livre de coerção, de uma intersubjetividade de concordância, ou seja, com o metro da ampliação da esfera do agir consensual, ampliação que se faz acompanhar pelo restabelecimento de uma comunicação não deformada” (Habermas, 1983: 34).

CONCLUSÃO

O ponto de partida da investigação aqui empreendida foi, como destacado na introdução, a identificação de um consenso enunciativo no interior do discurso sociológico sobre a autonomização das esferas ou ordens da vida nas sociedades modernas. O propósito arqueológico da pesquisa visou, portanto, aprofundar as diferenças presentes nessa regularidade enunciativa para assim ter condições mínimas de rigor na abordagem de uma possível emergência disruptiva em relação àquele consenso nas elaborações foucauldianas em torno da biopolítica.

A investigação efetiva nos levou, no entanto, a não só dar relevo às modulações particulares daquele enunciado, mas a questionar se de fato podemos falar em um *consenso* enunciativo sobre a autonomização das esferas sociais no discurso sociológico sobre a modernidade. Em outras palavras, as diferenças identificadas não apareceram simplesmente como dispersões que em última análise retornam a uma regularidade discursiva ordenadora implacável, mas como diferenças genuínas, muitas vezes antagônicas – embora partindo de um terreno teórico-conceitual compartilhado –, em relação àquele consenso ou hegemonia discursiva.

A seguir, recapitularemos os principais resultados (parciais) alcançados, o que tornará mais claro o que aqui demarcamos como um ponto de inflexão entre a pesquisa efetiva e os propósitos investigativos iniciais.

Pareceu-nos conveniente começar a exposição através de uma leitura da noção de diferenciação social em textos principalmente de Marx/Engels e Durkheim.

Em Marx e Engels, através de uma leitura do *Manifesto*, percebemos uma enunciação sintética da relação entre desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo, eliminação dos poderes estamentais e retração da força totalizante da religião em relação ao conjunto da vida social. Para Marx, as forças desencadeadas pelo avanço da indústria e da burguesia levam a uma dessacralização das relações de dominação, que passam então a se mostrar, sem véus, como relações de classes, como relações de exploração. Liga-se uma concepção econômica de diferenciação social através da divisão capitalista do trabalho a uma concepção sociológica que percebe o processo de dessacralização dos vínculos sociais.

Mais importante para nós, no entanto, foi demarcar o pensamento de Marx como uma contratese, incrustada na própria teoria sociológica clássica, ao enunciado da autonomia das esferas sociais. Seja em sua metáfora da base e supra-estrutura, onde a

economia aparece como *momento predominante* e portanto a princípio *integrativo* dos fenômenos supraestruturais; seja em seu conceito de *fetichismo* que pode ser lido a) como uma ressacralização das relações sociais na forma valor ou b) como o fundamento causal, na tradição que vai de Lukács a Adorno/Horkheimer, dos fenômenos de *reificação* em todas as esferas da vida moderna.

Em Durkheim também procuramos demarcar a relação interna entre o conceito de diferenciação social e a divisão capitalista do trabalho. Mais relevante ainda, para nós, é a relação estabelecida, pelo autor francês, entre a diferenciação social e o que ele chama de *emancipação* dos órgãos ou funções sociais (políticas, econômicas, científicas, etc.), assim como com os fenômenos de “retraimento” da esfera religiosa e ampliação da margem para ações espontâneas do indivíduo (*individuação*) em contextos de maior diferenciação. Demarcamos assim em Durkheim um passo a mais do enunciado da autonomização das esferas nas sociedades modernas.

Não pudemos deixar de salientar a preocupação de Durkheim com os efeitos patológicos de uma hipertrofia das funções econômicas com o aprofundamento da divisão social do trabalho, assim como a sua ênfase normativa no papel do Estado como centro capaz tanto de manter a autonomia dos órgãos como de coordená-los.

É finalmente em Weber, no que se refere aos clássicos, que encontramos a forma mais acabada do enunciado da autonomia das esferas sociais, tanto num nível metodológico como no nível das suas pesquisas substantivas em sociologia das religiões. No entanto, já em Weber encontramos uma complexidade de pensamento marcada por ambivalências.

No nível metodológico, o enunciado da autonomia das esferas aparece de forma não-contraditória. Trata-se de, enraizado numa epistemologia neokantiana, negar a possibilidade de uma hierarquização ontológica sobre a ordem do mundo ou sobre o caráter condicionante/preponderante de certa ordem de fenômenos em relação a ordens heterogêneas e, como consequência, afirmar a mediação subjetiva (interesses, valores, perspectivas, pontos de vista) no estabelecimento de relações causais entre esferas distintas da vida social.

Assumindo as afirmações do próprio Weber sobre o caráter de “juízo de valor” de suas incursões sobre a problemática da jaula de aço, denominamos a sua concepção sobre a relação entre as esferas de *integração contingente*: sendo o conhecimento sempre uma seleção de aspectos finitos e particulares de uma realidade infinita, a caracterização científica da forma de relacionamento entre fenômenos de ordens

heterogêneas da vida social só é possível como resultado de pesquisas empíricas e não como postulados *a priori* sobre a forma de articulação entre as ordens da vida.

É na sociologia da religião que a imagem monolítica de Weber como pai por excelência da ideia de legalidade própria às esferas sociais torna-se ao menos problemática. Isto porque toda a formação conceitual da *Consideração Intermediária* – onde Weber desenvolve de forma mais prolongada os elementos particularizantes, as legalidades próprias, das distintas esferas da vida social – é marcada por uma reflexão sobre as *afinidades e tensões* entre as distintas esferas, mais particularmente entre economia e religião, entre estratificação social e sistematizações ético-religiosas, como também vemos explicitamente n’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

É também em Weber que encontraremos passagens cruciais sobre o destino trágico da modernização capitalista como generalização de uma ação racional orientada por fins (*Zweckrational*) destituída de fundamentos éticos, de uma racionalidade típica da economia e da burocracia modernas, para outras esferas da sociedade.

Assim, por um lado, Weber se distancia de Marx e Durkheim ao investigar menos a relação entre divisão capitalista do trabalho e diferenciação social do que a relação entre *racionalização* através das religiões salvíficas e diferenciação/autonomização das esferas sociais. Por outro lado, quando a temática do desenvolvimento capitalista é enfocada por suas lentes, como n’*A Ética...*, algo como uma ameaça à autonomia das esferas é afirmada em termos de prognósticos valorativos sobre as tendências do tempo. Os três, portanto, convergem numa percepção da hipertrofia do econômico (seja em termos de uma ontologia do ser social, de predomínio da racionalidade econômica ou de desenvolvimento patológico) em relação a outras esferas da vida moderna.

Vimos como os dois lados do pensamento de Weber, como um pêndulo, têm importância nas posteriores apropriações e formulações do enunciado da autonomização das esferas sociais que, sem dúvida alguma, tomam a obra de Weber sempre como uma referência central.

Por motivos esquemáticos nomearemos a ambivalência encontrada em Weber: 1) *racionalização/autonomização* se refere à defesa metodológica e substantiva da autonomia das esferas sociais; 2) *racionalização/dominação* se refere ao conjunto de elementos que permitem a crítica àquela mesma defesa.

Um destes lados – *racionalização/dominação* – logo é apropriado – num contexto histórico de ainda maior aprofundamento da subordinação da produção a princípios de calculabilidade e previsibilidade sob os ditames da taylorização – por Lukács,

articulando a teoria weberiana da racionalização à teoria marxiana do fetichismo da mercadoria. Rigorosamente, esta aparece como fundamento econômico daquela. É através dessa fundamentação causal que Lukács define a racionalização weberiana como *reificação* das relações sociais.

No conceito de *reificação* procuramos salientar principalmente o seu caráter paradoxal, admitido por Lukács: por um lado, a subordinação de todas as esferas da vida a uma mesma estrutura de racionalização formal (previsibilidade, calculabilidade, quantificação), conformadora de estruturas homólogas de subjetividade (imediatismo, factualidade), é vista como uma lei geral das sociedades capitalistas modernas; por outro lado, Lukács não percebe como mera *ilusão* o processo de autonomização das esferas em particular, reconhecendo assim a efetividade de dinâmicas reais de legalidade própria no interior das ordens da vida social. A *reificação* integra, portanto, a totalidade não através da *homogeneização* das partes, mas através da imposição a estas de uma mesma lógica de racionalização formal, não necessariamente conteudística.

Feridos pelos desenvolvimentos bárbaros do capitalismo monopolista, a expansão da maquinaria simbólica da indústria cultural, a ascensão e queda de regimes fascistas e a burocratização da revolução soviética em seu momento termidoriano, lemos o desenvolvimento da problemática da *reificação* em Adorno e Horkheimer (já que eles trilham o mesmo caminho de síntese entre racionalização e teoria do valor) como a dissolução daquele paradoxo preservado na consciência do tempo de Lukács.

Para os primeiros, nos parece, a imposição de uma mesma lógica de racionalização formal a todas as esferas da sociedade dá-se acompanhada de uma *homogeneização* dos próprios conteúdos. A harmonia bárbara entre as partes e o todo anuncia a reificação como generalização de uma lógica da *identidade*. Assim, como formulamos mais acima, a *autonomia* das esferas aparece como ilusória frente à *integração* totalitária de toda a sociedade por uma cultura de massas brutal e replicadora da lógica do trabalho industrial. Denominamos a radicalização da relação *racionalização/dominação* em Adorno e Horkheimer de *indiferenciação por identidade*, antípoda, embora lançando raízes em Weber, do enunciado da autonomização das esferas sociais.

O outro lado do enunciado da autonomia das esferas em Weber – *racionalização/autonomização* – é desenvolvido pela apropriação funcionalista da sua teoria da racionalização.

Parsons desenvolve a ideia de legalidades próprias em termos de uma teoria da diferenciação do sistema social em subsistemas particularizados por meios simbólicos

generalizados. Luhmann desenvolve o arcabouço parsoniano em termos de uma teoria da evolução social coroada pelas sociedades modernas definidas como sociedades diferenciadas funcionalmente através da codificação binária singular a cada (sub)sistema funcional. Para o primeiro as *estruturas* definem as formas de integração entre subsistemas, para o segundo os sistemas funcionais se integram através de *acoplamentos estruturais*. Tais formas de integração – através de estruturas ou acoplamentos estruturais – de modo algum colocam em xeque a semântica interna aos subsistemas ou sistemas funcionais. A autonomia é preservada.

Para Parsons e Luhmann, a diferenciação funcional é central para as sociedades alcançarem patamares mais elevados de autossuficiência. Essa autossuficiência é pensada em termos de estabilidade/equilíbrio em Parsons e, no caso de Luhmann, em termos da capacidade do sistema social e dos sistemas funcionais em particular transformarem em informação interna os ruídos advindos do meio. Tal definição de autossuficiência (*autopoiesis*) abandona uma imagem do sistema como estabilidade, pensando-o, em contraste, como um permanente movimento de desequilíbrio gerando equilíbrio, estímulos gerando novas informações e formas de acoplamento.

É por se amparar numa concepção de sistema como estabilidade que Parsons confere ao subsistema social (comunidade societária ou sistema integrativo-normativo) um papel de *momento preponderante* em seu modelo fractal de diferenciação. Tal papel não é defendido como uma incursão meramente normativa (no terreno dos juízos de valor) do pensamento parsoniano, mas é justificado analiticamente devido à capacidade da comunidade societária tornar explícitos e legítimos (na forma de normas), valores difusos emergentes no subsistema cultural, e de poder garantir a aplicabilidade daquelas normas em sua relação com o subsistema político.

Luhmann, por sua vez, parece se aproximar mais de Weber e daquilo que chamamos de *integração contingente*. Em nenhum momento dos textos analisados ele chega a definir a primazia ou preponderância de algum (sub)sistema funcional da sociedade em relação aos outros. Quando Luhmann fala em *primazia funcional* está falando da primazia da própria diferenciação funcional como etapa evolutiva das sociedades.

É também por se distanciar de um modelo de sistema baseado na estabilidade que Luhmann pensa, num giro de 180° em relação a Durkheim e Parsons por exemplo, que as sociedades modernas não são sociedades ameaçadas de desintegração, pelo contrário, são sociedades hiperintegradas e é essa hiperintegração que pode gerar situações

críticas, na medida em que eventos em sistemas funcionais específicos tendem a reverberar imediatamente nos outros sistemas funcionais.

Ambos, Parsons e Luhmann, no entanto, marcam um distanciamento significativo em relação àquela percepção dos clássicos sobre a predominância (ontológica, de racionalidade, patológica) do econômico em relação às outras esferas como tendência das sociedades modernas. Luhmann, inclusive, exprime esse distanciamento em sua própria teoria da evolução: a tendência da diferenciação funcional é romper completamente com qualquer critério de igualdade/desigualdade fundamentado em termos de *estratificação* social.

Se Luhmann nos aproxima de uma concepção *absoluta* da *autonomia* dos sistemas funcionais, já que os *acoplamentos estruturais* de modo algum negam a *autopoiesis* dos sistemas funcionais (a negação da *autopoiesis* é sempre a destruição do sistema), Bourdieu busca formular de maneira rigorosa o caráter *relativo* da *autonomia* dos campos.

Podemos dizer agora que a noção de *campo* em Bourdieu procura dar a devida importância às duas faces daquela ambivalência dos diagnósticos weberianos sobre a modernidade (dicotomizadas no próprio Weber em termos de juízos de fato/juízos de valor): tanto a relação entre *racionalização e autonomização* como a relação entre *racionalização e dominação*.

Bourdieu resolve aquela ambivalência na medida em que é precisamente através da *racionalização/autonomização* que os campos se tornam ainda mais eficazes em termos de *dominação*, ao exercerem-na de forma sutil, quase invisível, como *violência simbólica*. Como formulado noutro momento, o poder de *dominação* dos campos e sua relação com o espaço social mais amplo ganha em eficácia e resiliência através do desenvolvimento de um léxico e de práticas de *autonomia*.

A autonomia dos campos sempre se relaciona com: a) o campo mais amplo do poder, onde os diferentes capitais concorrem entre si para monopolizarem ou preponderarem como representação legítima do mundo social; b) o espaço social hierarquizado que pode ser definido em termos de estrutura de classes.

O conceito de *habitus* é central para tornar inteligível a forma como posições desiguais no espaço social são traduzidas em posições desiguais no interior dos campos. Desse modo, os códigos sociais mais amplos de igualdade/desigualdade são reproduzidos, de forma complexa, nos códigos de distinção exclusivos aos campos em particular. Por isso a impossibilidade de falar em campos como sistemas ou em termos

de primazia funcional (no sentido luhmanniano), já que a autonomização dos campos é sempre uma forma de reprodução do espaço social.

É interessante notar certa proximidade entre Bourdieu e Lukács no interior da tradição que se apropria da variante *racionalização/dominação* do enunciado weberiano da autonomização das esferas sociais. Ambos não negam a efetividade das práticas de autonomia – por exemplo, o campo do direito está longe de traduzir grosseiramente os interesses econômicos, pelo contrário, é através do desenvolvimento de uma linguagem aparentemente cindida de qualquer outro interesse que não o jurídico, que o direito pode atender interesses a ele transcendentos. De fato, uma representação de autonomia é operante tanto nos atores como na linguagem internos aos campos.

Em ambos também – Lukács e Bourdieu – há o reconhecimento da imposição de uma estrutura formal de racionalização compartilhada pelas diversas esferas ou campos. Se a *semântica* é diferenciada, há homologias em termos de *sintaxe*.

No que diz respeito ao problema da *integração*, como já vimos, a *autonomização dos campos* é sempre vinculada à *integração social*. As posições no espaço social têm força condicionante sobre as possíveis trajetórias nos vários campos. A diferenciação dos capitais – capital econômico, capital simbólico, capital educacional etc. – é elemento fundamental para explicar trajetórias díspares e/ou improváveis, mas parece claro que em Bourdieu exceções nunca podem ser tomadas como regra.

Bourdieu busca continuamente ao longo de sua obra, inclusive ao propor a substituição da noção de “classe dominante” pela de “campo de poder”, distanciar-se de um léxico marxista da preponderância do econômico sobre as outras esferas da vida, mas nos parece que ele nunca abandona a preponderância, ao menos analítica, da estrutura de classes ou das posições hierarquizadas e hierarquizantes do espaço social como ponto de partida na análise das posições diferenciadas nos distintos campos.

No que diz respeito às lutas entre diferentes capitais no campo de poder, Bourdieu tende a perceber no *campo jurídico* uma predominância devido ao grau do *efeito de universalização* gerado por sua retórica de autonomia, impessoalidade e neutralidade. Pela sua capacidade ímpar de legitimar o arbitrário e de exercer a violência como quem dita a justiça. Nesse aspecto em particular, Bourdieu se encontra com Parsons, mas a partir de uma perspectiva fundamentalmente crítica.

Habermas, tal qual Bourdieu, também pode ser pensado (e nele, como vimos, tal propósito é explícito) como mais uma tentativa de resolver as ambivalências internas à teoria da racionalização weberiana. Caudatário direto daquela teoria crítica (Adorno e

Horkheimer) que leva às últimas consequências a relação entre racionalização e dominação (delineando o que chamamos de *indiferenciação por identidade*), Habermas não nega tal entrelaçamento no que se refere à racionalização constitutiva das esferas econômica (mercado) e política (Estado) nas sociedades modernas, orientadas por uma *racionalidade cognitivo-instrumental*. O problema, para Habermas, é reduzir a *racionalização* moderna à *racionalidade formal cognitivo-instrumental* e não seguir a linha aberta de investigação e teorização, presente inclusive na sociologia da religião de Max Weber, sobre formas pós-tradicionais de *racionalização material moral-prática*.

Por isso, por um lado, Habermas endossa a tese da *racionalização/dominação*, formulada como *colonização sistêmica do mundo da vida*, para explicar o espraiamento do agir orientado para o êxito e da racionalidade cognitivo-instrumental para esferas heterogêneas (em relação àquele agir e àquela racionalidade) da vida social. Por outro lado, retorna à tese da *raciononalização/autonomização* para demonstrar as possibilidades abertas de racionalização para além da jaula de aço.

Ao pensar a racionalização como autonomização, Habermas acompanha linha a linha a sociologia da religião de Weber, principalmente a sua *Consideração Intermediária*, reiterando assim que a superação da compreensão mítica do mundo é a passagem de um todo indiferenciado pela força da tradição (mundo da vida) para a racionalização dual moderna, definida como autonomização de esferas culturais de valor pós-tradicionais de agir orientado para o entendimento (racionalidade moral-prática) e liberação dos subsistemas parciais de agir orientado pelo êxito (racionalidade cognitivo-instrumental) codificados em meios (dinheiro e poder). Aqui, a autonomização, consideradas – em contraste com as teorias sistêmicas – as formas heterogêneas de racionalização e racionalidade, aparece também como um patamar evolucionário superior das sociedades.

É porque o sistema se racionaliza e complexifica muito mais do que o mundo da vida, racionalizado parcialmente, que se abre a margem para uma *colonização sistêmica do mundo da vida*. Essa aparece então como *desintegração* (patológica) do tecido social.

Feita essa síntese grosseira, é importante notar como Habermas precisa retornar a uma reflexão sobre a hipertrofia do econômico, ou melhor, da racionalidade típica da economia (mas também da burocracia) para fundamentar a sua tese da *colonização sistêmica do mundo da vida*. Em Habermas, como vimos, esse retorno se dá através de

uma reflexão sobre o Estado social e como este opera uma *juridificação de esferas de ação estruturadas comunicativamente*.

Essa observação, repetida de formas distintas ao longo da presente conclusão, nos permite realizar uma generalização: a crítica ao enunciado da autonomização das esferas sociais que perpassa toda a teoria sociológica no século XX, impedindo a consolidação de um consenso ou de uma hegemonia discursiva em torno da autonomia, normalmente se dá através de uma reflexão sobre o capitalismo, ou sobre o capitalismo de Estado, e sobre os constrangimentos postos por este numa efetiva autonomização das esferas sociais: a) em Marx o econômico como momento preponderante e as implicações do fetichismo; b) em Durkheim os efeitos patológicos de uma hipertrofia das funções econômicas; c) em Weber o desacoplamento do utilitarismo de toda fundamentação ética e a tendência à generalização da racionalidade típica da economia e da burocracia para outras esferas da vida social; c) em Lukács a imposição de uma mesma estrutura reificada de racionalização para todas as esferas da sociedade, fundamentada na reificação essencial presente no fetichismo; d) em Adorno e Horkheimer a aliança entre reificação formal e homogeneização conteudística (lógica da identidade) numa sociedade de capitalismo monopolista e desenvolvimento sem precedentes da indústria cultural; e) em Bourdieu a relação sempre complexa e mediada entre as posições em campos autônomos e o espaço social hierarquizado; f) em Habermas a colonização sistêmica do mundo da vida conceituada a partir de uma reflexão sobre a juridificação sistêmica de esferas comunicativas por um Estado social que busca apaziguar conflitos sem prejudicar a acumulação capitalista.

Como facilmente é possível derivar, também toda afirmação da autonomia tende a menosprezar estes constrangimentos: a) em Weber a vinculação de uma concepção de autonomização das esferas a uma teoria da racionalização enraizada em processos ético-religiosos (relativamente deslocada da relação com a divisão capitalista do trabalho); b) em Parsons um formalismo da diferenciação em subsistemas com códigos próprios e insubstituíveis, embora confira certa ênfase à esfera integrativo-normativa do direito; c) em Luhmann mais uma vez um formalismo da diferenciação funcional que acaba por sacralizar a *autopoiesis* (autonomia) específica a cada (sub)sistema funcional. Nos três casos os constrangimentos advindos da esfera econômica são colocados entre parênteses, para usar a terminologia fenomenológica.

Chegamos, portanto, à difícil e feliz situação em que os resultados (parciais) da pesquisa colocam em xeque o ponto de partida dos próprios propósitos investigativos, a

saber, o *enunciado da autonomização/diferenciação das esferas sociais* tomado como um marcado consenso dentro de um pretendido discurso sociológico hegemônico. Não se pode definir como um consenso aquilo que já em Weber se apresenta de forma ambivalente, ambivalência esta que gera antagonismos e buscas de síntese, mas nunca um consenso ou uma hegemonia discursiva.

Obviamente, tal situação nos leva necessariamente a repensar o nosso problema de pesquisa.

No início tomávamos como pressuposto a existência de uma *regularidade dispersiva* (mais regular que dispersiva) na teoria sociológica sobre a autonomização das esferas em sociedades modernas, e a partir da identificação das dispersões buscaríamos abordar rigorosamente a noção de *biopolítica* como uma possível (ou não) alternativa ou ruptura àquele enunciado. Reconhecidas as tensões e os antagonismos em relação àquele pretensão enunciado (mais dispersivas que regulares), o que nos impossibilita de identificar a existência de um *consenso enunciativo*, a pesquisa sobre a noção de biopolítica em Foucault se encaminhará em busca da particularidade dessa formação conceitual não só em relação aos *enunciados da autonomia*, mas também em relação aos *(contra-)enunciados da indiferenciação*.

Se de fato o conceito de biopolítica rompe com a ideia de autonomização das esferas sociais (em sua formulação weberiana e funcionalista), em que consiste essa ruptura? Em que ela se distingue das contrateses da *reificação*, da lógica da *identidade*, dos *campos* e da *colonização sistêmica do mundo da vida*?

PARTE II. ETAPAS DO BIOPOLÍTICO

O começo, no que se refere ao processo investigativo, é apenas um ponto numa trajetória sem início e fim. O desenvolvimento do problema, a saber, a busca pela originalidade posta pelo conceito foucauldiano de biopolítica em relação ao enunciado clássico da autonomização das esferas em sociedades modernas/complexas, nos lançou em uma trajetória espiralada, de dupla mão e não-progressiva, já que o debruçar-se sobre as diferentes modulações daquele enunciado na teoria sociológica clássica e contemporânea, debruçar-se este que nos permitiria um maior rigor na captura da *singularidade* da noção de biopolítica no interior daquela *formação discursiva*, levou à reformulação e mesmo negação das hipóteses iniciais de trabalho.

Primeiramente, ante os nossos olhos emergiram muito mais dissensos e tensões do que repetições e consenso, o que de nenhum modo nega o método *arqueológico*, atento precisamente às discontinuidades e rupturas recalcadas pelas formas tradicionais de *comentário* do(s) saber(es). Em segundo lugar, nossa arqueologia do enunciado da autonomização das esferas sociais no discurso sociológico sobre a modernidade, revelou-se uma arqueologia do conceito de racionalização: negando-o, afirmando-o ou em busca de uma síntese englobante, vimos como o retorno a Weber e à sua teoria da racionalização aparece como pré-requisito para quem busca adentrar a vereda dos juízos sobre as formas de relação entre as esferas constitutivas das sociedades pós-tradicionais (para usar o guarda-chuva conceitual habermasiano).

Chegamos a esse segundo momento da pesquisa não como quem grita terra à vista, mas como uma embarcação que para onde lança o olhar avista apenas oceano, embora com a paixão e as provisões necessárias para continuar. Por amor ao caminho nos ofereceremos às velas e aos ventos.

Naveguemos, mas não nos entreguemos deliberadamente às vagas. Como Weber e o seu conceito de racionalização se mostrou central na primeira parte deste trabalho, também teremos a formulação foucauldiana da biopolítica em seus cursos oferecidos entre 1975 e 1979 no *Collège de France* – e nesse ínterim, em 1976, há também a publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade (A Vontade de Saber)*, sem esquecermos a importante conferência sobre *O nascimento da medicina social*, oferecida em 1974 – como um recurso que fornecerá sentido e inteligibilidade ao conceito de biopolítica a despeito da heterogeneidade de leituras, usos e apropriações feitas durante e após a vida de Foucault.

Se percebemos uma apropriação da teoria da racionalização weberiana que se desenvolveu em linhagens que, por um lado, tendiam a enfatizar a relação *racionalização/autonomização* e, por outro lado, tendiam a enfatizar a relação *racionalização/dominação* (o que, com diferentes tons, leva a uma *crítica da autonomização*), também poderemos perceber como as diversas aparições e definições da noção de biopolítica em Foucault funcionam como um vértice a partir do qual serão traçadas diversas linhagens de apropriação.

Podemos inclusive dizer que esse vértice se encontra precisamente na última aula do curso *Em Defesa da Sociedade* e no primeiro volume da *História da Sexualidade (A Vontade de Saber)*, onde a potência analítica e multifacetada do conceito de biopolítica encontra uma formulação selvagem e sintética. Tanto a primeira – que introduz o tema da *biopolítica* visando diferenciar o discurso da guerra entre as raças (objeto do curso) e o racismo moderno – como a segunda obra – que concebe a *biopolítica* como um dos braços, junto à *disciplina*, do *biopoder*, este orientado para uma normalização tanto dos corpos individuais como do corpo da população – são de especial importância: no vínculo direto que Giorgio Agamben busca estabelecer entre a soberania política e a *vida nua* no seu conceito de *estado de exceção*; na noção de *sistema imunitário* em Roberto Esposito; no programa de investigação (Rabinow, Rose, 2006: 203-4) de práticas contemporâneas que articulam “formas de discurso verdadeiro” sobre os seres viventes (com suas respectivas autoridades institucionalmente competentes), “estratégias de intervenção sobre as existências coletivas” e “modos de subjetivação” ou práticas de si que se dão “em nome da saúde coletiva ou individual”.

Segurança, Território, População (1977-1978) – que faz uma análise aprofundada dos discursos e práticas da *razão de Estado* para assim poder melhor compreender a *governamentalidade liberal* que a sucede historicamente – e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979) – que, por sua vez, analisa mais a fundo aquela *governamentalidade liberal* e sua renovação (continuidades e discontinuidades) no *neoliberalismo* (alemão, francês e norte-americano) – são obras, por sua vez, fundamentais numa reflexão sobre a configuração moderna e contemporânea do liberalismo e do capitalismo, aí entrando os trabalhos de Gilles Deleuze, o esforço conjunto de Michael Hardt e Antonio Negri e o produtivo campo dos *governmentality studies* (Burchell; Gordon; Miller, 1991; Sanyal, 2007; Bröckling; Krasmann; Lemke, 2011; Lemke, 2013).

De um lado, certa concepção (evidente em Agamben) da tecnologia política que tem por objeto a população como coincidente com a gênese do próprio Estado e que só

se desdobra, se expande e radicaliza no desenvolvimento das formas contemporâneas de política da vida, de *biopolítica* (que de algum modo já estaria presente no próprio poder soberano); de outro, uma concepção que privilegia a investigação do poder que se exerce sobre a população em sua historicidade, analisando o seu desenvolvimento em determinados estágios (razão de Estado, liberalismo clássico, *Welfare State*, neoliberalismo, sociedade de controle), como formas singulares da *governamentalidade* enquanto racionalidade ou arte moderna de governar.

Bem mais recente (dada a publicação completa dos cursos oferecidos por Foucault no *Collège de France* somente nos anos 2000) é uma literatura (Inda, 2005; Nadesan, 2008; Oksala, 2013a, 2013b; Nilsson; Wallenstein, 20113; Lemm; Vatter, 2014; Raffnsøe; Gudmand-Hoyer; Thaning, 2016) que une estas duas séries investigativas – da *biopolítica* e da *governamentalidade* – a partir de uma leitura minuciosa dos cursos oferecidos por Foucault no *Collège de France* entre 1975 e 1979. É só a partir da segunda metade dos anos 2000 que se torna evidente, na produção em torno da obra de Foucault, que *biopolítica* e *governamentalidade* são perspectivas distintas de abordar o mesmo problema: o problema do poder ou do governo que se exerce a partir do surgimento da e sobre a população, a primeira focando nas formas de normalização dos fenômenos vitais comuns à população através de mecanismos de regulamentação, a segunda ampliando o escopo de análise e pensando a racionalidade de governo moderna orientadora das mais diversas práticas estatais, econômicas, jurídicas, etc.

Imergerimos na formação conceitual da biopolítica (mas também da governamentalidade) em Foucault, amparados por essa diversidade de leituras e exegeses, visando escavar os elementos relevantes para a nossa problemática. Diante dos resultados da primeira parte dessa pesquisa, o nosso interesse não é mais o de apenas constatar ou não se há nesta fase da obra foucauldiana uma crítica ao enunciado da autonomização das esferas em sociedades modernas/complexas, pois vimos como uma perspectiva da *indiferenciação* está incrustada na própria tradição crítica em sociologia. Nosso interesse é identificar o estatuto da *indiferenciação* das esferas enunciada pelas formulações em torno da noção de biopolítica. No que pode parecer mero jogo de palavras, *procuramos a diferença específica da indiferenciação biopolítica*.

Assumiremos heurística e provisoriamente tais premissas – a efetividade das diferenças, mas também a possibilidade de convergência– como recurso para a leitura e exposição dos textos. Caso estejamos errados, melhor. Talvez devamos, como em

matéria de estética, perceber na resistência imposta ao método e à técnica pelo material analisado, um elemento positivo no processo de criação/investigação.

Há relativo consenso na fortuna crítica sobre as aparições do problema da biopolítica na obra de Foucault. Em 2004, no seu notável *Vocabulário de Foucault*, Castro (2016: 57) afirma, antes de ver publicados os cursos de 1978 e 1979, que “o último capítulo de *La volonté de savoir* e o curso de 17 de março de 1976 de ‘Il faut défendre la société’ devem ser considerados como os textos fundamentais de referência acerca do biopoder” e da biopolítica. Fontana e Bertini (em Foucault, 1999: 330) nos informam que, para além do curso *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976), o pensador francês se debruçou sobre o problema da governabilidade (o problema do governo de modo geral e não apenas da governamentalidade) e do biopoder em *A Vontade de Saber* (de 1976), no curso *Segurança, Território, População* (de 1977-1978), em *Nascimento da Biopolítica* (curso oferecido entre 1978 e 1979) e no início do curso de 1979-1980, *Do Governo dos Vivos*. Blencowe (2012: 55), por sua vez, atenta de forma ainda mais circunscrita à problemática da biopolítica em Foucault, também aponta como marcos fundamentais da abordagem foucauldiana: “a conclusão de *The History of Sexuality: I*”, a “aula final de *Society Must Be Defended*”, e os cursos “*Security, Territory, Population*” e “*The Birth of Biopolitics*”.

Parece-nos que a exclusão, nos apontamentos de Blencowe (2012), do início do curso *Do Governo dos Vivos*, presente em Fontana e Bertini (1999), se deve ao fato de que a menção à problemática da biopolítica na primeira aula do mencionado curso (dada em 9 de janeiro de 1980) aparece como ilustração do deslocamento metodológico realizado por Foucault da análise das práticas de saber-poder (que já se afirmava como uma crítica à noção de ideologia dominante) para a análise do que ele denomina “governo pela verdade” (Foucault, 2014: 12)⁵⁹, a saber, a relação entre a *aleurgia* como “ritual de manifestação da verdade e o exercício de poder” (Foucault, 2014: 7).

⁵⁹ Como a delimitação do nosso problema não permite uma incursão prolongada sobre as várias fases, rupturas e autocríticas características da obra de Michel Foucault, transcrevemos a longa citação que segue pela sua força sintética: “Dois deslocamentos sucessivos, se preferirmos: um indo da noção de ideologia dominante à de saber-poder, e depois, agora, segundo deslocamento, da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade. [...] Se à noção de ideologia dominante procurei opor a noção de saber-poder é porque a essa noção de ideologia dominante creio que se podiam fazer três objeções. Em primeiro lugar, ela postulava uma teoria malfeita, ou uma teoria nada feita, da representação. Em segundo lugar,

A ênfase passa da relação de mão dupla entre saber e poder para a ritualística de manifestação do saber que, em si mesma, é um ato de poder, pois, escreve Foucault (2010: 10), “[o]nde há poder, onde é preciso que haja poder, onde se quer mostrar efetivamente que é lá que reside o poder, é preciso haver o verdadeiro. E onde não houvesse verdadeiro, onde não houvesse manifestação de verdadeiro, é que o poder não estaria ali, ou seria fraco demais, ou seria incapaz de poder”.

É como se apenas em *Do Governo dos Vivos* Foucault tomasse consciência teórica daquilo que já realizava na sua própria prática de pesquisa, onde *governo* já aparecia como noção mais “operacional” que *poder*, como transparece no depoimento do próprio Foucault (2014: 13):

[...] foi no âmbito geral dessa noção de governo que procurei estudar duas coisas, a título de exemplos: por um lado, o nascimento da razão de Estado no século XVII, entendida não como teoria ou representação do Estado mas como arte de governar, como racionalidade que elabora a prática do governo, e [por outro lado] o liberalismo contemporâneo, americano e alemão – foi o que fiz ano passado, o liberalismo entendido, aqui também, não como teoria econômica ou como doutrina política mas como certa maneira de governar, certa arte racional de governar.

Sabemos que se trata aqui de uma menção direta aos cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*. Estes são mencionados, reiteremos, como exemplo prático da operacionalidade superior da noção de *governo*. O curso *Do Governo dos Vivos* é, portanto, um novo patamar da reflexão foucauldiana sobre as

essa noção era indexada, pelo menos explicitamente, a uma oposição entre o verdadeiro e o falso, entre a realidade e a ilusão, entre o científico e o não-científico, entre o racional e o irracional – e aliás sem poder se livrar dela de forma clara. Enfim, em terceiro lugar, com a palavra ‘dominante’ a noção de ideologia dominante driblava todos os mecanismos reais de sujeição e se livrava da bola, passava a bola, dizendo-se: afinal, cabe aos historiadores saber como e por que numa sociedade uns dominam os outros. Em oposição a isso, procurei portanto situar um pouco as noções de saber e de poder. A noção de saber tinha por função, justamente, pôr para fora de campo a oposição entre o científico e o não-científico, a questão da ilusão e da realidade, a questão do verdadeiro e do falso. Não para dizer que essas oposições não tinham em todos os casos nem sentido nem valor – não é o que eu queria dizer. Eu queria dizer simplesmente que se tratava, com o saber, de colocar o problema em termos de práticas constitutivas, práticas constitutivas de domínios de objetos e de conceitos, dentro dos quais as oposições entre o científico e o não-científico, entre o verdadeiro e o falso, entre a realidade e a ilusão podiam exercer seus efeitos. Quanto à noção de poder, ela tinha essencialmente por função substituir a noção de sistema de representações dominantes pela questão, pelo campo de análise dos procedimentos e das técnicas pelas quais se efetuam as relações de poder. [...] Agora, o segundo deslocamento em relação a essa noção de saber-poder. Trata-se portanto de se livrar dela para tentar elaborar a noção de governo pela verdade. Livrar-se da noção de saber-poder como se se livrou da noção de ideologia dominante. Enfim, quando digo isso, sou perfeitamente hipócrita, pois é evidente que ninguém se livra do que pensou como se livra do que pensaram os outros. Por conseguinte, serei certamente mais indulgente com a noção de saber-poder do que com a de ideologia dominante, mas é a vocês que cabe me censurar por isso. Na incapacidade, portanto, de me tratar a mim mesmo como pude tratar dos outros, direi que se trata essencialmente, ao passar da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos, saber e poder” (Foucault, 2014: 12-3).

práticas de governo, centrando-se na questão da *aleurgia* – já na segunda aula do curso (de 16 de janeiro de 1980) Foucault começa a se deter sobre a relação entre poder e verdade numa leitura original da ritualística narrada em *Édipo Rei* – e não uma reflexão específica sobre a noção de biopolítica. Dito isto, para então voltarmos para a nossa problemática restrita, podemos concluir ser o curso *Do Governo dos Vivos* de caráter secundário no conjunto do material a ser analisado, podendo obviamente ser retomado no curso da investigação.

Outro pequeno texto fundamental, familiar ao público brasileiro, mas que é praticamente ignorado em esforços de demarcar as pistas de formação da noção de biopolítica, é a conferência intitulada *O Nascimento da Medicina Social*, oferecida no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em outubro de 1974. Tal texto, onde podemos seguramente dizer que pela primeira vez aparece o termo *biopolítica* na obra foucauldiana, foi publicado originalmente como o quinto capítulo da edição brasileira, organizada por Roberto Machado, da *Microfísica do Poder* de 1979, ausente inclusive da edição italiana da *Microfísica del Potere*, organizada por Pasquale Pasquino e Alexandre Fontana, de 1977 (ver Foucault, 1979: 294).

Nas páginas seguintes, abordaremos detidamente a formulação da noção de biopolítica no curso *Em Defesa da Sociedade* (de 1975-1976), seguido de *A Vontade de Saber* (1976), *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). É provável que a pesquisa constituinte de *Em Defesa da Sociedade* e de *A Vontade de Saber* tenha sido feita simultaneamente, mas é evidente na primeira obra um tateio inicial, presente sobretudo na aula proferida em 17 de março de 1976, em torno da noção de *biopolítica*, abordagem que se encontra muito mais desenvolvida no primeiro volume da *História da Sexualidade*. Dada a mera menção à noção de *biopolítica* nos primeiros parágrafos da conferência de 1974, sem um efetivo esforço de elaboração conceitual, trataremos do texto *O Nascimento da Medicina Social* ao longo da exposição das demais obras supracitadas.

2.1. Em Defesa da Sociedade (1975-1976)

Como é comum na abertura dos seus cursos – e não só dos cursos, basta lembrarmos que a *Arqueologia do Saber* é também apresentada como uma explicitação dos princípios norteadores da prática de pesquisa realizada em trabalhos anteriores – Foucault inicia *Em Defesa da Sociedade* (daqui em diante EDS) com uma revisão da sua trajetória intelectual, enfatizando as autocríticas e mudanças de perspectiva assumidas no decorrer da obra. A força de tais buscas permanentes de esclarecimento, como é evidente na *Arqueologia*, está em conferir crescente clareza ao método e aos conceitos até então alcançados, assim como aos novos caminhos metodológicos e conceituais a serem abertos. Exemplo disto está na abordagem da noção de *genealogia* apresentada no curso EDS.

Já na primeira aula, de 7 de janeiro de 1976, Foucault anuncia em termos precisos o que entende por *genealogia*. O problema do curso consiste em inquirir a possibilidade de uma elaboração invertida do axioma de Clausewitz que diz ser a guerra a política praticada por outros meios. Pergunta Foucault (1999: 54): “mas a própria política não será a guerra travada por outros meios?”. Ao longo das aulas, Foucault demonstrará que a proposição de Clausewitz é, na verdade, a inversão de um discurso, detectado no século XVII, que compreende a guerra (entre raças) como o motor da história, num sentido permanente e inconclusivo. É a partir e contra esse discurso que são formulados um discurso filosófico-jurídico, sobretudo em Hobbes, que percebe o cessar da guerra como condição fundamental para a gênese do poder político, e um discurso histórico-político, representado por Clausewitz e a sua conhecida proposição.

Tratar a relação entre guerra e política é portanto, no interior da problemática foucauldiana, tratar de diferentes discursos sobre a história. Demonstrar que antes de um discurso jusnaturalista (Hobbes e as distintas concepções de contrato) e de um discurso histórico-político (Clausewitz) havia um discurso que concebia a história e a política como uma guerra permanente (entre raças) é escavar e analisar aqueles discursos marginalizados e esquecidos nas análises tradicionais empreendidas pela história das ideias e das ciências. É fazer o que Foucault (1999: 13) chama de *genealogia*, entendida numa “definição provisória”, como “o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”.

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. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anticiências. [...] Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizados do poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. [...] É exatamente contra os efeitos de um discurso de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate (Foucault, 1999: 13-4).

Podemos esquematicamente afirmar que, na *arqueologia*, Foucault rompe com uma história tradicional das ciências ao propor um novo método, inspirado sobretudo na epistemologia de Bachelard e Canguilhem (Machado, 1988), de abordagem dos enunciados filosóficos e científicos. Nessa abordagem, ao contrário de uma busca obsessiva pelas continuidades e linearidades constitutivas do progresso científico, Foucault demonstra e enfatiza o lugar das *descontinuidades* e *rupturas* nas séries (em contraste com uma história unificada dos saberes) de formações discursivas e disciplinares institucionalmente canonizadas.

Na *genealogia*, por sua vez, e nos parece equivocado conceber a genealogia como uma ruptura em relação à arqueologia, está implicada uma ampliação do próprio material a ser analisado. Não somente abordar de outra maneira os saberes institucionalizados, mas inquiri-los decisivamente a partir daquilo que foi esquecido, inferiorizado ou tido como superado no processo de institucionalização dos saberes. O *cânon* funciona apenas como um ponto de partida para a classificação daquilo que é central e daquilo que é considerado marginal ou estranho à história dos saberes, sendo os saberes desqualificados a perspectiva central através da qual os cânones serão questionados e criticados⁶⁰. Parece ser isso o que Foucault (1999: 16) pretende dizer quando escreve ser “a arqueologia... o método próprio da análise das discursividades

⁶⁰ Segundo Paul Veyne (2009: 113), a “arqueologia não procura resgatar estruturas universais ou *a priori*, mas reduzir tudo a acontecimentos não universalizáveis. E a genealogia faz descender tudo de uma conjuntura empírica: a contingência sempre nos fez ser aquilo que fomos ou somos”. Safatle (2017: 350), por sua vez, acentua a dimensão crítica da genealogia ao pensá-la não só como “a reconstituição do processo histórico de formação do que aparece a nós como necessário”, mas como “a recuperação das alternativas que permaneceram esquecidas no interior da formação de campos hegemônicos. Se assim não fosse, a genealogia não poderia aspirar consolidar-se como um pensamento crítico”. Para Simons (1995, 27), “the advantage of genealogy over archaeology is that it includes power relations in the ordered procedures that make true discourses possible. [...] The genealogical approach provides historical rather than epistemological answers to the questions of what constitutes knowledge and truth”.

locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem”.

O discurso da guerra, da história (e da política) como guerra permanente entre raças, analisado no curso EDS, ao tempo que exemplifica perfeitamente o tipo de discurso a ser recuperado e centralizado no esforço genealógico, pode também ser lido como um testemunho de Foucault sobre os próprios precursores de uma compreensão genealógica do fazer histórico.

Foucault (1999: 70-1) nos fala de um “duplo nascimento desse discurso” sobre a guerra. Primeiramente, “por volta dos anos 1630 aproximadamente, nas reivindicações populares ou pequenos-burguesas na Inglaterra pré-revolucionária e revolucionária; será o discurso dos puritanos, será o discurso dos *Levellers* [Niveladores]”. Segunda aparição, “cinquenta anos depois”, como “discurso de luta contra o rei, do lado do amargor aristocrático, na França, no fim do reinado de Luís XIV”.

E o que define este discurso que nasce duplamente em estratos tão distintos do tecido social de diferentes contextos de convulsão e revolução social? Em primeiro lugar, a história aparece como uma “trama ininterrupta”, “sob a ordem e sob a paz”, constituída pela guerra, por uma guerra essencialmente binária. Em segundo lugar, são raças distintas que se encontram dos lados opostos em luta: “diferenças étnicas; diferenças das línguas; diferenças de força, de vigor, de energia e de violência; diferenças de selvageria e de barbáries; conquista e servidão de uma raça por outra. O corpo social é no fundo articulado a partir de duas raças”.

É esse discurso formulado no século XVII – que concebe “a sociedade” como um permanente “enfrentamento das raças” – a “matriz de todas as formas sob as quais, em seguida, escreve Foucault (1999: 71), investigaremos a fisionomia e os mecanismos da guerra social”.

Nesse momento da aula, como é típico de uma exposição oral – e vale lembrar que ainda estamos nas primeiras aulas do curso, a terceira para ser mais preciso, de 21 de janeiro de 1976 –, Foucault dá um pulo, tanto histórico como no trato da problemática, para diferenciar aquele discurso da guerra entre as raças do discurso racista moderno (como veremos, tão afim à questão da biopolítica), ou melhor, a diferença entre um discurso racial insurgente e um racismo de estado.

Em nome da clareza expositiva, voltaremos a essa questão, a essa distinção, mais a frente, depois de desdobrarmos em todos os seus elementos a análise foucauldiana do nascimento e das mudanças sofridas por esse discurso da guerra entre as raças ao longo

do tempo. Só depois de entendermos essas mudanças tornar-se-á inteligível como tal discurso insurgente pôde se transformar em um conservadorismo oficial, de um discurso que diz “Temos de nos defender contra a sociedade” para um discurso que diz “Temos de defender a sociedade contra os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo” (Foucault, 1999: 73), discurso supressor da polaridade, daquela concepção da sociedade como perpassada por uma fratura binária definidora dos rumos da política e da história.

Retornemos ao objeto do curso EDS.

Em sua emergência inglesa, o discurso da guerra entre as raças aparece como um discurso essencialmente anti-naturalista e anti-soberano. A afirmação jurídica, a afirmação da lei, seja qual for o lugar no espectro político – “tanto nas posições do absolutismo monárquico quanto nas dos parlamentares ou parlamentaristas, quanto nas posições mais extremas dos *Levellers* ou *Diggers*” –, aparece como consequência do “fato da conquista, pela relação de dominação de uma raça sobre a outra e pela revolta – ou pela ameaça permanente de revolta – dos vencidos contra os vencedores” (Foucault, 199: 118).

“[Q]uando ainda era apenas rei da Escócia, escreve Foucault (1999:119), Jaime I dizia que, como os normandos tomaram posse da Inglaterra as leis do reino são estabelecidas por eles”. Os saxões reagem também louvando a sua raça: “o objetivo principal da revolução deve ser a supressão de todas as leis pós-normandas” (Foucault, 1999: 128). Enquanto parlamentaristas defendem a preservação das leis contra o “absolutismo monárquico”, *Levellers* e *Diggers* defendem “a guerra civil até o fim contra o poder normando” (Foucault, 1999: 129-30).

O mais importante, para os nossos interesses, é enfatizar como é formulado aí, para Foucault (1999: 131),

pela primeira vez, a ideia de que toda lei, seja ela qual for, toda forma de soberania, seja ela qual for, todo tipo de poder, seja ele qual for, devem ser analisados não nos termos do direito natural e da constituição da soberania, mas como o movimento indefinido – e indefinidamente histórico – das relações de dominação de uns sobre os outros. [...] Se insisti muito sobre esse discurso inglês em torno da guerra das raças foi porque creio que nele se vê funcionar, pela primeira vez no modo político e no modo histórico, ao mesmo tempo como programa de ação política e como busca de saber histórico, o esquema binário, um certo esquema binário.

Ação política e saber histórico articulam-se aqui não como “queixa”, mas como “reivindicação... a partir dos fatos de nacionalidade: língua, país de origem, hábitos

ancestrais, espessura de um passado comum, existência de um direito arcaico, redescoberta das velhas leis”. A revolta e o clamor por justiça são afirmados “como uma espécie de necessidade da história: corresponde a certa ordem social que é da guerra” (Foucault, 1999: 131). “[N]ão se está no direito e não se está na soberania; está-se na dominação, está-se nessa relação indefinidamente espessa e múltipla de dominação. Não se sai da dominação, portanto não se sai da história” (Foucault, 1999: 132-3). A isso Foucault (1999: 132) denomina, em claro contraste com a demonização do termo nas ciências sociais, de “historicismo político”.

Outra etapa de transformação discursiva, como já mencionamos, está na apropriação desse discurso plebeu pela nobreza reacionária francesa de finais do século XVII, sobretudo nos escritos de Henri de Boulainvilliers. Tal qual o discurso inglês da guerra entre as raças, também aqui se trata de um discurso que “descarta o discurso administrativo ou jurídico do Estado sobre o Estado”, mas diferentemente daquele, aqui aparece (contra o Estado) um novo sujeito a partir do qual se fala e sobre o qual fala a “narrativa histórica”: “uma sociedade, mas entendida como associação, grupo, conjunto de indivíduos, que tem seus costumes, seus usos e até sua lei particular”.

Mais precisamente, trata-se da compreensão da sociedade como aquilo “que o vocabulário da época designa como ‘nação’” (Foucault, 1999: 160), que em distinção com a moderna concepção de nação, não se define por uma unidade territorial, “por uma morfologia definida ou por um sistema de sujeições a um *imperium* qualquer”. Falar em “nações”, nesse contexto histórico-discursivo, é falar em “agrupamentos de pessoas, de indivíduos que têm em comum um estatuto, costumes, usos, uma certa lei particular – mas lei entendida muito mais como regularidade estatutária do que como lei estatal. A nobreza é uma nação em face de muitas outras nações que circulam no Estado e se opõem umas às outras” (Foucault, 1999: 161).

Esse discurso, que tem como estrato portador (para falar com Weber) a nobreza usurpada é, para Foucault (1999: 161), a matriz dos nacionalismos, mas também das concepções de raça e de classe no século XIX. “Já não se trata da história gloriosa do poder; é a história de seus submundos, de suas maldades, de suas traições” (Foucault, 1999: 162). Um discurso marginalizado que “reivindica” e que “denuncia”, tal qual o discurso revolucionário inglês, mas um discurso que opera a passagem da concepção de raça como unidade étnica para a raça como unidade estatutária, como nação.

Aqui, mais uma vez, um momento do entrelaçamento entre “saber histórico” e “ação política” da parte de um grupo “usurpado”. A esse entrelaçamento Foucault dá o nome de *campo histórico-político*.

Daí em diante, a relação de força é um objeto histórico que alguém que não o soberano – ou seja, algo como uma nação (à maneira da aristocracia ou mais tarde da burguesia) – pode situar e determinar no interior de sua história. A relação de força, que era um objeto histórico, ou melhor, um objeto histórico-político, já que é analisando essa relação de força que, por exemplo, a nobreza vai poder tomar consciência de si mesma, reencontrar seu saber, tornar a ser uma força política no campo das forças políticas. A constituição de um campo histórico-político, o funcionamento da história na luta política foram tornados possíveis a partir do momento em que, num discurso como o de Boulainvilliers, essa relação de força (que era de certo modo o objeto exclusivo das preocupações do Príncipe) pôde tornar-se objeto do saber para um grupo, uma nação, uma minoria, uma classe, etc. A organização de um campo histórico-político começa assim. O funcionamento da história na política, a utilização da política como cálculo das relações de força na história, tudo isso se integra aqui. (Foucault, 1999: 196-7).

A construção da verdade dá-se em meio à guerra, mais ainda, a guerra é enunciada como a verdade da história, “a verdade e o *logos* não começam onde cessa a violência”. O campo histórico-político nasce na luta da nobreza contra a monarquia e o terceiro estado, “foi no interior dessa guerra e pensando na história como guerra, que algo como o discurso histórico que conhecemos agora pôde estabelecer-se” (Foucault, 1999: 197).

Para Foucault (1999: 197) é essa forma de “racionalidade histórica”, essa articulação necessária entre “saber histórico” e “ação política”, que aparece, com outros conteúdos (outra será a verdade, outros os fins) na afirmação da burguesia e do proletariado. Clausewitz, como representante de outra configuração do campo histórico-político, só pôde falar da guerra – cerca de dois séculos depois dos ingleses e de um século após Boulainvilliers – como a política por outros meios porque já haviam dito precisamente o contrário.

O que une todos esses discursos, historicistas ou histórico-políticos na terminologia de Foucault, repitamos, é a passagem “de uma história que até então tinha como função dizer o direito narrando as façanhas dos heróis ou dos reis, suas batalhas, suas guerras, etc.” para “uma história que agora faz a guerra decifrando a guerra e a luta que perpassam todas as instituições do direito e da paz... combate político e saber histórico estão, daí em diante, ligados um ao outro” (Foucault, 1999: 204-5).

Deslocamento fundamental, ou melhor, inversão, portanto, em relação a uma concepção “platônica” (Foucault, 1999: 207) que opõe saber e guerra, verdade e violência. Deslocamento também, e conseqüentemente, da noção de poder.

Deslocando o eixo, o centro de gravidade, de sua análise, Boulainvilliers fazia algo importante. Sobretudo, porque ele definia o princípio daquilo que se poderia denominar o caráter relacional do poder: o poder não é uma propriedade, não é uma potência; o poder sempre é apenas uma relação que só se pode, e só se deve, estudar de acordo com termos entre os quais atua essa relação. Portanto, não se pode fazer nem a história dos reis nem a história dos povos, mas a história daquilo que constitui, um em face do outro, esses dois termos, dos quais um nunca é infinito e o outro nunca é zero (Foucault, 1999: 200).

Agora se torna plenamente inteligível o sentido da nossa afirmação, mais acima, de que a análise do discurso sobre a guerra entre as raças também pode ser lida como um testemunho de Foucault sobre seus próprios antecedentes numa perspectiva genealógica da história.

Vimos como aquele discurso, sobretudo em sua sistematização na obra de Boulainvilliers, em primeiro lugar, sempre se apresenta como um discurso anticanônico, anti-soberano por assim dizer, na medida em que é portado por estratos sociais dominados que, para se afirmarem politicamente, elaboram a sua própria verdade, a sua própria concepção da história. Em segundo lugar, trata-se de um discurso que abdica de assumir, como pressuposto, como princípio de análise, universais como o direito ou a soberania para, pelo contrário, analisar e demonstrar a “relação de força”, a luta subjacente à constituição dos direitos e da soberania. Por último, ao abdicar de uma análise que parte dos universais do direito e da soberania, tal discurso também abdica de uma concepção localizada e substancial de poder, do poder como uma propriedade ou bem, anunciando assim o que podemos definir de uma concepção relacional de poder.

Ora, todos esses elementos fazem parte do que Foucault compreende como uma análise genealógica do poder.

Ainda nas primeiras aulas do curso EDS, Foucault anuncia as suas “cinco precauções de método” na análise do poder:

[...] em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito

das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber (Foucault, 1999: 40).

As afinidades com o discurso da guerra entre as raças são explícitas. Também este buscava, assim como a análise foucauldiana do poder, se livrar, embora, obviamente, com uma terminologia distinta, da “tríplice preliminar – do sujeito, da unidade e da lei – e ressaltar, em vez desse elemento fundamental da soberania... as relações e os operadores de dominação” (Foucault, 1999: 51). Tal como naquele discurso, deve-se começar pela análise das relações de força ou relações de dominação, pela análise das práticas efetivas de poder, livrando-se ao máximo das representações universais como princípios de orientação.

É como se Foucault buscasse refundar, em sua genealogia, noutro contexto e de forma muito mais refinada, aquele *historicismo* que foi combatido primeiramente pelo discurso filosófico-jurídico jusnaturalista – onde a emergência do político implica o cessar da guerra, concentrando e centralizando todo o poder na figura soberana – e depois pelo disciplinamento dos saberes dos séculos XVIII e XIX.

No entanto, e a partir daqui nos aproximaremos de forma mais direta da nossa problemática⁶¹, Foucault nos adverte que o discurso filosófico-jurídico e o disciplinamento não conseguiram suprimir inteiramente o discurso da guerra entre as raças. Pode-se dizer que também aquele discurso foi disciplinado e assim anulado de seus elementos insurgentes. A versão nacionalista, burguesa e moderna do discurso da guerra entre as raças é apropriado e distorcido por uma suposta ciência das raças.

O que diferencia tal ciência das raças – Foucault já anunciava intempestivamente nas primeiras aulas do curso – e depois o arianismo nazista dos séculos XIX e XX do discurso da guerra do século XVII, é que o racismo suprime a polaridade, a concepção da sociedade como perpassada por uma fratura binária que definiria os rumos da política e da história. Segundo o racismo “científico”, escreve Foucault (1999: 72), a história “é o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça”. O motivo político não é mais – como nos ingleses e franceses – das raças como unidades étnicas, nacionais, culturais, em permanente luta por primazia, mas um discurso que diz: “Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça,

⁶¹ Embora seja impossível ficar indiferente aos entrelaçamentos dos códigos da verdade e dos códigos da política tanto na análise do campo histórico-político como na própria afirmação da abordagem genealógica, algo que aprofundaremos na terceira parte deste trabalho.

dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo” (Foucault, 1999: 73).

O disciplinamento do discurso da guerra entre as raças – e é por isso que o elogio de Foucault a esse discurso se dá em nome de uma anticiência, de uma insurreição dos saberes – opera portanto a passagem do histórico para o biológico: “a ideia de uma guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é, se vocês preferirem, a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social” (Foucault, 1999: 258).

Da luta entre sociedades (raças) para a imagem de uma sociedade unificada que padece de uma doença a ser eliminada. De um discurso insurgente a um discurso de Estado.

É nessa altura da discussão em que se encontra o curso quando finalmente chegamos à aula de 17 de março de 1976, a mais interessante para o nosso problema, onde Foucault, ao atacar a questão da apropriação do tema das raças pelo racismo de Estado, nos introduz, de maneira selvagem, o conceito de biopolítica (que se torna a forma típica de poder a partir do século XIX) em contraste com o poder disciplinar (típico dos séculos XVII e XVIII).

Obviamente, para quem está acostumado com as análises foucauldianas do poder, o contraste aqui não aparece como uma ruptura. Antes de nos debruçarmos sobre a letra do próprio Foucault, façamos uma primeira observação crucial: para Foucault, biopolítica e disciplina tendem a se entrelaçar no curso do desenvolvimento das tecnologias de poder, o contraste mais radical se dá não entre a biopolítica e as formas disciplinares, mas em relação à soberania.

Feita a observação, sigamos, como alunos disciplinados, o curso das aulas de Foucault (1999: 285-6), para quem “um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico”. Passa-se do soberano “direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” para “o direito de fazer viver e de deixar morrer” (Foucault, 1999: 287). Veremos como o contraste dessas fórmulas concisas será repetido em todas as abordagens da problemática da biopolítica ao longo da obra foucauldiana.

No íterim dessa passagem se desenvolveu sobretudo a forma *disciplinar*, que incide sobre o corpo, longamente elaborada em *Vigiar e Punir* (de 1975) em contraste com a função punitiva orientada para o espetáculo e a representação do poder soberano⁶². No curso EDS, o poder disciplinar compreende “aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade” (Foucault, 1999: 288). A disciplina incide sobre os corpos individuais para torná-los dóceis, submissos, mas também para aprender, através da observação meticulosa dos desempenhos, com a individualidade dos corpos submetidos, para torná-los social e economicamente produtivos.

É “durante a segunda metade do século XVIII” que se desenvolve, escreve Foucault (1999: 288-9), “algo de novo, que é uma outra tecnologia de poder”, que embora não seja disciplinar, não a exclui, pelo contrário, “embute”, “integra”, “modifica parcialmente” e, sobretudo, “vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças à essa técnica disciplinar prévia”. A complementaridade entre poder disciplinar, ou melhor, relações disciplinares de poder, e biopolítica se dá pelo fato da última agir em “outro nível”, “outra escala”, ter “outra superfície de suporte” e ser “auxiliada por instrumentos totalmente diferentes”. A biopolítica, portanto, tem como base para o seu desenvolvimento as relações disciplinares de poder, e ao se consolidar não suprime essas relações, pois opera noutra nível. Se a disciplina age no nível dos corpos, submete os indivíduos como corpos, onde age a biopolítica?

Essa nova técnica, de “assunção de vida pelo poder”, “espécie de estatização do biológico”, escreve Foucault (1999: 289),

⁶² Foucault (1987b: 106) escreve em *Vigiar e Punir*: “O aparelho da penalidade corretiva age de maneira totalmente diversa. O ponto de aplicação da pena não é a representação, é o corpo, é o tempo, são os gestos e as atividades de todos os dias; a alma, também, mas na medida em que é sede de hábitos. O corpo e a alma, como princípios dos comportamentos, formam o elemento que agora é proposto à intervenção punitiva. Mais que sobre uma arte de representações, ela deve repousar sobre uma manipulação refletida do indivíduo. [...] Quanto aos instrumentos utilizados, não são mais jogos de representação que são reforçados e que faz circular; mas formas de coerção, esquemas de limitação aplicados e repetidos. Exercícios, e não sinais: horários, distribuição do tempo, movimentos obrigatórios, atividades regulares, medicação solitária, trabalho em comum, silêncio, aplicação, respeito, bons hábitos. E finalmente, o que se procura reconstruir nessa técnica de correção não é tanto o sujeito de direito, que se encontra preso nos interesses fundamentais do pacto social: é o sujeito obediente, o indivíduo sujeito a hábitos, regras, ordens, uma autoridade que se exerce continuamente sobre ele e em torno dele, e que ele deve deixar funcionar automaticamente nele. Duas maneiras, portanto, bem distintas de reagir à infração; reconstituir o sujeito jurídico do pacto social – ou formar um sujeito de obediência dobrado à forma ao mesmo tempo geral e meticulosa de um poder qualquer”.

[...] se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie. Mais precisamente, eu diria isto: a disciplina tenta regradar a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de ‘biopolítica’ da espécie humana.

E de “que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando”, pergunta Foucault (1999: 289)⁶³?

[T]rata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos..., constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (Foucault, 1999: 289-90).

A biopolítica se distingue da disciplina, portanto, como o corpo se distingue da espécie e o individual se distingue da massa. A biopolítica se dirige à *população* como conjunto, como espécie, como massa e não aos corpos individuais que a constituem⁶⁴. É a vida, para além das anatomias, aquilo que unifica a multiplicidade. E é por isso que, no final do XVIII e sobretudo no século XIX, a “medida estatística” aparece de forma cada vez mais central em domínios tão diversos: numa “medicina que vai ter, agora, a

⁶³ “De quois s’agit-il dans cette nouvelle technologie du pouvoir, dans cette biopolitique, dans ce bio-pouvoir qui est en train de s’installer?” (Foucault, 1997: 202). Chamamos atenção para a indistinção entre “biopolítica” (*biopolitique*) e “biopoder” (*bio-pouvoir*) na formulação foucauldiana no curso *Em Defesa da Sociedade*. A distinção, veremos, aparece em *A Vontade de Saber* (1976) e é modulada de maneira bem específica por Hardt/Negri (2005, 2009) em *Multidão e Commonwealth*.

⁶⁴ “Biopolitics is concerned with issues that are only relevant at a mass level – rates of birth and death, illness, insurance – issues that are irregular, unpredictable, ungovernable at the level of the individual. It is addressed to serial phenomena: phenomena that only exist across significant periods of time. [...] Foucault is keen to stress that biopolitical technologies are *not disciplinary*. Whilst biopolitical and disciplinary mechanisms do share in the objective of maximising and extracting forces, and are both technologies of the body, they are addressed to very different forces and to very different formations of embodiment. Biopolitical mechanisms do not work at the level of the body itself. It is a matter of using *overall* mechanisms and acting to achieve overall regularity” (Blencowe, 2012: 59-60).

função maior de higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população” (Foucault, 1999: 291); nas questões de reprodução, natalidade, morbidade; na velhice; nos acidentes, enfermidades e anomalias diversas; na relação dos seres humanos com o meio (geográfico, hidrográfico); no problema do planejamento das cidades.

Em *O Nascimento da Medicina Social* (conferência proferida no Instituto de Medicina Social da UERJ em 1974, incluída na edição brasileira da *Microfísica do Poder*), onde de fato Foucault (1979) utiliza rapidamente e pela primeira vez o termo, embora sem desenvolvê-lo conceitualmente, fala-se em “bio-política” apenas no início do texto precisamente para compreender tais fenômenos modernos de imbricamento entre processos de intervenção estatal visando a saúde pública, de higienização, urbanização, e medicalização das massas. Em contenda com a hipótese que percebe no desenvolvimento capitalista a passagem de “uma medicina coletiva para uma medicina privada”, Foucault defende que, pelo contrário, “o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho”⁶⁵. Para Foucault (1979: 80), eis a única passagem onde o termo é utilizado: “Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia bio-política”.

Após essa afirmação, Foucault (1979) desenvolve uma análise das etapas históricas de desenvolvimento da “medicina social”: primeiramente como uma “medicina de Estado” na Alemanha (de meados do século XVIII até o início do XIX)⁶⁶, passando pela “medicina urbana” francesa (a partir de fins do século XVIII)⁶⁷, até a “medicina da

⁶⁵ “Here biopolitics – unlike the prescribing and controlling logics of discipline – has a merely regulative function. It is in connection with studying biopolitics in social medicine that Foucault initially stumbles upon the existence of a political rationality that cannot be reduced to discipline” (Raffnsøe; Gudmand-Hoyer; Thaning, 2016: 237).

⁶⁶ “Com a organização de um saber médico estatal, a normalização da profissão médica, a subordinação dos médicos a uma administração central e, finalmente, a integração de vários médicos em uma organização médica estatal, tem-se uma série de fenômenos inteiramente novos que caracterizam o que pode ser chamada a medicina de Estado” (Foucault, 1979: 84).

⁶⁷ Eis, segundo Foucault (1979: 92-3), as principais implicações da medicina urbana francesa no delineamento da medicina moderna enquanto estratégia biopolítica: “1º) Por intermédio da medicina social urbana, a prática médica se põe diretamente em contato com ciências extra-médicas, fundamentalmente a química [...]; 2º) A medicina urbana não é verdadeiramente uma medicina dos homens, corpos e organismos, mas uma medicina das coisas: ar, água, decomposições, fermentos; uma medicina das condições de vida e do meio de existência. [...] Não se passou da análise do organismo à

força de trabalho” inglesa (com as *Poor Laws* e o sistema de *health service*)⁶⁸ e em nenhum momento retorna à noção de biopolítica.

No curso EDS, de 1975-1976, por sua vez, Foucault (1999: 292) está particularmente interessado em desdobrar conceitualmente a originalidade dessa nova tecnologia de poder, dessa biopolítica, por meio da qual surge: 1) um novo elemento inexistente na “teoria do direito” que, “no fundo, só conhecia... o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito nos indivíduos”, inexistente também nas disciplinas, “que lidavam praticamente com o indivíduo e com o seu corpo”, esse novo elemento é a população enquanto “novo corpo”, “corpo múltiplo, corpo com inumeráveis cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável”; 2) um conjunto novo de fenômenos, chamados por Foucault (1999: 293) de “fenômenos de série”, “aleatórios e imprevisíveis” no plano individual, mas “constantes... no nível da massa”, fenômenos de “duração, que devem ser considerados num certo limite de tempo relativamente longo”; 3) por último, surgem mecanismos também novos em suas funções, formas originais de intervenção, a partir de “estimativas estatísticas, de medições globais”, no nível geral e global dos fenômenos (Foucault, 1999: 293).

Esse último ponto merece melhor detalhamento. O que Foucault (1999: 294) está tentando nos dizer é que, de fato, os mecanismos biopolíticos, como os disciplinares, continuam tendo como função “maximizar as forças”, mas não por “treinamento individual” e sim através de “regulamentação”. Trata-se de um conceito chave: a

análise do meio ambiente. A medicina passou da análise do meio à dos efeitos do meio sobre o organismo e finalmente à análise do próprio organismo. [...] 3º) Com ela aparece, poucos antes da Revolução Francesa, uma noção que terá uma importância considerável para a medicina social: a noção de salubridade. Uma das decisões logo tomadas pela Assembléia Constituinte, em 1790 ou 1791, foi, por exemplo, a criação de comitês de salubridade dos departamentos e principais cidades. [...] Salubridade é a base material e social capaz de assegurar a melhor saúde possível dos indivíduos. E é correlativamente a ela que aparece a noção de higiene pública, técnica de controle e de modificação dos elementos materiais do meio que são suscetíveis de favorecer ou, ao contrário, prejudicar a saúde”.

⁶⁸ “Com a *Lei dos pobres* aparece, de maneira ambígua, algo importante na história da medicina social: a ideia de uma assistência controlada, de uma intervenção médica que é tanto uma maneira de ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades de saúde, sua pobreza não permitindo que o façam por si mesmos, quanto um controle pelo qual as classes ricas ou seus representantes no governo asseguram a saúde das classes pobres e, por conseguinte, a proteção das classes ricas. Um cordão sanitário autoritário é estendido no interior das cidades entre ricos e pobres: os pobres encontrando a possibilidade de se tratarem gratuitamente ou sem grandes despesas e os ricos garantindo não serem vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre” (Foucault, 1979: 95); “Enquanto a *Lei dos pobres* comportava um serviço médico destinado ao pobre enquanto tal, o *health service* tem como características não só atingir igualmente toda a população, como também, ser constituído por médicos que dispensam cuidados médicos que não são individuais, mas têm por objeto a população em geral, as medidas preventivas a serem tomadas e, como na medicina urbana francesa, as coisas, os locais, o espaço social, etc.” (Foucault, 1979: 96).

biopolítica, nessa altura da nossa discussão, pode ser definida como um *poder de regulamentação*, e regulamentar é, em essência, “fazer viver e deixar morrer”, é a “desqualificação progressiva da morte”.

“Temos, portanto, desde o século XVIII (ou em todo caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas” (Foucault, 1999: 297), uma que lida com os corpos individuais, outra que lida com a população. Elas aparecem, escreve Foucault (1999: 297-8), para preencher os vazios deixados pelo poder soberano, “inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização. De modo que à velha mecânica do poder de soberania escapavam muitas coisas, tanto por baixo quanto por cima, no nível do detalhe e no nível da massa”. Para o primeiro nível, do detalhe, é desenvolvido o conjunto de *instituições disciplinares* orientadas para a vigilância e treinamento dos corpos – “a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc.”. Para o segundo nível, da massa, o conjunto de *mecanismos biopolíticos* orientados para a regulamentação dos “processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas”.

Ao final da aula, ao tempo que busca reiterar, a partir de um fenômeno concreto a sobreposição de disciplina e biopolítica, Foucault nos oferece uma ponte para o próximo tópico na análise da emergência progressiva da noção de biopolítica. Para o nosso autor, “a sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população” (Foucault, 1999: 301). Se a disciplina vale para os corpos individuais, e a regulamentação para os processos “bio-sociológicos” da população, a *norma* define a intersecção desses dois níveis, pois é o “que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica” (Foucault, 1999: 302). Uma *sociedade de normalização* é, portanto, caracterizada pelo cruzamento de disciplina e regulamentação.

Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação de outra (Foucault, 1999: 302).

Feita essa abrupta e concisa elaboração da noção de biopolítica, Foucault então retoma – ainda estamos na significativa aula de 17 de março de 1976, última aula do

curso – a problemática do racismo – lembremos –, colocada como apropriação disciplinar, conservadora e contra-insurgente, daquele discurso da guerra entre as raças, dos séculos XVII e XVIII, que foi objeto de análise durante a maior parte do curso.

Essa apropriação, essa forma bizarra de aparição do discurso em torno da raça, que é o racismo, só pode emergir, segundo Foucault (1999: 304), no contexto de desenvolvimento das tecnologias biopolíticas de regulamentação:

Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo (Foucault, 1999: 304).

A definição foucauldiana de *racismo*, do racismo moderno é, portanto, inteiramente dependente da sua reflexão sobre a *biopolítica*. O racismo é “o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 1999: 304), “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (Foucault, 1999: 305). “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”. O racismo “é a condição para que se possa exercer o direito de matar” (Foucault, 1999: 306) numa sociedade (pós-soberana, normalizadora) fundada no imperativo de fazer viver.

Definir o “racismo moderno” de tal forma, ao nível da “tecnologia de poder” (Foucault, 1999: 309), como elemento incrustado no próprio paradigma político dominante nas sociedades normalizadoras que se desenvolvem e se consolidam sobretudo no século XIX, é, mais uma vez, como o faz todo o programa genealógico, rejeitar e demonstrar as insuficiências de uma análise ideológica dos fenômenos simbólicos e políticos. O Estado nazista – e aqui a afinidade com as análises da primeira geração da escola de Frankfurt são evidentes – é, para Foucault, a situação-limite da sociedade de normalização, assim como para Adorno e Horkheimer, a cultura liberal de massas fez a cama para o totalitarismo.

A Alemanha hitlerista, segundo Foucault (1999: 311), “é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar. [...] Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida”.

Aqui Foucault toca num elemento importante que, de maneira conclusiva, merece ser salientado, a saber, que o fascismo hitlerista não como ideologia, mas como tecnologia de poder, é tanto a manifestação limite (nesse sentido não é uma aberração) como um desvio (e aí está a singularidade do seu horror) da sociedade normalizadora, na medida em que retorna às prerrogativas do poder soberano. Por isso, o fascismo racista continua se definindo pela máxima regulamentadora de “fazer viver”, mas um fazer viver que se realiza através do “direito soberano de matar”. Eliminar a doença, matar quem deve morrer, para dar saúde, para fazer viver quem merece viver.

Em resumo, a aparição da problemática da biopolítica aparece no curso EDS – no lastro das preocupações que Foucault já demonstrava em 1974 de analisar o desenvolvimento de uma medicina moderna que investiga a e intervem na dinâmica populacional – como um preâmbulo longo e necessário para abordar a distinção, a singularidade, do racismo moderno em relação ao discurso da guerra entre as raças, que é o objeto principal do curso. Para poder definir o racismo moderno – repitamos – como “o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu... o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 1999: 304), como regresso ao direito soberano de matar em plena prevalência do imperativo político de fazer viver, Foucault precisa, obviamente, definir o que significa esse “domínio da vida de que o poder se incumbiu”, definir o que entende por *biopolitique* ou *bio-pouvoir* (termos, aqui, utilizados indistintamente).

No contexto do curso de 1975-1976, *Em Defesa da Sociedade*, a noção de biopolítica aparece como tecnologia de poder complementar, sobreposta, à tecnologia de poder disciplinar. Ambas buscam, operando em níveis distintos, ocupar os vazios deixados pelo poder soberano, “inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e industrialização” (Foucault, 1999: 297-8). Ao nível dos corpos individuais e por meio das instituições (“escola, hospital, quartel, oficina, etc.”) opera o poder disciplinar, ao nível da população, dos processos bio-sociológicos comuns à massa, a partir de séries estatísticas de longa duração e a partir de mecanismos generalizadores, não-individualizantes, opera o poder regulamentador biopolítico. Como são tecnologias de poder sobrepostas, que não excluem uma à outra, à sociedade marcada pela operação complementar dessas tecnologias dá-se o nome de *sociedade de normalização*, pois é na *norma*, segundo Foucault, que disciplina e regulamentação se encontram.

No primeiro volume – *A Vontade de Saber* – d’A *História da Sexualidade*, Foucault tem como objeto central – a sexualidade – um fenômeno essencialmente normalizador, submetido a normas, enquanto intersecções do poder disciplinar e do poder regulamentador biopolítico. Talvez possamos encontrar aí respostas e avancemos na compreensão da biopolítica, talvez mais dúvidas, mas certamente teremos um incremento da complexidade do nosso problema.

2.2. A História da Sexualidade, Volume I: A Vontade de Saber (1976)

Sabemos muito bem contra quem a reflexão de Foucault se volta no primeiro volume da *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*: aquilo que ele chama de “hipótese repressiva” e a elaboração de uma narrativa relativa à sexualidade onde haveria até o século XVII certa liberdade sexual, período seguido pela crescente repressão e domesticação do sexo que atinge seu cume no século XX com a hegemonia da burguesia vitoriana. A sexualidade ilegítima, libertina, a partir de então, passaria a ter lugar somente nas margens da sociedade, na figura da prostituta, do rufião, da histórica submetida à vontade de poder e saber da psiquiatria. Segundo aquela hipótese, “[f]ora desses lugares, o puritanismo moderno teria imposto seu tríplice decreto de interdição, inexistência e mutismo” (Foucault, 1988: 10).

Subjacente a tal enunciado da hipótese repressiva, encontra-se a projeção de uma emancipação futura total da sexualidade e o sujeito de enunciação como aquele que prenuncia, já que apto à denúncia, aquele lugar de liberdade, pois quem enuncia a opressão supostamente vive e prega a libertação. Daí a interrogação precisamente posta por Foucault (1988: 14): “A questão que gostaria de colocar não é por que somos reprimidos mas, por que dizemos, com tanta paixão, tanto rancor contra nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos?”.

O objetivo, escreve Foucault (1988: 16), não é demonstrar a falsidade da chamada “hipótese repressiva”, mas “recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII”. Nesse sentido, rejeita-se tomar como *a priori* da pesquisa tanto a existência de uma ruptura histórica no que diz respeito à forma como a sociedade europeia lida com a sexualidade, como uma concepção unívoca de poder como poder repressor, coercitivo.

Tomar a hipótese repressiva como mais um enunciado no interior de uma “economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII” é também, para Foucault, situá-la não no lugar privilegiado da emancipação que possibilita a crítica do caráter repressivo do poder sobre a sexualidade, mas como mais uma posição de enunciação no interior de uma crescente discursividade sobre o sexo que, de fato, ganha força a partir do século XVII⁶⁹. Trata-se também, como

⁶⁹ Segundo Dreyfus e Habinow (1982: 129): “The repressive hypothesis is anchored in a tradition which sees power only as constraint, negativity, and coercion. As a systematic refusal to accept reality, as a repressive instrument, as a ban on truth, the forces of power prevent or at least distort the formation of

sabemos, de lançar a possibilidade de uma forma nova de pensar o poder que se exerce através do discurso com seus “efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação mas, também, de incitação, de intensificação” (Foucault, 1988: 17). Não buscar quem diz “a verdade do sexo”, mas compreender como *dizer o sexo* é sempre uma forma de delimitar e multiplicar, restringir e promover a sexualidade.

O essencial é bem isso: que o homem ocidental há três séculos tenha permanecido atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre seu sexo; que, a partir da época clássica, tenha havido uma majoração constante e uma valorização cada vez maior do discurso sobre o sexo; e que se tenha esperado desse discurso, cuidadosamente analítico, efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo (Foucault, 1988: 26). [...] Cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se. Sobreleva-se ao poder público; exige procedimentos de gestão... (Foucault, 1988: 27).

Para nós que lemos *Em Defesa da Sociedade*, a terminologia aqui utilizada para descrever essa verdadeira “polícia do sexo” (Foucault, 1988: 28) – que analisa, intensifica, reorienta, modifica para assim gerir e “regular para o bem de todos” a sexualidade – evidencia o imbricamento, no pensamento de Foucault, entre o problema da *sexualidade*, ou melhor, da proliferação da discursividade em torno do sexo, e o problema da *população*.

O que há essencialmente a partir do século XVII e se intensifica e consolida no século XVIII – passando das “lamentações rituais sobre a libertinagem estéril dos ricos, dos celibatários e dos libertinos para um discurso onde a conduta sexual da população é tomada, ao mesmo tempo, como objeto de análise e alvo de intervenção; [...] das teses maciçamente populacionistas da época mercantilista, às tentativas de regulação mais finas e bem calculadas, que oscilarão, segundo os objetivos e as urgências, em direção natalista ou antinatalista” (Foucault, 1988: 29) – é a crescente abordagem do sexo sob a perspectiva da regulamentação e, como vimos, o objeto da regulamentação é a população, o corpo social considerado como massa, em seu elemento vital que tanto está aquém como além das anatomias individuais dos corpos em sua pluralidade.

Para regulamentar é preciso conhecer. A generalização da confissão encarnada no médico, no psiquiatra, no agente de saúde pública, formas modernas da figura eclesiástica, torna-se inteligível se localizada no interior desse processo de crescente

knowledge. Power does this by supressing desire, fostering false consciousness, promoting ignorance, and using a host of other dodges. Since it fears the truth, power must suppress it”.

regulamentação da sexualidade da população, do “casal legítimo” à “sexualidade das crianças... dos loucos e dos criminosos”, do “prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas” (Foucault, 1988: 39). Para além da interdição, o poder passa a presenciar, olhar, registrar aquilo que era objeto de tabu. A regulação do normal, a constituição da “sexualidade regular” – eis a inteligência fundamental – é condicionada e aprofundada “a partir dessas sexualidades periféricas”. *Mutatis mutandis*, o periférico, o que transgride a regra, ganha ímpeto crescente frente a este poder que para regular busca conhecer os detalhes mais sórdidos das mais secretas práticas sexuais. Dá-se aquilo que Foucault plasticamente denomina como “*as perpétuas espirais de poder e prazer*”.

O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem, muito bem, ter como objetivo global e aparente dizer *não* a todas as sexualidades errantes ou improdutivas mas, na realidade, funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder. Prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela; e, por outro lado, prazer que se abrasa por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travesti-lo. Poder que se deixa invadir pelo prazer que persegue e, diante dele, poder que se afirma no prazer de mostrar-se, de escandalizar ou de resistir (Foucault, 1988: 45).

Se retomarmos o tom inicial da querela com a “hipótese repressiva” vê-se como essa crítica se encaminha duplamente: de um lado, o poder deixa de ser pensado como antípoda do prazer – há algo de libidinoso, de erótico, na imagem do poder regulador construída por Foucault, nesse poder que para regular quer olhar e tocar em tudo, tanto o dentro como o fora delimitado pela norma; do outro lado, prazer que se afirma, que resiste como (contra) poder, ou melhor, que assume a sua política como o contrário do que o poder *diz*, como oposição portanto, mas como oposição no interior de um campo discursivo comum, como intertextualidade.

É por se amparar em tal concepção da relação poder-prazer que Foucault (1988: 47) afirma que a “sociedade moderna é perversa, não a despeito de seu puritanismo ou como reação à sua hipocrisia: é perversa real e diretamente”. “O crescimento das perversões”, continua, é “o produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres”: “nunca tantos focos onde estimular a intensidade dos prazeres e a obstinação dos poderes para se disseminarem mais além” (Foucault, 1988: 47-9).

Esse “tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres” ao qual se refere Foucault é aquele poder de fazer viver, poder pós-soberano, que pode tanto ter caráter disciplinar, sobre os corpos individuais, como biopolítico, sobre o corpo da população.

O avanço fundamental da psicanálise está em ter chegado à inteligência fundamental sobre a imbricada e complexa relação entre desejo e poder: “não se trata de imaginar que o desejo é reprimido, pela boa razão de que é a lei que é constitutiva do desejo e da falha que o instaura” (Foucault, 1988: 79). Nesse sentido, a própria psicanálise – e aqui Foucault parece sugerir silenciosamente as contendas entre uma orientação freudolacanianiana e outra que passa por Wilhelm Reich e Herbert Marcuse – oferece elementos de crítica à “hipótese repressiva”. A sua limitação estaria, para Foucault, em não se desvencilhar de uma concepção soberana ou disciplinar do poder, sem perceber a sua dimensão produtiva, multiplicadora, orientada para a vida.

Dizer que o desejo se constitui frente ao poder não faz a psicanálise superar “a mesma hipotética mecânica do poder”, onde este é delineado como: 1) destituído de criatividade, “pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenado a se repetir sempre”; 2) essencialmente negativo ou proibitivo, “apto apenas a colocar limites”, poder paradoxalmente definido por “nada poder, a não ser levar aquele que sujeita a não fazer senão o que lhe permite”; 3) conseqüentemente, “essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição” (Foucault, 1988: 83).

É desta “mecânica do poder”, que se mantém presa “a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram”, que Foucault (1988: 86-7) busca se desvencilhar. Abandonar o “privilégio teórico da lei e da soberania” para analisar o “poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos”. “Pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei” (Foucault, 1988: 87).

Segue-se a essa negação da “mecânica do poder” presa ao modelo jurídico a proposição de uma nova “analítica do poder” que podemos denominar pós-soberana ou pós-jurídica. Entremos na crucial segunda sessão, denominada *Método*, do quarto capítulo d’*A Vontade de Saber*.

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalista: o poder não é uma

instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (Foucault, 1988: 88-9).

O trecho transcrito parece funcionar como prova suficiente da ausência de grandes descontinuidades nas proposições de método para uma analítica do poder presente no curso EDS (1975-1976) e n'A *Vontade de Saber* (1976). Pelo contrário, há profunda unidade de raciocínio, pelo menos nesse momento da trajetória intencionalmente acidentada da obra de Foucault. Podemos ver aí claramente aquelas cinco precauções de método elencadas de forma quase didática no curso EDS (Foucault, 1999: 40): orientação da análise do poder não para o “edifício jurídico da soberania”, dos “aparelhos de Estado”, “das ideologias que o acompanham”, mas : “para o âmbito da dominação”, “dos operadores materiais”, “das formas de sujeição”, “das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição”, “dos dispositivos de saber”.

Enriquecendo a sua analítica do poder nas considerações de método d'A *Vontade de Saber*, Foucault (1988: 89-91) faz questão de enfatizar que: 1) o exercício do poder se dá “a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis”; 2) as “relações de poder” não devem ser consideradas “em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais), mas lhe são imanentes”; 3) “o poder vem de baixo”, que as “grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos estes afrontamentos”; 4) as relações de poder são simultaneamente “intencionais e não subjetivas”, há sempre “miras e objetivos”, mas isso não quer dizer que tais finalidades são exclusivamente fruto de uma intencionalidade individual, há sempre um encadeamento das intenções formando “dispositivos de conjunto”, “caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos ‘inventores’ ou responsáveis quase nunca são hipócritas”; 5) por fim, como a altura em que nos encontramos da exposição d'A *Vontade de Saber* deixa claro, e num sentido muito mais decisivo do que na letra do curso EDS, “onde há poder há resistência”, o que reforça, através de um diferente objeto, mas sempre sob a perspectiva da luta, “o caráter estritamente relacional das correlações de poder”.

E se a nova analítica funda uma concepção pós-soberana, espalhada, capilar e múltipla, das relações de poder; também as forças de resistência, conseqüentemente, são pensadas em sua multiplicidade: “Da mesma forma que a rede de relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se

localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais” (Foucault, 1988: 92).

Mobilidade, imanência, ascensão, rede de intencionalidades e estratégias anônimas, poderes múltiplos, múltiplas resistências... É transparente como não se trata de uma digressão metodológica deslocada do objeto d’*A Vontade de Saber*. Enfatizar nas considerações de método tais atributos do poder, ou melhor, das relações de poder é, mais uma vez, entrar em contenda com a tal “hipótese repressiva” e a sua compreensão fixa, transcendente, descendente, estrutural e monoliticamente repressiva de poder.

Não há, portanto, a sexualidade e a repressão, como uma oposição binária estrutural. Trata-se, na nova analítica do poder, escreve Foucault (1988: 100), “da própria produção da sexualidade”, que não deve ser concebida “como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar”.

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação de conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (Foucault, 1988: 100).

Já transcrevemos algumas passagens onde Foucault se utiliza do termo *dispositivo* ao tratar das relações de poder, mas suspendemos até agora um esforço de apreensão conceitual do termo. Segundo Agamben (2009: 32), a noção de *dispositivo* em Foucault, que guarda íntima relação com a leitura feita por Hypollite da *positividade* em Hegel, é uma tomada de posição “em relação a um problema decisivo, que é também o seu [de Foucault] problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder”. Diferentemente de Hegel, diz Agamben (2009:32-3), Foucault não busca “reconciliar” os seres viventes e o histórico, nem “ênfatizar o conflito” entre os dois elementos, mas “investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos’ de poder”. Ainda segundo Agamben (2009: 33), a noção foucauldiana de *dispositivo*, longe de caracterizar processos singulares,

funciona como um substitutivo daqueles universais que Foucault busca rejeitar como *a priori* de análise⁷⁰.

Isto significa que o projeto de deslocamento metodológico de Foucault em relação à compreensão soberana e jurídica do poder fracassa no momento em que a noção de *dispositivo* é utilizada no lugar dos *universais* tradicionais?

Embora Agamben (2009: 33-4) não levante a questão, parece tender para uma resposta negativa quando nos diz que os *dispositivos* não se referem a “simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração”, mas (aqui Agamben se sustenta numa entrevista de Foucault dada em 1977 compilada no terceiro volume dos seus *Dits et écrits*) “à rede (*le réseau*) que se estabelece entre os elementos”.

Caracterizar o *dispositivo* como uma rede constitutivamente relacional, onde a inteligibilidade dos elementos só existe na relação, onde os seres vivos e o elemento histórico, onde resistência e poder estão a princípio em relação dinâmica, móvel e não-substancial, é uma definição que em si já marca diferença frente a concepções tradicionais dos universais do poder.

De onde emerge, então, a necessidade do *dispositivo* como noção capaz de substituir os *universais* sem, no entanto, incorporar as características destes (abstração, localização, substancialismo, hipóstase, etc.), na análise das relações de poder?

Parece-nos que a noção de *dispositivo* busca justamente, como recurso estratégico de investigação, definir traços gerais de uma determinada rede de poder-resistência em “uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 1988: 99), sem por isso recair na generalidade vazia dos universais. Além disso, retomando o trecho transcrito de Foucault (1988: 100), os *dispositivos* parecem definir uma ampliação da escala micropolítica ou, se quisermos, uma alternativa à abordagem

⁷⁰ Estabelecendo um contraste com a chamada fase arqueológica da obra de Foucault, Castro (2016: 124) define o *dispositivo* como: 1) a ferramenta que preenche, a partir da guinada genealógica, a ausência da “análise do poder, da relação entre o discursivo e o não discursivo”; 2) “mais geral do que a episteme, que poderia ser definida como um dispositivo exclusivamente discursivo”. Como generalidade que se nega enquanto universalidade apriorística, o dispositivo é, antes de qualquer coisa, na medida em que engloba o discursivo e o extradiscursivo, assim como as relações de poder constitutivas do discurso, “a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regimentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito”. É o dispositivo que “estabelece a natureza do nexos que pode existir entre esses elementos heterogêneos”.

idiográfica do poder, na medida em que buscam delinear “algumas grandes estratégias de saber e de poder”⁷¹.

A solidez e permanência de um *dispositivo* é flexível e mutável, ela não existe independentemente, antes ou depois, das considerações sobre um objeto definido num contexto específico. Se não pode ser considerado um *universal*, por não ser aplicável dedutivamente a diversos *loci* de investigação, o dispositivo também não é um *tipo ideal* no sentido weberiano, já que não se caracteriza por um purismo ideal elaborado no começo de uma investigação com fins de aproximação preliminar aos fenômenos empíricos⁷², nem centraliza necessariamente o sentido subjetivamente visado por um sujeito individual, mas é resultado da prática ou da estratégia efetiva de pesquisa.

Tal leitura da noção de dispositivo afirma sua razoabilidade quando nos debruçamos sobre a caracterização foucauldiana da sexualidade como dispositivo histórico em contraste com o dispositivo da aliança, estas (vale repetir) “grandes estratégias de saber e de poder”.

Enquanto o “dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder”. Um dos principais objetivos do primeiro é “reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege”, enquanto o último “engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle”. Pertinente, para o dispositivo de aliança, “é o vínculo entre parceiros com *status* definido”, enquanto para o dispositivo de sexualidade “são as

⁷¹ Continua Castro (2016: 124): “Além da estrutura de elementos heterogêneos, um dispositivo se define por sua gênese. A esse respeito, Foucault distingue dois momentos essenciais. Um primeiro momento do predomínio do objetivo estratégico; um segundo momento, a constituição do dispositivo propriamente dito. [...] O dispositivo, uma vez constituído, permanece como tal na medida em que tem lugar um processo de sobredeterminação funcional: cada efeito, positivo e negativo, querido ou não querido, entra em ressonância ou em contradição com os outros e exige um reajuste. Por outro lado, encontramos também um processo de perpétuo preenchimento (*remplissement*) estratégico. Por exemplo, no caso da prisão. O sistema carcerário produziu um efeito que nem estava previsto de antemão, nem tem nada a ver com a astúcia estratégica de um sujeito meta ou trans-histórico que o houvesse querido ou planejado. Esse efeito foi a constituição de um meio delinquente diferente dos ilegalismos do século XVIII. A prisão serviu como filtro, concentração e profissionalização do meio delinquente. Mas, a partir de 1830, assistimos a uma reutilização desse efeito involuntário e negativo; o meio delinquente é utilizado para diversos fins políticos e econômicos (por exemplo, a organização da prostituição)”.

⁷² Dreyfus e Rabinow (1982: 132) atentam particularmente para este ponto: “Foucault does differentiate himself from Weber methodologically. For him, Weber’s ideal type is a device which retrospectively brings together a variety of historical considerations, so as to highlight the ‘essence’ of the historical object being studied, for example, Calvinism, capitalism, worldly ascetism. It is the ideal type which brings disparate phenomena into a meaningful model from which the historian can explain them. Foucault maintains that his approach differs in that he is interested in isolating ‘explicit programs’ like the Panopticon, which functioned as actual programs of action and reform. There is nothing hidden about them; they are not invented by the historian to bring together an explanation”.

sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por ténues ou imperceptíveis que seja”.

Enfim, se o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas, o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome. Numa palavra, o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter, daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a “reprodução”. O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global (Foucault, 1988: 101).

A longa citação é duplamente justificável: em primeiro lugar, permite precisar melhor o estatuto da crítica de Foucault a paradigmas políticos tradicionais; em segundo lugar, leva diretamente à nossa problemática restrita, a questão da biopolítica.

Não é necessário tanto esforço interpretativo para perceber como o contraste entre *dispositivo de aliança* e *dispositivo de sexualidade* se articula perfeitamente tanto ao esquema mais geral que contrasta o modelo jurídico e o modelo pós-soberano de poder, como ao contraste entre a concepção monolítica do poder-repressão e a concepção do poder repressor/produtor, limitador/inventivo. O que nos permite fazer uma observação de alcance.

Podemos dizer que Foucault não busca criticar o modelo soberano/jurídico de poder como o faz um crítico da ideologia, a saber, apontando a sua dimensão falseadora no que diz respeito às relações de poder concretas, à experiência concreta. O problema do modelo soberano/jurídico para Foucault, ao que me parece, está em não dar conta das novas formas de poder que emergem com o declínio da soberania política. Dizer isso é afirmar: primeiro que, de certo modo, o modelo soberano tem validade para um período histórico específico, para um regime anterior ou, para usarmos a expressão ordinária, para o Antigo Regime; segundo, que a validade do modelo soberano numa sociedade pós-soberana (disciplinar e biopolítica) diz respeito a apenas um nível de realidade das relações de poder⁷³.

⁷³ Como tão bem sintetiza Blencowe (2012: 60-1): “Foucault suggests that we regard discipline and biopolitics as two stages in the progressive response, on the part of power, to the inadequacy of sovereignty as a technology of power in the face of a demographic explosion and industrialisation from the seventeenth century onward. [...] Biopolitics does not supplant discipline, any more than discipline supplanted sovereignty and the law. These different technologies of power do different things. They have conflicting values, but often this conflict remains unactualised because they are acting upon and in

Como é comum no seu raciocínio, não se trata de postular uma completa ruptura entre tecnologias políticas historicamente definíveis. Para Foucault (1988: 102-103), “foi em torno e a partir do dispositivo de aliança que o de sexualidade se instalou”. E continua: “A família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança”. Apesar da sua crítica ferrenha às totalizações dialéticas, o olhar de Foucault, despido de vícios teleológicos, assume rigorosamente a dimensão processual ao atentar para a emergência de novas formas históricas de poder, descartando o hipostasiamento de dicotomizações rígidas típicas do pensamento teórico.

A família, expressão maior do dispositivo da aliança, sobrevive, rearticulando-se, na passagem da forma soberana para as formas disciplinar e biopolítica: por um lado, ganha forma por sua submissão à lei, define-se por um “vínculo privilegiado com o direito”, como diz Foucault; por outro lado, diz respeito a corpos individuais, com *status* definido, dóceis e úteis, fundamentais para a reprodução da sociedade, do corpo-população, portanto.

Enriquecido com a definição tanto contrastiva (conceitualmente) como complementar (historicamente) dos dispositivos de aliança e de sexualidade, Foucault retoma a crítica da hipótese repressiva.

Vê-se claramente: a genealogia de todas essas técnicas, com suas mutações, seus deslocamentos, suas continuidades e rupturas, não coincide com a hipótese de uma grande fase repressiva inaugurada durante a época clássica e em vias de encerrar-se, lentamente, no decorrer do século XX. Houve, ao contrário, inventividade perpétua, produção constante de métodos e procedimentos, com dois momentos particularmente fecundos nessa história prolífica: por volta da metade do século XVI, o desenvolvimento dos processos de direção e exame de consciência; no início do século XIX, o aparecimento das tecnologias médicas do sexo (Foucault, 1988: 113).

Podemos tranquilamente completar: processos *disciplinares/pastorais* de direção e exame de consciência; o aparecimento das tecnologias médicas, *biopolíticas*, do sexo. Podemos também resumir, e reiterar, em duas palavras a forma política que começa a se fazer visível no início do século XIX: *fazer viver*.

Num sentido inteiramente distinto da imagem da época vitoriana pintada pela “hipótese repressiva”, Foucault (1988: 116) escreve que, a partir do século XIX

different realities, different domains. Sovereignty, discipline and biopolitics coexist in a ‘triangle’ of technologies of power in the context of modernity”.

européu, o que ocorre não é “um ascetismo”, “uma renúncia ao prazer”, “uma desqualificação da carne”. Trata-se, pelo contrário, “de uma intensificação do corpo, de uma problematização da saúde e de suas condições de funcionamento; trata-se de novas técnicas para maximizar a vida. [...] É um agenciamento político da vida, que se constitui, não através da submissão de outrem, mas numa afirmação de si”, não através da repressão da sexualidade das classes dominadas, mas através da afirmação, antes de mais nada, “do corpo, do vigor, da longevidade, da progenitura e da descendência das classes que ‘dominavam’”. Fundamenta-se nesse processo a multiplicação de obras, “no fim do século XVIII, sobre a higiene do corpo, a arte da longevidade, os métodos para ter filhos de boa saúde e para mantê-los em vida durante o maior tempo possível, os processos para melhorar a descendência humana” (Foucault, 1988: 118).

Preocupação com o vigor, a longevidade, a progenitura, a descendência... Sabemos bem que não se trata de um corpo individual, anatômico, que aí se torna o centro das preocupações, mas a própria vida, o corpo-população. E é exatamente pela afirmação de uma certa imagem de saúde que surge, também na problemática da sexualidade como objeto da biopolítica, “a correlação entre essa preocupação com o corpo e o sexo e um certo ‘racismo’” (Foucault, 1988: 118). Como vimos no curso *Em Defesa da Sociedade*: é quando se estabelece um critério, dentro do corpo social, sobre o que *faz viver* e o que adoce aquilo que é digno de vida, que a biopolítica explicitamente se converte em racismo. Mas não nos adiantemos.

Chegamos então ao capítulo crucial, para o nosso problema, d’*A Vontade de Saber*, o capítulo quinto, denominado *direito de morte e poder sobre a vida*. Aqui, mais uma vez, Foucault (1988: 126) retoma o contraste entre: por um lado, um tipo social caracterizado por um poder essencialmente restritivo – “direito de *causar* a morte ou de *deixar viver*”, poder “de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão dos produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos”, “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida”; por outro lado, um tipo social, que emerge do primeiro, onde se desenvolve e ganha crescente preponderância “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”.

De um lado, o poder soberano fundado e expresso no *direito de matar e deixar viver*, “direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem”; do outro, o poder biopolítico de *fazer viver e deixar morrer*, “direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la” (Foucault, 1988: 118).

Nesse momento, assim como o faz no curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault parece buscar responder a um interlocutor imaginário que, possivelmente perplexo, certamente surpreso, lhe dirige a seguinte pergunta: mas como caracterizar os séculos XIX e XX pela preponderância de um poder que tem como máxima *fazer viver*, logo tais séculos, séculos de guerras de magnitude nunca vista, dos genocídios, do holocausto?

A resposta de Foucault (1988: 128) não é menos surpreendente: esse “poder de morte” sem precedentes históricos se fundamenta (busca legitimidade) como “complemento de um poder que se exerce positivamente sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, de controles precisos e regulações de conjunto”. A guerra não se faz mais em defesa do soberano, mas se declara em defesa de “populações inteiras... levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. *Os massacres se tornaram vitais* [itálico meu]. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens”. O arsenal atômico é tomado por Foucault como exemplo extremo dessa conciliação de princípios, tecnologias de poder, que aparentemente se excluem: o genocídio (de uma população) dá-se em nome da sobrevivência (de outra). A execução de um criminoso não é mais espetacularizada visando provar, com torturas sistemáticas, a grandeza do poder soberano, mas é justificada pelo potencial ofensivo do criminoso para a sobrevivência, para a reprodução vital, da população.

O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos de população (Foucault, 1988: 129).

Para não entrarmos no círculo das falácias eurocentradas, que de certo modo Foucault se inclui ao não tratar dos genocídios coloniais bem anteriores aos genocídios racistas modernos, mas ao mesmo tempo buscando conservar a potência heurística das reflexões de Foucault, poderíamos dizer que os genocídios coloniais contra populações nativas e povos africanos ainda se fundamentam, inteiramente, num direito soberano de matar, enquanto os genocídios dos séculos XIX e sobretudo XX se singularizam pelo compromisso entre soberania e biopolítica, compromisso que poderia ser definido como o *direito de matar para fazer viver* ou para usarmos as palavras do próprio Foucault

(1988: 130), “[p]ode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte”.

A partir deste momento do texto, Foucault (1988: 131-2), como o faz no curso EDS, ao definir disciplina e biopolítica, faz questão de, antes de qualquer coisa, enfatizar que tais tecnologias de poder “não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações”. São complementares. As disciplinas – “*anátomo-político do corpo humano*” –, que se desenvolvem “a partir do século XVII”, orientam-se para o “corpo como máquina”, “no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos”. A biopolítica, por sua vez, que se desenvolve mais tardiamente, “por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível da saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar”. A “*bio-política da população*” se exerce através de “*controles reguladores*” – “de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração” –, as disciplinas se exercem através das instituições de internamento, com seus vários níveis e finalidades – “escolas, colégios, casernas, ateliês”.

O que merece destaque aqui, devido à sua originalidade no que diz respeito ao curso EDS, é a definição das tecnologias disciplinares e biopolíticas como pertencentes a um mesmo conjunto: o poder sobre a vida (*pouvoir sur la vie*), o poder de fazer viver⁷⁴. Subconjuntos que se distinguem pelos seus níveis correspondentes de atuação: anatomo-política e biopolítica, corpos individuais e corpo-população. A importância desse destaque está em frisar que, para Foucault, embora ele sempre faça questão de destacar que a tecnologia disciplinar (século XVII) começou a se desenvolver num momento histórico anterior à tecnologia biopolítica (século XVIII), esta não substitui a disciplina, com a qual se complementa, mas ambas transcendem, superam, preenchem os espaços vazios deixados pelo poder soberano.

Na perspectiva foucauldiana de análise das tecnologias de poder, o que há é a sucessão de dois grandes estágios: do poder de *fazer morrer e deixar viver* (soberania)

⁷⁴ “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (Foucault, 1988: 131). “*Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s’est déployée l’organisation du pouvoir sur la vie*” (Foucault, 1976: 183).

para o poder de *fazer viver e deixar morrer* (disciplina/biopolítica). Eis o que talvez possamos pensar como uma possível teoria da modernização e uma concepção do social em Foucault.

É com o desenvolvimento complementar das tecnologias disciplinares e biopolíticas que se abre e se consolida decisivamente no século XIX, escreve Foucault (1988: 132), “a era de um bio-poder” (*l’ère d’un ‘bio-pouvoir’*), da qual o “dispositivo de sexualidade” constitui, enquanto “agenciamento concreto” e não como “discurso especulativo”, um dos elementos “mais importantes”. Não podemos deixar de reiterar que tal era do biopoder, era do imperativo político de *fazer viver*, é definida pelo desenvolvimento e consolidação de duas tecnologias políticas complementares: anátomo-política, instituições disciplinares orientadas para o corpo individual, e biopolítica, controles reguladores orientados para o corpo-população⁷⁵.

Outro elemento importante e inteiramente original, se compararmos com a letra do curso *Em Defesa da Sociedade*, são as reflexões sobre as relações entre biopolítica e capitalismo presente em *A Vontade de Saber*. Para Foucault (1988: 132), o “bio-poder”, e aqui está incluído tanto a anátomo-política como a bio-política, “foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos”. Complementaridade, portanto, entre a dócil utilidade criada pelas tecnologias disciplinares e a regulação controlada dos processos vitais pelas tecnologias biopolíticas.

De certa forma, Foucault compartilha com Marx uma visão revolucionária do desenvolvimento capitalista, no entanto, enquanto para o último o fundamental é a permanente revolução das forças produtivas agenciada pela burguesia, para o primeiro dá-se atenção sobretudo à originalidade das tecnologias de poder catalisadas pelo capitalismo. Tecnologias de poder *catalisadas* pelo capitalismo, não geradas ou causadas por este. Embora as formas disciplinares e biopolíticas correspondam a séries históricas relativamente independentes do desenvolvimento capitalista, este, na visão de Foucault (1988: 132), “exigiu... métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar”.

⁷⁵ “*Développement rapide au cours de l’âge classique des disciplines diverses – écoles, collèges, casernes, ateliers; apparition aussi, dans le champ des pratiques politiques et des observations économiques, des problèmes de natalité, de longévité, de santé publique, d’habitat, de migration; explosion, donc, de techniques diverses et nombreuses pour obtenir l’assujettissement des corps et le contrôle des populations. S’ouvre ainsi l’ère d’un ‘bio-pouvoir’*” (Foucault, 1976: 184).

Foucault rejeita uma compreensão da sociedade através da metáfora infra-supra-estrutura, que atribui preponderância causal aos processos da base econômica. Nesse aspecto, Foucault se aproxima muito mais de Weber (1993) e a defesa de uma perspectiva *multicausal* de observação dos fenômenos sociais. Não é difícil, inclusive, aproximar o raciocínio sistemático de Foucault ao estabelecimento de *afinidades eletivas* entre séries históricas aparentemente independentes que em certo momento (melhor seria dizer *acontecimento*) se articulam, se imbricam, se reforçam.

Ao refletir sobre o desenvolvimento capitalista em *A Vontade de Saber*, Foucault (1988: 132-3) discorre: de um lado, sobre o papel “dos grandes aparelhos de Estado, como *instituições* de poder”, capazes de garantir “a manutenção das relações de produção”; de outro, sobre a ação, “no nível dos processos econômicos”, dos “rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades)”. Além disso, as tecnologias de biopoder agiram, escreve Foucault (1988: 133),

como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do bio-poder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento.

Fica claro então que o capitalismo (e sua reprodução) é pensado, por Foucault, a partir da articulação das três tecnologias de poder fundamentais por ele elaboradas: 1) poder soberano/jurídico (estatal); 2) poder disciplinar (anátomo-política); 3) bio-política.

Mais uma vez – assim como quando afirma que a “sociedade moderna é perversa... real e diretamente” e “não a despeito de seu puritanismo” (Foucault, 1988: 47) – Foucault (1988: 133) polemiza com a tese que atribui centralidade causal a uma “moral ascética” na gênese e “formação do capitalismo”. Para ele, “de maior amplitude do que essa nova moral que parecia desqualificar o corpo” foi, durante o século XVIII, “a entrada da vida na história – isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas”.

Não que “vida” e “história” pela primeira vez tivessem se tocado. Antes do século XVIII, “a epidemia e a fome”, escreve Foucault (1988: 133), “constituíam as duas grandes formas dramáticas desta relação que ficava, assim, sob o signo da morte”. O que há de original no século XVIII é o contato entre “história e vida” perpassado pelo imperativo de *fazer viver*, contato este condicionado pelo “desenvolvimento econômico”, sobretudo agrícola, e o conseqüente aumento sem precedentes “da produtividade e dos recursos”, numa velocidade superior ao “crescimento demográfico”.

Há um incremento – “desenvolvimento dos conhecimentos a respeito da vida em geral, a melhoria das técnicas agrícolas, as observações e medidas visando a vida e a sobrevivência dos homens” – do “domínio sobre a vida”, dos “processos da vida... por procedimentos de poder e de saber que tentam controlá-los e modificá-los” (Foucault, 1988: 134). No Ocidente, o homem, eis o que há de novo, “aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo”. Num esforço de precisão e clareza, Foucault (1988: 134) denomina (com certa insegurança expressa nas aspas) de “‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si”, e de “‘bio-política’... o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder um agente de transformação da vida humana”⁷⁶. É, como sabemos, o *biopoder*, o imperativo de *fazer viver*, que singulariza a província Ocidental a partir do século XVIII.

Se Weber percebe nos processos de racionalização das diferentes esferas de valor ou da vida a singularidade irreduzível do Ocidente; Foucault encontra tal singularidade no processo de politização (controle e regulamentação) da vida mesma entendida enquanto processos biológicos comuns à espécie humana. É óbvio que o par controle/regulamentação, ao repousar no “cálculo”, guarda profunda afinidade com o racionalismo tipicamente ocidental definido por Weber. No entanto, para Foucault, o fundamento causal daquele processo não repousa, em última análise, na racionalização da conduta desencadeada pelo ascetismo intramundano de matriz calvinista, como em Weber, mas na emergência de uma nova tecnologia de poder que não está mais “a voltas

⁷⁶ “Si on peut appeler ‘bio-histoire’ les pressions par lesquelles les mouvements de la vie et les processus de l’histoire interfèrent les uns avec les autres, il faudrait parler de ‘bio-politique’ pour désigner...” (Foucault, 1976: 188).

com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos [...]; é o fato de poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo” (Foucault, 1988: 134).

A emergência dessa nova tecnologia de poder, se seguirmos a letra tanto do curso EDS como d’A *Vontade de Saber*, repousa, para fugirmos da aparente tautologia da formulação acima, no declínio do poder soberano, “inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e industrialização” (Foucault, 1999: 297-8). Emerge como resposta, portanto, ao aparecimento da *população*.

A *biopolítica*, o “momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas”, define, para Foucault (1988: 134, *itálico meu*), “o que se poderia chamar de ‘*limiar de modernidade biológica*’ de uma sociedade”⁷⁷. É com essa nova tecnologia de poder que o homem sai da sua condição de “animal vivo [*zoé*] e, além disso, capaz de existência política [*bíos*]”, como o definia Aristóteles, para a condição de “homem moderno” como “animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”. Aquilo que era vida despolitizada, *vida nua* na formulação de Agamben (2007), mera *zoé*, passa a ser objeto da política. Numa formulação radical: a condição humana passa a ser marcada por uma dimensão de indistinção entre vida e política.

A razão por que a questão do homem foi colocada – em sua especificidade de ser vivo e em relação aos outros seres vivos – deve ser buscada no novo modo de relação entre a história e a vida: nesta posição dupla da vida, que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder. Não é necessário insistir, também, sobre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo espaço da existência (Foucault, 1988: 135).

Nesse “*limiar de modernidade biológica*” que se constitui a partir da emergência da biopolítica não se diz, obviamente (e aqui novamente fica claro como os processos históricos, para Foucault, são marcados pelo imbricamento entre discontinuidades e continuidades), “que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer”. O que há é a consolidação, mais uma vez em compasso com o raciocínio do curso EDS, de uma “sociedade normalizadora”, onde “a lei funciona cada vez mais

⁷⁷ “...le ‘seuil de modernité biologique’ d’une société...” (Foucault, 1976: 188).

como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras”. Este é o sentido preciso, para evitar mal-entendidos, do que Foucault (1988: 135) denomina “fase de regressão jurídica”⁷⁸.

Consequentemente, se a resistência é interna ao poder, também o objeto daquela se desloca para “a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível”. A “vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la” (Foucault, 1988: 136). Por meio do direito, que deixa de ser um fim em si mesmo, busca-se a afirmação da vida, da vida plena, livre do poder. Vê-se aí tanto o fundamento para a emergência dos direitos humanos em sua forma contemporânea, como a base para a distinção proposta por Hardt/Negri (2009) entre biopoder (*biopower*) e biopolítica (*biopolitics*), num desdobramento dos pares poder-resistência, controle-liberação⁷⁹.

Só após essa longa digressão sobre o desenvolvimento do bio-poder, bifurcado em anátomo-política e bio-política⁸⁰, sobretudo a partir do século XVIII, é que Foucault (1988: 136) retoma o seu objeto, a sexualidade, localizada na “articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia da vida”, que tanto “faz parte das disciplinas do corpo” – “adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias” –, como “pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz”. “O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (Foucault, 1988: 137)⁸¹.

⁷⁸ “Par rapport aux sociétés que nous avons connues jusqu’au XVIII siècle, nous sommes entrés dans une phase de régression du juridique...” (Foucault, 1976: 190).

⁷⁹ “To mark this difference between the two ‘powers of life’, we adopt a terminological distinction, suggested by Foucault’s writings but not used consistently by him, between biopower and biopolitics, whereby the former could be defined (rather crudely) as the power over life and the latter as the power of life to resist and determine an alternative production of subjectivity” (Hardt;Negri, 2009: 57).

⁸⁰ Taylor (2011: 44-5) chama a atenção para a ambivalência do uso da expressão “biopoder” em Foucault: “If at times Foucault describes discipline and biopower as two distinct (although intersecting and overlapping) forms of power, at other times he includes discipline within biopower, or describes discipline as one of the two levels at which biopower works”. Não tem dúvida, no entanto, que em *A Vontade de Saber*: “Discipline may be seen as biopower as it targets the individual body, therefore, while another level of biopower targets the species-body”.

⁸¹ “The two poles of bio-power – control of the body and control of the species – which had developed separately in the eighteenth century, were brought together in the nineteenth-century preoccupation with sex. In addition to the state, other forms of power came into play, and they too used a discourse about sexuality and new tactics for controlling sexual practices. Sex became the construction through which power linked the vitality of the body together with that of the species. Sexuality and the significance invested in it was now the principal medium through which bio-power spread” (Dreyfus; Rabinow, 1982: 140).

A constituição da sexualidade, nas quatro grandes linhas definidas por Foucault (1988: 137-8), se deu a partir da composição das “técnicas disciplinares com os procedimentos reguladores”: de um lado, a (1) “sexualização da criança... feita sob a forma de uma campanha pela saúde da raça”, apresentando os supostos perigos da “sexualidade precoce”, (2) e a “histerização das mulheres que levou a uma medicalização minuciosa de seus corpos, de seu sexo”, feita em nome da saúde dos filhos, da família e da sociedade, ambas visando “efeitos ao nível da disciplina” a partir de “exigências de regulação”; de outro lado, o (3) “controle da natalidade” e a (4) “psiquiatrização das perversões” objetivavam, numa “relação inversa”, efeitos reguladores a partir de exigências disciplinares e “adestramentos individuais”. Em todos os casos o imbricamento entre corpos individuais e o corpo-população, entre anátomo-política e bio-política.

A sexualidade, portanto, não como uma mera representação ideológica promovida por um poder repressor do sexo enquanto realidade que um dia foi livre e novamente será liberado num futuro próximo, mas como dispositivo histórico, como instância móvel de controles e resistências, de repressão e inventividade, sob cuja “dependência” (Foucault, 1988: 148) encontra-se o próprio sexo. A sexualidade, como efeito histórico e real de determinadas articulações de poder-saber, constitui o sexo.

Pode-se dizer em resumo que, do curso *Em Defesa da Sociedade para A Vontade de Saber*, não há a formulação de distintos conceitos de *biopolítica*, há enriquecimento de detalhes, avanço de proposições e ênfases diferenciadas. Aqui como lá, a biopolítica é apresentada em sua complementaridade com as tecnologias disciplinares, ambas em contraste conceitual decisivo com uma representação soberano-jurídica de poder, embora historicamente haja continuidades e descontinuidades, compromissos e rupturas entre as diversas formas políticas. Aqui como lá é o declínio do poder soberano numa sociedade em processo de industrialização e explosão demográfica que cria as condições para a emergência das novas tecnologias de poder da vida. Aqui como lá, a disciplina age sobre os corpos individuais através das instituições (“escolas, colégios, casernas, ateliês”) e a biopolítica age sobre o corpo-população através de mecanismos de controle e regulamentação (“natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração”). Aqui como lá, o poder soberano de *fazer morrer e deixar viver* vê-se confrontado pela forma inversa do biopoder de *fazer viver e deixar morrer*. Aqui como lá, o racismo moderno de Estado é explicado como um compromisso entre estas duas

fórmulas a partir de uma concepção biologizante do corpo social, define-se pela recuperação da prerrogativa soberana em tempos de biopoder: poder de *fazer morrer* – o que é identificado como patológico – para *fazer viver* – aquilo que é identificado como saudável, digno de sobrevivência.

No curso EDS, no entanto, não se formula com a mesma clareza encontrada n’A *Vontade de Saber* a noção de um conjunto maior de tecnologias da vida, *biopoder*, no interior do qual se especificam a forma *disciplinar* e a forma *biopolítica*. Também as intenções de uma “nova analítica do poder” tornam-se mais claras n’A *Vontade de Saber*. Não se trata de um juízo sobre a falsidade de uma compreensão puramente repressiva e jurídica do poder, mas de propor um novo método e um novo conceito de poder diante das novas formas emergentes, caracterizadas por um compromisso aparentemente paradoxal, no próprio exercício de poder, entre repressão e criatividade, delimitação e expansão, controle e liberação. No que se refere ao conceito de poder, A *Vontade de Saber* vai além ao enfatizar a relação interna entre poder e resistência, articulados sempre num mesmo *dispositivo*, impossíveis de serem tratados como exterioridades. Nessa ênfase também percebemos a base do esforço de distinção entre *biopoder* (controle) e *biopolítica* (liberação) no *Commonwealth* de Hardt/Negri (2009).

Mais importante, para nós, é como, n’A *Vontade de Saber*, as reflexões de Foucault sobre o poder e o biopoder se articulam ao que podemos chamar de uma concepção da sociedade moderna ou de uma teoria da modernização. Tudo se passa *como se* a passagem de um paradigma soberano para a predominância do biopoder, do poder repressor ao poder restritivo-criativo, de submissão tendencial da lei à norma, de passagem do imperativo de *fazer morrer e deixar viver* para o imperativo de *fazer viver e deixar morrer*, pudesse ser lida como a versão foucauldiana da passagem do pré-moderno ao moderno no processo histórico europeu. Isto porque, como vimos, Foucault explicitamente busca, num esforço semelhante ao de Max Weber, os fatores que constituem a singularidade do Ocidente e chega mesmo a criar uma imagem totalizante (presente também no curso EDS) do “*limiar de modernidade biológica*” que constitui o nosso tempo: trata-se da caracterização da sociedade moderna como sociedade normalizadora ou *sociedade de normalização*, conceito que sintetiza todos os elementos anteriores.

Mas talvez ainda seja cedo para falarmos de uma concepção foucauldiana de sociedade. Temos duas obras fundamentais – *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica* – para testarmos essa hipótese.

2.3. Segurança, Território, População (1977-1978)

Logo na aula introdutória do curso de 1977-1978, Foucault (2008: 3) explicita o seu interesse em retomar a problemática do que “havia chamado, um pouco no ar, de biopoder”⁸², definido como “o conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder”. Do ponto de vista histórico, trata-se, como sabemos, da tomada do “fato biológico” como objeto de tecnologia política pelas “sociedades ocidentais modernas... a partir do século XVIII”. Interesse reiterado no Resumo do Curso: “O curso teve por objeto a gênese de um saber político que ia colocar no centro das suas preocupações a noção de população e os mecanismos capazes de assegurar sua regulação” (Foucault, 2008: 489).

Ainda na aula introdutória, Foucault (2008: 3-6) revisa, em termos muito semelhantes às proposições de método afirmadas n’*A Vontade de Saber*, a sua “nova analítica do poder”. Poder aqui compreendido como “o conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder”. Reitera: o caráter relacional do poder; sua transversalidade em relação às diversas relações sociais (familiares, sexuais, econômicas), perpassando internamente tais relações; sua capilaridade para além da forma jurídica; sua definição a partir das lutas (poder e resistência pensados em uma relação de reciprocidade constitutiva); e a proposição de análises localizadas dos mecanismos de poder, apreendendo-os “no que podem ter de específico num momento dado, durante um período dado, num campo dado”.

Além da definição explicitamente autorreferencial de *poder*, apenas sugerida ou latente nos textos anteriormente analisados, há em *Segurança, Território, População* uma reflexão singular sobre a relação entre poder, prática política e discurso teórico. Diz, para a provável decepção das almas engajadas, que a análise do poder pode servir

⁸² Frisemos aqui que Foucault (2004: 3), ao falar em “*bio-pouvoir*” e depois defini-lo como o poder que tem a população por objeto, retorna, ao menos terminologicamente, àquela indistinção entre *bio-pouvoir* e *biopolitique* do curso *Em Defesa da Sociedade*. A passagem original é: “*Cette année, je voudrais commencer l’étude de quelque chose que j’avais appelé comme ça, un petit peu en l’air, le bio-pouvoir, c’est-à-dire cette série de phénomènes qui me paraît assez importante, à savoir l’ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l’espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l’intérieur d’une politique, d’une stratégie politique, d’une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l’être humain constitue une espèce humaine*” (Foucault, 2004: 3).

na prática como proposição de “indicadores táticos”, obedecendo ao “imperativo condicional”: “se você quiser lutar, eis alguns pontos-chave, eis algumas linhas de força, eis algumas travas e alguns bloqueios” (Foucault, 2008: 6). Nesse sentido, muito se aproxima da compreensão de Weber (1993; 1995) sobre a *neutralidade axiológica*, onde a *análise dos valores* que conduzem os seres humanos deve ser distinguida de uma *avaliação* de tais valores, onde o cientista social deve evitar especular, no espaço acadêmico, sobre a verdade e falsidade dos valores, onde o máximo que se pode fazer é esclarecer para os atores políticos sobre as condições, os meios e os fins de suas ações.

Diferentemente de Weber, que fundamenta a noção de neutralidade axiológica não na distinção entre fato e valor, mas na distinção entre relação científica com valores e avaliação subjetiva, Foucault (2008: 6) fundamenta o seu, digamos, distanciamento num elogio à “relação séria e fundamental entre a luta e a verdade” presente nos embates políticos. Seriedade esta que só tende a “se teatralizar, se descarnar, perder o sentido e a eficácia nas polêmicas internas ao discurso teórico”. Propõe, a partir disso, o imperativo, dessa vez “categórico e incondicional”, de “nunca fazer política”. Evitar a pálida política que se faz no espaço de elaboração teórica.

Tal formulação pode parecer paradoxal vinda daquele que se debruçou tão detidamente sobre as relações entre saber e poder. Ir além da superfície, entretanto, dissolve o paradoxo, pois a inteligência genealógica tanto sobre os efeitos de verdade do poder e os efeitos de poder da verdade, como sobre a institucionalização de saberes locais a partir da supressão (e não superação) de outros saberes, leva Foucault a uma redefinição da ideia de *intelectual*. Este deixa de ser aquele (a) que diz a verdade do político no planeta frio da teoria ou aquele (a) que diz a política verdadeira no calor dos embates políticos.

Em conhecida entrevista de 1972 com G. Deleuze, intitulada *Os intelectuais e o poder*, Foucault (2010: 39) define a teoria não como tradução nem como aplicação de uma prática, mas como “prática” específica, como luta “contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e abalá-lo ali onde ele é mais invisível e mais insidioso”, luta “para minar e pela tomada do poder, ao lado, com todos os que lutam por ela, e não em recuo para esclarecê-los”.

Podemos dizer, portanto, que o imperativo de nunca fazer política teoricamente se enraíza numa compreensão da teoria e da atividade intelectual como prática e não como representação das práticas. Como todas as práticas são, na visão de Foucault,

perpassadas por relações de poder, trata-se de defender a política da teoria como prática teórica, não a confundindo com a prática política⁸³.

Com o perdão da digressão, voltemos ao contínuo do curso e nos reaproximemos da nossa problemática restrita.

Se tomado em relação ao curso anterior *Em Defesa da Sociedade* e ao primeiro volume d'*A História da Sexualidade*, torna-se perceptível uma importante mudança de perspectiva no curso de 1977-1978. Aqui, embora já tenha manifestado o seu interesse em retomar a problemática do *biopoder*, não é imediatamente esta a noção utilizada para denominar a nova tecnologia de poder emergente que se distingue tanto da soberania como da disciplina.

Ainda estamos em 11 de janeiro de 1978, primeira aula do curso, onde Foucault propõe algo como uma tipologia das modalidades de poder no Ocidente: 1) primeira modalidade, o mecanismo legal ou jurídico, fundado no binômio permitido/proibido, acoplando a este último termo o binômio proibição/punição; 2) segunda modalidade, o mecanismo disciplinar, onde a lei passa a ser “enquadrada por mecanismos de vigilância e de correção” (Foucault, 2008: 8-11), nos quais surge, em relação ao binômio do mecanismo legal, o personagem do culpado, que será vigiado, diagnosticado e deverá ser mudado; 3) terceira modalidade, não se trata da biopolítica como poderíamos deduzir das nossas leituras anteriores, mas do que Foucault denomina *dispositivo de segurança*, modalidade de poder que caracteriza as técnicas contemporâneas de poder americanas e europeias⁸⁴.

O dispositivo de segurança, escreve Foucault (2008: 9): a) insere os fenômenos com os quais lida “numa série de acontecimentos prováveis”; b) aborda ou avalia os fenômenos em termos de “cálculo de custo”; c) “em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai-se fixar de um lado uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais não deve ir”.

Parece correto afirmar que o fenômeno-objeto dos dispositivos de segurança é a população e tanto a sua inserção em séries de acontecimentos prováveis como a sua

⁸³ Não poderemos aprofundar neste espaço, mas vale chamar a atenção para a convergência, nesse aspecto, de nomes de peso e contemporâneos no campo intelectual francês: Althusser, Foucault e Bourdieu. Todos, com suas particularidades, defendem uma autonomia da prática (campo em Bourdieu) intelectual a partir de uma profunda consciência das profundas relações entre conhecimento e poder. Salta também aos olhos como a crítica dos complexos verdade-poder nos termos formulados acima também se aproxima da crítica e explicitação da violência simbólica em Bourdieu.

⁸⁴ Como é comum, Foucault (2008: 11) adverte contra o hipostasiamento dos esquematismos e reitera as continuidades nas discontinuidades entre as modalidades de poder: “Portanto, vocês não têm uma série na qual os elementos vão se suceder, os que aparecem fazendo seus predecessores desaparecerem”.

fixação em uma média considerada ótima, é feita pela estatística enquanto saber da população. No entanto, mais uma vez, aqui não se associa esse objeto e esse saber à biopolítica. Diferente da entrada numa “era do bio-poder” (como vimos em *A Vontade de Saber*) e da fundamental noção de *sociedade normalizadora* ou *sociedade de normalização* (presente nas obras de 1975-1976), no curso atual Foucault (2008: 11 e 12) está interessado em testar a hipótese que define o contemporâneo como “sociedade de segurança”: “Eu gostaria portanto de fazer aqui uma espécie de história das tecnologias de segurança e tentar ver se podemos efetivamente falar de uma sociedade de segurança” (Foucault, 2008: 15).

Mecanismos de segurança que reativam e transformam as “técnicas jurídico-legais” e as “técnicas disciplinares”. Segurança como “uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina” (Foucault, 2008: 13-4). Sobredeterminação, por assim dizer, das modalidades de poder; reformulação das modalidades anteriores (soberania e disciplina) a partir da modalidade mais recente (segurança).

Primeiro objetivo do curso, portanto, fazer uma história das tecnologias de segurança e testar a hipótese-*sociedade de segurança*. Segundo objetivo, “estudar o problema do tratamento do aleatório”. Terceiro, “estudar a forma de normalização que é específica da segurança e que não... parece do mesmo tipo da normalização disciplinar”. Quarto e último, o que “vai ser o problema deste ano”, analisar “a correlação entre a técnica de segurança e a população, ao mesmo tempo como objeto e sujeito desse mecanismo de segurança, isto é, a emergência não apenas da noção, mas da realidade da população” (Foucault, 2008: 15).

Notemos outro paralelo (além de terem como objeto a população e como saber a estatística) entre segurança e biopolítica: aquela deve ser pensada como forma moderna de normalização de tipo distinto da normalização disciplinar.

A mudança terminológica – da biopolítica aos dispositivos de segurança – acompanha, portanto, uma mudança de objeto de análise. Diferentemente do curso *Em Defesa da Sociedade*, o problema da biopolítica não aparece como preâmbulo necessário para uma distinção entre o discurso da guerra entre as raças, objeto do curso, e o discurso racista moderno e de Estado. Diferentemente de *A Vontade de Saber*, o problema da biopolítica, e do biopoder como conjunto mais amplo, não surge para compreender a mudança na economia discursiva sobre a sexualidade a partir do século XVII, imbricando tecnologias disciplinares e biopolíticas. Aqui – em *Segurança*,

Território, População –, o problema da biopolítica aparece para compreender a emergência não só conceitual, mas real da população enquanto sujeito-objeto de uma nova modalidade de poder. A abordagem desse objeto será feita, por sua vez, através de uma análise da paulatina aparição da população na passagem do par *mercantilismo-razão de Estado* ao par *liberalismo-governamentalidade*, este entendido como regime prático-discursivo específico de controle da população e definido como dispositivo de segurança.

A segurança (liberal), como a biopolítica nas obras de 1975-76, é compreendida por Foucault (2008: 59-61) sobretudo a partir de um contraste com a tecnologia disciplinar: 1) se a disciplina tem um caráter centrípeto, busca “circunscrever um espaço no qual seu poder e os mecanismos do seu poder funcionarão plenamente e sem limites”, os dispositivos de segurança são “centrífugos” – novos “elementos são o tempo todo integrados, integra-se a produção, a psicologia, os comportamentos, as maneiras de fazer dos produtores, dos compradores, dos consumidores, dos importadores, dos exportadores, integra-se o mercado mundial”, sua ação procura “deixar circuitos cada vez mais amplos se desenvolverem”; 2) a disciplina “regulamenta tudo”, “não deixa escapar nada”, enquanto a segurança “deixa fazer [*laisse faire*]”; 3) se “a lei proíbe” e a “disciplina prescreve”, a segurança, a partir de “alguns instrumentos de proibição e de prescrição”, “tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde – anule, ou limite, ou freie, ou regule”.

Como na biopolítica, a “regulação no elemento da realidade” é isolado, por Foucault (2008: 61), como o elemento “fundamental” na definição dos dispositivos de segurança. É essa centralidade da regulação que de algum modo é inaugurado, segundo Foucault (2008: 62), pelo discurso “fisiocrata no século XVIII” e liberal clássico. A despeito das diferenças entre Quesnay e Adam Smith, Foucault (2008: 62-3) captura nessa crítica ao mercantilismo, a ideia nova “de que a técnica política nunca deve descolar do jogo da realidade consigo mesma”, de que “deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem, *laisser-faire, laisser-passer e laisser-aller*, quer dizer, essencialmente e fundamentalmente, fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu trabalho, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são da realidade mesma”⁸⁵.

⁸⁵ “The rationality of security is, in Foucault’s rendering, as inherently open-ended one: it deals not just in closed circuits of control, but in calculations of the possible and the probable. The relation of government

É “essa liberdade” como tecnologia política, nem mais nem menos do que “o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança”, que deve, para Foucault (2008: 63), “ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de governo”, como um marco na história das modalidades de poder.

Em *Segurança, Território, População* é explícita, talvez de forma ainda mais incisiva do que nos cursos anteriores, a intenção de demarcar a *modernidade* da tecnologia biopolítica em relação não só à soberania, mas em relação à própria disciplina.

Quanto à soberania, Foucault (2008: 85), em distinção àqueles que concebem o florentino como o ponto de partida “para a modernidade do pensamento político”, afirma que Maquiavel “assinala, ao contrário, o fim de uma era, em todo caso que ele culmina num momento, assinala o ápice de um momento em que o problema era, de fato, o da segurança do príncipe e do seu território”.

O problema político moderno fundamental não é mais, para Foucault (2008: 85),

estabelecer e demarcar o território, mas deixar as circulações se fazerem, controlar as circulações, separar as boas das ruins, fazer que as coisas se mexam, se desloquem sem cessar, que as coisas vão perpetuamente de um ponto a outro, mas de uma maneira tal que os perigos inerentes a essa circulação sejam anulados. Não mais segurança do príncipe e do seu território, mas segurança da população e, por conseguinte, dos que a governam. Outra mudança, pois, que creio importantíssima.

Na modernidade do poder, por assim dizer, o fundamental não se encontra mais na “relação de obediência entre uma vontade superior, a do soberano, e as vontades que lhe seriam submetidas”, mas na capacidade “de fazer os elementos da realidade funcionarem uns em relação aos outros” (Foucault, 2008: 86).

Também a imagem por excelência da disciplina, o panóptico, “ideia em certo sentido moderna”, é percebido por Foucault (2008: 87), frente aos dispositivos de segurança, como “totalmente arcaica, pois se trata no fundo... de colocar no centro alguém, um olho, um olhar, um princípio de vigilância que poderá de certo modo fazer sua soberania agir sobre todos os indivíduos [situados] no interior dessa máquina de

with which it corresponds is not solely a functional, but also a ‘transactional’ one: it structures government as a practice of problematization, a zone of (partially) open interplay between the exercise of power and everything that escapes its grip” (Gordon, 1991: 35-6).

poder”. Atualiza o núcleo da soberania, onde os elementos ganham sentido sempre em relação a um centro, e não a partir da rede de relações⁸⁶.

Biopolítica, segurança, população, portanto, são todas expressões da modernidade do poder, de forma ainda mais decisiva do que as tecnologias disciplinares (eis outra originalidade do curso de 1977-1978)⁸⁷, e a gênese dessa modernidade do poder se liga sobretudo ao século XVIII, onde se desenvolve tanto um novo regime discursivo em relação à sexualidade como uma nova modalidade política de governo: o liberalismo.

Podemos dizer, numa formulação arriscada, mas inteiramente fundamentada na letra do texto, que é essa emergência real da população enquanto sujeito-objeto de governo – como governo dos que governam e como governo dos que são governados – o critério fundamental da *modernidade* na teoria sociológica foucauldiana.

Tal emergência não se dá como uma abrupta ruptura; é paulatina, enuncia-se silenciosamente, de forma contraditória, no discurso mercantilista e na literatura sobre a razão de Estado até emergir plenamente no discurso liberal. Vejamos isso mais a fundo.

Segundo Foucault (2008: 91-2), “os mercantilistas e os cameralistas” ao se referirem à “população”, tomavam-na como “fundamento da riqueza” e como objeto de enquadramento em um “sistema regulamentar, era na vontade do soberano e a vontade submissa das pessoas que se situava o projeto mercantilista, cameralista ou colbertiano”⁸⁸. É só “com os fisiocratas – de uma maneira geral, com os economistas do século XVIII”, escreve Foucault (2008: 92), que “a população vai parar de aparecer como uma coleção de súditos de direito, como uma coleção de vontades submetidas que devem obedecer à vontade do soberano por intermédio de regulamentos, leis, decretos, etc.” e passa a ser pensada como “um conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural e a partir do que têm de natural”. Os mercantilistas, portanto, ainda presos a um “voluntarismo legalista do soberano”; os *economistas*, por sua vez, consideram a população como “fenômeno da natureza” que, conseqüentemente, “não se pode mudar como que por decreto”.

⁸⁶ “Nessa medida, podemos dizer que o panóptico é o mais antigo sonho do mais antigo soberano: que nenhum dos meus súditos escape e que nenhum dos gestos de nenhum dos meus súditos seja desconhecido” (Foucault, 2008: 87).

⁸⁷ Raffinsoe, Gudmand-Hoyer e Thaning (2016: 238 e 247) percebem claramente essa mudança de perspectiva de Foucault que enfatiza a modernidade dos mecanismos biopolíticos e de segurança em relação à própria tecnologia disciplinar: “he would speak of the ‘pre-eminence’ of one particular type of power in preference to sovereignty and discipline”; “In fact, the investigations of the 1978 lectures, in which he develops the notion of dispositive in concrete terms, function as a way of distancing himself from an epochal interpretation of discipline in terms of a ‘generalized disciplinary society’”.

⁸⁸ Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), ministro de Luís XIV.

Notemos, primeiramente, que a pré-modernidade (o arcaísmo) do mercantilismo está, assim como no panóptico, em sua vinculação com uma forma soberana de se relacionar com os elementos da realidade. Em segundo lugar, e isso é central, a emergência real da população se refere à sua compreensão, no discurso liberal, como um fenômeno natural. Uma *naturalidade*, mas como uma *naturalidade* singular, passível de acesso “a agentes e a técnicas de transformação, contanto que esses agentes e essas técnicas de transformação sejam ao mesmo tempo esclarecidos, refletidos, analíticos, calculados, calculadores” (Foucault, 2008: 93-4). A acessibilidade à natureza da população, portanto, não é possível através do voluntarismo arbitrário da vontade soberana, mas só através da “organização” e “racionalização dos métodos de poder” (Foucault, 2008: 94).

A “invariante” dessa naturalidade, aquilo contra a qual o governo não pode ir contra, o “motor de ação” da população, segundo “os primeiros teóricos da população no século XVIII”, é o “desejo”, “aquilo por que todos os indivíduos vão agir”, “contra o qual não se pode fazer nada”. Para os economistas, escreve Foucault (2008: 95), “esse desejo é tal que, se o deixarmos agir e contanto que o deixemos agir, em certo limite e graças a certo número de relacionamentos e conexões, acabará produzindo o interesse geral da população”. *Desejo* como motor de ação dos elementos constituintes da população que, em seu “jogo espontâneo”, se converte no *interesse* da população. Naturalidade do desejo; “artificialidade” daquilo que vai contra ele e conseqüentemente contra a população e seus interesses. Eis, para Foucault (2008: 96), “a matriz de toda uma filosofia, digamos, utilitarista”.

É a partir dessa compreensão da relação *desejo-interesse* na dinâmica da população que é formulada uma nova concepção de regulamentação e de governo no discurso liberal.

A maior operacionalidade da noção de governo, que Foucault enfatiza na forma de um retrospecto reflexivo da própria obra em seu *Do Governo dos Vivos*, é posta justamente a partir desse pano de fundo onde é analisado o problema da biopolítica e da população a partir do regime discursivo liberal. No entanto, é importante assinalarmos que, já no século XVI, antes mesmo dos fisiocratas, a noção de governo já fazia sua paulatina aparição discursiva, embora ainda limitada do ponto de vista prático por se antecipar à emergência real da população. Passando por uma rica bibliografia

antimaquiaveliana⁸⁹ - que vai do texto de 1555, *O espelho político, contendo diversas maneiras de governar*, escrito por Guillaume de La Perrière até a obra de Quesnay –, Foucault (2008), com método análogo ao que utiliza ao analisar o aparecimento paulatino e silencioso da população já nos mercantilistas, empreende uma pequena mas fundamental genealogia do governo em contraste com a forma soberana.

É importante realizarmos esse recuo acompanhando o texto de 1977-1978 para compreendermos o decisivo contraste entre *Estado administrativo* (que já se distingue de um anterior *Estado de justiça*) e *Estado de governo*. Veremos também como essa série que Foucault (2008: 145) denomina “economias de poder no Ocidente” tem correspondência com a série das modalidades de poder *soberania-disciplina-segurança*.

Em La Perrière, Foucault (2008: 132) encontra sobretudo a passagem da identidade entre lei e soberania para a compreensão do exercício soberano como um “dispor das coisas, isto é, utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada”. Tendo fim em si mesma, a soberania tem as leis como meios para essa “finalidade”. O governo, por sua vez, tendo o fim “nas coisas que ele dirige”, na busca de “perfeição”, “maximização” ou “intensificação dos processos” por ele dirigidos, terá como meios “diversas táticas” (Foucault, 2008: 132).

Conhecer a “justiça” e a “equidade” torna-se, para o príncipe sábio, tão importante quanto o conhecimento das leis. Estar a “serviço dos que são governados”, critério central do bom governo. “Essa arte de governar não é”, escreve Foucault (2008: 134), “apenas uma ideia de filósofos ou de conselheiros do príncipe; ela só foi formulada na medida em que, efetivamente, estava se instalando o grande aparelho da monarquia administrativa e as formas de saber correlatas a esse aparelho”.

É importante demarcar aqui a relativa autonomia entre discursos e práticas históricas, por tratar-se de uma fundamental contribuição metodológica de Foucault: de um ponto de vista histórico, os discursos não emergem a partir das práticas, nem as práticas são efeitos do discurso, desenvolvem-se como séries frequentemente independentes, que podem se acoplar ou não em determinadas conjunturas, acoplamentos que podem ou não ganhar resiliência histórica⁹⁰.

⁸⁹ No núcleo dessa literatura – dado que “ser hábil em conservar seu principado não é, em absoluto, possuir a arte de governar” – está a seguinte questão: “Em que consiste a arte de governar?” (Foucault, 2008: 123).

⁹⁰ “Longe de serem ideologias enganadoras, os discursos cartografam aquilo que as pessoas fazem e pensam realmente, e sem o saberem. Foucault nunca estabeleceu uma relação de causa e efeito num

É, de fato, só no mercantilismo, sobretudo no século XVII, que encontraremos, escreve Foucault (2008: 135-6),

um primeiro limiar da racionalidade nessa arte de governar de que o texto de La Perrière indicava simplesmente alguns princípios mais morais que realistas. O mercantilismo é de fato a primeira racionalização do exercício do poder como prática do governo; é de fato a primeira vez que começa a se constituir um saber de Estado capaz de ser utilizado para as práticas do governo.

Mas, como já vimos, mesmo no mercantilismo, tal “arte refletida de governo” era bloqueada por uma “estrutura institucional e mental da soberania” (Foucault, 2008: 136-8). “A gente da casa e o pai de família, de um lado, o Estado e o soberano, do outro; a arte de governar não podia encontrar sua dimensão própria”. É só com a “emergência da população” que há o “desbloqueio dessa arte de governar”: “é graças à percepção dos problemas específicos da população e graças ao isolamento nesse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania”.

Em contraste com a posição típica de um La Mothe Le Vayer (1588-1672) – e suas distinções entre “o governo de si, que pertence à moral; a arte de governar uma família como convém, que pertence à economia; e enfim a ‘ciência de bem governar’ o Estado, que pertence à política” (Foucault, 2008: 125) –, a emergência da população e o desenvolvimento da estatística leva a uma mudança decisiva na concepção tanto de economia como de governo.

A perspectiva da população e a realidade dos fenômenos próprios da população vão possibilitar afastar definitivamente o modelo da família e recentrar essa noção de economia noutra coisa. De fato, essa estatística que havia funcionado até então no interior dos marcos administrativos e, portanto, do funcionamento da soberania, essa mesma estatística descobre e mostra pouco a pouco que a população tem suas regularidades próprias: seu número de mortos, seu número de doentes, suas regularidades de acidentes. A estatística mostra igualmente que a população comporta efeitos próprios da sua agregação e que esses fenômenos são irredutíveis aos da família: serão as grandes epidemias, as expansões epidêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza. A estatística mostra [também] que, por seus deslocamentos, por seus modos de agir, por sua atividade, a população tem efeitos econômicos específicos. A estatística, ao possibilitar a quantificação dos fenômenos próprios da população, faz aparecer sua especificidade irredutível [ao] pequeno âmbito da família. Salvo certo número de temas residuais, que podem ser perfeitamente temas morais e religiosos, a família como modelo do governo vai desaparecer (Foucault, 2008: 138).

sentido ou no outro entre os discursos e o resto da realidade; o dispositivo e as intrigas que daí decorrem, estão num mesmo plano” (Veyne, 2009: 33-4).

A partir desse marco, a família não mais é definida como âmbito autônomo com sua própria forma de governo. É ressignificada como segmento “privilegiado” da população apenas no sentido de instrumento para os fins de regulamentação populacional “quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, ao número de filhos, quanto ao consumo” (Foucault, 2008: 139), no mesmo sentido definido n’*A Vontade de Saber*: por meio do disciplinamento familiar são realizados objetivos de regulamentação.

O “modelo da família” é eliminado e “a população vai aparecer por excelência como a meta final do governo”. A realidade da população emerge quando ela se consolida como sujeito-objeto de governo.

A economia política, enquanto complexo explícito de saber-poder, na medida em que não oculta o seu interesse de conhecer para o governo, é o signo maior dessa mudança tanto do objeto (população) como da concepção de governo (governo da e para a população): “é apreendendo essa rede contínua e múltipla de relações entre a população, o território e a riqueza que se constituirá uma ciência chamada ‘economia política’ e, ao mesmo tempo, um tipo de intervenção característica do governo, que vai ser a intervenção no campo da economia e da população” (Foucault, 2008: 140-1).

Há, reiteremos, uma reorientação radical das categorias a partir dessa emergência que é o objeto do curso de 1977-1978: a família torna-se segmento da população; a economia, atividade da população; o governo, governo da (sujeito) e para a (objeto) população.

Soberania e disciplina de modo algum desaparecem, há uma rearticulação de suas funções a partir da emergência da população e da arte de governá-la. Em relação à soberania, ao contrário de “deduzir das teorias da soberania uma arte de governar”, trata-se agora “de ver que forma jurídica, que forma institucional, que fundamento de direito ia ser possível dar à soberania que caracteriza um Estado” (Foucault, 2008: 141) frente à aparição de uma arte de governar que nem nasce do Estado, nem o tem como finalidade. Em relação à disciplina, escreve Foucault (2008: 142), “nunca... a disciplina foi mais importante e mais valorizada do que a partir do momento em que se procura administrar a população”, administrando-a “em profundidade”, “com sutileza” e “em detalhe”.

Não há, portanto, a sucessão: “sociedade de soberania” → “sociedade de disciplina” → “sociedade... de governo”. “Temos de fato, uma triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental –, uma gestão governamental cujo alvo principal é a

população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança” (Foucault, 2008: 142-3)⁹¹.

Segurança e governo aparecem como sinônimos de um ponto de vista conceitual. É por serem os dispositivos de segurança os meios fundamentais da gestão governamental orientada pela população, que aquilo anteriormente denominado *sociedade de segurança* pode ser denominado *sociedade de governo*. Assim, *biopolítica, segurança e governo*, de um lado, *sociedade de normalização, sociedade de segurança, sociedade de governo*, do outro, podem ser pensados como variações, seria melhor dizer experimentações terminológicas referentes a um mesmo esforço de definição conceitual. Foucault (2008: 143) inclusive confessa que o título mais correto para o curso de 1977-1978 seria “história da governamentalidade” e não *Segurança, Território, População*.

Governamentalidade é, segundo Foucault (2008, 143), em primeiro lugar, o nome que se dá ao “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma... de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”. Em segundo lugar, diz respeito à “preeminência” tendencial dessa forma de poder sobre as formas soberana e disciplinar na, digamos, história política do Ocidente. Em terceiro lugar, se refere ao “resultado do processo” de governamentalização do Estado, que vai do “Estado de justiça”, passa pelo “Estado administrativo” e chega ao Estado “governamentalizado”.

Governamentalidade como: 1) racionalidade de governo; 2) preeminência do governo sob outras formas de poder; 3) processo histórico que resulta na formação do Estado governamentalizado.

A governamentalidade diz respeito ao nosso tempo, é a partir dela que devemos compreender a contemporaneidade do poder. “O que há de importante para a nossa modernidade, isto é”, enfatiza Foucault (2008: 144-5), “para a nossa atualidade, não é portanto a estatização da sociedade, mas o que eu chamaria de ‘governamentalização’ do Estado”.

[É] possível que, se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo

⁹¹ “Foucault cautioned against viewing sovereignty, disciplinary, and government as constituting a series of substitutions across time. Rather, he argued they should be understood as eventually constituting a triangle of interconnected systems of government, or governmentality, aiming at security by targeting the population... Thus, the emergence of new expressions of power does not imply erasure of older ones” (Nadesan, 2008: 7).

exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que não é estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais de governamentalidade (Foucault, 2008: 145).

Façamos os devidos grifos. A governamentalização do Estado não aparece como critério para definir a modernidade e atualidade *do* Estado, mas a *nossa* modernidade e atualidade de uma maneira geral, isto porque a governamentalidade do Estado se define por uma rearticulação tal dos meios (dispositivos de segurança) e fins do Estado (população) que o próprio aparelho (soberano e administrativo) é transcendido. A razão de Estado, nesse sentido, o Estado como fim de si mesmo, torna-se agora um arcaísmo. Quando o fim do Estado está fora dele, todo o corpo social – estatal e não-estatal, privado e público – torna-se objeto de regulamentação governamental⁹².

É conveniente destacarmos aqui como também as noções de *sociedade de normalização/sociedade normalizadora* e *sociedade de segurança/sociedade de governo* não se opõem ou definem arranjos sociais distintos. O conteúdo de todos esses conceitos define a “preeminência” do imperativo de *fazer viver e deixar morrer*, a tendência à *preponderância da norma sobre a lei*, ou melhor, da organização da lei a partir da norma, aquilo que é pensado precisamente como “regressão jurídica” no texto d’*A Vontade de Saber*. O primado do governo em relação ao Estado apresenta mais uma faceta crucial desse processo no qual “a partir e a abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema de lei se desenvolvem técnicas de normalização” (Foucault, 2008: 74).

Enquanto processo histórico, tal processo de predominância da norma sobre a lei, do governo sobre o Estado, se desenvolve através da sucessão complexa e contraditória já assinalada das três “economias de poder no Ocidente” (Foucault: 145-6): 1) *Estado de justiça*, “nascido numa territorialidade de tipo feudal, que corresponderia *grosso modo* a uma sociedade da lei – leis consuetudinárias e leis escritas –, como todo um jogo de compromissos e litígios”; 2) *Estado administrativo*, “nascido numa territorialidade de tipo fronteira, e não mais feudal, nos séculos XV e XVI, esse Estado administrativo que corresponde a uma sociedade de regulamentos e de

⁹² “The nature of the institution of the state is, Foucault thinks, a function of changes in practices of government, rather than the converse” (Gordon, 1991: 4); “although governmentality addresses state apparatuses, It neither begins nor ends with them or with the institution more generally” (Nadesan, 2008: 10).

disciplinas”; 3) *Estado de governo*, que já não se define principalmente por seu território ou superfície ocupada, “mas por uma massa: a massa da população, com seu volume, sua densidade, com, é claro, o território no qual ela se estende, mas que de certo modo não é mais que um componente seu”. A tal *Estado de governo*, “que tem essencialmente por objeto a população e que se refere [a] e utiliza a instrumentação do saber econômico, corresponderia... uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança”.

Estado de justiça – sociedade da lei; Estado administrativo – sociedade disciplinar; Estado de governo – sociedade de segurança.

Frisemos dois pontos fundamentais: 1) em coerência com os textos de 1975-1976, a disciplina é pensada como tecnologia de poder que precede historicamente a biopolítica, mas aqui, ela é relacionada inclusive a uma economia de poder pré-moderna; 2) a noção de *território* deixa de ser o elemento central na definição do Estado, para ser um elemento a mais, no interior do objeto-população, na definição do Estado de governo.

Logo após desenvolver, de modo “grosseiro” e “inexato”, essa tipologia das economias de poder, Foucault (2008: 146), com o mesmo tom d’*A Vontade de Saber*, reafirma a sua busca do que singulariza o Ocidente: “A pastoral, a nova técnica diplomático-militar e, enfim, a polícia – creio que foram esses os três grandes pontos de apoio a partir dos quais pôde se produzir este fenômeno fundamental na história do Ocidente, a governamentalização do Estado”.

Eis – na forma labiríntica do texto foucauldiano, que continuamente retoma, desenvolve e reformula temas anteriores a partir de novas questões – elementos inteiramente originais para a nossa análise até o presente momento: poder pastoral, técnica diplomático-militar, polícia. Abordemos em detalhe, seguindo o curso de 1977-78, cada um desses pontos. Veremos como essa tríade define sobretudo o que Foucault denomina *razão de Estado*, vinculada ao *Estado administrativo*, e é num jogo de apropriação e ruptura com essa mesma tríade que Foucault enriquece ainda mais os seus conceitos correlatos de *Estado de governo* e *sociedade de segurança*.

Dois são os principais elementos que ligam, de forma tensa, a “organização de um poder de tipo pastoral” (Foucault, 2008: 166) à, digamos, modernidade do poder. Primeiramente, “em oposição ao poder que se exerce sobre a unidade de um território, o poder pastoral se exerce sobre uma multiplicidade em movimento” (2008: 169). Em segundo lugar, “o poder pastoral é fundamentalmente um poder benfazejo”, manifesta-

se “num dever, numa tarefa de sustento, de modo que... a forma que o poder pastoral adquire não é, inicialmente, a manifestação fulgurante da sua força e da sua superioridade”, mas “inicialmente por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita” (Foucault, 2008: 170-1). Assim, antecipa por um lado, uma economia de poder que se define para além do território, mas a partir de uma “multiplicidade em movimento” tal como se define a população, por outro, um poder que se proclama “benfazejo” (“o pastor é aquele que zela”), que preza por *fazer viver* aquela multiplicidade.

Diferente de uma genealogia que sempre remonta à Antiguidade grega as raízes da singularidade histórica ocidental, é principalmente contra o modelo grego que o poder pastoral se define. O “homem ocidental”, escreve Foucault (2008: 174), “aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas”, “aprendeu a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele”.

Não é o pastor, mas a “arte do tecelão” que, para os gregos – Foucault (2008: 193-4) aqui se ampara em Platão –, pode ser usada como metáfora do político: “não uma coisa que se ocupa globalmente de tudo, como o pastor deveria se ocupar de todo o rebanho”, mas como atividade que “só pode se desenvolver a partir e com a ajuda de certo número de ações adjuvantes ou preparatórias. A lã precisa ser tosquiada, o fio precisa ser trançado, o cardador tem de passar por lá para que o tecelão possa trabalhar”. De forma análoga, também o homem político grego deve ser capaz de ligar “a urdidura e a trama”, aos “bons elementos que foram formados pela educação” liga “as virtudes, as diferentes formas de virtude que são distintas umas das outras”, liga também “os temperamentos opostos, por exemplo, os homens fogosos e os homens moderados, e vai tecê-los com a lançadeira de uma opinião comum que os homens compartilham”. Trata-se de uma “arte que consiste em juntar as existências”.

O pastorado cristão, por sua vez, escreve Foucault (2008: 218-9)

deu lugar a toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e empurra-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência.

Não sendo nem “uma política” (com seus procedimentos de submissão à lei ou soberano), nem “uma pedagogia” (um método para a formação de crianças e jovens), nem “uma retórica” (fórmulas e sugestões para o convencimento e persuasão), sendo

“inteiramente diferente” disso tudo, o pastorado cristão define-se como “arte de governar os homens”, “pano de fundo”, continua Foucault (2008: 219), do processo ocorrido entre os séculos XVI e XVIII e conhecido como formação do Estado moderno.

As fontes discursivas para a análise do pastorado cristão são buscadas em textos principalmente dos séculos III ao VI – São Cipriano, Santo Ambrósio, Gregório (*Liber pastoralis*), Conferências de Cassiano, São Jerônimo, a Regra de São Bento. Fundamental para o nosso problema é reter a originalidade, salientada por Foucault, do modo de individualização desenvolvido pelo poder pastoral como um prelúdio da *governamentalidade*.

Tal modo de individualização, que prescinde de critérios de “estatuto”, “nascimento” ou brilho das ações individuais, se define de “três maneiras”, segundo Foucault (2008: 242-3): 1) através de um “jogo de composição que define a cada instante o equilíbrio, o jogo e a circulação dos méritos e dos deméritos”, trata-se de uma “identificação analítica” do indivíduo; 2) pela rejeição do “egoísmo” e do “domínio de si sobre si” através de “toda uma rede de servidões, que implica a servidão geral de todo o mundo em relação a todo o mundo”, trata-se de uma “individualização por sujeição”; 3) individualiza-se não por meio de “relação com uma verdade reconhecida”, mas através da “produção de uma verdade interior, secreta e oculta”, trata-se de uma “subjetivação” da verdade.

Identificação analítica, sujeição e subjetivação. É por meio de um processo biográfico, com seus méritos e deméritos, que se constitui um indivíduo, um sujeito que se submete a uma dada ordem de relações não por meramente internalizar uma verdade imposta, mas por produzir em si mesmo, por meio da confissão, essa verdade que o leva a entregar-se à comunidade. Por um lado, o “sujeito” é produzido em sua inserção “em redes contínuas de obediência” (Foucault, 2008: 243) e é daí que extrai uma verdade para si mesmo. Por outro, subjetivar-se através de um conjunto de relações significa a interposição de fatores mediadores na relação sujeito-verdade, não se trata mais da relação simples do súdito submetido à verdade soberana⁹³. São estes três elementos

⁹³ Em sua formidável leitura do curso *Segurança, Território, População e do Nascimento da Biopolítica*, Avelino (2016: 267) destaca a importância do poder pastoral na análise do governo foucauldiano da seguinte forma: “A natureza individualizante do poder pastoral é seu traço mais importante, na medida em que implica uma *responsabilidade analítica* do pastor e ao mesmo tempo uma *hermenêutica* do sujeito. Em outras palavras, implica a condução da conduta e o conhecimento exaustivo do sujeito conduzido. O pastorado requer um conhecimento pleno e total de cada uma das ovelhas pelo pastor para que possa empregar os meios para salvação do rebanho na sua totalidade plena. E as técnicas que o Cristianismo utilizou para assegurar ao pastor o conhecimento individual de cada ovelha foram o exame e a direção da consciência. Daí a importância da confissão...”.

que, para Foucault (2008), fazem do pastorado cristão um prelúdio para a história da *governamentalidade*, mas antes disso interpõe-se, na história das economias de poder, a *razão de Estado*, que tanto gesta como bloqueia elementos fundamentais da forma governo.

Em seu *Discurso do governo e da verdadeira razão de Estado*, de 1606, Palazzo concebe razão tanto como um “meio de conhecimento” que permite conhecer a “verdade das coisas”, como, conseqüentemente, algo que deve guiar a vontade – a razão exige que a vontade se oriente pelo conhecimento das essências (Foucault, 2008: 342). A razão é, portanto, tanto inerente ao mundo como faculdade ou atributo humano, objetiva e subjetiva para usar a terminologia de Horkheimer (2002) em seu *Eclipse da Razão*.

O Estado, por sua vez, é, para Palazzo, simultaneamente: a) um domínio no sentido territorial; b) uma “jurisdição”, “um conjunto de leis, de regras, de costumes”; c) “um estatuto individual, uma profissão” – “o estado de magistrado, ou o estado civil, ou o estado religioso”; d) uma qualidade das coisas “que se opõe ao movimento”, ou melhor, algo que define as coisas independentemente do movimento (Foucault, 2008: 342). A república é, assim, definida como o estado em todos esses quatro sentidos, e a “razão de Estado” como “o que é necessário e suficiente para que a república... conserve exatamente sua integridade” (Foucault, 2008: 343).

Chemnitz, num texto de 1647, *Interets des Princes d'Allegmane*, citado por Foucault (2008: 343), sintetiza aquela definição quando escreve ser a razão de Estado “certo cuidado político que se deve ter em conta em todos os negócios públicos, em todos os conselhos e em todos os desígnios, e que deve tender unicamente à conservação, à ampliação e à felicidade do Estado, para o que há que empregar os meios mais fáceis e mais prontos”.

Preservação e garantia, portanto, de um domínio territorial, de uma jurisdição institucional, dos estatutos individuais e assim, do próprio Estado pensado num sentido abrangente de república. Busca-se saber não para ampliar, mas para conservar e aperfeiçoar os traços essenciais do Estado.

Há tanto claras afinidades com aquela arte de governar pastoral que se encarrega “dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência”, que toma a responsabilidade por uma multiplicidade de estatutos individuais e que concebe a razão como uma orientação da vontade de estado pela verdade das coisas, como há também tensões na medida em que, mesmo num sentido

abrangente, o “fim da razão de Estado é o próprio Estado” (Foucault, 2008: 345), que se enquadra a multiplicidade sobretudo em termos de domínio territorial e que o modo de individualização desencadeado pelo poder pastoral não ganha aí pleno desenvolvimento⁹⁴.

Do ponto de vista da história das economias de poder, a emergência da razão de Estado tem algumas consequências:

Primeiramente, faz entrar em declínio a concepção tradicional do Império presente no paradigma ocidental anterior do *Estado de justiça* ou na “tradição política dos espelhos” (Avelino, 2016: 257), onde o príncipe se orienta pelos textos da fé cristã e pela necessária expansão-conversão salvífica que une a soberania e a religião (se a fé é uma só, também deve ser uno o Império). No lugar do “Império terminal” ou “Império da Igreja”, surge a ideia de “paz universal”, não mais como unificação dos estados em uma só soberania, mas como coexistência pacífica, como “a estabilidade adquirida na e pela pluralidade” (Foucault, 2008: 348).

Em segundo lugar, junto com o Estado de justiça declina a identificação entre soberania e governo, entre reinar e governar, já que o fim deixa de ser o príncipe enquanto encarnação do horizonte de salvação, mas o próprio Estado. O bom governo passa a ser, não o que preza principalmente pela preservação do soberano, mas aquele que conserva o Estado no sentido abrangente presente em Palazzo e Chemnitz.

O Estado administrativo orientado pela razão de Estado incorpora o sentido benfazejo do poder pastoral em relação a uma multiplicidade territorialmente delimitada pensada como *povo* (algo entre a coleção de súditos e a massa populacional que ainda aparecerá). Em *Of Seditious and Troubles*, texto de Bacon escrito em 1597, Foucault (2008) percebe esse deslocamento mais uma vez em contraste com Maquiavel. Enquanto Bacon está fundamentalmente preocupado com a pobreza e o descontentamento popular, causas que, por lesarem, unem e motivam as sublevações; Maquiavel foca nos rivais (nobres) do príncipe como os principais perigos para a soberania. Enquanto Maquiavel se refere aos qualificativos do príncipe para vencer as ameaças, Bacon sugere atenção do governo para a economia, logo, escreve Foucault

⁹⁴ Na altura da discussão, não podemos deixar de notar um certo tom de ‘filosofia da história’ na elaboração foucauldiana. Seja ao tratar do mercantilismo, do pastorado ou da razão de Estado, as limitações dessas prático-discursivas são sempre percebidas em relação a um *telos* que, como sabemos, é a “emergência real da população”. Quando esta se dá, todos aqueles elementos que encontravam bloqueios de plena realização aparecem na forma de uma supressão na economia política e na governamentalidade. A impressão de que a história finda no esperado encontro entre governo, liberalismo e população parece inevitável.

(2008: 363), “cálculo que visa aos elementos da economia, e cálculo que visa igualmente a opinião, quer dizer, não a aparência do príncipe, mas o que acontece na cabeça das pessoas que são governadas”.

Povo e opinião como pré-história da população.

O desenvolvimento da estatística reforça a e ao mesmo tempo explicita os limites da razão de Estado tal como definida pela série de obras sobre as quais Foucault (2008: 365) se debruça. Crescentemente será o saber sobre a população e a ação a partir desse saber que funcionará como critério fundamental para definir o bom governo. Primado do “conhecimento das coisas” em relação ao “conhecimento da lei”, e a estatística como o conhecimento dessas “coisas que o soberano deve conhecer, essas coisas que são a própria realidade do Estado”.

Etimologicamente, a estatística, é o conhecimento do Estado, o conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam um Estado num momento dado. Por exemplo: conhecimento da população, medida da sua quantidade, medida da sua mortalidade, da sua natalidade, estimativa das diferentes categorias de indivíduos num Estado e da sua riqueza, estimativa das riquezas virtuais que um Estado dispõe: minas, florestas, etc. estimativa das riquezas produzidas, estimativa das riquezas que circulam, estimativa da balança comercial, medida dos efeitos das taxas e dos impostos – são todos esses dados e muitos outros que vão constituir agora o conteúdo essencial do saber do soberano. Não mais, portanto, *corpus* de leis ou habilidade em aplicá-las quando necessário, mas conjunto de conhecimentos técnicos que caracterizam a realidade do próprio Estado. (Foucault, 2008: 365).

Mas nesse conjunto de aparições prático-discursivas em textos do final do século XVI e da primeira metade do século XVII analisados por Foucault (2008), pode-se dizer que a *população* aparece apenas de forma silenciosa. Fala-se nela sem nomeá-la quando se define o Estado em quatro níveis (incluído a preservação dos estatutos individuais) em Palazzo, fala-se dela quando se reflete sobre os perigos de sublevação do ‘povo’ e a necessidade de aplacar a fome e os descontentamentos em Bacon, mas, escreve Foucault (2008: 369-70), “o elemento realmente refletido da população, a noção de população não está presente e não é operatória nessa primeira análise da razão de Estado. É no fundo de uma felicidade sem sujeito que a razão de Estado fala”, ou, pode-se dizer, de uma felicidade tautológica na medida em que a razão *do* Estado é o Estado, como é evidente em Chemnitz, por exemplo.

Ao resumir, no dia 22 de março de 1978, a aula anterior, Foucault (2008: 386) nos ensina que na economia de poder da razão de Estado, “política” significa “[g]overnar racionalmente porque há um Estado e para que haja um Estado”. A política como razão

de Estado é, portanto, uma racionalidade do Estado que tem como meio o governo (orientado por um nascente saber estatístico) e como fim o próprio Estado.

Como já salientamos, com a consolidação da razão de Estado declina o ideário de um Império terminal e cada Estado visará “uma posição dominante” no interior de uma pluralidade dada e inextinguível de Estados. Foucault (2008: 396) identifica, principalmente em “formulações” de fins do século XVI e do século XVII “em torno da Guerra dos Trinta Anos”, uma ênfase crescente nesse aspecto, na passagem da rivalidade para a concorrência interestatal⁹⁵.

É nesse momento que Foucault aprofunda a reflexão sobre aqueles dois elementos, ao lado do poder pastoral, que constituíram os “pontos de apoio” para o desenvolvimento da governamentalização do Estado: o dispositivo diplomático-militar e a polícia, considerados em conjunto como *mecanismos de segurança*⁹⁶.

Mecanismos de segurança como tecnologias políticas no bojo de uma “arte de governar” que “se desenrola num campo relacional de forças”, o que define, para Foucault (2008: 419-20), “o grande limiar de modernidade dessa arte de governar”⁹⁷. Para as relações inter-estatais, a diplomacia e o exército, para o interior do estado a *polícia*. Aprofundemos o sentido preciso, “totalmente diferente do que hoje entendemos”, dado por Foucault a essa última tecnologia política.

No interior do paradigma da razão de Estado, o fim da polícia é manter “a boa ordem no Estado, fazer que suas forças cresçam ao máximo” (Foucault, 2008: 423). Tal “bom uso das forças do Estado” para o seu próprio crescimento tem como base, assim como para a tecnologia diplomático-militar, a estatística, que disponibiliza para a polícia o saber que permite atingir seus objetivos, quais sejam: 1) “o desenvolvimento quantitativo da população”; 2) garantir “as necessidades de vida”, produção e circulação de provimentos, etc.; 3) saúde; 4) zelar pela atividade dos grandes números (Foucault, 2008: 436)⁹⁸.

⁹⁵ “Entramos agora numa política que vai ter por objeto principal a utilização e o cálculo das forças. A política, a ciência política encontra o problema da dinâmica” (Foucault, 2008: 396).

⁹⁶ “Essa manutenção da relação das forças e esse desenvolvimento das forças internas a cada um dos elementos, sua junção, é precisamente isso que mais tarde vai se chamar mecanismos de segurança” (398). Retomando uma questão fundamental do curso *Em Defesa da Sociedade*, é nesse contexto, de racionalização das relações inter e intraestatais, que a guerra pode ser considerada como a política por outros meios.

⁹⁷ No original: “... le grand seuil de modernité de cet art de gouverner” (Foucault, 2004: 319).

⁹⁸ “This is what the science of police is about: a great effort of formation of the social body, or more precisely an undertaking whose principal result will be something which we today call society or the social body, and which the eighteenth century called ‘the good order of a population’” (Pasquino, 1991: 111).

É o fato de viverem juntos, de se reproduzirem, de necessitarem, cada um de seu lado, de certa quantidade de alimento, de ar para respirar, viver, subsistir, é o fato de trabalharem, de trabalharem uns ao lado dos outros, em ofícios diferentes ou semelhantes, é também o fato de estarem num espaço urbano de circulação, é (para empregar uma palavra que é anacrônica em relação às especulações da época) toda essa espécie de sociabilidade que deve ser tarefa da polícia. [...] A coexistência e a comunicação dos homens uns com os outros – é, afinal de contas, esse o domínio que deve abranger essa *Polizeiwissenschaft* e essa instituição da polícia de que fala a gente do século XVII e do século XVIII (Foucault, 2008: 437-8).

Como se pode perceber, tal *Polizeiwissenschaft* se identifica inteiramente, tanto histórica como conceitualmente, com o desenvolvimento do biopoder enquanto tecnologia que tem como fim a vida, *fazer viver* seja ao tomar os indivíduos (disciplina) seja ao tomar a população (biopolítica) como objetos⁹⁹. O domínio da polícia, no sentido definido na Europa dos séculos XVII e XVIII, escreve Foucault (2008: 438), “vai do viver ao mais que viver”: assegurar “que os homens vivam, e vivam em grande número”, assegurar “de que eles tenham de que viver e, por conseguinte, tenham de que não morrer muito, ou não morrer em quantidade grande demais” e fundar nessa garantia, nessa segurança da vida da população, a força do Estado.

Por dizer respeito a tudo o que acontece no interior do Estado, não é fortuita a afirmação de Foucault (2008: 453) que identifica inteiramente “policar” e “urbanizar”. “Polícia e comércio, polícia e desenvolvimento urbano, polícia e desenvolvimento de todas as atividades de mercado no sentido amplo, tudo isso vai constituir uma unidade” (Foucault, 2008: 455). “Comércio, cidade, regulamentação, disciplina – creio serem esses os elementos característicos da prática da polícia, tal como era entendida nesse século XVII e [na] primeira metade do século XVIII” (Foucault, 2008: 459). Podemos inclusive afirmar que o caráter benfazejo e totalizador do poder pastoral é encarnado nessa *Polizeiwissenschaft*.

Uma observação é fundamental à luz do nosso problema. Vê-se como tal concepção de polícia emerge nos tempos áureos do mercantilismo, sobretudo século XVII e começo do XVIII, período no qual Foucault identifica, nas obras anteriores (*Em Defesa da Sociedade* e *A Vontade de Saber*), a gênese das tecnologias disciplinares e biopolíticas. Assim, do ponto de vista da análise das economias de poder, pode-se dizer que é também nesse período, marcado duplamente pelo mercantilismo e pela consolidação da razão de Estado, que se realiza uma passagem fundamental, um limiar

⁹⁹ Já em O Nascimento da Medicina Social, conferência de outubro de 1974, Foucault (1979: 80-5) chama a atenção para a importância da *Staatswissenschaft* alemã e sua medicina de Estado no desenvolvimento da biopolítica moderna.

de modernidade (para usarmos a expressão de Foucault): a superação de uma concepção tradicional de soberania (no caso, a tradição política dos espelhos, onde o fim do Estado era a defesa do príncipe, onde reinar e governar se identificavam) e o surgimento da disciplina e da biopolítica.

É nesse sentido que podemos entender a precisão de Foucault (2008: 146) quando, páginas atrás, afirma serem o poder pastoral, a nova técnica diplomático-militar e a polícia, “os três grandes pontos de apoios a partir dos quais pôde se produzir... a governamentalização do Estado”¹⁰⁰. Tanto na literatura mercantilista ou cameralista, como na literatura em torno da razão de Estado, Foucault percebe o mesmo caráter intersticial: a superação de uma tradição centrada na figura soberana do príncipe e na lei que ele encarna, e a antecipação de alguns elementos de uma nova fase na história das modalidades ou economias de poder.

Foucault (2008: 461-6) aponta quatro pontos fundamentais que colocaram em xeque a reprodução da tríade *mercantilismo-razão de Estado-Polizeiwissenschaft*: 1) os fisiocratas tanto expressam como reivindicam uma “desurbanização em benefício de um agrocentrismo, substituição ou, em todo caso, emergência do problema da produção relativamente ao problema da comercialização”; 2) questiona-se a “regulamentação mediante a autoridade da polícia” em prol de “uma regulação que se faz a partir e em função das próprias coisas”, os fisiocratas, entre eles Quesnay, criticam a excessiva regulamentação policial dos preços dos cereais; 3) deixa-se de conceber a população como “um dado indefinidamente modificável” via intervenção do Estado; 4) a ideia de regulamentação deixa de se identificar com o “princípio ao mesmo tempo transcendente e sintético da felicidade de cada um, a ser transformada em felicidade de todos”, e passa a ser pensada como regulamentação de interesses, não mais o Estado policial que tudo regula, mas o “Estado como regulador dos interesses”.

Esse conjunto de mudanças faz ascender, segundo Foucault (2008: 466) um problema fundamental “para a história dos séculos XVIII, XIX e também XX..., a saber: qual deve ser o jogo do Estado, qual deve ser o papel do Estado, qual deve ser a função do Estado em relação a um jogo que, em si, é um jogo fundamental e natural, que é o jogo dos interesses particulares?”.

¹⁰⁰ No original: “... les trois grands points d’appui a partir desquels a pu se produire ce phénomène fondamental dans l’histoire de l’Occident, qui a été la gouvernementalisation de l’État” (Foucault, 2004: 113).

É na resposta a essa questão que se delinea “toda uma nova forma de governamentalidade, oposta quase termo a termo à governamentalidade que havia se esboçado na ideia de um Estado de polícia” (Foucault, 2008: 466). É através da defesa de uma naturalidade violada pela regulamentação extensiva e intensiva do Estado de polícia – fisiocracia é afinal o governo da natureza – que então a população enquanto Sujeito-Objeto do Estado, latente na razão de Estado (inclusive explícita na formulação de um Palazzo que sugere à razão se orientar pela essência das coisas), se manifesta plenamente. Opera-se uma inversão na passagem da razão de Estado para a governamentalidade: do governo como meio para a finalidade-Estado ao Estado como meio para o governo (da população).

Vê-se como é nesse momento do texto que finalmente Foucault reconcilia as duas séries de investigação presentes em *Segurança, Território, População*: 1) aquela primeira que analisou a passagem do mercantilismo para a economia política (e nesta a particular relação entre desejo e interesse); 2) uma segunda que analisa o poder pastoral e a evolução das economias de poder, sobretudo a passagem da razão de Estado para o Estado de governo. O elemento crucial de ambas as passagens é a emergência da população e a compreensão desta como uma *naturalidade* com sua própria dinâmica.

“É portanto uma naturalidade que... não é mais de maneira nenhuma do mesmo tipo da naturalidade do cosmo, que demarcava e sustentava a razão governamental da Idade Média ou do século XVI” (Foucault, 2008: 469-70). Essa nova naturalidade, que não é a naturalidade dos desígnios divinos, é a naturalidade do que os fisiocratas chamaram de sociedade civil “como correlativo necessário do Estado”, como esse “algo” que nem é “simplesmente o produto e o resultado do Estado” nem se identifica à “existência natural do homem”.

Uma série de consequências são tiradas daí por Foucault (2008: 474-5): 1) é enquanto sociedade civil que o Sujeito população finalmente emerge de forma explícita, rompendo decisivamente com a “coleção de súditos” e com o “povo” com o qual lidava a razão de Estado; 2) a relação saber-poder ganha uma nova configuração – não se trata mais do Estado produzindo o saber para a sua própria atuação como no Estado policial (onde a estatística era interna ao corpo administrativo), trata-se agora de uma ciência exterior à arte de governar, “uma cientificidade que vai cada vez mais reivindicar sua pureza teórica, que vai ser a economia; e, depois, que vai reivindicar ao mesmo tempo o direito de ser levada em consideração por um governo que terá de modelar por ela suas

relações”¹⁰¹; 3) a população agora deve ser pensada não como produto da regulamentação, mas a partir da sua “naturalidade intrínseca”, em suas leis imanentes, de modo que na relação entre os indivíduos dessa população são gerados efeitos espontâneos positivos para a população e desejados pelo Estado; 4) o papel dos mecanismos de segurança do Estado é garantir que essas leis intrínsecas à população se realizem sem obstáculos, “é isso que vai ser o objetivo fundamental da governamentalidade”; 5) surge, conseqüentemente, uma ideia de liberdade (liberdades da dinâmica populacional) não como oposição ao poder, mas como “elemento indispensável à própria governamentalidade”, o poder de Estado deve garantir essa liberdade¹⁰².

Podemos inclusive lançar a hipótese de que é nesse arranjo específico da relação poder-liberdade, população-indivíduo, interesse-desejo, que há pleno desenvolvimento daquele modo de individualização antecipado pelo poder pastoral, onde a verdade da ordem não se impõe aos elementos da realidade, mas se realiza (enquanto interesse da população) a partir da verdade (desejo) inerente aos indivíduos.

É com essa dupla mudança – da concepção de população e da função do Estado – que emerge a compreensão moderna de polícia com “suas funções simplesmente negativas”, como “instrumento pelo qual se impedirá que certo número de desordens se produza” (Foucault, 2008: 475). A partir de uma compreensão da sociedade civil e das práticas econômicas como uma naturalidade com suas próprias leis, o Estado governamentalizado liberal se define, por um lado, pela “gestão da população”, por outro, pela “polícia com função repressiva” (Foucault, 2008: 476).

Chegamos definitivamente, se aceitarmos a posição de Foucault, no nosso tempo, na nossa atualidade do poder. “Sociedade, economia, população, segurança, liberdade: são os elementos da nova governamentalidade, cujas formas... conhecemos em suas modificações contemporâneas” (Foucault, 2008: 476).

¹⁰¹ “Foucault sees Adam Smith’s *The Wealth of Nations* as effecting not only a transformation in political and economic thinking but also a transformation in the relationship between knowledge and government. For Cameralist thinkers, police science and state action are isomorphous and inseparable; the notion of ‘science’ carries here an immediately pragmatic connotation, akin, as Foucault puts it, to the calculating know-how of diplomacy. For political economy, on the other hand, scientific objectivity depends on the maintenance of relative distance and autonomy from the standpoint and preoccupations of state, while the content of economic science affirms the necessary finitude and frailty of the state considered as knowing subject” (Gordon, 1991: 14-5).

¹⁰² “Liberty is thus a *technical* requirement of governing the natural processes of social life and, particularly, those of self-interested exchanges” (Pasquino, 1991: 139) “No liberalismo o sujeito é liberado de ser livre” (Avelino, 2011: 94).

Tais “modificações”, que não são apenas de grau, mas de qualidade, são analisadas pelo curso de 1978-1979. Dado que a análise do discurso neoliberal é inteiramente dependente da análise do liberalismo feita em 1977-1978, não faremos agora, como de costume, um resumo deste curso à luz das obras anteriormente analisadas. Dado, portanto, o imbricamento entre *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*, realizaremos uma síntese do próprio conceito de biopolítica na terceira parte conclusiva, onde retornaremos enriquecidos à nossa problemática.

Deixemos apenas clara, conclusivamente, a relação interna entre a modalidade de poder *disciplina*, a economia de poder *Estado administrativo*, a *razão de Estado* como concepção de governo e o *mercantilismo* como concepção de regulamentação da economia. Devemos reter também que o aparecimento da população e portanto de elementos da *tecnologia biopolítica* já são gestados no período de dominância, até meados do século XVIII, desse conjunto que antecede o aparecimento da *governamentalidade* propriamente dita, do *Estado de governo* e do *liberalismo*.

2.4. Nascimento da Biopolítica (1978-1979)

O objetivo mais amplo das reflexões foucauldianas permanece nos cursos elaborados e oferecidos entre 1977-1979. Trata-se, em suas palavras (Foucault, 2008b: 3-4), de “reconstruir a história do que poderíamos chamar de arte de governar”. Entendamos governo especificamente “como exercício da soberania política” e “arte de governar” não exatamente como a “prática governamental real”, mas como “a maneira pensada de governar o melhor possível e também, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar”. Arte de governar como “a instância de reflexão *na* prática de governo e *sobre* a prática de governo”, como o imediatamente anterior à prática, como “racionalização da prática governamental no exercício da soberania política”¹⁰³. Racionalização, por sua vez, é utilizado conceitualmente num sentido bem familiar para a sociologia: dados certos fins da prática de governo e certas condições onde essa prática é exercida, quais os melhores meios para alcançar tais fins nestas condições?

De um ponto de vista metodológico, que é programático desde a *História da Loucura*, é claro como analisar a arte de governar nesse sentido, como instância reflexiva da prática de governo, significa prescindir dos universais *a priori* reificados em termos como soberano, soberania, povo, súditos, Estado, sociedade civil, para, numa estratégia inversa, entender tais categorias a partir de uma análise da racionalidade da prática de governo¹⁰⁴.

Vale a pena também atentarmos ao resumo feito por Foucault dos resultados obtidos no curso *Segurança, Território, População*, mais precisamente à sua caracterização sintética da *razão de Estado*.

Razão de Estado, arte de governar formulada entre os séculos XVI e XVII, definida por um tripé fundamental (Foucault, 2008b: 7-8): 1) o Estado é o fim do

¹⁰³ Manter em mente essa precisão dos termos do objeto e do método será crucial adiante, quando analisarmos o desenvolvimento do conceito de biopolítica a luz dos resultados da primeira parte da tese. Isto porque, ao extrairmos uma teoria sociológica sobre a modernidade em Foucault e como esta se relaciona ao enunciado da autonomização das esferas sociais, devemos ter claro que, diferente dos clássicos e contemporâneos tratados anteriormente, Foucault explicitamente não está se referindo a processos reais ou a práticas substantivas, mas sempre a discursos fundamentais orientadores das práticas em momentos de transição históricos determinados.

¹⁰⁴ A formulação é plasticamente atraente: “Parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem; e formulo nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história, se não admitem *a priori* que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos existe?” (Foucault, 2008b: 5). “Nada, portanto, de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer” (Foucault, 2008b: 5-6).

governo, o Estado “como uma realidade ao mesmo tempo específica e autônoma, ou ao menos relativamente autônoma”; 2) o Estado como delimitação incrustada no interior de uma pluralidade irreduzível de outros Estados, onde busca sim uma posição dominante, mas não mais o ideal imperial, o que gera o dispositivo diplomático-militar nas relações interestatais e, do ponto de vista econômico, o mercantilismo, com a defesa do enriquecimento do Estado pela “acumulação monetária”, “pelo crescimento da população” e através da “concorrência permanente com as potências estrangeiras”; 3) a polícia ou o Estado de polícia como instrumento de regulação das relações intraestatais, como “regulamentação indefinida do país de acordo com o modelo de uma organização urbana densa”.

Crucial é atentar para o fato de que, do ponto de vista interestatal, há a limitação externa do poder de cada Estado dado pela existência irreduzível de outros Estados (“balança europeia”), com os quais se deve relacionar não visando sua supressão, mas através do dispositivo diplomático-militar e da concorrência econômica. Do ponto de vista interno ao Estado, no entanto, escreve Foucault (2008b: 10), “o Estado de polícia... implica justamente um objetivo ou uma série de objetivos que poderíamos dizer ilimitados”, trata-se de “encarregar-se da atividade dos indivíduos até em seu mais tênue grão. Nos grandes tratados de polícia dos séculos XVII e XVIII, todos os que coligem os diferentes regulamentos e procuram sistematizá-los concordam quanto a isso e o dizem expressamente: o objeto da polícia é um objeto quase infinito”.

Frisemos que o princípio de limitação interestatal (diplomático-militar) e de ilimitação intraestatal (policial) estão intimamente vinculados na caracterização foucauldiana da razão de Estado.

[É] precisamente para poder entrar em concorrência com os outros Estados, isto é, para se manter num certo estado de equilíbrio sempre desequilibrado, de equilíbrio concorrencial com os outros Estados, que quem governa vai [ter de regulamentar a vida dos] seus súditos, sua atividade econômica, sua produção, o preço [pelo qual] vão vender as mercadorias, o preço pelo qual vão comprá-las, etc. (Foucault, 2008b: 10).

Diante desse poder de regulamentação totalizante e ilimitado, o direito, que antes aparecia como “multiplicador do poder real durante toda a Idade Média”, delinea-se agora como “princípio de limitação da razão de Estado”, “como ponto de apoio para toda pessoa que quiser, de uma maneira ou de outra, limitar essa extensão indefinida de uma razão de Estado que toma corpo num Estado de polícia” (Foucault, 2008b: 11).

Uma teoria do direito natural e uma teoria do contrato emergem, nos séculos XVII e XVIII, como narrativas que legitimam uma gama de direitos anteriores à ou simultâneas ao nascimento do Estado e, portanto, como resistência a uma prática ilimitada do poder estatal.

Como sabemos, é precisamente contra essa concepção ilimitada e totalizante da regulamentação (policial) do Estado que se insurge, no desenrolar do século XVIII, uma nova racionalização da prática de governo, a *governamentalidade*. Não se trata mais de um Estado que deve regulamentar a vida social em seus mais ínfimos detalhes, mas de racionalizar o que o governo deve ou não fazer, quando sua ação é escassa, medida ou excessiva. Não mais o problema de “onde estão os direitos fundamentais e como os direitos fundamentais dividem o domínio da governamentalidade possível e o domínio da liberdade” (Foucault, 2008b: 16) – a luta exterior entre polícia e direito –, mas de estabelecer um critério que demarque até onde deve ir o governo, do próprio governo pensando os seus limites. Tal critério é estabelecido, como sabemos, pelo complexo saber-poder denominado economia política. Se o direito aparecia como um princípio de limitação externo à razão de Estado, aqui é a economia política que emerge como *princípio interno de autolimitação* da prática de governo.

“A economia política”, para Foucault (2008b: 19-23), “é fundamentalmente o que possibilitou assegurar a autolimitação da razão governamental” pelas seguintes razões:

Primeiramente, não é por meio do direito que a economia política “interroga” sobre a legitimidade das “práticas governamentais”; não encara tais práticas “sob o prisma da sua origem, mas sob os seus efeitos”. Ao invés de se perguntar “o que é que autoriza um soberano a cobrar impostos?”, se pergunta: “quando se cobra um imposto, quando se cobra esse imposto nesse momento dado, de tal categoria de pessoas ou de tal categoria de mercadorias, o que vai acontecer?”.

Em segundo lugar, como já vimos no curso anterior, a economia política critica a regulamentação policial da razão de Estado não a partir das liberdades garantidas pelo direito natural, mas pela defesa da “naturalidade” intrínseca à dinâmica populacional, que deve servir de parâmetro para a prática de governo. Os economistas concebem como “uma lei de natureza” o deslocamento da população “para os salários mais elevados”, como “é uma lei de natureza a de que uma tarifa aduaneira protetora dos altos preços dos meios de subsistência acarreta fatalmente algo como a escassez alimentar”.

Não obedecer a essa dinâmica natural da população – este é o terceiro e último ponto relevante – levaria ao fracasso de um governo. Não se trata mais do par “legitimidade/ilegitimidade”, mas do par sucesso/fracasso como critério da governamentalidade: “o maior mal de um governo, o que faz que ele seja ruim, não é o príncipe ser ruim, é ele ser ignorante”.

Por trás do sucesso ou fracasso do governo está a capacidade do Estado discernir quando deve e quando não deve governar, de levar em conta o “princípio do máximo/mínimo na arte de governar”, substituto daquela “noção do equilíbrio equitativo, da ‘justiça equitativa’ que ordenava outrora a sabedoria do príncipe” (Foucault, 2008b: 24). Com a economia política, portanto, emerge um “*regime de verdade*” (Foucault, 2008b: 25, itálico nosso) relativo à prática de governo, que as julga “como boas ou ruins não em função de uma lei ou de um princípio moral, mas em função de proposições que serão, elas próprias, submetidas à demarcação do verdadeiro e do falso” (Foucault, 2008b: 25-6).

O critério da governamentalidade fundamentado no código verdadeiro/falso. “É isso”, escreve Foucault (2008b: 26), “a emergência desse regime de verdade como princípio de autolimitação do governo, o objeto que eu gostaria de tratar este ano”¹⁰⁵. Se a maior parte do curso de 1977-1978 foi tomada pela análise da razão de Estado e do mercantilismo como antessala da governamentalidade; o curso de 1978-1979 pode enfim se debruçar longamente sobre esse novo princípio de autolimitação do governo que, “em matéria econômica”, deve sobretudo “respeitar” o “deixai-nos fazer” emanado espontaneamente da dinâmica populacional, isso que, “em linhas gerais”, chama-se “liberalismo” (Foucault, 2008b: 28). “Só depois que soubermos o que era esse regime

¹⁰⁵ Se Foucault não oculta as rupturas que realizou ao longo da sua obra, aqui ele enfatiza uma unidade de método que percorre quase todo o seu trabalho e a análise das mais diversas práticas, a saber, a crítica da crítica da ideologia e a afirmação de um instrumental de análise dos complexos saber-poder, de como os discursos que se dizem verdadeiros não descobrem a verdade sobre as coisas das quais fala e escreve, mas constitui essa verdade, que por sua vez produz efeitos reais: “Afim de contas, foi esse mesmo problema que eu me coloquei a propósito da loucura, a propósito da doença, a propósito da delinquência e a propósito da sexualidade. Em todos esses casos, não se trata de mostrar como esses objetos ficaram por muito tempo ocultos, antes de ser enfim descobertos, não se trata de mostrar como todos esses objetos não são mais que torpes ilusões ou produtos ideológicos a serem dissipados à [luz] da razão que enfim atingiu seu zênite. Trata-se de mostrar por que interferências toda uma série de práticas – a partir do momento em que são coordenadas a um regime de verdade –, por que interferências essa série de práticas pôde fazer que o que não existe (a loucura, a doença, a delinquência, a sexualidade, etc.) se tornasse porém uma coisa, uma coisa que no entanto continuava não existindo. Ou seja, não [como] um erro – quando digo que o que não existe se torna uma coisa, não quero dizer que se trata de mostrar como um erro pôde efetivamente ser construído –, não como a ilusão pôde nascer, mas [o que] eu gostaria de mostrar [é] que foi certo regime de verdade e, por conseguinte, não um erro que fez que uma coisa que não existe possa ter se tornado uma coisa. Não é uma ilusão, já que foi precisamente um conjunto de práticas, e de práticas reais, que estabeleceu isso e, por isso, o marca imperiosamente no real” (Foucault, 2008b: 26-7).

governamental chamado liberalismo é que poderemos”, segundo Foucault (2008b: 30), “apreender o que é a biopolítica”¹⁰⁶. Vamos a isso então.

Não se pode definir a passagem da razão de Estado para a governamentalidade como uma ruptura ou mesmo um *Aufhebung* (uma suprassunção). A governamentalidade é pensada como “uma espécie de duplicação”, “de burilamento interno da razão de Estado, é um princípio para a sua manutenção, para o seu desenvolvimento mais completo, para o seu aperfeiçoamento” (Foucault, 2008b: 40).

Se lembrarmos da definição de Palazzo, onde a razão é uma forma de conhecer a verdade das coisas, e é a partir desse conhecimento das essências que a vontade deve se guiar, pode-se dizer que a governamentalidade, ao se insurgir contra o Estado de polícia, leva ao pé da letra aquela definição: orientar a ação (e a inação) governamental a partir da naturalidade das coisas, pela naturalidade da população e o jogo entre *desejos* (individuais) e *interesse* (da população).

Eis portanto a diferença específica (e espécies partem de um mesmo gênero) da governamentalidade em relação à razão de Estado: contra o excesso do Estado policial, “a razão do Estado mínimo no interior e como princípio organizador da própria razão de Estado, ou então, é a razão do governo mínimo como princípio de organização da própria razão de Estado” (Foucault, 2008b: 40). Trata-se da “questão da frugalidade do governo” (Foucault, 2008b: 41), a questão liberal, fundamental “a partir do século XVIII, durante todo o século XIX e, claro, em nossos dias mais do que nunca”. *De ti fabula narratur*.

A naturalidade da população, o jogo entre desejos (individuais) e interesse (populacional) encontra sua maior verificação, na visão dos economistas do século XVIII, na dinâmica do *mercado*. Para a economia política, o mercado, “quando se deixa que ele aja por si mesmo de acordo com a sua natureza, com a sua verdade natural”, continua Foucault (2008b: 44), “permite que se forme certo preço que será metaforicamente chamado de preço verdadeiro, que às vezes será também chamado preço justo, mas já não traz consigo, em absoluto, essas conotações de justiça”. Os

¹⁰⁶ “...saisir ce qu’est la biopolitique” (Foucault, 2004b: 24). Embora o título do curso de 1978-1979 seja *Naissance de la biopolitique*, são bem poucas as vezes que o conceito é utilizado ao longo do texto. Ao que me parece, não se usa o termo biopoder (*bio-pouvoir*), utiliza-se apenas biopolítica e, de fato, embora poucas vezes utilizado, todo o curso se debruça sobre o novo regime de governamentalidade da população que emerge a partir do século XVIII – o liberalismo – e da nova forma desse regime de governamentalidade a partir do século XX – o neoliberalismo. Não há dúvida, é sobre o poder que se exerce sobre, através e a partir da população que se fala. A questão disciplinar, como o outro nível de realização, ao lado da biopolítica, de um conjunto maior chamado biopoder, é tratada na maior parte do texto como uma tecnologia predominante no Estado policial administrativo, na razão de Estado.

preços de mercado não devem mais estar sujeitos à jurisdição e a critérios de justiça, mas à observação sistemática, científica, capaz de apreender “um padrão de verdade” (Foucault, 2008b: 45) e é a partir dessa verdade dos preços que o governo deverá se orientar.

O preço de mercado não mais como preço justo, mas como preço verdadeiro. O bom governo não mais como aquele que se orienta pela justiça, mas pela verdade. E o mercado “como instância de verificação” (Foucault, 2008b: 46-7), de modo que, se a verdade é encontrada no mercado, é o mercado e a forma como o governo se relaciona com ele que deve fundamentar os juízos sobre o bom ou mau governo. Passa-se, portanto, da justiça para a verdade, do *modelo jurisdicional* para o *modelo veridicional*¹⁰⁷.

A descoberta da naturalidade da população, a naturalidade do mercado, sua verdade intrínseca – que delimita “uma região... em que a não-intervenção do governo é absolutamente necessária, não por razões de direito, mas por razões de fato” (Foucault, 2008b: 52) – torna a questão do direito público um objeto privilegiado de reflexão e reformulação. Diferentemente dos séculos XVII e início do XVIII, onde o “problema

¹⁰⁷ Aqui mais uma vez Foucault salienta a continuidade da sua obra, ou melhor, da sua postura metodológica a partir da *História da Loucura*. Em todos os casos, em todos os discursos analisados, encontra-se a mesma passagem de um *modelo jurisdicional* para um *modelo veridicional* de enquadramento das práticas. Reproduzirei aqui um longo trecho por se tratar, para mim, da maior síntese do projeto foucauldiano até então: “Vocês vêem que isso tudo – quer se trate do mercado, do confessional, da instituição psiquiátrica ou da prisão –, em todos esses casos, trata-se de abordar sob diversos ângulos uma história da verdade, ou, antes, de abordar uma história da verdade que estaria acoplada, desde a origem, a uma história do direito. História da verdade entendida, é óbvio, não no sentido de que se trataria de reconstituir a gênese do verdadeiro através dos erros eliminados ou retificados; uma história do verdadeiro que tampouco seria a constituição de certo número de racionalidades historicamente sucessivas e se estabeleceria pela retificação ou pela eliminação de ideologias. Essa história da verdade tampouco seria a descrição de sistemas de verdades insulares e autônomos. Tratar-se-ia da genealogia de regimes veridicionais, isto é, da análise da constituição de certo direito da verdade a partir de uma situação de direito, com a relação direito/verdade encontrando sua manifestação privilegiada no discurso, o discurso em que se formula o direito e em que se formula o que pode ser verdadeiro ou falso; de fato, o regime de verificação não é uma certa lei da verdade, [mas sim] o conjunto das regras que permitem estabelecer, a propósito de um discurso dado, quais enunciados poderão ser caracterizados, nele, como verdadeiros ou falsos. [...] Fazer a história dos regimes de verificação, e não a história da verdade, e não a história do erro, e não a história da ideologia, etc., fazer a história da [verificação] significa, é claro, renunciar a empreender mais uma vez a tal crítica da racionalidade europeia, a tal crítica do excesso de racionalidade europeia, que, como vocês sabem, foi incessantemente retomada desde o início do século XIX, sob diversas formas. Do romantismo à Escola de Frankfurt, foi sempre esse questionamento da racionalidade com o peso de poder que lhe seria próprio, foi sempre isso que foi posto em questão. Ora, a crítica do saber que eu lhes proporei não consiste, justamente, em denunciar o que haveria de – eu ia dizendo monotonamente, mas isso não se diz –, então o que haveria de continuamente opressivo sob a razão, porque, afinal de contas, acreditem, a desrazão é igualmente opressiva. Essa crítica política do saber não consistiria tampouco em pôr a nu a presunção de poder que haveria em toda verdade afirmada, porque, acreditem também, a mentira ou o erro também constituem abusos de poder. A crítica que lhes proponho consiste em determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação, isto é, mais uma vez, um tipo de formulação do âmbito de certas regras de verificação e de falsificação” (Foucault, 2008b: 48-50).

fundamental” do direito público era o fundamento da soberania – “em que condições o soberano pode ser legítimo, em que condições ele poderá legitimamente exercer seus direitos” –, sua preocupação principal torna-se, agora, inversamente, a de “como pôr limites jurídicos para o exercício de um poder público” (Foucault, 2008b: 53).

Foucault (2008b: 56-7) percebe duas principais vias de solução para esse problema: 1) uma “via revolucionária” (rousseauiana), onde a governamentalidade deve ser medida a partir dos direitos e deveres constituídos por pacto, via revolucionária tradicional na medida em que se alimenta da oposição entre direito e razão de Estado; 2) outra “via radical, articulada essencialmente sobre a nova economia da razão de governar”, expressa diferencialmente nos trabalhos de Beccaria, Smith e Bentham. “[D]uas concepções absolutamente heterogêneas da liberdade, uma concebida a partir dos direitos do homem, a outra percebida a partir da independência dos governados” (Foucault, 2008b: 57). Posições “heterogêneas” de um ponto de vista conceitual, mas passíveis, historicamente, de “coexistência” e “conexão” estratégica¹⁰⁸.

Obviamente, naquele contexto, predomina a via radical ou utilitarista na compreensão do lugar do direito público na nova governamentalidade liberal: o poder público encontra seu limite sobretudo na independência dos governados (sociedade civil) enquanto liberdade de mercado (economia).

O *interesse* como o “princípio da troca” de riquezas e como o “critério da utilidade” do poder público. “O governo só se interessa pelos interesses” (Foucault, 2008b: 61-2).

O governo em seu novo regime é, no fundo, uma coisa que já não tem de ser exercida sobre sujeitos e sobre coisas sujeitadas através desses sujeitos. O governo vai se exercer agora sobre o que poderíamos chamar de república fenomenal dos interesses. Questão fundamental do liberalismo: qual o valor de utilidade do governo e de todas as ações do governo numa sociedade em que é a troca que determina o verdadeiro valor das coisas? (Foucault, 2008b: 63-4).

¹⁰⁸ Aqui Foucault faz uma crítica à forma como a *lógica dialética* tende a homogeneizar termos contrários. Contra isso propõe o que chama *lógica estratégica*, onde a contrariedade não necessariamente é transformada em contradição “Digamos que é precisamente aí e nesse gênero de análise que se faz valer, que é necessário fazer valer, sob pena de cair no simplismo, 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 põe em jogo termos contraditórios no elemento do homogêneo. Proponho substituir essa lógica da dialética pelo que chamarei de lógica da estratégia. E uma lógica da estratégia não faz valer termos contraditórios no elemento do homogêneo que promete sua resolução numa unidade. A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares. A lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório” (Foucault, 2008b: 58).

Se em Palazzo havia algo como uma indeterminação sobre o que consistia a essência das coisas pelas quais a razão deveria ser guiada, no liberalismo essa essência, essa natureza, chama-se *interesse*. É ele o resultado do movimento espontâneo do livre mercado e é a partir dele que se determina a *utilidade* do governo. É a partir do cálculo científico dos interesses, passível de observação objetiva como qualquer outro fenômeno natural, que se pode determinar onde o governo deve e não deve agir.

Outro elemento que marca uma diferença substancial entre a razão de Estado (policial) mercantilista e a governamentalidade liberal é a redefinição da forma como se concebe a relação entre os Estados. Naquela, como vimos, predominava a imagem da *balança europeia*, que nega o ideário de um Império terminal (unificado) e defende a concorrência interestatal regulada pelo mecanismo diplomático-militar, este central para impedir avanços imperiais e criar uma situação de equilíbrio onde “o jogo econômico” entre os Estados tenderia a “um jogo de resultado nulo” (Foucault, 2008b: 73).

No século XVIII, com os fisiocratas e os economistas de maneira geral, essa imagem muda. A Europa aparece “como sujeito econômico coletivo que, qualquer que seja a concorrência que se estabelece entre os Estados, deve tomar um caminho que será o do progresso econômico ilimitado” (Foucault, 2008b: 75). Podemos dizer que o mesmo jogo de *desejo* e *interesse* da relação indivíduo-população é ampliado para compreender a relação Estado-Europa. Assim como a concorrência dos desejos individuais tende a realizar o interesse da população, a concorrência entre os Estados tende a realizar o interesse europeu. Se o mecanismo diplomático-militar permanece, ele não tem mais aquela função central de impedir investidas imperiais, pois seria do interesse dos próprios Estados a manutenção de uma concorrência equilibrada naturalmente tendente a um progresso de toda a Europa.

A paz perpétua em Kant, que também é fundamentada numa natureza, num equilíbrio espontâneo, é pensada como um sintoma dessa nova concepção que se torna dominante como paradigma de governo. Há uma linha de desenvolvimento progressiva que vai da natureza da relação desejo-interesse no mercado, que passa pelo progresso do Estado e da Europa até abranger todo o mundo: “A paz perpétua é garantida pela natureza, e essa garantia é manifestada pelo povoamento do mundo inteiro e pela rede de relações comerciais que se estendem através de todo o mundo. A garantia da paz perpétua é, portanto, de fato, a planetarização comercial” (Foucault, 2008b: 80).

Temos as três características realçadas por Foucault (2008b: 83) em sua definição do liberalismo, que, em contraste com a razão de Estado policial, pode ser definido

como *razão de Estado mínimo*: 1) “verificação do mercado”; 2) “limitação pelo cálculo da utilidade governamental”; 3) “posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado em relação a um mercado mundial”.

Esse liberalismo, essa razão de Estado mínimo, que se desenvolve a partir do século XVIII, é rigorosamente, como se evidencia da exposição realizada até agora, um *naturalismo*, pois é a partir do enquadramento da população/mercado como uma *natureza*, regida pela lei do *interesse*, que se deriva uma concepção do governo do Estado e das relações interestatais. O uso da palavra liberal se justifica, para Foucault, pelo fato desta nova prática governamental ser “consumidora de liberdade, na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc.” (Foucault, 2008b: 86). Para consumir liberdade produz, organiza, uma certa liberdade.

O liberalismo, no sentido em que eu o entendo, esse liberalismo que podemos caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade [...]. É necessário, de 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, 2008b: 87).

Na medida em que é um pretense *interesse* da população que deve orientar a prática de governo, e que esse *interesse* é passível de ser determinado cientificamente, a função do governo é duplamente definida: por um lado, deve se retirar quando esse *interesse* está se realizando, por outro, deve intervir contra aquilo que constitui “um perigo para o interesse de todos”. As “estratégias de segurança”, assim, emergem como “o inverso e a própria condição do liberalismo” (Foucault, 2008b: 89). O “panoptismo”, que Bentham percebia como uma “fórmula” do governo, visa precisamente, escreve Foucault (2008b: 92), “introduzir um ‘a mais’ de liberdade por meio de um ‘a mais’ de controle e de intervenção”. O outro da *liberdade*, na arte liberal de governar, é, portanto, a *segurança*.

Até aqui, no conjunto das aulas proferidas nos dias 10, 17 e 24 de janeiro, podemos dizer que Foucault (2008b) desdobra, traz novos elementos, formula com maior clareza a análise da *governamentalidade liberal* ou da *razão de Estado mínimo* fundada no modelo veridicional (não mais jurisdicional) da dinâmica de interesses no mercado. De

um ponto de vista histórico, tal análise compreende as emergências prático-discursivas situadas sobretudo em boa parte do século XVIII e todo o século XIX.

No século XX, por sua vez, a instalação de “mecanismos de intervenção econômica” de perfil keynesiano passou a ser justificado não pela crítica ao Estado policial mercantilista, mas “para evitar esse ‘a menos’ de liberdade que seria acarretado pela passagem ao socialismo, ao fascismo, ao nacional-socialismo” (Foucault, 2008b: 94). Tais intervenções já exprimem, para Foucault (2008b: 94-5), uma crise da governamentalidade liberal, na medida em que questiona discursiva e praticamente o postulado da autoregulação do mercado, que se respeitado teria como resultado a realização do interesse coletivo.

É contra o socialismo, o fascismo e o nacional-socialismo, mas também contra o keynesianismo, é a partir dessas novas experiências históricas, que se formula um novo discurso liberal ou um liberalismo tardio, o que permite a Foucault (2008b: 107), na aula de 31 de janeiro, realizar um pulo para a atualidade e perguntar: “Como se apresenta a programação liberal ou, como se diz, neoliberal na nossa época?”

São duas, segundo Foucault (2008b: 107-8), as principais vertentes que buscam construir um novo liberalismo: 1) há a “ancoragem alemã”, que se constitui através de uma reflexão sobre as experiências da República de Weimar, da crise de 1929, do nazismo e da reconstrução pós-guerra; 2) e a “ancoragem americana”, que se desenvolve sobretudo pós-1945, reflete o New Deal, reage contra Roosevelt e os intervencionismos representados nas figuras de Truman, Kennedy e Johnson. Como pontos comuns, as duas ancoragens: são críticas do keynesianismo; têm repulsa a tudo que se delinieie como planejamento, intervenção, direção; têm como referências comuns o “neomarginalismo austríaco” – é daí que saem Von Mises e Hayek, por exemplo.

Foucault (2008b: 108) se debruça, primeiramente, sobre a “ancoragem alemã” emergente na Europa pós-guerra, contexto de elaboração de “políticas econômicas comandadas por uma série de exigências” de reconstrução: 1) “reconversão de uma economia de guerra numa economia de paz” a partir da “integração” de “novos dados demográficos” e geopolíticos; 2) “planificação como principal instrumento dessa reconstrução”, enquadrada pelo peso do plano Marshall, “que implicava na prática – salvo, precisamente, os casos da Alemanha e da Bélgica... – uma planificação de cada país e certa coordenação dos diferentes planos”; 3) atendimento a “objetivos sociais que foram considerados politicamente indispensáveis para evitar que se repetisse o que

acabava de acontecer, a saber, o fascismo e o nazismo na Europa, exigências que foram formuladas na França pelo CNR”, o Conselho Nacional de Resistência¹⁰⁹.

Vibra, portanto, um ideário generalizado que preconiza o intervencionismo estatal na economia como meio para a reconstrução da Europa recém-saída da Guerra. É nesse contexto, escreve Foucault (2008b: 109) que se forma em 1947, “junto da administração alemã da economia” (que por sua vez se situava na “zona anglo-americana”), o Conselho Científico, “composto metade por representantes da Escola de Friburgo (W. Eucken, F. Böhm, A. Müller-Armack, L. Miksch, A. Lampe, O. Veit...), metade por representantes da doutrina cristã-social, como o jesuíta O. von Nell-Breuning, e socialista, como K. Schiller, G. Weisser, H. Peter” (Foucault, 2008b: 132, nota 16).

Em 18 de abril de 1948, tal Conselho Científico apresenta um relatório que gira em torno do “seguinte princípio”, citado por Foucault (2008b: 109), aceito posteriormente “por unanimidade”: “O Conselho é de opinião que a função de direção do processo econômico deve ser assegurada o mais amplamente possível pelos mecanismos dos preços”. Deriva daí a exigência de “liberação imediata dos preços a fim [de se aproximarem dos] preços mundiais”, exigência simétrica àquela feita pelos fisiocratas em polêmica com os mercantilistas. Em 28 de abril de 1948, Ludwig Erhard – membro do conselho, dirigente administrativo da zona anglo-americana, futuro “ministro da economia de Adenauer” e “considerado o pai do ‘milagre econômico (*Wirtschaftswunder*) alemão” (Foucault, 2008b: 132, nota 19), futuro chanceler da Alemanha –, realiza em Frankfurt um discurso baseado naquele relatório.

Foucault (2008b: 114) destaca, na análise desse discurso, a ideia de que é a “economia” a produtora da “legitimidade” do Estado que, por sua vez, é “avalista” da economia. Tal como no liberalismo clássico, “a economia é criadora de direito público”. “Gênese, genealogia permanente do Estado a partir da instituição econômica”. Destaca também a ligação estabelecida entre liberação da ação no mercado – deixar agir – e liberdade de expressão – deixar falar, falar sobretudo “que está certo deixá-las agir” –,

¹⁰⁹ “O Conselho Nacional de Resistência (CNR) havia sido constituído na primavera de 1943 para unificar os diversos movimentos de Resistência, politicamente divididos. Foi presidido por Jean Moulin, depois por Georges Bidault. ‘Todos, em sua reunião plenária de 15 de março de 1944, se puseram de acordo para permanecer unidos depois da Libertação. A Carta da Resistência, que resultou dessas deliberações, discutida e aprovada pelos diversos agrupamentos que compunham o CNR, continha um programa social e econômico ousado. Entre outras reformas, ela reclamava ‘um plano completo de seguridade social, visando assegurar a todos os cidadãos os meios de existência, no caso em que sejam incapazes de obtê-los pelo trabalho, com gestão por parte dos representantes dos interessados e do Estado’ (H. G. Galant, *Histoire politique de la sécurité sociale française, 1945-1952...*)” (Foucault, 2008b: 131-2, nota 15).

de modo que, escreve Foucault (2008b: 115), “a adesão a esse sistema liberal produz... além da legitimação jurídica”, “o consenso permanente”. O “bem-estar” propiciado pelo “crescimento econômico” geraria, “simetricamente à genealogia ‘instituição econômica → Estado”, o “circuito ‘instituição econômica” → “adesão global da população a seu regime e a seu sistema”.

Em outras palavras, a economia significa sempre – não no sentido de que ela produziria sem cessar esses sinais de equivalência e do valor mercantil das coisas, que nada têm a ver, em suas estruturas ilusórias ou em suas estruturas do simulacro, com o valor de uso das coisas; a economia produz sinais, produz sinais políticos que permitem fazer funcionar as estruturas, produz mecanismos e justificações de poder. O mercado livre, economicamente livre, liga politicamente e manifesta vínculos políticos (Foucault, 2008b: 115-6).

Baseado nessa análise Foucault (2008b: 117) usa a expressão “Estado econômico” para caracterizar o grau de imbricamento entre a economia e a política no discurso neoliberal alemão. Discurso, por sua vez, fundamental na orientação da política econômica alemã a partir de 1948: em 24 de junho de 1948, pouco menos de dois meses após a palestra de Erhard em Frankfurt, há a “liberação dos preços industriais, depois dos preços dos alimentos, liberação progressiva de todos os preços”, embora lentamente; em 1952, “liberação dos preços do carvão e da eletricidade”; em 1953, “agora para o comércio exterior, há uma liberação das trocas que atinge um percentual de mais ou menos 80 [%], 95%”, de modo que “em [19]52-53, a liberação está mais ou menos consolidada” (Foucault, 2008b: 117-8).

Junto à crescente liberação da economia, cresce também a adesão ao programa neoliberal. Primeiro da Democracia Cristã, da qual fazia parte o próprio Erhard. Depois dos sindicatos, com seu símbolo maior na adesão de “Theodor Blank, vice-presidente do sindicato dos mineiros”, e sua declaração de “que a ordem liberal constitui uma alternativa válida ao capitalismo e ao socialismo”. Por fim, “adesão do SPD, adesão da social-democracia” que, em 1959, no congresso de Bad Godesberg, “renuncia ao princípio da passagem à socialização dos meios de produção”, “reconhece que a propriedade privada dos meios de produção, não apenas é perfeitamente legítima, como tem direito à proteção e ao incentivo do Estado”, e “aprova o princípio de uma economia de mercado... onde quer que ‘reinem as condições de uma verdadeira concorrência” (Foucault, 2008b: 118-20)¹¹⁰.

¹¹⁰ *Lola* (1981), de Fassbinder, realiza uma alegoria brilhante desse período da história alemã.

Até aqui nenhuma diferença substantiva em relação ao liberalismo clássico que prove a novidade do neoliberalismo. É a partir da aula de 7 de fevereiro que as distinções começam a ser trazidas a tona pela analítica foucauldiana.

Primeira e obviamente, a diferença de contexto histórico. A governamentalidade liberal, como vimos, se consolidou através da crítica a um Estado policial mercantilista, buscando “alcançar mais Estado com menos governo”, ou seja, desenvolver o Estado através da liberação da dinâmica populacional, da naturalidade do mercado. Os neoliberais alemães, da sua parte, buscavam responder a um problema distinto, para não dizer assimétrico: dada uma Alemanha arrasada pela II guerra, “supondo”, assim formula Foucault (2008b: 140), “um Estado que não existe; supondo a tarefa de fazer um Estado existir, como legitimar, de certo modo antecipadamente, esse Estado futuro? Como torná-lo aceitável a partir de uma liberdade econômica que vai, ao mesmo tempo, assegurar a sua limitação e lhe permitir existir?”.

É num aprofundamento dos temas desenvolvidos a partir do discurso dado por Ludwig Erhard em 24 de junho de 1948 que Foucault (2008b: 141) então empreende uma análise da Escola de Friburgo, que constitui a reserva de saber em torno de Erhard, sobretudo Walter Eucken, membro daquele Conselho Científico que já mencionamos e “professor de economia em Friburgo” desde 1927, onde “travou conhecimento com Husserl” e a fenomenologia. Em 1936, Eucken “funda uma revista que se chama *Ordo*”, é ao redor dessa revista que se forma a “escola de economistas chamada Escola de Friburgo ou, ainda, os ‘ordoliberais’” (Foucault, 2008b: 141-2), formada por outros membros daquele Conselho Científico, como Franz Böhm, Müller-Armack, e outros que não fizeram parte do Conselho, como Rüstow e von Hayek. Esse último vem da escola austríaca, passa, em seu exílio, por Inglaterra, depois Estados Unidos – é “um dos inspiradores do liberalismo americano contemporâneo, ou do anarcocapitalismo” – e retorna para a Alemanha em 1962, “sendo nomeado professor em Friburgo” (Foucault, 2008b: 143). Eis os principais nomes levantados na análise foucauldiana.

Três objetivos comuns que, para Foucault (2008b: 146), permitem pensar a colaboração entre estes autores como uma Escola: 1) “fundar a legitimidade de um Estado a partir de um espaço de liberdade dos parceiros econômicos”; 2) definir o “sistema geral” que poderia se opor a esse objetivo, “o conjunto que vai do obstáculo ao inimigo e constitui, *grosso modo*, o campo de adversidade com o qual teriam de se haver”; 3) para driblar as adversidades, definir a distribuição e redistribuição dos “recursos conceituais e técnicos que eles tinham à... disposição”.

A princípio, escreve Foucault (2008b: 147-9), a história das doutrinas e políticas econômicas na Alemanha se mostrava fundamentalmente contrária ao ideário liberal: 1) desde Friedrich List, que sistematizou a posição protecionista na década de 1840, formula-se uma tendência de identificação do liberalismo ao imperialismo inglês; 2) a política econômica bismarckiana também era expressamente antiliberal; 3) com a primeira guerra até 1933 instaura-se uma economia de guerra planejada; 4) a partir de 1925 até 1930, o keynesianismo exerce forte influência sobre economistas e políticos alemães.

A tomada de poder pelo nacional-socialismo não significa, para Foucault (2008b: 149), uma ruptura com esse histórico antiliberal. O “que o nazismo fez foi pôr em estrita coalescência esses diferentes elementos, ou seja, a organização de um sistema econômico em que a economia protegida, a economia de assistência, a economia planejada, a economia keynesiana formavam um todo”. A “administração econômica implantada” pelo nazismo forma aquele “sistema geral” ou “campo de adversidade” coerente e integrado contra o qual se insurgem os ordoliberais.

Os ordoliberais rejeitam a compreensão do nazismo como uma aberração. Concebem-no como a consequência última, o efeito limite, das práticas dirigistas e de planificação reinantes na Alemanha de finais do século XIX e começo do século XX. Estabelecem uma relação necessária entre intervencionismo estatal e autoritarismo. Criam a oposição inescapável entre política liberal e política antiliberal, esta obrigatoriamente autocrática.

Também a possibilidade das massas terem sido persuadidas pelo nazismo repousa no planismo, no intervencionismo. Para os ordoliberais, escreve Foucault (2008b: 155-6), esses “fenômenos de massa, esses fenômenos de uniformização, esses fenômenos de espetáculo, tudo isso está ligado ao estatismo, está ligado ao antiliberalismo, e não ligado a uma economia mercantil”. Isto porque o estatismo tenderia a “uma destruição da rede, do tecido da comunidade social, destruição que pede precisamente, por uma espécie de reação em cadeia, de reação iterativa, um protecionismo, uma economia dirigida e um crescimento do poder de Estado”, ou seja, era por já haver ‘mais Estado’ e ‘menos liberdade’ que as massas pediram e aceitaram ainda ‘mais Estado’ e ainda ‘menos liberdade’¹¹¹.

¹¹¹ “De Saint-Simon ao nazismo, vocês têm portanto o ciclo de uma racionalidade que acarreta intervenções, intervenções que acarretam um crescimento do Estado, crescimento do Estado que acarreta a implantação de uma administração que funciona de acordo com tipos de racionalidade técnica, que

Desse modo – estabelecendo uma relação essencialista, de causa e efeito, entre planismo e nazismo, e assim caricaturizando todo o campo de adversidade contra o qual lutavam –, os ordoliberalis conseguiram retoricamente persuadir, trazer para o seu projeto, o contingente de uma Alemanha arrasada pela Guerra e com a enorme ferida aberta da experiência nacional-socialista.

É nessa altura da discussão que Foucault (2008b: 158-9) avança na distinção entre o ordoliberalismo e o liberalismo clássico, pois, para o último, ao conceber uma concepção naturalista da população e do mercado, buscava-se estabelecer um “limite” para e um “domínio” que deve ser mantido livre da ação estatal. Para os ordoliberais, por sua vez, dada a essência perversa intrínseca ao Estado, pretensamente provada pela experiência histórica, e dada a ausência destes “defeitos” intrínsecos no caso da “economia de mercado”, não se trata de pedir a liberdade da última, nem que ela seja meramente “o princípio de limitação do Estado”, mas de conceber a “economia de mercado” como “o princípio interno de regulação do Estado, de ponta a ponta da sua existência e da sua ação”. Enquanto o liberalismo clássico defendia a “liberdade de mercado definida pelo Estado e mantida de certo modo sob vigilância estatal”, os ordoliberais defendem “a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado, desde o início da sua existência até a última hora das suas intervenções”, “um Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância do Estado”.

Eis a singularidade do novo liberalismo, “quer se tome a forma alemã que evoco precisamente agora, quer se tome a forma americana do anarcocapitalismo”, escreve Foucault (2008b: 160): não mais a definição dos limites do que deve ser o livre mercado, do que deve ser a ação governamental e de como o Estado pode garantir o livre mercado, mas “uma formalização geral dos poderes do Estado e da organização da sociedade a partir de uma economia de mercado”.

Outra diferença fundamental salientada por Foucault (2008b) e rapidamente levantada na aula de 7 de fevereiro de 1979, diz respeito à própria definição do *mercado* no novo liberalismo.

Vimos como o liberalismo clássico concebe o mercado como uma *natureza*, que tem sua lei na dinâmica espontânea das *trocas* comerciais, através das quais se realiza o *interesse* tanto dos indivíduos como da população, eis o núcleo teórico da defesa do

constituem precisamente a gênese do nazismo através de toda a história do capitalismo nos últimos dois séculos, em todo caso de um século e meio para cá” (Foucault, 2008b: 157).

laissez-faire. O novo liberalismo, por sua vez, não considera as trocas no mercado, ou melhor, a *concorrência* como uma natureza, mas como uma *essência*, um *eîdos* no sentido da fenomenologia husserliana. Foucault (2008b: 163-4) nos esclarece que “assim como para Husserl uma estrutura formal não se oferece à intuição sem um certo número de condições, assim também a concorrência como lógica econômica essencial só aparecerá e só produzirá seus efeitos sob certo número de condições cuidadosa e artificialmente preparadas”. A concorrência é o objetivo e resultado da governamentalidade, o Estado não vem depois, como no liberalismo clássico, para eliminar aquilo que é nocivo à concorrência, mas se apresenta do começo ao fim do processo como promotor da concorrência, como aquilo que dá condições para o livre mercado, ponto que constitui o núcleo teórico da defesa ordoliberal de que é “necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (Foucault, 2008b: 165).

Tal compreensão do novo liberalismo – começamos a aula de 14 de fevereiro – que enfatiza as suas descontinuidades em relação ao liberalismo clássico, polemiza com três teses problemáticas para Foucault (2008b: 179-80): 1) a concepção do neoliberalismo como mera “reativação das velhas teorias econômicas já saturadas”, um Adam Smith modernizado; 2) a concepção sociológica do neoliberalismo como mera mercantilização das relações sociais, o fetichismo da mercadoria diagnosticado por Marx no século XIX; 3) a concepção política do neoliberalismo como mera “cobertura para uma intervenção generalizada e administrativa do Estado, intervenção tanto mais pesada quanto mais insidiosa e quanto mais se mascarar sob os aspectos de um neoliberalismo” – “Soljenitsin em escala planetária”¹¹².

Como já podemos perceber pela definição contrastiva e singularizante da aula anterior, o neoliberalismo é fundamentalmente distinto do liberalismo clássico – este é naturalista e por isso defende o *laissez-faire*, aquele é fenomenalista, por assim dizer, e por isso defende que o Estado deve criar as condições da perfeita concorrência; o neoliberalismo também não é apenas uma expressão, no pensamento, do fetichismo da mercadoria, da mercantilização total das relações sociais – em sua retórica, o problema da massificação ou do espetáculo não repousa na economia de mercado, mas no estatismo, no intervencionismo; por último, o neoliberalismo, sempre para Foucault

¹¹² Esclarece a primeira nota da edição original (Foucault, 2008b: 206): “[...] O nome de Soljenitsin, aqui, evoca por metonímia o universo concentracionário e o Gulag”, ou seja, por baixo da ideologia neoliberal de Estado mínimo e livre mercado estaria a capilarização ainda mais ampla da vigilância e autoridade do aparelho estatal.

(2008b), também não é apenas uma ideologia que mascara o interesse real de capilarização crescente do Estado – em sua retórica, sim, trata-se de vigilância permanentemente visando a garantia da concorrência, mas através de “uma política ativa sem dirigismo” (Foucault, 2008b: 182).

“A liberdade de mercado necessita de uma política ativa e extremamente vigilante” (Foucault, 2008b: 183), eis o princípio geral enunciado por Röpke em seu *Gesellschaftskrisis* e compartilhado entre os membros da *Comissão Internacional de Estudo para a Renovação do Liberalismo*, formada a partir do *Colóquio Walter Lippman*, realizado em 1939. Não se trata mais, portanto, escreve Foucault (2008b: 184), da questão liberal clássica da “*agenda/non agenda*”, de saber no que o Estado deve e não deve mexer, mas de “saber como mexer”. Foucault nos oferece três exemplos de como os ordoliberais concebem a governamentalidade naquele sentido de uma *política ativa sem dirigismo*.

Primeiro, medidas antimonopólio. Na tradição liberal, ou em certa tradição liberal, o monopólio é visto como consequência da concorrência, de modo que a intervenção estatal deve barrar esse desenvolvimento. Para os neoliberais, inversamente, o monopólio é concebido como um “corpo estranho no processo econômico” (expressão de Röpke em *Gesellschaftskrisis* citada por Foucault, 2008b: 185) causado pelos mais diversos fatores extra-econômicos: pela intervenção pública na economia (pela concessão estatal arcaica de privilégios a certos grupos e famílias); por mecanismos jurídicos (herança, direito de sociedades por ação, patentes, etc.); por protecionismo alfandegário, etc. O ativismo sem estatismo é expresso, aqui, na necessidade, para os ordoliberais, de “estabelecer uma moldura institucional que terá a função de impedir que pessoas, tanto poderes individuais, quanto poderes públicos, intervenham para criar o monopólio” (Foucault, 2008b: 189).

Segundo, “a questão das ações conformes”, sintetizada em um texto de Eucken publicado em 1952 “que se chama *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (os fundamentos da política econômica)” (Foucault, 2008b: 189). As ações conformes, Foucault (2008b: 189-91) lê Eucken, se dividem em “ações reguladoras” e “ações ordenadoras”. As primeiras têm “necessariamente como objetivo principal a estabilidade dos preços, a estabilidade dos preços não como uma fixidez, mas como o controle da inflação”. Assim, ativismo em prol da estabilidade dos preços através do controle inflacionário mediante instrumentos como a “política de crédito”, a “redução moderada” dos tributos,

mas nunca pelo dirigismo planificador do “tabelamento dos preços”, do “subsídio a um setor do mercado”, do “investimento público” ou da política de pleno emprego¹¹³.

As ações ordenadoras, por sua vez, continua Foucault (2008b: 192) são “ações que têm por função intervir nas condições do mercado, mas nas condições mais fundamentais, mais estruturais, mais gerais” do que as ações reguladoras. São elas, precisamente, que fornecem as condições para a concorrência perfeita, a “moldura” para o correto transcorrer da dinâmica do mercado.

O exemplo privilegiado por Foucault (2008b: 192-4) ao debruçar-se sobre a obra de Eucken – *Os Fundamentos da Economia Política* – é o da agricultura alemã que, na visão do *Ordo*, nunca foi de fato integrada “completamente, exaustivamente à economia de mercado”. Dada essa relativa exterioridade da agricultura, não seria o caso de um ativismo, como nas ações reguladoras, visando manter certas condições de reprodução da concorrência, mas de “modificar” as “bases materiais, culturais, técnicas, jurídicas”; de estabelecer a “moldura”; de criar as condições para a devida intervenção da economia de mercado. Condições que dizem respeito, no contexto específico da obra de 1952, à: diminuição da população através do estímulo à migração; “aperfeiçoamento das técnicas”, disponibilizando “ferramentas”, insumos e “formação” aos agricultores; modificação do “regime jurídico das terras, em particular com leis sobre a herança, com leis sobre o arrendamento das terras”, etc.; modificação do regime de “alocação dos solos, e a extensão, a natureza e a exploração dos solos disponíveis”; intervenção a partir dos recursos técnicos disponíveis no próprio clima.

Trata-se, em suma, nas ações ordenadoras, de criar ou de desenvolver a economia de mercado onde ela não existe ou existe de forma ainda parcial.

Terceiro, a política social, afirmada em claro contraste, mais uma vez, com uma postura dirigista e com um imaginário keynesiano de bem-estar. Antes de qualquer coisa, de modo algum, pensam os ordoliberais, a igualdade de condições sociais pode ser o objetivo de uma política econômica, já que são exatamente as diferenças que

¹¹³ “Em particular, a política neoliberal em relação ao desemprego é perfeitamente clara. Não se deve de maneira nenhuma, numa situação de desemprego, intervir diretamente ou em primeiro lugar sobre o desemprego, como se o pleno emprego devesse ser um ideal político e um princípio econômico a ser salvo em qualquer circunstância. O que deve ser salvo, e salvo primeiro e antes de tudo, é a estabilidade dos preços. Essa estabilidade dos preços possibilitará efetivamente, sem dúvida, na sequência, tanto a manutenção do poder aquisitivo como a existência de um nível de emprego mais elevado do que na crise de desemprego, mas o pleno emprego não é um objetivo, pode ser até possível que um *quantum* de desemprego seja absolutamente necessário para a economia. Como diz, creio eu, Röpke, o que é um desempregado? Não é um deficiente econômico. O desempregado não é uma vítima da sociedade. O que é o desempregado? É um trabalhador em trânsito. É um trabalhador em trânsito entre uma atividade não rentável e uma atividade mais rentável. Eis quanto às ações reguladoras” (Foucault, 2008b: 191).

constituem a boa dinâmica do mercado, da concorrência e o mecanismo dos preços. Uma política social, nesse novo liberalismo, deve, portanto, no máximo buscar garantir “um mínimo vital” para aqueles, “de modo definitivo ou passageiro”, incapazes de “assegurar sua própria existência”. Fundamental, entretanto, numa posição decididamente contrária a qualquer socialização planificada do consumo e da renda, deve ser uma política social que tenha como “instrumento” por excelência “a capitalização mais generalizada possível para todas as classes sociais” mediante a propriedade privada. A “política social verdadeira e fundamental” é, enfim, o “crescimento econômico” (Foucault, 2008b: 196-8).

Foucault (2008b: 198-9) chama isto de “política social privatizada”, que consiste na “ideia de uma privatização dos mecanismos de seguro, em todo caso a ideia de que cabe ao indivíduo, pelo conjunto das reservas que ele vai poder dispor, seja a título simplesmente individual, seja por intermédio das sociedades de ajuda mútua, etc., [proteger-se dos riscos]”. Ideário que Foucault percebe não só no discurso ordoliberal alemão, não só na política econômica alemã do pós-guerra, mas também na França do seu tempo.

Após desenvolver elementos que esclarecem o *ativismo político sem dirigismo* preconizado pelos ordoliberais, a ideia de que é necessário, em contraste com o naturalismo liberal clássico, criar as condições suficientes para o desenvolvimento de uma economia de mercado, Foucault (2008b) tem o terreno aberto para introduzir a relação entre o novo liberalismo e a biopolítica, ao mesmo tempo em que retoma a polêmica com uma caracterização do neoliberalismo como radicalização, discursiva e prática, do fetichismo da mercadoria, da mercantilização total.

Vê-se claramente como a caracterização do *ativismo político sem dirigismo* ordoliberal não quer dizer menos governo, mas de pensar a possibilidade de menos Estado e mais “intervenção governamental”, “densa”, “frequente”, “ativa”, “contínua”. “Vai se tratar, portanto, não de um governo econômico, como aquele com que sonhavam os fisiocratas”, onde o governo teria “apenas de reconhecer e observar as leis econômicas”, mas de “um governo da sociedade” (Foucault, 2008b: 199). O “objeto da ação governamental é o que os alemães chamam de *‘die soziale Umwelt’*, o ambiente social” (Foucault, 2008b: 200).

Tal governo da sociedade não tem como “princípio regulador” fundamental (também em contraste com o governo econômico do liberalismo clássico) “a troca de mercadorias”, mas os “mecanismos da concorrência”; não “uma sociedade submetida ao

efeito-mercadoria”, mas “uma sociedade submetida à dinâmica concorrencial; não uma sociedade de supermercado – uma sociedade empresarial. O *homo oeconomicus* que se quer constituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção” (Foucault, 2008b; 201).

A *Orientação da Política Econômica Alemã*, de Röpke, publicado em 1950, defende: o acesso o mais amplo possível à propriedade privada; a “redução dos gigantismos urbanos” em prol de uma “política de cidades medianas” e de “uma política e uma economia de casas individuais”; o “incentivo às pequenas unidades de cultivo e criação no campo”; o “desenvolvimento” do “artesanato e do comércio” como “indústrias não-proletárias”; a “reconstrução orgânica da sociedade a partir das comunidades naturais, das famílias e das vizinhanças”; a “organização, adequação e controle de todos os efeitos ambientais que podem ser produzidos, ou pela coabitação das pessoas, ou pelo desenvolvimento das empresas e dos centros de produção”. Foucault (2008b: 202) percebe na utopia neoliberal de Röpke “uma espécie de retorno mais ou menos rousseauiano à natureza, algo como o que, aliás, Rustow chamava, com uma palavra ambígua, de *Vitalpolitik*, política da vida”.

Nessa ação governamental orientada para o *soziale Umwelt*, nessa *Vitalpolitik*, o principal objetivo, na leitura de Foucault (2008b: 203), é “generalizar, difundindo-as e multiplicando-as na medida do possível, as formas ‘empresa’ que não devem, justamente, ser concentradas na forma nem das grandes empresas de escala nacional ou internacional, nem tampouco das grandes empresas do tipo do Estado”, mas de desenvolver a “forma ‘empresa’ no interior do corpo social”, “de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da sociedade”.

Não parece incorreto dizer que tal “poder enformador da sociedade” pode ser pensado como uma forma específica de governamentalidade e de definição da população. Um patamar novo de *biopoder*, que se exerce através da produção de subjetividades empresariais, enquadrando toda a população, em sua generalidade (*biopolítica*) e em seus elementos (*disciplina*) sob o mesmo modelo da *empresa*, da racionalidade concorrencial.

Eis o que a crítica da mercantilização radicalizada da sociedade, da generalização da racionalidade mercantil, da unidimensionalidade (de Sombart a Marcuse e Debord) não consegue captar. Aqueles estariam ainda presos à crítica de um liberalismo antigo, ultrapassado, já que o novo liberalismo, a “arte de governar programada por volta dos

anos 1930 pelos ordoliberais e que agora se tornou a programação da maioria dos governos dos países capitalistas”, escreve Foucault (2008b: 204), “não visa em absoluto a constituição desse tipo de sociedade [unidimensional, do espetáculo, mercantil, etc.]”, mas, “ao contrário”, visa “obter uma sociedade indexada, não na mercadoria e na uniformidade da mercadoria, mas na multiplicidade e na diferenciação das empresas” .

Gesellschaftspolitik é a expressão utilizada pelos próprios ordoliberais para caracterizar o seu projeto de um poder enformador da sociedade capaz de eliminar os fatores “anticoncorrenciais” e afirmar um “mercado concorrencial” assegurado pela “formalização” da sociedade como um todo “com base no modelo da empresa” (Foucault, 2008b: 221-2). Outro elemento necessário, segundo os ordoliberais, para alcançar esse tipo de formalização da sociedade, aprofundado por Foucault (2008b: 222) ao longo da aula de 21 de fevereiro, é a “redefinição da instituição jurídica e das regras do direito necessárias numa sociedade regulada a partir e em função da economia concorrencial de mercado; ou seja, *grosso modo*, o problema do direito”.

Recapitulando, vimos como a compreensão ordoliberal do mercado concorrencial não como uma natureza (liberalismo clássico), mas como uma essência (no sentido fenomenológico) que para se expressar precisa de um certo número de condições artificialmente induzidas: primeiro, concebe a ação estatal não mais como uma vigilância que garante a livre dinâmica das trocas, mas é o mercado que passa a vigiar o Estado, é o mercado que deve determinar do começo ao fim o sentido da ação estatal, portanto, *uma defesa normativa da subordinação do político ao econômico*; segundo, o ativismo “onipresente” busca *generalizar o modelo de empresa para todas as relações sociais*, ou melhor, o interesse é de criar subjetividades orientadas por uma racionalidade empresarial, concorrencial; terceiro, o que será exposto a partir de agora, *o direito, a esfera jurídica, deve ser redefinida em função dos objetivos da economia de mercado*.

Novamente é o fato do mercado não ser concebido como uma natureza, mas como algo que só se revela essencialmente sob certas condições, a base para a abordagem da questão do direito na *Gesellschaftspolitik* ordoliberal. Louis Rougier sintetiza – Foucault retorna aos discursos do *Colóquio Walter Lippman* realizado em 1939 – essa posição e por isso é amplamente citado. Para ele: o “regime liberal não é apenas o resultado de uma ordem natural espontânea, como declaravam, no século XVIII, os numerosos autores dos *Códigos da natureza*; é também o resultado de uma ordem legal que supõe um intervencionismo jurídico do Estado”. Uma “economia verdadeiramente liberal”,

continua Rougier citado por Foucault (2008b: 223-4), deve ser “submetida a uma dupla arbitragem: à arbitragem espontânea dos consumidores, que partilham os bens e os serviços que lhes são oferecidos no mercado ao sabor das suas conveniências, pelo plebiscito dos preços, e, [por outro lado], à arbitragem concertada do Estado, que assegura a liberdade, a lealdade e a eficiência do mercado”.

O jurídico é entendido, nessa visão amplamente compartilhada entre os ordoliberais, como aquilo que “enforma o econômico, econômico esse que não seria o que é sem o jurídico”, de modo que, continua Foucault (2008b: 225-6), “deve-se falar de uma ordem econômico-jurídica”. Algo como uma esfera econômica separada, autônoma, portanto, não é algo “natural” anterior ao político e ao jurídico, mas resultado possível apenas por “abstração *a posteriori*, por abstração formalizante”. A esse “conjunto econômico-jurídico”, a esse “conjunto complexo” onde os “processos econômicos só existem realmente na história na medida em que uma moldura institucional e regras positivas lhe proporcionam suas condições de possibilidade”, Eucken denomina “sistema”. Historicamente isso significa, segundo Foucault (2008b: 226), que “está se lidando com uma figura, uma figura singular, em que os processos econômicos e a moldura institucional se chamaram mutuamente, se apoiaram mutuamente, se modificaram mutuamente, se modelaram numa reciprocidade incessante”, que “a história do capitalismo é necessariamente uma história econômico-institucional”.

Dentro do escopo do projeto ordoliberal, a figura da indissociabilidade histórica real entre os quadros político-institucionais e os processos econômicos busca demonstrar que o capitalismo nunca padeceu de contradições intrínsecas, insuperáveis, pois o capitalismo se define como processo econômico-político-jurídico e suas contradições, seus defeitos, são devidos principalmente a distorções jurídico-institucionais. Assim, escreve Foucault (2008b: 230), caso admitamos o raciocínio ordoliberal de que “não é *do* capitalismo decorrente *da* lógica do capital que se trata, mas de um capitalismo singular constituído por um conjunto econômico-institucional, então deve-se poder intervir nesse conjunto, e intervir para inventar outro capitalismo”.

Se os defeitos e distorções são imputados a influências jurídico-institucionais, não é através do “intervencionismo econômico” (“nenhum” ou “mínimo” na pregação ordoliberal) que tais defeitos e distorções serão sanados, mas com “o máximo de intervencionismo jurídico” (Foucault, 2008b: 230). É do veneno que se deve produzir o antídoto. Deriva daí a defesa de “aplicar à economia algo que na tradição alemã se

chama *Rechtstaat* e que os ingleses chamam de *Rule of law*” (Foucault, 2008b: 231), o Estado de direito.

Expressão maior da governamentalidade moderna, o Estado de direito – nem despotismo soberano nem Estado policial administrativo, o que claramente ecoa a tipologia Estado de justiça (tradição dos espelhos), Estado administrativo (razão de Estado), Estado de governo (governamentalidade) – é definido como o “Estado em que são distinguidas em seu princípio, em seus efeitos e em suas validades, as disposições legais, de um lado, expressão da soberania, e as medidas administrativas, de outro” (Foucault, 2008b: 233), modalidade que exprime crescentemente, no decorrer do século XIX e XX, a forma de “um Estado em que cada cidadão tem possibilidades concretas, institucionalizadas e eficazes de recurso contra o poder público” (Foucault, 2008b: 234). Em contraste com o direito (da população) como oposição à razão (policial) de Estado, o direito (as garantias de ação contra o abuso do poder estatal) como elemento interno, definidor do Estado.

Dado, como vimos, que as contradições do capitalismo não são intrínsecas à lógica do capital, mas se enraízam nos elementos político-jurídico-institucionais do amplo processo (econômico e extraeconômico) que caracteriza o capitalismo, e que tais males não devem ser, portanto, atacados através do intervencionismo econômico, mas de intervencionismo político-jurídico-institucional, os ordoliberais buscam na introdução dos “princípios gerais do Estado de direito na legislação econômica” um meio de “renovar o capitalismo” (Foucault, 2008b: 235). E “aplicar o princípio do Estado de direito na ordem econômica” significa “*grosso modo*”, escreve Foucault (2008b, 236), “que não poderá haver intervenções legais do Estado na ordem econômica a não ser que essas intervenções legais adquiram a forma, e adquiram somente a forma, da introdução de princípios formais. Não há outra legislação econômica senão formal”.

Foucault (2008b: 236-8) apresenta Hayek, *Constituição da Liberdade*, como quem “melhor definiu o que se devia entender por essa aplicação dos princípios do Estado de direito ou do *Rule of law* na ordem econômica”, que também é mais um patamar na oposição a toda ideia de “planificação”.

Um *plano*, em seus traços essenciais, é definido por Hayek: como o estabelecimento de fins econômicos rígidos e precisos; pela possibilidade de correção centralizada caso a realização do plano ou seus efeitos não estejam sendo devidamente alcançados; e pela centralidade do poder público como sujeito dominador/controlador, “sujeito universal”, dos processos econômicos. Uma “legislação econômica formal”, por

sua vez e inversamente: não tem fins explícitos; o Estado não aparece como o sujeito formulador e executor por excelência; uma regra formal (o que deve e o que não se deve fazer) não pode estar sujeita a correções autocráticas em seu processo de execução; deve ser uma moldura que confira liberdade aos agentes, e o Estado é só mais um agente entre outros.

A legislação formal funciona, nessa visão, como a “regra do jogo” econômico, como a moldura, e as regras de um jogo nunca devem interferir diretamente nas táticas e estratégias, conformes às regras formais, utilizadas pelos jogadores. A imagem depreciada da planificação é de uma ação centralizada, de uma onipresença, que interfere continuamente nas movimentações de sujeitos e coisas. Assim – Foucault (2008b: 238-9) sintetiza a análise –, um “capitalismo renovado”, um novo “capitalismo econômico institucional, econômico-jurídico”, deve ser pensado como um “jogo de empresas no interior de uma moldura jurídico-institucional garantida pelo Estado”.

Law and order quer dizer o seguinte: o Estado, o poder público nunca intervirá na ordem econômica a não ser na forma de lei, e é no interior dessa lei, se efetivamente o poder público se limitar a essas intervenções legais, que poderá aparecer algo que é uma ordem econômica, que será ao mesmo tempo o efeito e o princípio da sua própria condição (Foucault, 2008b: 239).

Consequência imediata dessa nova concepção de Estado, inteiramente reelaborada a partir da afirmação da economia de mercado e do mecanismo da concorrência, é a defesa de uma “desfuncionalização” crescente da “ação econômica que os planos traziam consigo”, junto à “multiplicação da dinâmica de empresas e, com isso, necessidade de instâncias judiciárias ou, em todo caso, de instâncias de arbitragem cada vez mais numerosas”. E não se trata aqui de uma posição teórico-normativa unilateral de Von Hayek. Foucault (2008b: 241) cita diretamente W. Röpke que, em *La crise de notre temps*, defende “fazer dos tribunais, muito mais do que no passado, órgãos da economia e confiar à sua decisão missões que até agora foram confiadas às autoridades administrativas”. Quanto menos planificação, menor interferência administrativa, menor também a intervenção econômica; quanto maior a legislação formal da economia, multiplicação das instâncias judiciárias, maior, portanto, a liberdade dos agentes econômicos.

Mais uma vez a lógica lúdica: em caso de desrespeito às regras do jogo, não é a intervenção administrativa estatal que deve resolver os litígios e reorientar a dinâmica

econômica; são os próprios agentes que devem fazer recurso aos tribunais que zelam pela manutenção das formalidades necessárias ao bom andamento da partida.

Nem mera “projeção” ideológica, nem somente uma “teoria econômica” ou “opção política” que reflete as “crises atuais do capitalismo”, mas o neoliberalismo como uma “nova arte de governar, em todo caso uma certa renovação da arte liberal de governar” (Foucault, 2008b: 242). Temos agora mais um elemento fundamental para entender essa nova governamentalidade: a questão do direito, entendido como “campo institucional do poder público e deslanche de uma economia cujo processo será regulado com base na concorrência”. Foucault (2008b: 245-6) faz questão de enfatizar que não se trata apenas de análise discursiva, de mero prazer em fazer a história de discursos atuais, mas de um ideário que “afinal constitui a armadura da política alemã contemporânea”, “modelo alemão” que, por sua vez, “pôde se difundir, por um lado, na política econômica francesa contemporânea e, por outro lado, também num certo número de problemas, de teorias e de utopias liberais, tais como vemos se desenvolver nos Estados Unidos”.

Primeiro as diferenças de contexto.

Diferente da Alemanha, a governamentalidade neoliberal não se implantou, no caso francês, a partir de um Estado destruído, mas, aponta Foucault (2008b: 266), a partir de: 1) uma “governamentalidade fortemente estatizada, fortemente dirigista, fortemente administrativa”; 2) um “contexto de crise econômica” que será tanto a justificativa como o “freio” para a aplicação do modelo neoliberal; 3) uma implementação principalmente por “gestores do Estado e os que têm de gerir o Estado nesse contexto de crise”.

Nos Estados Unidos, por sua vez, Foucault (2008b: 266-7) salienta: 1) ser muito difusa a relação de interinfluência com o modelo alemão, já que se pode falar de uma dinâmica interna de renovação constante do liberalismo em solo estadunidense, o que o faz inclusive questionar se é possível “falar verdadeiramente de difusão do modelo alemão”; 2) diferente do caso alemão, não emerge a partir de um Estado destruído e, como no caso francês, “se desenvolve num contexto de crise” econômica e política, “em que o problema da influência, da ação, da intervenção do governo federal, da sua credibilidade política, etc., já estava posto desde o New Deal e, com maior razão, desde Johnson, desde Nixon, desde Carter”; 3) diferentemente da França, onde a aplicação da governamentalidade neoliberal foi “propriedade quase exclusiva do pessoal governamental e dos conselheiros”, nos EUA aparece “como uma espécie de grande alternativa econômico-política que adquire a forma, em todo caso num determinado

momento, de todo um movimento de oposição política, se não de massa, pelo menos amplamente difundido no interior da sociedade americana”.

Após salientar tais diferenças e semelhanças no contexto de reflexão e aplicação do modelo neoliberal nos casos alemão, francês e estadunidense, Foucault parte para o desenvolvimento específico, na aula de 7 de março, do caso francês, onde a intertextualidade com o programa alemão se evidencia, segundo Foucault (2008b: 267-8), no explícito “parentesco” entres os textos de Valéry Giscard d’Estaing – ministro da economia e finanças de De Gaulle e Pompidou, Presidente da República a partir de 1974 – e Raymond Barre – ministro da economia e finanças de Giscard –, de um lado, e os textos de Röpke, Müller-Armack, etc., de outro. Há, no entanto, um significativo hiato temporal entre as duas experiências de governamentalidade neoliberal.

No imediato pós-guerra, diferente da Alemanha, onde a estabilidade dos preços era o principal objetivo e o resto (crescimento do PIB, equilíbrio da balança de pagamentos, redistribuição de renda, pleno emprego, política social) viria a reboque; na França o primordial era o “pleno emprego” e o “fornecimento dos bens sociais”, política que, segundo Foucault (2008b: 270), apresentou “resultados positivos”. Também De Gaulle manteve, “com toda uma série de atenuações de tipo liberal, o essencial desses objetivos que podemos chamar de objetivos dirigistas, desses procedimentos dirigistas, desses métodos dirigistas, desses procedimentos planejadores...”. É só ao longo da década de 1970 que começa a se colocar, na França, “o problema da liquidação final desses objetivos e dessas formas de propriedade econômico-política. É nessa década”, continua Foucault (2008b; 270), “que se coloca o problema da passagem global a uma economia neoliberal, isto é, *grosso modo*, o problema de alcançar e de inserir o modelo alemão”.

A partir de 1973 imputa-se o crescimento do desemprego e da “inversão do saldo credor da balança de pagamentos” a “uma crise no regime de investimentos”, à irracionalidade das “opções de investimento”. Junto a isso deflagra a crise do petróleo devido “a diminuição da influência econômica e política do cartel dos compradores e a constituição de um preço de mercado para o petróleo e, de modo mais geral, para a energia” (Foucault, 2008b: 270-1), de modo que os compradores franceses se viram com baixo poder de barganha frente à padronização dos preços de mercado. O liberalismo, “a integração total, sem restrições, da economia francesa numa economia de mercado interna, europeia e mundial” aparece como *a* alternativa contra os erros dirigistas – “para retificar os erros de investimento, por um lado, e para ajustar a economia francesa ao novo preço da energia” (Foucault, 2008b: 271).

A prova maior, para Foucault (ver Foucault, 2008b: 275-6), de que não se trata apenas de mais um momento da polarização intervencionismo/liberalização constituinte da história francesa, é a decisiva redefinição do significado da política social a partir de Giscard, quando a ampla Seguridade Social defendida durante décadas após a II Guerra, passa a ser vista como negativa em suas consequências econômicas por aumentar o custo do trabalho. Esse aumento, por sua vez, num encadeamento perverso, prejudicaria a situação da indústria francesa em relação à concorrência internacional, diminuiria a absorção de novos trabalhadores, aumentando o desemprego e gerando distorções indesejadas na distribuição da renda.

É nesse pano de fundo de crítica à Seguridade Social, que imbrica negativamente o social ao econômico, que Giscard – Foucault (2008b: 276) remete a uma comunicação realizada num colóquio em 1972 – defende a maior possível separação entre os dois planos e mimetiza o discurso ordoliberal sobre o jogo econômico e a função do Estado nesse jogo: A “ideia de que a economia é um jogo, de que há regras de jogo da economia garantidas pelo Estado e de que o único ponto de contato entre o econômico e o social é a regra de salvaguarda que faz que nenhum jogador seja excluído dele” (Foucault, 2008b: 278); “a ideia de que deve haver uma regra de não-exclusão e de que a função da regra social, da regulamentação social, da Seguridade Social no sentido amplo do termo deve ser a de garantir pura e simplesmente a não-exclusão de um jogo econômico que, fora disso, deve se desenrolar por si mesmo” (Foucault, 2008b: 278-9).

Tal compreensão restrita da política social, em clara oposição à forma como ela era concebida pelos partidários da ampla Seguridade Social, ganha síntese na ideia de “imposto negativo”, implementada a partir de 1974 por Giscard. Dizem os partidários do imposto negativo, segundo Foucault (2008b: 280):

se se quer ter uma proteção social eficaz sem incidência negativa, há simplesmente que substituir todos esses financiamentos globais, todos esses subsídios mais ou menos categoriais, por um subsídio que seria em espécie e proporcionaria recursos suplementares a quem, e somente a quem, a título definitivo ou a título provisório, não alcança um patamar suficiente.

Nessa leitura, os benefícios da política social deixam de ser universalizados e devem se direcionar somente para aqueles que não têm condições de participar do jogo econômico (idosos e deficientes), que estão provisoriamente fora do jogo (desempregados) ou têm condições precárias de jogar (baixa renda). Tais benefícios devem ser acompanhados sempre de estímulos que motivem a entrada ou o maior envolvimento no jogo.

Fundamental reter, para Foucault (2008b: 281-4) que o imposto negativo e os benefícios sociais derivados dele agem no nível dos efeitos e nunca das causas da pobreza, o que quer dizer: 1) em primeiro lugar, que se desfaz “a distinção que a governamentalidade ocidental procurou por tanto tempo estabelecer entre os bons pobres e os maus pobres, os que não trabalham voluntariamente e os que estão sem trabalho por razões involuntárias” – o “único problema é saber se, quaisquer que sejam as razões, ele está ou não acima ou abaixo do patamar”; 2) que se evita “absolutamente tudo o que poderia ter, na política social, efeitos de redistribuição geral de renda, isto é, *grosso modo*, tudo o que poderia se colocar sob o signo da política socialista” – o “único problema é a pobreza ‘absoluta’” no sentido oposto a uma diminuição da pobreza *relativa* à diminuição das desigualdades de renda; 3) que há uma “segurança geral” abaixo de certo limiar, acima deste “cada um deverá ser para si mesmo e para a sua família, de certo modo, uma empresa”, forma-se assim “uma espécie de população flutuante” na intersecção dos dois patamares, que constitui, “para uma economia que justamente renunciou ao objetivo do pleno emprego, uma perpétua reserva de mão-de-obra que se poderá utilizar, se necessário, mas se poderá mandar de volta ao seu estatuto de assistida, se necessário também”.

Há no discurso neoliberal francês, para Foucault (2008b: 2985), uma “radicalização desses temas gerais” presentes no ordoliberalismo alemão. E de fato, lá como aqui a mesma reorientação do Estado e da política social em favor da integração à economia de mercado, a mesma compreensão da sociedade segundo o modelo do jogo concorrencial, a mesma generalização do modelo de empresa ao nível das subjetividades ou, numa outra formulação, a sujeição dos indivíduos ao modelo empresarial.

Na aula de 14 de março Foucault (2008b) aborda então o neoliberalismo americano que, a semelhança dos alemães e franceses, tem como principal oponente o dirigismo do *Welfare State*, nesse caso o *New Deal* de Roosevelt. Singular é, porém, como foi rapidamente assinalado acima, a precedência de uma forte tradição liberal. “Foi a título de princípio fundador e legitimador do Estado que o liberalismo foi convocado” (Foucault, 2008b: 300), e tanto a direita como setores da esquerda estadunidenses tendiam a simpatizar com argumentos liberais. Foucault (2008b: 301) chega mesmo a dizer “que, enquanto num país como a França o contencioso dos indivíduos em relação ao Estado gira em torno do problema do serviço e do serviço público, o contencioso nos [Estados Unidos] entre os indivíduos e o governo adquire ao contrário o aspecto do

problema das liberdades”, “é toda uma maneira de ser e de pensar”, “uma espécie de foco utópico sempre reativado”. É nesse contexto, portanto, que Hayek clama por “um liberalismo que seja um pensamento vivo”.

Dois são os principais elementos enfatizados por Foucault (2008b: 302) em sua análise do neoliberalismo estadunidense: 1) “a teoria do capital humano”; 2) “o programa da análise da criminalidade e da delinquência”.

Parece-me ser possível afirmar que a teoria do capital humano representa uma radicalização daquilo que vimos nos neoliberais alemães e franceses como um poder enformador (*Gesellschaftspolitik*) da sociedade segundo a concorrência a tal ponto que as próprias subjetividades, sejam quais forem os seus fins, devem se conformar a um modelo empresarial. Assim, como escreve Foucault (2008b: 302), trata-se da “possibilidade de reinterpretar em termos econômicos e em termos estritamente econômicos todo um campo que, até então, podia ser considerado, e era de fato considerado, não-econômico”.

Essa nova abordagem dos fenômenos humanos tem seu fundamento teórico na reavaliação que os neoliberais americanos fazem da categoria trabalho na economia¹¹⁴. Trabalho abordado não sobre o seu preço, sobre o que “produz tecnicamente” ou sobre “o valor” que o tempo de trabalho “acrescenta” às mercadorias que produz, mas “análise do trabalho”, escreve Foucault (2008b: 306-7) a partir de “como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe”, recursos que são considerados “raros”, escassos, e alocados segundo “fins que são fins alternativos”. Trabalho não como objetividade ou objetivação, mas como subjetividade racional orientada por fins. “A economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica do processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (Foucault, 2008b: 307).

Nessa abordagem do trabalho como conduta de quem trabalha – do “sujeito econômico ativo” (Foucault, 2008b: 308) –, há uma oposição perfeita em relação à concepção do trabalho como atividade da “força de trabalho que deveria se vender a preço de mercado a um capital que seria investido numa empresa”. Aqui, o trabalhador é ele mesmo um capital, um “capital-competência, que recebe, em função de variáveis

¹¹⁴ Tal abordagem aparece “primeiro” em “Theodore Schultz, que, no decorrer dos anos 1950-60, publicou um certo número de artigos cujo inventário se encontra num livro publicado em 1971 chamado *Investment in Human Capital*. Gary Becker publicou, mais ou menos nos mesmos anos, um livro com o mesmo título, e vocês têm um terceiro texto que é bastante fundamental e mais concreto, mais preciso do que os outros, que é o de Mincer sobre a escola e o salário, publicado em 1975” (Foucault, 2008b: 304).

diversas, certa renda que é um salário, uma renda-salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo”.

Os trabalhadores não são considerados como indivíduos, mas como “unidades-empresas”, eis o núcleo, o “princípio de decifração”, escreve Foucault (2008b: 310), do projeto teórico neoliberal estadunidense em seu programa “para a racionalização tanto de uma sociedade como de uma economia”. Sim, afirma Foucault (2008b: 310-1), há um “retorno ao *homo oeconomicus*”, mas enquanto o *homo oeconomicus* clássico “é o homem da troca, é o parceiro, é um dos parceiros no processo de troca” decomposto em termos de utilidade referida a certas “necessidades”; o sujeito imaginado pelo neoliberalismo “é um empresário, um empresário de si mesmo”, “sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda”. Enquanto o sujeito da economia liberal clássica troca para satisfazer necessidades, o *homo oeconomicus* neoliberal consome, e todo consumo aqui – Foucault se ampara em Gary Becker – é imediatamente produzir: “produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação”.

Essa forma de enquadramento do sujeito como empresário de si, como *capital humano*, que busca satisfação progressiva, cujo consumo deve ser pensado como uma (re) produção ampliada de si mesmo se estende naturalmente para uma reflexão sobre o desenvolvimento da genética, o casamento e a procriação visando a otimização do próprio capital humano através dos filhos¹¹⁵. Assim, escreve Foucault (2008b: 314 e 315): é “em termos de constituição, de crescimento, de acumulação e de melhoria do capital humano que se coloca o problema político da genética”; “o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos, deve poder ser analisado em termos de investimento capaz de constituir capital humano”.

Também a “proteção da saúde”, a “higiene pública”, as migrações...

O conceito de *capital-humano*, que toma cada indivíduo como uma *unidade-empresa*, torna-se o elemento chave para a explicação não só dos fenômenos econômicos, mas humanos em geral. É nesse sentido, centrando-se na “modificação do nível e da forma do investimento em capital humano” que, para Foucault (2008b: 319), se orientam de forma crescente “as políticas econômicas, mas também as políticas sociais, mas também as políticas culturais, as políticas educacionais, de todos os países

¹¹⁵ Aqui Foucault (2008: 326-7) continua a se amparar nas reflexões de Gary Becker, em uma parte do seu *The Economic Approach...* intitulada “*Marriage, fertility, and the family*”, também em “T. W. Schultz, *New economic approach to the family*”, “A. Leibowitz, *Home investments in children*”, entre outros.

desenvolvidos”, sendo o próprio subdesenvolvimento explicado pela ausência de racionalização no investimento em capital humano.

Trata-se, portanto, em todas as manifestações do neoliberalismo (alemã, francesa, estadunidense) – Foucault (2008b, 332) continua na aula de 21 de março de 1979 – “de desdobrar o modelo econômico, o modelo oferta e procura, o modelo investimento-custo-lucro” e fazer dele “um modelo das relações sociais, um modelo da existência, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o tempo, com seu círculo, com o futuro, com o grupo, com a família”.

Talvez pelos diferentes contextos de tradição intelectual a partir dos quais se desenvolvem, Foucault (2008b: 332-4) percebe certas nuances ao comparar o neoliberalismo alemão e norte-americano. Enquanto aquela generalização do modelo da empresa para toda a sociedade e para a subjetividade é defendida pelos ordoliberalis alemães, de forma ambígua, ao lado de uma promessa de desalienação, onde a “economização de todo o campo social” é, como vimos, “ao mesmo tempo uma política que se apresenta ou se pretende uma *Vitalpolitik* que terá por função compensar o que há de frio, de impassível, de calculista, de racional, de mecânico no jogo da concorrência propriamente dita”, numa estranha conciliação entre utilitarismo e romantismo; nos neoliberais estadunidenses essa ambiguidade desaparece, na medida em que a generalização do *homo oeconomicus* para formas monetárias e não-monetárias de relação social (ser empresário de si em todas as dimensões da vida) em si mesma é percebida como uma utopia, como afirmação das liberdades¹¹⁶.

Para Foucault (2008b), a generalização do *homo oeconomicus* para todos os níveis da vida representa precisamente, mais do que um imperialismo epistêmico, o delineamento da novidade da arte de governar neoliberal, e aqui nosso autor pode retomar, sob outra perspectiva, aquela inversão operada na passagem do liberalismo ao neoliberalismo onde o Estado passa de vigia do *laissez-faire* para vigiado pelo mercado.

A tomada de tudo o que é humano pelo modelo da empresa, escreve Foucault (2008b: 339), “equivale a filtrar toda ação do poder público em termos de contradição, em termos de falta de consistência, em termos de falta de sentido”; a “forma geral do mercado se torna um instrumento, uma ferramenta de discriminação no debate com a administração”.

¹¹⁶ Foucault (2008b: 336) cita alguns trechos da obra de um economista canadense, Jean-Luc Migué: “... De fato, o que é um casal, senão o compromisso contratual de duas partes para fornecer *inputs* específicos e compartilhar em determinadas proporções os benefícios do *output* dos casais?”.

Em outras palavras, no liberalismo clássico pedia-se ao governo que respeitasse a forma do mercado e se “deixasse fazer”. Aqui, transforma-se o *laissez-faire* em não deixar o governo fazer, em nome de uma lei do mercado que permitirá aferir e avaliar cada uma das suas atividades. O *laissez-faire* se vira assim no sentido oposto, e o mercado já não é um princípio de autolimitação do governo, é um princípio que é virado contra ele. É uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo. Enquanto o século XIX havia procurado estabelecer, em face e contra a exorbitância da ação governamental, uma espécie de jurisdição administrativa que permitisse aferir a ação do poder público em termos de direito, temos aqui uma espécie de tribunal econômico que pretende aferir a ação do governo em termos estritamente de economia e de mercado (Foucault, 2008b: 339).

É só aqui que Foucault (2008b: 339-40) se vê com o instrumental necessário para abordar, em “artigos de Ehrlich, Stigler e Gary Becker”, sobretudo a obra *Crime e Castigo* do último, aquilo que prometeu na aula de 14 de março: o programa neoliberal de análise da criminalidade e da delinquência. Trata-se de um caso exemplar – na medida em que o modelo de empresa é utilizado para a crítica do direito penal – do cruzamento entre “análise dos comportamentos não-econômicos através de uma grade de inteligibilidade economista” e a “crítica e avaliação da ação do poder público em termos de mercado”. Para não nos alongarmos, na medida em que a questão só nos interessa como mais um nível de generalização do código empresarial, pode-se dizer que os neoliberais estadunidenses operam uma “supressão antropológica do criminoso” (Foucault, 2008b: 353), que passa a ser considerado estritamente em termos de *homo oeconomicus*.

Se tomarmos a definição ultraformalizada (sem conteúdo) de crime como aquilo “que é punido pela lei”, a definição neoliberal subjetiva tal formulação e toma o crime como “toda ação que faz um indivíduo correr o risco de ser condenado a uma pena” (Foucault, 2008b: 344-5). O crime é mais um recurso que pode ser utilizado como meio para atingir determinados fins, que se singulariza apenas pelo fato do sujeito correr “o risco de ser punido”. “O criminoso é todo mundo, quer dizer, ele é tratado como qualquer pessoa que investe numa ação, que espera lucrar com ela e aceita o risco de uma perda” (Foucault, 2008b: 346). Deriva daí, escreve Foucault (2008b: 349-50), a função de uma “política penal” não de “supressão” ou “anulação exaustiva do crime”, mas de regular, de intervir “no mercado do crime e em relação à oferta do crime”, intervenção tal que racionalize a limitação da “oferta do crime” sem superar “o custo dessa criminalidade cuja oferta se quer limitar”.

Concebendo assim a criminalidade e o criminoso, Gary Becker vai além da generalização da análise econômica para toda conduta racional, proposta em *Human*

Action de Von Mises, e percebe a possibilidade de estendê-la inclusive para condutas irracionais. É aí que Foucault percebe mais um elemento de distinção – junto ao contraste entre o *parceiro da troca* e o *empresário de si* – entre o *homo oeconomicus* do liberalismo clássico e do neoliberalismo. Neste último,

toda conduta que responde de forma sistemática a modificações nas variáveis do meio – em outras palavras, como diz Becker, toda conduta “que aceite a realidade” – deve poder resultar de uma análise econômica. O *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade. A conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de uma forma não aleatória, de forma portanto sistemática, e a economia poderá portanto se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do ambiente (Foucault, 2008b: 368)

Na leitura de Foucault (2008b: 369), esse novo *homo oeconomicus*, “aparece justamente como o que é manejável, o que vai responder sistematicamente a modificações sistemáticas que serão introduzidas artificialmente no meio”, “aquele que é eminentemente governável”, “o correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis o meio”.

Num possível encadeamento lógico da análise foucauldiana, temos: 1) esforço de renovação do liberalismo num contexto de predominância, nos países desenvolvidos, de orientações keynesianas de planificação e intervencionismo do Estado na economia; 2) elaboração de uma concepção fenomenalista, e não naturalista, do mercado pelo ordoliberalismo, ou seja, o mercado essencialmente, o livre mercado, não se exprime como uma dinâmica natural, fundada na lei do interesse, mas apenas sob determinadas condições que devem ser construídas através de um *ativismo* formal não dirigista; 3) o capitalismo deve ser entendido como processo econômico-jurídico-institucional e suas contradições e defeitos não são intrínsecas à lógica do capital, mas devidas a deturpações jurídico-institucionais; 4) um ativismo formal não dirigista capaz de dar as condições para a emergência do livre mercado e eliminar as distorções jurídico-institucionais só pode ser um ativismo também jurídico-institucional, capaz de fornecer as regras do jogo concorrencial, multiplicar as instâncias judiciárias onde os jogadores poderão reclamar do possível desrespeito às regras, à moldura formal e, simultaneamente, “desfuncionalizar” ou atrofiar o braço administrativo dirigista do Estado; 5) nesse quadro, nessa moldura, que para ter êxito vai muito além da esfera econômica, “enformando” toda a sociedade, os sujeitos não são pensados como indivíduos, grupos ou classes, mas como unidades-empresa, como capital-humano orientado sempre, em todas as dimensões da vida, para a (re) produção ampliada de si

mesmo; 6) para isso, para a valorização de si mesmo como empresa, como capital, as unidades-empresa, o *homo oeconomicus* do neoliberalismo deve agir de modo a instrumentalizar em favor de suas finalidades de autossatisfação os recursos raros dados pelo meio; 7) se é sempre a partir do meio que o *homo oeconomicus* neoliberal deve pensar os seus fins e se o meio é continuamente enformado por um ativismo jurídico-institucional, por uma governamentalidade que visa manter condições ótimas de concorrência, o sujeito do neoliberalismo longe de ser um sujeito autônomo, é assujeitado por uma arte de governar capaz de, sem o exercício explícito da autoridade estatal, transformar a heteronomia em auto-governo, isto porque se trata de uma arte de governar capaz de, numa distinção puramente analítica, identificar a objetividade (do mercado) e a subjetividade (das empresas).

Mas o que diferencia esse novo *homo oeconomicus* daquele do liberalismo clássico?

Rigorosamente, há anacronia quando se fala do *homo oeconomicus* liberal clássico. O que se pode dizer é que tal categoria era enunciada praticamente nas doutrinas liberais sem, no entanto, ser conceituado¹¹⁷. Essa definição muda é buscada, por Foucault principalmente na filosofia empírica inglesa, em John Locke (*Essay concerning Human Understanding*, 1690) e David Hume (*An Inquiry concerning the Principles of Morals*, 1751).

Segundo a sua leitura, a originalidade do empirismo inglês para o pensamento ocidental está em delinear “um sujeito” que não se define por ser livre, “nem pela oposição entre alma e corpo”, nem “pela queda ou pelo pecado, mas um sujeito que aparece como sujeito das opções individuais ao mesmo tempo irredutíveis e intransmissíveis” (Foucault, 2008b: 370-1). Irredutibilidade, a “raciocínio ou cálculo”, da dor ou não-dor de uma coisa para cada indivíduo; intransferibilidade da opção pelo, como no “célebre aforismo de Hume”, “corte do meu dedinho e a morte de outrem” (Foucault, 2008b: 371-2). Tal “princípio de uma opção individual, irredutível, intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito – é isso o que se chama interesse” (Foucault, 2008b: 372).

Funda-se, portanto, no empirismo inglês, para Foucault (2008b: 372-4), “a ideia de um sujeito de interesse”, e é por interesse, ainda em torno do pensamento de Hume, que

¹¹⁷ “Na prática, será preciso esperar o que se chama de neoclássicos, Walras e Pareto, para ver emergir de maneira mais ou menos clara o que se entende por *homo oeconomicus*. Mas, de fato, antes de Walras e Pareto, já existe uma aplicação dessa noção de *homo oeconomicus*, mesmo que a sua conceitualização não seja feita de maneira muito rigorosa” (Foucault, 2008b: 370).

os sujeitos individuais entram em acordo, pactuam. Não há, assim, com “o aparecimento e a emergência do contrato”, a substituição de um “sujeito de interesse por um sujeito de direito”. O interesse permanece irreduzível à “vontade jurídica”, ambos – sujeito de direito e sujeito de interesse – constituindo lógicas distintas. “O mercado e o contrato”, continua Foucault (2008b: 375-6), “funcionam exatamente ao contrário um do outro, e têm-se na verdade duas estruturas heterogêneas”.

O que a economia política faz ao se apropriar dessa “concepção empírica do sujeito de interesse” – mantendo o esforço de delimitar os campos do interesse e do político, do mercado e do Estado – é desdobrá-lo como um sujeito “cuja ação terá valor ao mesmo tempo multiplicador e benéfico pela própria intensificação do interesse”. É “isso que caracteriza o *homo oeconomicus*” enunciado de forma silenciosa pelo liberalismo clássico: “uma figura absolutamente heterogênea e não superponível ao que poderíamos chamar de *homo juridicus* ou *homo legalis*, se vocês quiserem” (Foucault, 2008b: 376). Em outras palavras, o *homo oeconomicus* da economia política clássica exprime o esforço de delimitação, de demonstrar a irreduzibilidade da dinâmica econômica em relação às esferas política e jurídica.

Outra dimensão fundamental na concepção do *homo oeconomicus* fundada no *interesse* – e lembremos que interesse não significa nem intenção nem razão – está, para Foucault (2008b: 80), na compreensão da “obscuridade” e da “cegueira” como “absolutamente necessários a todos os agentes econômicos”. O princípio do *interesse* implica um “princípio de invisibilidade”, de impossibilidade de cálculo, pelos próprios agentes, dos efeitos de suas ações interessadas. É através dessa opacidade que o “bem coletivo” é alcançado a despeito das finalidades conscientes dos sujeitos individuais.

“A mão invisível que combina espontaneamente os interesses proíbe, ao mesmo tempo, toda forma de intervenção, melhor ainda, toda forma de olhar sobranceiro que permitisse totalizar o processo econômico” (Foucault, 2008b: 381). Aqui temos os dois elementos que buscamos enfatizar acima: a dinâmica própria, delimitada, irreduzível, do mercado, da economia, não é passível de totalização e, portanto, de intervenção nem por uma delimitação heterogênea como o Estado e o direito, nem pelos agentes econômicos em particular. É através (e não por causa) dos movimentos racionais dos sujeitos individuais (*homo oeconomicus*) dela constituintes que a economia realiza a sua regularidade natural.

A racionalidade econômica vê-se não só rodeada por, mas fundada sobre a incognoscibilidade da totalidade do processo. O *homo oeconomicus* é a única ilha de racionalidade possível no interior de um processo econômico cujo caráter incontornável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*. Assim, o mundo econômico é, por natureza, opaco. É por natureza intotalizável. [...] A economia rouba da forma jurídica do soberano que exerce sua soberania no interior de um Estado o que está aparecendo como o essencial da vida de uma sociedade, a saber, os processos econômicos. O liberalismo, em sua consistência moderna, começou quando, precisamente, foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano político. (Foucault, 2008b: 383-4).

Atentemos para a multiplicidade de racionalidades colocadas em pauta, todas irreduzíveis umas às outras: a racionalidade dos agentes econômicos individuais, a racionalidade da economia, opaca para aqueles agentes – distinguidas como *desejo* e *interesse* na letra do curso de 1977-1978 –, e, por último, as racionalidades política e jurídica que definem o Estado. Foucault chega mesmo a dizer que a “economia” pode ser pensada “como crítica da razão governamental” – crítica da razão de Estado nos termos de *Segurança, Território, População*, crítica inclusive dos fisiocratas que viam a possibilidade de uma totalização no Quadro Econômico. Crítica no sentido que depois será colocado por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, como se a economia dissesse ao Estado: “tu também não podes, tu não podes conhecer a totalidade do processo econômico. Não há soberano em economia. Não há soberano econômico” (Foucault, 2008b: 385).

Essa “impossibilidade da existência de um soberano econômico”, continua Foucault (2008b: 385), funciona como um ponto de partida tanto para a fundamentação do “pensamento liberal e neoliberal na Europa dos séculos XIX e XX” e também nos Estados Unidos, como da crítica socialista, dirigista, keynesiana que buscará provar a possibilidade de uma totalização científica da economia e conseqüentemente de uma intervenção racional do Estado. A economia política do século XVIII e XIX se de fato afirma o seu caráter de ciência e de “modo de conhecimento que os governos terão de levar em conta”, não se apresenta mais, como na razão de Estado, como uma “ciência do governo”, assim como “o governo não pode ter por princípio, lei, regra de conduta ou racionalidade interna, a economia”. “Deve-se governar com a economia”, mas “não é possível que a economia seja a própria racionalidade governamental” (Foucault, 2008b: 389).

Com a emergência real da população, nos termos do curso de 1977-1978, e com a constituição do *homo oeconomicus* e do livre mercado como a dimensão própria da economia enquanto saber e enquanto prática definida por este saber, a “teoria jurídica” vê-se no desafio de criar outro “espaço de referência” (Foucault, 2008b: 402), de “resolver a questão” de “como governar num espaço de soberania povoado por sujeitos econômicos” (Foucault, 2008b: 400). Para Foucault (2008b: 402), a noção de sociedade civil – entendida como “conceito de uma tecnologia governamental”, como “o correlativo de uma tecnologia de governo cuja medida deve indexar-se juridicamente a uma economia como processo de produção e troca” – é a solução, a resposta, para aquela questão.

Passa-se – novamente nos termos de *Segurança, Território, População* –, do ponto de vista da história das economias de poder, do *Estado administrativo e policial*, onde a razão de Estado era percebida como capaz de totalizar e conseqüentemente regulamentar todas as ações que se passassem no interior do Estado, para um *Estado de governo*, onde a governamentalidade se redefine e autolimita a partir da realidade da população, cuja dinâmica natural própria o Estado não deve intervir ou no máximo vigiar para que progrida sem obstáculos.

A sociedade civil é, portanto, a redefinição do domínio do Estado dada a definição de um domínio da economia. Nesta, a população é pensada como mercado, naquela a população é definida como sociedade civil. Trata-se de delimitar onde a ação governamental pode se dar sem interferir na naturalidade específica da economia. Por isso Foucault (2008b: 402-3) afirma, numa formulação aparentemente obscura, que o problema da sociedade civil é o problema da “economia jurídica de uma governamentalidade indexada à economia econômica”; que o “*homo oeconomicus* e a sociedade civil são... elementos indissociáveis”; que a “sociedade civil é o conjunto concreto no interior do qual é preciso recolocar esses pontos ideais que são os homens econômicos, para poder administrá-los convenientemente”; que “*homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal” (Foucault, 2008b: 403).

Se em John Locke a noção de sociedade civil ainda é pensada como sinônimo de sociedade política, como “vínculo jurídico e político” (Foucault, 2008b: 405) dos sujeitos do contrato, é sobretudo no *Ensaio sobre a história da sociedade civil*, escrito por Adam Ferguson em 1767, que Foucault (2008: 407-17) percebe a mudança ou o ponto de inflexão na noção de sociedade civil, entendida como: 1) uma “constante

histórico-natural”, que existiu e existe antes de qualquer pacto artificial; 2) algo que “assegura a síntese espontânea dos indivíduos”, onde “cada elemento... é apreciado pelo bem que vai produzir ou provocar para o todo”; 3) “matriz permanente de poder político”, que se forma espontaneamente, não por um pacto, mas pela própria divisão do trabalho – tanto os vínculos como as hierarquias são portanto espontâneos, naturais; 4) “motor da história”, fonte de equilíbrio e dissociação, “série de formas que nascem de iniciativas cegas, de interesses egoístas e de cálculos que os indivíduos não fazem mais que referir a si próprios”.

Essa “noção de sociedade civil” permite, segundo Foucault (2008b: 418-9), “descartar o problema teórico e jurídico da constituição originária da sociedade” e faz surgir o problema da governamentalidade liberal, a saber: dado que a sociedade, a população, o mercado, existe antes de qualquer pacto ou soberania política, “o que o Estado, em sua estrutura jurídica, em seu aparelho institucional, pode fazer e como pode funcionar em relação a ela?”. Problema, como sabemos, de autolimitação, de contenção da ação do Estado a partir da afirmação de um domínio próprio da economia; problema da ação governamental só ali onde a dinâmica natural dos interesses no mercado não seja afetada. Reiteremos: sociedade civil como uma formulação da população de modo a constituir um domínio próprio de ação política e legal sem atrapalhar a dinâmica própria do mercado.

Penso que agora temos elementos suficientes para desenvolver a diferença específica, que emerge de um terreno compartilhado, entre o *homo oeconomicus* do liberalismo clássico e o sujeito do neoliberalismo.

De comum, como já vimos: a afirmação da irredutibilidade da economia de mercado, e dos elementos que a constituem em relação às instâncias do Estado e do direito, irredutibilidade, portanto, do *homo oeconomicus* ao *homo juridicus* e ao *homo legalis*. Comum, também, é a fundação da *racionalidade* singular do *homo oeconomicus* na *opacidade* destes sujeitos em relação à realidade mais ampla que os engloba, e é precisamente por serem cegos à dinâmica própria do mercado que eles, a despeito do que os motiva, realizam a sua natureza ou a sua essência.

Estas realidades, no entanto, são distintas, como bem sabemos: enquanto o liberalismo clássico concebe o mercado como tendo uma dinâmica intrínseca, natural, tendente ao bem coletivo, e é por isso que o Estado não deve intervir no seu domínio ou no máximo vigiar para manter o seu equilíbrio; o neoliberalismo defende que a essência (a concorrência) da economia de mercado não se realiza de forma espontânea, mas

apenas sob certas condições políticas, jurídicas e institucionais que devem ser induzidas ou construídas por ação humana, e não natural. Distintas também são as unidades que constituem aquelas realidades: no liberalismo clássico, o *homo oeconomicus* é um parceiro individual da troca, onde a utilidade perseguida por sua ação visa satisfazer certas necessidades; no neoliberalismo, por sua vez, o *homo oeconomicus* é uma empresa, um capital humano, que age sempre no sentido de ampliar a si mesmo como capital.

Disso já sabíamos. Fundamental, para nós, é reter a seguinte descontinuidade entre o *homo oeconomicus* do liberalismo clássico e do neoliberalismo:

O liberalismo e a economia política são saberes que constituem práticas de limitação dos diferentes domínios, das racionalidades (econômica, política, jurídica, etc.) heterogêneas, para que uma não ultrapasse o limite da outra.

O neoliberalismo, em distinção, concebe a possibilidade: por um lado, em todas as suas versões, de um compromisso, de uma convergência, entre estas diferentes racionalidades segundo o interesse de constituição da economia de mercado; por outro lado, de forma ainda mais explícita em sua ancoragem norte-americana, de definir todas as outras racionalidades segundo o modelo da empresa. Em outras palavras, há tanto a orientação da racionalidade estatal, jurídica, institucional em geral, em função da constituição da economia de mercado, como a compreensão de outros fenômenos segundo o modelo do *homo oeconomicus* neoliberal, o capital humano.

Dito isto, podemos partir para um esforço sintético das diferentes etapas de formulação do conceito biopolítica (dessa vez em estreito contato com a literatura secundária, com comentadoras e comentadores) e, finalmente, retornarmos ao nosso problema: o que o biopolítico tem a dizer sobre os enunciados e contra-enunciados sobre a autonomização das esferas em sociedades modernas? Como definir a radicalidade singular desse conceito em relação às teorias sociológicas clássicas e contemporâneas?

Parte III. Biopolítica e os (contra) enunciados da autonomização das esferas sociais

3.1. Por uma síntese da biopolítica

Há talvez, entre os generosos leitores, quem não lembre que essa longa e profunda imersão num recorte específico da obra de Michel Foucault começou com uma discussão sobre raça, mais especificamente, sobre a compreensão da história como uma guerra permanente, interminável entre raças, e da política como a guerra travada por outros meios e não o contrário, como queria Clausewitz. Este discurso, detectado em pensadores franceses e ingleses dos séculos XVII e XVIII, é apresentado por Foucault, num misto atraente de distanciamento analítico e elogio genealógico, como um discurso insurgente que emerge a partir de estratos usurpados ou excluídos do poder jurídico e estatal e que por isso mesmo prescindem dos universais da soberania para contarem a história e se constituírem enquanto sujeitos históricos. Em autores como Henri de Boulainvilliers, Foucault percebe não a origem, mas um começo, uma procedência fundamental na formação de um *historicismo* ou de um *campo histórico-político* que se opõe, por um lado, de um ponto de vista epistemológico, a todo platonismo que concebe uma relação íntima entre a verdade e a paz, e, por outro lado, do ponto de vista de uma filosofia política, a todo contratualismo que supõe um momento de cessar fogo em nome da segurança desejada por sujeitos livres que por medo se decidem súditos. Nesse campo histórico-político que ali começa a se formar, a violência, a luta, o embate entre forças é uma constante contínua e sem tréguas do desenrolar histórico e, portanto, o terreno onde são gestados o saber e a verdade.

Sem o *a priori* soberano, o poder deixa de ser detectado em um centro definido e deve então ser apreendido sempre em termos de relações e correlações de forças. Não o Poder, mas relações de poder. Não uma fonte, um lugar delimitado de onde nasce o político, mas o político atravessando todas as relações, não como uma substância, mas como um acontecimento que perpassa todas as formas. Foi nesse sentido que lemos a análise de tais corpos e discursos insurgentes nobres e plebeus, mas sempre anti-soberanos, como um implícito testemunho de Foucault sobre os seus antecedentes no esforço de ler a história através das lentes de uma *genealogia*, de uma anticiência, de uma filosofia política a contrapelo, de uma *insurreição dos saberes*.

A problemática do *biopolítico* nos é apresentada pela primeira vez na conferência *O Nascimento da Medicina Social*, de 1974, onde se busca demonstrar, contra o que se

pode chamar de teses individualistas, o caráter coletivo, orientado para as dinâmicas populacionais, da medicina moderna. O desdobramento propriamente conceitual da noção, no entanto, tem como marco fundamental o curso *Em Defesa da Sociedade* e a tentativa de distinguir claramente aquele discurso insurgente da guerra entre as raças (que nasce no exterior do aparelho de Estado e da soberania) de um racismo de Estado, de um racismo oficial, o racismo moderno.

A apropriação da noção de raça por um discurso que busca se afirmar como científico é mais do que uma operação do pensamento ou peripécia intelectual. Tal distorção aberrante operada pelo racismo moderno não é apenas conceitual nem diz respeito exclusivamente ao deslocamento da noção de fora para dentro do Estado, mas se dá desde uma mudança histórica fundamental nas tecnologias de poder ou, em outros termos, da forma dominante de manifestação do poder. Se o discurso da guerra entre as raças é a *resistência*, o antissaber por excelência em relação à dominância pré-moderna do *poder soberano*, incrustado no aparelho jurídico-estatal e definido sinteticamente pelo poder de *fazer morrer e deixar viver*; o racismo moderno significa a recuperação daquela prerrogativa soberana em um momento de dominância da moderna *biopolítica*, definida, assimetricamente, como o poder de *fazer viver e deixar morrer*.

A *biopolítica*, em seu contraste fundamental com o poder soberano – este representado plasticamente pela eliminação pública e espetacular daqueles que atentam contra o seu domínio –, aparece como um poder ambivalente, que suprime e estimula, que proíbe e motiva, poder que se legitima não pelo direito de negar, mas sobretudo pela capacidade de conhecer, registrar e promover.

O racismo moderno – que tem no nazismo a sua expressão maior, mas não a única e exclusiva – transforma aquela ambivalência em um oxímoro, definindo-se pela forma de um poder de *fazer morrer para fazer viver* ou, numa formulação alternativa, como o *direito de matar para fazer viver*. Se lá, no discurso da guerra entre as raças, há a articulação entre saber e política como campo histórico-político, onde o saber histórico não oculta a sua emergência a partir do embate entre forças (raças, etnias, nações, etc.) opostas no campo social; aqui, a vontade de verdade e a política se fundem numa *biologização* das tensões sociais. Ao contrário de uma oposição permanente entre forças, o racismo unifica o corpo social, o *corpo-população*, e identifica no seu interior elementos saudáveis e patológicos. É em nome da saúde que se busca eliminar a doença.

Assim, ainda sobre o texto do curso *Em Defesa da Sociedade*, o racismo moderno se delinea a partir da emergência de um fenômeno que se torna plenamente visível no

contínuo do século XVIII europeu: o fenômeno da população – da explosão demográfica desencadeada pelo aumento sem precedentes da produtividade no curso do desenvolvimento industrial – e do seu saber por excelência – a estatística. Foi só quando a sociedade passou a ser concebida como um *corpo*, como uma *massa* unificada pelo estabelecimento de regularidades vitais da espécie humana, que pôde surgir a situação-limite – simultaneamente normal e aberrante – de um projeto político que a concebe como um corpo biológico passível de intervenção clínica.

A *biopolítica* ou *biopoder* (termos utilizados indistintamente no curso *Em Defesa da Sociedade*), além da sua dimensão produtiva ou positiva, é definida como forma moderna de poder que tem a população como objeto¹¹⁸ e como saber básico a estatística. Questões como reprodução, natalidade, mortalidade, envelhecimento, acidentes, enfermidades, anomalias, questões hidrográficas, geográficas, urbanísticas, migratórias etc. são preocupações centrais dessa forma de poder; e a saúde pública, a higiene pública, o planejamento urbano, a medicina social, etc. são seus instrumentos principais de intervenção.

A biopolítica não está sozinha no preenchimento dos *vazios* – essa é a imagem utilizada por Foucault – deixados pelo poder soberano num contexto de profundas transformações técnicas, políticas, econômicas e sociais. O mórbido espetáculo do poder soberano não é mais capaz de enquadrar e sujeitar um tecido social que não para de se expandir e multiplicar suas nuances. Antes mesmo da biopolítica em relação ao corpo da população, surgiram as tecnologias disciplinares, que têm como objeto os corpos individuais e buscam não só restringir, conter, suprimir, mas simultaneamente tornar produtivos e úteis as anatomias que são submetidas às suas técnicas de vigilância, padronização e otimização das condutas. As disciplinas operam através de instituições de encerramento completo ou parcial dos corpos como escolas, hospitais, quartéis, fábricas, etc.

Em *A Vontade de Saber*, primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault introduz uma importante distinção entre *biopolítica* e *biopoder* justamente para demarcar o contraste entre a soberania e a modernidade do poder. Assim, o *biopoder* é

¹¹⁸ “População... não somente no sentido tradicional de número de habitantes proporcional ao espaço habitável, mas também como um grupo de indivíduos que possui entre eles relações de coexistência e que constituem, assim, uma realidade específica: cada população possui a sua taxa de crescimento; a sua mortalidade e morbidade; suas condições de existência – trata-se dos elementos necessários para a sua sobrevivência ou aqueles que permitem o seu desenvolvimento e bem-estar. A população, portanto, é uma figura do saber que colabora para a gestão do corpo social: é possível observar constantes e variáveis que são próprias à população, e, se um governo deseja modificar esses índices, precisa de regulações, ajustes específicos” (Anastacio, 2017: 44).

definido como o conjunto mais amplo formado pela forma *disciplinar* ou *anátomo-política*, orientada para os corpos individuais, e a forma *biopolítica*, orientada para o corpo da população. Ambas são definidas pela fórmula *fazer viver e deixar morrer*, em contraste com o direito soberano de *fazer morrer e deixar viver*.

A *sexualidade*, objeto da obra de 1976, permite analisar uma forma exemplar de *biopoder*, de cruzamento entre o *disciplinamento anátomo-político* e a *regulamentação biopolítica*. Na medida em que o sexo permite um acesso tanto à *vida do corpo* como à *vida da espécie*, nos termos utilizados por Foucault, o controle da sexualidade pode se dar tanto visando efeitos ao nível da disciplina, a partir de exigências de regulação, como através de efeitos reguladores, a partir de exigências disciplinares. Ao imbricamento entre disciplina e regulamentação, Foucault denomina *norma* que, obviamente, se vale da lei, mas não se restringe à interpelação jurídica. À sociedade onde prevalece o biopoder (anátomo-política e biopolítica) como tecnologia política moderna, Foucault denomina *sociedade de normalização*.

Com o mesmo tom utilizado no curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault busca explicar os genocídios modernos não como a continuidade da máxima soberana de *fazer morrer e deixar viver*, mas como um *fazer morrer* (uma população, um grupo, uma classe, uma etnia, etc.) para *fazer viver* (outra população, outro grupo, outra classe, outra etnia, etc.). A morte (em massa) aparece como expediente de um imperativo político da vida que, em maior ou menor medida, repousa numa concepção biologizante do social e divide a sociedade em termos de normal e patológico. É por isso que Foucault define a *biopolítica* como o *limiar de modernidade biológica* de uma sociedade e o homem moderno ocidental como “animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (Foucault, 2008: 134), onde o próprio *zoé* é politizado. A vida do animal humano, a vida nua da espécie, não mais como um aquém da capacidade de existência política, mas como objeto por excelência de uma política.

Embora Giorgio Agamben (2007: 12-14), em seu *Homo Sacer* (publicado pela primeira vez em 1995), afirme que o seu objetivo é o de elaborar o “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”, ponto este que a “morte impediu que Foucault desenvolvesse”, fica claro, a partir de uma leitura atenta, como esta relação é explicitamente definida por Foucault entre 1975-1976. Como vimos, o poder soberano e o poder biopolítico ganham uma fórmula de compromisso como poder de *fazer morrer para fazer viver*, compromisso esse que

ganha expressão maior nos *Konzentrationslager*, nos campos erguidos pelo nacional-socialismo.

Agamben (2007: 14), no entanto, diferente de Foucault, esvazia a biopolítica de qualquer especificidade do ponto de vista de uma história das tecnologias políticas ao afirmar “que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”, “*que a produção de um corpo biopolítico*” é “*a contribuição original do poder soberano*”, sendo a biopolítica, “nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana”.

Ao conceber a biopolítica como a utopia do poder soberano e a distopia dos que a ele estão submetidos, Agamben ignora a contínua insistência de Foucault na modernidade do poder fundada pela tecnologia biopolítica que, ao lado da disciplina, preenche os vazios deixados pelo poder soberano naquela Europa em contínua transformação e *regressão jurídica*, a saber, instrumentalização do direito e da lei em função das táticas de normalização. Ignora também que, para Foucault, o estado de exceção e o campo, de fato, permanecem latentes no marco da modernidade biopolítica, podendo se tornar explícitos em projetos políticos eugenistas e racistas que retomam a prerrogativa soberana, mas em nenhum momento Foucault identifica *biopolítica*, *soberania* e *campo* como na letra de Agamben.

Ao radicalizar “o aspecto tanatopolítico” da biopolítica “na noção de ‘vida nua’” (Muhle, 2014: 78), Agamben esvazia a historicidade do debate e cria um amálgama da importante distinção conceitual entre soberania e biopolítica na concepção da modernidade em Foucault¹¹⁹. Na visão de Agamben, tanto o moderno já existe no mais antigo e arcaico soberano como o mais arcaico soberano permanece na política mais moderna.

A despeito de tais distorções que buscam se legitimar como uma continuação do projeto foucauldiano ou como o desenvolvimento de aspectos teóricos que Foucault não pôde realizar, Agamben (2007: 150)¹²⁰ demarca precisamente a tendência a uma indistinção, no paradigma biopolítico, dos códigos da biologia, da medicina e da política – “O fato é que o Reich nacional-socialista assinala o momento em que a integração

¹¹⁹ “The concept of biopower – like that of discipline – was not trans-historical or metaphoric, but precisely grounded in historical, or genealogical, analysis” (Rabinow; Rose, 2006: 199).

¹²⁰ Tratamos de Agamben nesse momento porque a apropriação por ele feita da noção de biopolítica se limita à sua formulação em *A Vontade de Saber*, já que a primeira publicação do curso *Em Defesa da Sociedade* data de 1997, dois anos após a publicação do *Homo Sacer*, e os cursos *Segurança, Território, População* e *Nascimento da Biopolítica* foram publicados em francês pela primeira vez em 2004, de modo que a questão da relação entre biopolítica e governamentalidade está completamente ausente nas reflexões da obra de 1995.

entre medicina e política, que é uma das características essenciais da biopolítica moderna, começa a assumir a sua forma consumada”. Isso não quer dizer, no entanto, na perspectiva de Foucault, que toda integração entre o *médico* e o *político* nesta modernidade do poder esconda um SS. Esta exprime apenas uma das possibilidades entre outras a partir de arranjos sociais onde predomina a biopolítica.

Com a permissão de um rápido adiantamento, poderíamos dizer que Agamben, ao não distinguir histórica e conceitualmente a soberania e a biopolítica, lendo esta como a plena realização do ideal soberano, claramente se enquadra na “moralidade crítica” que Foucault chama, no *Nascimento da Biopolítica*, de uma concepção “inflacionista” do Estado. Para essa “Estadofobia”, continua Foucault (2008b: 259-260), o Estado é definido por uma “força de expansão sem fim em relação ao objeto-alvo sociedade civil”, de modo que “uma análise, por exemplo, da seguridade social e do aparelho administrativo em que ela repousa vai remeter, a partir de alguns deslizamentos de sentido e graças a algumas palavras com as quais se joga, à análise dos campos de concentração”, diluindo assim inteiramente a “especificidade de análise”. É também no *Nascimento da Biopolítica* – e em *Segurança, Território, População* – que Foucault investiga, como sabemos, uma forma de política da vida, de política voltada para a população, que se fundamenta justamente numa crítica ao intervencionismo soberano, ao intervencionismo estatal, e na afirmação de uma governamentalidade que é tanto mais ampla que o Estado como o abrange: o liberalismo e o neoliberalismo.

Demarquemos, antes de concluir a digressão, dois pontos fundamentais salientados contra e através de Agamben: 1) em Foucault, até 1976, a biopolítica, embora se articule com a forma jurídico-soberana anterior, é definida, ao lado da forma disciplinar, como um marco descontínuo central na formação de uma modernidade do poder; 2) se a própria postura genealógica enquanto método questiona qualquer orientação cognitiva que separa nitidamente as esferas do saber e da política, da verdade e do poder (o que se evidencia na definição daquele campo histórico-político formado pelo discurso da guerra entre as raças), ao adentrar no debate sobre o biopolítico, por sua vez, Foucault percebe um arranjo onde os saberes (biológico, histórico, estatístico) e as práticas (médica e política) se entrelaçam de tal modo que só um esforço analítico artificial poderia separá-los.

A história da sociedade europeia a partir do século XVIII passa a ser entendida como uma história da população, dos processos vitais comuns a toda a espécie, do conhecimento progressivo de tais processos através da observação e quantificação

sistemática dos fenômenos, e da intervenção política visando regulamentá-los, ou melhor, em articulação com as tecnologias disciplinares, normalizá-los.

Foucault inclusive propõe a distinção entre *bio-história*, o imbricamento fortuito entre vida e história antes do século XVIII sob a forma das grandes epidemias e da escassez, e a *biopolítica* que, de forma original, entrelaça vida e história enquanto tecnologia política direcionada à população em condições de crescimento econômico e demográfico.

Sempre na perspectiva da emergência de uma *era do biopoder* ou da *sociedade de normalização*, onde disciplina e biopolítica aparecem como formas modernas articuladas de superação e reconfiguração dos limites da soberania, *A Vontade de Saber* também nos informa sobre a importância dessas novas tecnologias, através da “inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos da população” (Foucault, 1988: 132), para o desenvolvimento do capitalismo. O aparelho jurídico-estatal torna-se central para a “manutenção das relações de produção”; o disciplinamento fundamental, por exemplo, na divisão do trabalho fabril, no rearranjo dos grandes contingentes militares e policiais, na formação educacional segundo os interesses da nova divisão do trabalho, etc.; e a regulamentação, por sua vez, age na reforma dos canais urbanos de circulação, na saúde pública e, em geral, na “administração das coletividades”. Capitalismo, portanto, já em sua gênese, como articulação da biopolítica, da disciplina e da soberania (redirecionada pela dominância daquele biopoder).

A princípio, segundo o projeto inicial de Foucault, *A Vontade de Saber* deveria ser o primeiro de seis volumes da série de investigações em torno da sexualidade. “Como tal”, escreve Lynch (2013: 155), deveria “providenciar” uma visão geral e um quadro de referência para os outros volumes, “mais específicos e empiricamente fundamentados”, “funcionando” assim “como um tipo de introdução”. No entanto, tais volumes¹²¹ “nunca foram publicados”. A hipótese de Lynch (2013: 156) para a não publicação dos volumes subsequentes é a de que “o primeiro volume reorientou” o pensamento de Foucault “em diferentes direções”.

Depois d’*A Vontade de Saber*, publicado em 1976, Foucault só publicou novamente em 1984, quando foram editados o segundo (*O Uso dos Prazeres*) e o terceiro (*O Cuidado de Si*) volume da *História da Sexualidade*, “radicalmente

¹²¹ Tais volumes, no projeto inicial, chamavam-se: *La chair et le corps*; *La croisade des enfants*; *La femme, la mère et l’hystérique*; *Les pervers*; *Populations et races* (Eribon, 1990: 254).

diferentes” do projeto inicial, focados não na sexualidade dos séculos XIX e XX, mas nas “práticas” da Grécia antiga e romanas. Assim, com a publicação destes dois últimos volumes, a “história da sexualidade”, continua Lynch (2013: 156), fica “duplamente incompleta: o projeto original permanece não finalizado e os volumes finais representam apenas uma apresentação parcial (focada na sexualidade) das novas linhas de pesquisa que ele [Foucault] estava investigando através destas antigas práticas”.

Parece-me correta a hipótese levantada por Richard Lynch de que o abandono do projeto original da *História da Sexualidade* se deve a uma reorientação dos horizontes de investigação de Foucault não só a partir das teses desenvolvidas em *A Vontade de Saber*, mas também, de forma complementar, do mesmo problema encontrado através da análise de outro objeto no curso *Em Defesa da Sociedade*. Podemos dizer que a questão que reorientou o pensamento de Foucault a partir de 1976 foi o problema da emergência da *população*, com o qual ele esbarra tanto ao analisar o regime discursivo sobre a sexualidade como ao definir o racismo moderno.

Não é nada fortuito que, após o ano sabático, a pesquisa de Foucault ganhe corpo no curso *Segurança, Território, População* e, depois, no curso *Nascimento da Biopolítica*. Nestes dois cursos há uma ampliação, por assim dizer, da escala de abordagem do problema da população. Nossa suspeita, corroborada pela refinada leitura de Raffnsøe, Gudmand-Hoyer e Thaning (2016)¹²², é a de que a análise das economias de poder e da *governamentalidade* representam um marco mais geral de investigação da paulatina emergência real da população e da forma de poder que a tem como objeto, marco no interior do qual a normalização da sexualidade e a possibilidade do racismo estão implicados. Baseado em Senellart (2006), Santos (2010: 66) também não aceita “a afirmação de que ocorre uma substituição do poder pelo governo como conceito operador”. Para ele, é “por meio de uma análise da política governamental que Foucault estuda o biopoder e a biopolítica” (Santos: 2010: 67).

Tanto *Segurança, Território, População* (1977-1978) como *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979) evidenciam, em suas aulas iniciais, o propósito de desenvolver a reflexão sobre o biopolítico, sobre o poder que se exerce sobre a população, sobre, como vimos, “o conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política,

¹²² “[...] it seemed to Foucault that the problematics of biopolitics, already introduced in the lectures of the previous year, should be examined within the larger framework of the development of a modern art of government in general and a liberal governmentality in particular in order to become operational” (Raffnsøe; Gudmand-Hoyer; Thaning, 2016: 312).

numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (Foucault, 2008: 3). A unidade dos dois cursos (que podem facilmente ser tomados como dois volumes de uma mesma obra) está na análise, sim (como nas obras anteriormente analisadas), das *modalidades de poder* (soberano, disciplinar, biopolítico), mas dessa vez através da transformação da *arte de governar* ou *racionalidade de governo* (tradição dos espelhos, razão de Estado, governamentalidade liberal e neoliberal) e das *economias de poder* (Estado de justiça, Estado administrativo, Estado de governo).

Assim, não se trata de uma história tradicional do Estado no Ocidente, mas da reconfiguração dos fins e dos meios do Estado a partir das mudanças na forma de conceber o sujeito, o objeto do governo e como este deve ser governado. A transformação da racionalidade de governo – reiteremos a continuidade das preocupações foucauldianas – acompanha a paulatina emergência da população até a sua decisiva aparição como sujeito-objeto de governo. *Segurança, Território, População* se concentra na análise da *razão de Estado* enquanto *racionalidade de governo* que delinea o Estado disciplinar-administrativo, interstício entre a *tradição dos espelhos* do *Estado de justiça* e a *governamentalidade* do *Estado de governo*. *Nascimento da Biopolítica*, por sua vez, dada a formação conceitual anterior da *razão de Estado*, pode se concentrar na *governamentalidade liberal* e sua rearticulação original no *neoliberalismo*. O marco histórico fundamental para o aparecimento da *governamentalidade* e da moderna racionalidade de governo, tal como é descrito no curso *Em Defesa da Sociedade* e n’*A Vontade de Saber* em relação ao aparecimento da população e da biopolítica, se encontra no século XVIII.

Três são os elementos fundamentais, como vimos, para compreender a razão de Estado enquanto racionalidade de governo formulada entre os séculos XVI e XVII: 1) o fim do governo é o próprio Estado, aqui entendido como unidade de domínio territorial, jurisdição institucional e delimitação dos estatutos individuais; 2) a articulação entre, do ponto de vista político, o dispositivo diplomático-militar (onde o Estado se concebe como parte de uma pluralidade de Estados, cada um em busca de uma posição dominante que abdica do imaginário de unificação imperial), e, do ponto de vista econômico, o mercantilismo (onde aquela posição dominante do Estado na *balança europeia* seria o reflexo da acumulação monetária e do crescimento da república); 3) no domínio intraestatal, o chamado *Estado policial*, com poderes ilimitados de disciplinamento e regulamentação da *população*, que ora aparece como mera *coleção de*

súditos, ora como *povo* (perigoso, quando insatisfeito, para a manutenção e preservação do próprio Estado).

Se o dispositivo diplomático-militar é um princípio de limitação externa do Estado em relação a outros Estados, mercantilismo e Estado policial se unem na imagem de uma racionalidade de governo totalizante, que busca o crescimento do Estado na concorrência interestatal através do controle nos mais ínfimos detalhes da população, fenômeno que começa a exprimir os seus contornos. Como escreve Foucault (2008b: 10), “o objeto da polícia é um objeto quase infinito”.

É precisamente contra tal regulamentação ilimitada da vida social pela *razão de Estado* que aparece, no século XVIII, uma nova racionalidade de governo, a *governamentalidade*. Trata-se agora não mais de justificar um Estado policial no nível interno em prol da dominância interestatal, mas de delimitar até onde o governo deve ou não ir, o que é próprio ou não da ação governamental. Não mais o mercantilismo como justificativa de uma ilimitação da ação estatal em seu próprio domínio, que só encontrava resistência extrínseca num discurso jurídico defensor dos direitos naturais, mas a economia política como *princípio interno de limitação*, como *princípio de autolimitação* da prática governamental.

Se a população já aparecia para a *razão de Estado* – seja como um amálgama que deveria se mobilizar em prol do crescimento da república, seja na forma de uma massa de súditos ou como o perigo da sublevação popular –, é só na economia política que ela se torna um objeto de saber definido pelo qual o governo deve se orientar. Para a economia política, a população é pensada como uma *naturalidade* específica, determinada pela articulação entre os *desejos* dos elementos individuais que a compõem (os sujeitos da troca), articulação esta tendente a realizar espontaneamente o *interesse* do conjunto, da coletividade.

Definindo a população como o seu objeto, como uma naturalidade autônoma e delimitada, com sua dinâmica intrínseca, que deve ser conhecida e não imposta por uma polícia, o liberalismo da economia política opera uma passagem fundamental em relação ao mercantilismo da razão de Estado: o critério da ação governamental não gira mais em torno da sua justiça ou injustiça, da sua legitimidade ou ilegitimidade, mas da sua verdade ou falsidade. Na passagem de um *regime de justiça* para um *regime de verdade*, o bom governo não é mais o governo justo ou moral, mas o governo que conhece e sabe quando deve ou não agir a partir deste saber. É pela verdade que o Estado deve orientar a sua ação.

Como percebe corretamente Oksala (2013b: 329), o par economia política-liberalismo desfaz a totalização da sociedade pelo par mercantilismo-razão de Estado e define “a concepção moderna da economia... como uma esfera separada da sociedade e como um objeto de conhecimento científico autônomo”. Ao se delimitar o econômico como uma esfera particular, natural e com suas próprias leis, delimita-se também a esfera do político: a ação estatal deve respeitar a dinâmica interna da economia e intervir apenas para resguardar ou assegurar essa dinâmica natural; o Estado intervém na população não como sujeitos econômicos da troca, mas como sujeitos da sociedade civil.

A governamentalidade liberal, enfatizemos, delimita os domínios, indica os limites e as instâncias, demarca o espaço de ação próprio às esferas política e econômica. É por isso que, em contraste com o caráter totalizante do *Estado policial*, a governamentalidade liberal é caracterizada como *razão de Estado mínimo*, ou seja, como uma autolimitação da ação político-estatal pela delimitação da esfera natural e autônoma da economia.

Embora em *Segurança, Território, População* Foucault defina como *dispositivo de segurança* o regime prático-discursivo específico de controle da população, podemos dizer que *segurança* é o nome que se dá à dominância do *biopolítico* no âmbito da investigação da moderna racionalidade de governo, da *governamentalidade*¹²³.

Tal como a biopolítica, vimos, em primeiro lugar, como o fenômeno-objeto dos dispositivos de segurança é a população e tanto a sua inserção em séries de acontecimentos prováveis como a sua fixação em uma média considerada ótima é feita pela estatística enquanto saber da população. Vimos também, segundo ponto, como segurança e biopolítica reativam e transformam as “técnicas jurídico-legais” e as “técnicas disciplinares”. Por último, salientamos como a segurança (liberal), tal como a biopolítica nas obras de 1975-1976, é compreendida sobretudo a partir de um contraste com a tecnologia disciplinar: a) disciplina como poder centrípeto, centralizador, segurança como poder centrífugo, produtor, multiplicador; b) disciplina como totalização espacialmente restritiva, segurança como poder que deixa fazer (*laissez*

¹²³ Anastacio (2017: 50) também percebe a indissociabilidade dos conceitos de *biopolítica* e *segurança* na obra de Foucault: “‘**Segurança**’, noção que, inserida no contexto biopolítico..., será definida como a implementação de um governo que ajusta e regula a relação entre a população e o meio para evitar acontecimentos indesejáveis a esse conjunto de viventes. O ‘governo’, portanto, não deve se confundir com a figura do soberano: ele é responsável pela correta gestão de uma população, multiplicidade de viventes que compõe a natureza de uma realidade que é ‘física’ ou ‘natural’, e cuja liberdade de ação deve ser compreendida dentro desses limites”.

faire), que busca regular o aleatório permitindo a sua expansão; c) se a lei é proibitiva e a disciplina prescritiva, a segurança é entendida como dispositivo de regulação, cujo objetivo é “fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu trabalho, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são da realidade mesma”¹²⁴.

Há, portanto, o mesmo contraste entre um poder pré-moderno que restringe, isola, suprime, e um poder moderno que ao tempo que reprime, também cria e produz. Poder pré-moderno de *fazer morrer e deixar viver*, poder moderno de *fazer viver e deixar morrer*. No entanto, uma importante diferença deve ser aqui demarcada. Vimos como em *A Vontade de Saber* (1976), a modernidade do poder é pensada como *biopoder*, articulação entre a anátomo-política disciplinar e a biopolítica regulamentar. Em *Segurança, Território, População* (1977-1978), por sua vez, na perspectiva da história das racionalidades de governo e das economias de poder, não só a soberania é pensada como pré-moderna, também a anátomo-política, a disciplina panóptica, é percebida como um arcaísmo, como “o mais antigo sonho do mais antigo soberano: que nenhum dos meus súditos escape e que nenhum dos meus súditos seja desconhecido” (Foucault, 2008a: 87).

Em *Segurança, Território, População*, portanto, é a *biopolítica* dos dispositivos de segurança da população que aparece como forma por excelência da modernidade do poder, como definição daquele poder ambivalente, limitador e produtivo¹²⁵. É nesse sentido que Foucault escreve que, neste contexto, a ideia de liberdade como liberdade da dinâmica populacional não aparece como uma oposição ao poder, mas como elemento indispensável da governamentalidade, liberdade em função do governo. No mesmo sentido afirma ser o liberalismo uma prática governamental que para poder destruir ou consumir liberdade (de mercado, do vendedor e do comprador, do direito de

¹²⁴ Vejamos como Johanna Oksala (2013b: 329) defende a relação interna entre biopolítica e governamentalidade: “[...] Foucault argues that liberalism fundamentally determined the specific form that biopolitics assumed in Western societies. Rather than being imposed by totalitarian systems of coercion, it has, for the most part, developed as a complex regime of power/knowledge in Western societies. In order to understand the political rationality of modern biopolitical states it is thus imperative to understand liberal, and particularly neoliberal, governmentality” (Oksala, 2013b: 329).

¹²⁵ Sven-Olov Wallenstein (2013), em sua introdução para a coletânea “*Foucault, Biopolitics and Governmentality*”, também chama a atenção para essa peculiaridade no argumento de *Segurança, Território, População*: “The major shift that occurs, first in the 1977-78 lectures on *Security, Territory, Population*, and then in the lectures from 1978-79 on *The Birth of Biopolitics*, is the move away from the idea of discipline as the prevalent structure of modern societies...” (Wallenstein, 2013: 11); “If sovereignty monopolizes a territory and locates a central command, and discipline structures a space and sets up a hierarchy, then security attempts to plan an environment or ‘milieu’ in relation to a set of possible events” (Wallenstein, 2013: 19).

propriedade, de discussão e expressão) precisa organizá-la, regulá-la, daí a necessária articulação entre liberdade e segurança¹²⁶.

Não parece fortuito que Foucault não fale mais em *sociedade de normalização* (complementaridade entre disciplina e regulamentação) para definir, como o fazia em 1975-1976, a sociedade moderna e contemporânea, mas desta vez teste a hipótese de pensá-la como *sociedade de segurança*, noção que tanto exprime a inflexão decisiva que separa a modernidade biopolítica do arcaísmo disciplinar, como resulta da reorientação analítica da biopolítica em termos de governamentalidade. A ideia de *poder produtivo* em Foucault, a partir de 1977, passa a desconfiar do caráter centrípeto, restritivo e delimitador da tecnologia disciplinar e se identifica ainda mais com os dispositivos biopolíticos de segurança e sua expressão cristalina no *deixar fazer* liberal¹²⁷. Assim, soberania e disciplina, reiteremos com outras palavras, não que deixem de existir (lembramos da relação tão enfatizada entre continuidades e descontinuidades), mas passam a ser pensadas como tecnologias políticas e, conseqüentemente, formas de relação social pré-modernas que se atualizam pelo rearranjo biopolítico do poder e da sociedade.

Outro importante elemento trazido pela governamentalidade liberal é a exterioridade do saber econômico em relação ao Estado. Enquanto na *razão de Estado* o saber estatístico nascente era intrínseco ao aparelho estatal, com a economia política inaugura-se uma forma de saber-poder que, embora deva ser levado em conta pelo bom governo (pois é precisamente a incorporação deste saber, desta verdade que esclarecerá a sua prática), tal saber não é idêntico ao ou coincide com o Estado. Trata-se de mais uma dimensão central da governamentalidade biopolítica: o saber que elabora a verdade

¹²⁶ Este é, para Wallenstein (2013: 24-5), mais um elemento da relação interna entre o dispositivo de segurança liberal e a biopolítica: “As we noted earlier, when the idea of biopolitics was first introduced at the end of the first volume of *The History of Sexuality* in 1976, the concept of population still seemed to hinge around the idea of a police-like control, a power exercised in a top-down manner through various decrees and administrative measures emanating from the state, which would be fundamentally opposed to what is normally perceived as the basic tenet of liberal theory. When Foucault later links biopolitics closely to liberalism, this is not because he necessarily disputes the traditional understanding of the latter, nor because he simply subscribes to it; with regard to the history of political doctrines, or any of the grand concepts of political theory (the state, nature, rights, etc.), his method is ‘nominalist’, as he said on many occasions. The point here is that the doctrine of liberty, when seen within the strategic field of political economy, is a way to extract utility, a material and intellectual surplus value, from the individual, or rather, to extract this value through the individual as a grid for the interpretation and governing of reality. In biopolitical terms, this means that the activities of the state will be related to a ‘life’ that always precedes and overflows it, and where this surplus has its origin”.

¹²⁷ Tal mudança na compreensão do arcaísmo/modernidade das tecnologias políticas percebida na passagem das obras de 1975-1976 para o curso de 1977-1978 é ainda mais explícita se pensarmos a partir da caracterização da disciplina e da *sociedade carcerária* (da vigilância) como modernas em *Vigiar e Punir* (Foucault, 1987b).

do bom governo está fora do Estado, a governamentalidade abrange o Estado, reorientando seus fins, algo que se radicaliza no neoliberalismo.

Demarquemos os elementos centrais da governamentalidade liberal tendo em vista a nossa problemática: emergência real da população e produção de um discurso que a define, em termos de mercado, como uma *naturalidade* específica, caracterizada pela dinâmica intrínseca entre *desejo* (dos sujeitos da troca) e *interesse* (da coletividade); delimitação das esferas próprias do econômico e do político; crítica da totalização do Estado policial e defesa de uma razão de Estado mínimo, *laissez faire* na economia, restrição da ação estatal à população considerada como sociedade civil; o econômico como princípio interno ou princípio de autolimitação do governo da população; o governo não se identifica mais ao Estado, como na razão de Estado mercantilista, e passa a ser condicionado por um *regime de verdade* produzido fora do Estado, a economia política; a governamentalidade é, portanto, mais abrangente do que o aparelho estatal; o bom governo não é avaliado mais em termos morais ou de justiça, mas em termos de verdade, pela capacidade do governo incorporar em sua ação ou inação, no dever ou não de agir, o saber verdadeiro produzido sobre a população; o código da político torna-se o código da verdade, o Estado reorienta inteiramente seus fins e meios a partir da verdade produzida pela economia política.

Assim, a governamentalidade liberal é uma racionalidade que tanto decompõe, definindo os limites de ação econômica e política, como funde: se na razão de Estado o Estado era tomado como um fim em si mesmo da ação governamental (governo e Estado se identificavam); no liberalismo, os fins do Estado são redefinidos a partir da emergência de um saber supostamente verdadeiro sobre a população, a esfera político-estatal se limita e passa a ser orientada pela verdade da economia.

Quatro formas de entrelaçamento até agora: 1) saber-poder como processos inseparáveis de uma perspectiva genealógica; 2) campo histórico-político no discurso sobre a guerra entre as raças; 3) biológico, político e histórico-social se entrelaçam na definição do biopolítico nas obras de 1975-1976; 4) podemos chamar de campo econômico-político à rearticulação do Estado promovida pela governamentalidade liberal e a naturalização da esfera econômica pela economia política.

Se no liberalismo o Estado deve vigiar o mercado, assegurando a liberdade de mercado; no neoliberalismo é o mercado quem deve vigiar o Estado. Essa fórmula sintetiza a renovação do liberalismo em resposta à crítica keynesiana, comunista e

socialista, à crise de 1929 e às experiências históricas da segunda guerra mundial e do fascismo.

O fundamento teórico central para perceber essa renovação do liberalismo, que é tanto uma continuidade como uma ruptura em relação ao liberalismo clássico, está na forma distinta como cada uma dessas manifestações do pensamento liberal concebe o mercado: enquanto a economia política do século XVIII e XIX pensa o mercado como uma *naturalidade*, o novo liberalismo do século XX, que tem suas primeiras manifestações já na década de 1930 e passa a se realizar explicitamente em programas políticos após a segunda guerra, concebe a economia de mercado como o *eîdos* husserliano, como uma *essência*, não aquela essência imanente da natureza que se revela por si mesma, mas uma *essência* que só se manifesta a partir de um conjunto de condições ativamente constituídas.

Deriva daí que diferente de uma autolimitação do Estado que deve *deixar fazer* ou eliminar os obstáculos ao *deixar fazer* do mercado, definindo o seu objeto de ação como um nível extra-econômico da população, a sociedade civil; no neoliberalismo, não só o Estado, mas também o jurídico deve se orientar para a constituição da economia de mercado, não *deixar fazer*, mas *fazer, construir* o espaço de realização do mecanismo da concorrência.

Ao lado desta inflexão epistemológica – de um *naturalismo* a uma *fenomenologia* –, o novo liberalismo também fundamenta o seu programa teórico-político (de saber-poder) numa narrativa particular sobre o Estado e o capitalismo. Para eles, sobretudo para o ordoliberalismo alemão, que nasce dos escombros da Alemanha pós-guerra, a história demonstra: por um lado, que todo intervencionismo do Estado (seja ele keynesiano, socialista, comunista ou fascista), todo *planismo*, tende, inevitavelmente, ao totalitarismo, à destruição do tecido social comunitário espontâneo e ao controle crescente da sociedade pelo aparelho estatal; por outro lado, imputam-se as contradições e as mazelas da história do capitalismo não à lógica do capital, mas a elementos jurídico-institucionais retrógrados que impedem a plena realização da economia de mercado.

Consequência desta narrativa fabulosa é a defesa de um ativismo não estatizante e antiplanificador que vise depurar (dos elementos retrógrados) e constituir o *jogo* da livre concorrência. Tal imagem do mercado como um jogo que deve, como todo jogo, ter regras a partir das quais os *players* poderão orientar e demonstrar suas capacidades táticas e estratégicas é a base do que os ordoliberais definem como um *ativismo* jurídico

não-intervencionista e antiburocrático. Para tal intervencionismo, o papel do Estado (que deve ser radicalmente *desfuncionalizado*) e do direito é precisamente o de definir e resguardar as regras do jogo necessárias para a efetividade e desenvolvimento do mecanismo da concorrência e da economia de mercado. Por isso a defesa articulada de uma multiplicação das instâncias jurídicas (nas quais os jogadores poderão denunciar o desrespeito às regras) e do enxugamento da máquina administrativa inútil e contraprodutiva.

Os jogadores desta economia de mercado também não são idênticos aos *parceiros da troca* do liberalismo clássico. Para o neoliberalismo, os sujeitos da concorrência – indivíduos ou agrupamentos, famílias ou organizações transnacionais – são *empresas*, cada agente do mercado é um *capital humano*. Se o *homo oeconomicus* do liberalismo clássico ainda se encontra preso a um quadro de necessidades cuja satisfação é o motivo de suas ações, o *homo oeconomicus* neoliberal busca a permanente valorização de si mesmo enquanto capital.

Não sabemos se chegou a assistir às aulas de *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica* – ao menos não consta o seu nome entre os que contribuíram nos cursos oferecidos entre 1977-1979 (ver Eribon, 1990: pp. 238-9) –, mas é essa a diferença tão bem percebida por Deleuze (1992) em seu pequeno *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, de 1990. Para Deleuze (1992: 219-20), a análise detida que Foucault faz da consolidação das “*sociedades disciplinares*” (definidas pelo projeto de “concentrar”, “distribuir no espaço”, “ordenar no tempo” e “compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares”) era consciente da “brevidade deste modelo”, que “sucedia às *sociedades de soberania* cujo objetivo e funções eram completamente diferentes (açambarcar, mais do que organizar a produção, decidir sobre a morte mais do que gerir a vida)”. A análise das “*sociedades disciplinares*” debruçava-se sobre “o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser”, sobretudo “depois da Segunda Guerra Mundial”, quando se evidencia o desenvolvimento das “*sociedades de controle*”.

Na forma disciplinar, continua Deleuze (1992: 221), os “confinamentos são *moldes*”, enquanto “os controles são *modulações*, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro”. Se o símbolo maior das sociedades disciplinares é a “fábrica”, que “constituía os indivíduos em um só corpo, para a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento da massa, e dos sindicatos que

mobilizavam uma massa de resistência”; o símbolo das sociedades de controle é a “empresa”, que “introduz o tempo todo uma rivalidade inexpiável como sã emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo”.

É precisamente isto que Foucault percebe nas práticas discursivas e extradiscursivas do neoliberalismo, sobretudo em sua versão norte-americana, onde a generalização do modelo da *subjetividade de empresa* ganha um nível apologético e livre de ambiguidade (ambiguidade detectável no compromisso tenso entre a promessa de um retorno a um comunitarismo natural e a radicalização da economia de mercado no ordoliberalismo alemão).

A demarcação da diferença entre liberalismo clássico e neoliberalismo no que diz respeito às suas respectivas concepções de sujeito ou de *homo oeconomicus*, nos permite retomar uma questão central do curso de 1977-1978 que, embora não seja explicitamente recolocada no curso posterior, sugere associações: a questão do poder pastoral.

Como vimos, Foucault se debruça sobre o poder pastoral gestado pelo cristianismo por considerá-lo um elemento fundamental numa análise da singularidade da racionalidade de governo tal como se desenvolve no Ocidente. Três elementos devem ser enfatizados: 1) o poder pastoral transcende o território em sua acepção de delimitação espacial, exercendo-se sobre uma *multiplicidade em movimento*; 2) o poder pastoral tem um caráter *benfazejo*, o seu poder se fundamenta primeiramente no seu “zelo”, na sua “dedicação”, na “sua aplicação infinita”; 3) o poder pastoral inaugura um *modo de individualização* que em grande medida antecipa a subjetivação típica da governamentalidade¹²⁸.

Trata-se de uma individualização dos fiéis que: em primeiro lugar, independe de estatuto de nascimento ou da grandeza de ações isoladas, mas se dá através de um processo contínuo de equilíbrio entre “méritos” e “deméritos” (*identificação analítica*); em segundo lugar, rejeita o “egoísmo” do “domínio sobre si” e qualifica a *individualização por sujeição*, mútua servidão de cada um para com cada um e o todo; por último, não se trata de meramente se submeter a uma verdade tradicional, mas de

¹²⁸ “It cannot be assimilated to the methods used to subject men to a law or to a sovereign because its rationality, its ends and means, are radically different. It is a deterritorialized and individualizing power: modern political power has shifted from being exclusively sovereignty over a territory to the regulation of a population” (Oksala, 2013b: 327).

obedecer como quem obedece a uma verdade íntima e interior, “secreta e oculta” (*subjetivação da verdade*).

No contexto de *Segurança, Território, População*, falar em um poder que se define independentemente de uma circunscrição espacial e se exerce sobre uma *multiplicidade em movimento* é falar claramente das afinidades entre o poder pastoral e particularmente a biopolítica moderna, que vai além do caráter centrípeto e espacialmente restrito do poder disciplinar. Falar em poder *benfazejo* que, antes da pura autoridade, se legitima através do zelo e da dedicação é indicar a antecipação representada pelo poder pastoral em relação ao poder pós-soberano de *fazer viver e deixar morrer*. Por último, a definição do modo de individualização do poder pastoral pelo tripé formado por *identificação analítica, individualização por sujeição e subjetivação da verdade*, busca demonstrar as raízes da subjetivação/sujeição típica da governamentalidade liberal e neoliberal, que exprimem, de formas distintas, a mesma imbricação entre racionalidade e opacidade, intenção e cegueira, verdade subjetiva e dominação.

No caso do liberalismo, Foucault salienta a relação entre *desejos e interesses*, ou seja, é através da busca de seus próprios desejos particulares (lembramos-nos da imagem da *mão invisível*), que os indivíduos realizam (mesmo que não tenham esse objetivo) o *interesse* da população; no neoliberalismo, temos o *sujeito-empresa* que, buscando valorizar a si mesmo como capital através de uma instrumentalização dos recursos dados, acaba por se submeter a um *meio* (economia de mercado) condicionado por uma racionalidade de governo, por uma governamentalidade, que o transcende.

Assim, se o *parceiro de troca* e o *capital humano* de fato são distintos, ambos não deixam de comungar uma característica fundamental do *poder pastoral* investigado por Foucault: poder que não somente se impõe como verdade, ou melhor, como regime de verdade, mas que também se legitima como se fosse o resultado de uma verdade íntima, subjetiva, dos que a ele estão sujeitados.

Feita esta importante digressão, podemos então partir para uma síntese sobre o que é *novo*, segundo Foucault, no neoliberalismo. Não se trata, como no liberalismo clássico, da economia política como saber que delimita a esfera de ação do econômico (*homo oeconomicus*) como independente do Estado (*homo legalis*) e do jurídico (*homo juridicus*), reorientando assim a função do poder estatal a partir da descoberta da regularidade imanente e eticamente positiva do mercado; trata-se agora, em primeiro lugar, de tornar o Estado e o direito meras funções da economia de mercado e, em

segundo lugar, não mais de delimitar esferas, mas de tomar o *homo oeconomicus*, o capital humano, como a medida da totalidade dos fenômenos sociais¹²⁹.

Se, podemos dizer, o discurso do liberalismo/economia política, na medida em que delimitava as esferas da sociedade, ainda permitia uma margem de legitimação para uma política social (do Estado em relação à sociedade civil) independente dos imperativos do mercado; no neoliberalismo, como Foucault aprofunda ao analisar o caso francês, tal distinção entre o econômico e o social é completamente desfeita e a política social de bem-estar, por aumentar o custo do trabalho, é tomada como extremamente negativa para a concorrência empresarial intra e interestatal. Como consequência, os ordoliberalis defendem uma completa indexação da sociedade à economia de mercado: o bem-estar não deve ser garantido pelo Estado, mas deve ser consequência do crescimento da economia de mercado possibilitado pela otimização do mecanismo de concorrência.

Assim, se em *Segurança, Território, População* a governamentalidade liberal (que delineia um Estado de governo) pode ser pensada como manifestação particular da biopolítica por sua crítica às restrições soberano-disciplinares da razão policial de Estado e a afirmação da economia como naturalidade tendente ao interesse da população (ao bem coletivo); também a governamentalidade neoliberal é biopolítica na medida em que representa uma radicalização da crítica ao Estado administrativo-disciplinar a partir de uma apologética do desenvolvimento da economia de mercado como panaceia para todos os dilemas da sociedade¹³⁰. A *sociedade de segurança* é formulada radicalmente no neoliberalismo: a segurança da população definida como

¹²⁹ Oksala (2013b: 331) também percebe cristalinamente essa diferença em sua leitura rigorosa dos cursos de 1977-1979: “This [liberal] idea has reorganized our political ontology in carving out an autonomous realm of economy that cannot be interfered with politically. However, under neoliberal governmentality the economic sphere places even stricter limits on the realm of politics because economy is no longer understood as one domain among others with its own particular rationality. Economic rationality becomes the rationality of the entirety of human action”.

¹³⁰ É nesse sentido que Oksala (2013a: 61) argumenta que a ascensão do neoliberalismo e a crise do *Welfare State* não representam, como quer uma leitura simplista, o fim da dominância da biopolítica, da política voltada para *fazer viver*. Pelo contrário: “The neoliberal economic argument has won in the governmental game of truth organized according to the undisputed, biopolitical values of life: the aim of good governance is the maximal material wellbeing of the population. Only economic growth, a continuous increase in productivity, can deliver higher living standards for everybody and thus ensure the best care of life. My claim is that the rise of neoliberalism has meant that while the means for achieving this aim may have changed, the biopolitical end of maximal life has nonetheless remained the same”. Podemos formular o argumento da seguinte maneira: para o pensamento liberal, clássico e neoliberal, *fazer viver* a população é codificado como *deixar fazer* o mercado.

mercado e dinamizada pelo mecanismo da concorrência torna-se o fim único da arte moderna de governar¹³¹.

A essa totalização da sociedade que, por uma peripécia histórica, soa tão absoluta quanto a razão de Estado (à diferença que esta tinha o Estado como fim, enquanto o *telos* da governamentalidade neoliberal é a formação da economia de mercado), os ordoliberalis alemães denominam *Gesellschaftspolitik* e Foucault plasticamente chama de *poder enformador da sociedade*.

¹³¹ “In modernity, power is not only concerned with life rooted in subjects as living bodies and in the population as a body of living subjects, but power also works toward specific ends that have been dictated by economics. If biopower is power that takes life as its chief object, then the care for life is a form of life administration that seeks to preserve life. As power takes life under its wing, this very act enables a rational management of the forces of power, leading to their expansion. The individual is endowed with a ‘human capital’ in its physical strength, which ought to be used toward the best possible results, for both its own good and for the good of society. [...] In this new art of government, law cedes to economics its previous role as a check to the sovereign’s appetites. From now on, the sovereign or the governing bodies will look to economics for the validation and legitimation of their actions, and the economy will henceforth become the limiting principle of sovereign power” (Adorno, 2014: 99-100).

3.2. Genealogia, Poder e Racionalização/Autonomização

Temos agora elementos suficientes para, enfim, retomar o nosso problema: se de fato o conceito de biopolítica rompe com a ideia de autonomização das esferas sociais (em sua formulação weberiana e funcionalista), em que consiste essa ruptura? E em que ela se distingue das contrateses da *reificação*, da *racionalidade instrumental*, dos *campos* e da *colonização sistêmica do mundo da vida*?

Formulamos duplamente a enunciação da autonomização das esferas da vida em sociedades modernas em Weber: uma enunciação metodológica de raiz neokantiana explícita e não-contraditória; uma enunciação ambivalente em sua sociologia da racionalização empreendida através de uma análise comparativa das religiões salvíficas.

No nível metodológico, em estreito diálogo com a epistemologia da *relação com valores* (*Wertbeziehung*) de Heinrich Rickert e numa crítica contundente a toda concepção que privilegia instâncias específicas – seja a base econômica, seja a esfera normativa – na explicação dos fenômenos sociais, Weber defende, no seu esforço de contribuir para o amadurecimento das ciências sociais, por um lado, um nominalismo epistemológico criticista, onde a separação intransponível entre a multiplicidade do real e as modalidades de formação conceitual (naturalista-generalista; histórico-cultural-singularizante) impede qualquer juízo apriorístico sobre a ordem causal da própria realidade, num sentido distinto ao realismo, por exemplo, de uma concepção materialista da história. Por outro lado, Weber afirma, junto com os neokantianos, que o conhecimento singularizante das ciências históricas da cultura sempre é motivado e, portanto mediado, por *valores* e que tais valores são tanto valores culturais gerais (garantia da objetividade do conhecimento histórico para Rickert) como têm, para além do neokantismo de Baden, uma dimensão subjetiva irreduzível, são escolhas pessoais do investigador. Vale salientar que a rejeição de uma concepção de valores culturais gerais garantidores da objetividade do conhecimento sócio-histórico fundamenta-se, para Weber, na impossibilidade de pensar, na modernidade ocidental caracterizada por um *politeísmo dos valores*, em valores universalmente compartilhados. O esforço epistemometodológico de Weber se fundamenta em uma profunda reflexão sobre as consequências da modernidade.

Para salvar a possibilidade de uma ciência social, ou seja, de uma ciência passível de conhecimento *objetivo* depois de atacar mortalmente, mas com sutileza, a solução

rickertiana que ancora essa objetividade em valores culturais gerais, Weber retorna a outro elemento também proposto por Rickert, a saber, a ideia da *verdade* como especificidade axiológica da ciência, ou melhor, da *comunidade científica*. Assim formula um elemento central da sua *Wissenschaftslehre*: a implicação subjetiva do cientista se limita ao início do processo investigativo, ao momento de delimitação do problema que o (a) interessa, que para ele ou ela aparece como digno de investigação; após essa etapa, a verdade só é passível de ser alcançada através da sujeição ao rigor das normas e procedimentos aceitos pela comunidade científica, único juízo capaz de inferir a verdade/falsidade de uma explicação/compreensão com pretensões de revelar mecanismos causais (gerais ou concretos) na conexão entre fenômenos.

A *verdade* do conhecimento científico, portanto, não como correspondência (com a realidade), mas como *valor*. Forma de justificação das ciências sociais que, com suas devidas especificidades, se mantém em Parsons e ainda mais em Luhmann.

Para Parsons (1969: 175-6) – que também privilegia a ciência como esfera do conhecimento privilegiado no acesso à *verdade* – num tom ainda mais incisivo do que Weber (que chega a falar do sentido genial primitivo do Manifesto Comunista ou da heurística promovida pelo materialismo histórico), “[t]odas essas teorias de um único fator pertencem ao estágio de jardim de infância do desenvolvimento da ciência”, sendo um imperativo metodológico conceber a princípio que qualquer fenômeno, “qualquer consequência de processo resulta da operação de múltiplos fatores, e, se existe razão científica para distinguir entre eles, todos são mutuamente independentes”, ou seja, não se pode atribuir maior importância real ou metodológica, nem em última instância, a qualquer esfera específica da sociedade. Luhmann, por sua vez, como vimos, reformula da maneira mais árida e desapaixonada possível, fundamentado na sua concepção da modernidade como diferenciação funcional, a compreensão da ciência como uma função ou subsistema funcionalmente diferenciado do sistema social mais amplo, encerrado pelo código binário do verdadeiro/falso.

Embora Foucault também possa ser situado numa versão específica de nominalismo epistemológico (versão formulada na esteira da virada linguística nas ciências sociais) ao negar, em certos momentos, que o discurso corresponda a ou emerja de algum tipo de referente real, e ao considerar o discurso mesmo como prática, seu nominalismo desde muito cedo abandona o signo soberano da cientificidade e, portanto, da objetividade.

Já em seu programa *arqueológico* não se trata mais de tomar a história do conhecimento científico nem como um progresso contínuo e cumulativo, nem mesmo como uma trajetória acidentada (com suas descontinuidades e rupturas) em direção à verdade, algo que ainda era preservado na história conceitual das ciências de Bachelard e Canguilhem¹³². Não se fala mais em conhecimento, ciência, teoria como de costume. Tais formas antes privilegiadas são jogadas no imenso conjunto dos *saberes* humanos enquanto *formações discursivas*, com seus *enunciados* que não necessariamente são conceitos e não têm, a priori, qualquer privilégio em relação a formas (tomadas tradicionalmente como) não científicas.

Lida retrospectivamente, a arqueologia dá a impressão de um preâmbulo necessário a certa radicalização consolidada no programa da *genealogia* foucauldiana: conservadas aquelas questões de método anteriores, a genealogia, por um lado, além de rejeitar definir o discurso científico como o discurso da verdade, tem como objetivo fundamental trazer à luz – reiteremos – não a identidade de conhecimento e poder, mas tanto as formas de verdade que se impõem através do poder como as formas políticas que se impõem através da verdade¹³³; por outro lado, o intento genealógico não hesita em se colocar como uma anticiência, como uma insurreição dos saberes, na medida em que a margem do saber que se canoniza e se institucionaliza, o resto do saber que (re) força politicamente a sua verdade, não é tomado, sem dilemas, como *falsidade*, mas como saber dominado, jogado para fora e lá mantido através de um processo agonístico, como saber subalternizado.

Assim, num nível estritamente metodológico da discussão: 1) primeiramente, tanto a arqueologia como a genealogia implodem o encerramento da esfera, função ou sistema científico em termos do valor da *verdade* ou do código *verdadeiro/falso*; 2) em segundo lugar, a genealogia é, tanto em seu programa como em seus resultados, expressão de relações indiferenciadas entre os processos de conhecimento e políticos, de verdade e poder¹³⁴, crítica radical à imagem de que a ciência, o saber verdadeiro, só

¹³² Remeto ao excelente *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, de Machado, 1981.

¹³³ “It has been said but you have to understand that when I read – and I know it has been attributed to me – the thesis, ‘Knowledge is power’, or ‘Power is knowledge’, I begin to laugh, since studying their *relation* is precisely my problem. If they were identical, I would not have to study them and I would be spared a lot of fatigue as a result. The very fact that I pose the question of their relation proves clearly that I do not *identify* them” (Foucault, 1994: 133)

¹³⁴ “Since his theory of power regards the production of knowledge and the exercise of domination simply as different sides of the same process, Foucault can easily combine the goal of a history of institutions with the goal of conceptual history [*Begriffsgeschichte*]. To the extent that research succeeds in exposing the historical development of modern techniques of social integration, it also reveals the

pode emergir a partir de uma suspensão, de um vácuo, em relação aos interesses e às lutas mundanas, à imagem platônica do saber (nos dizeres de Foucault) resiliente, como vimos, em caracterizações modernas do conhecimento científico¹³⁵.

Na sociologia weberiana da racionalização, por sua vez, a formulação do enunciado da autonomização das esferas da vida na modernidade ocidental padece de considerável ambivalência, cuja existência é crucial para compreender os caminhos trilhados pela sociologia na Europa e nos Estados Unidos. Se nos fosse pedido para localizar textualmente tal ambivalência no corpus da *Religionssoziologie* weberiana, que se dá entre o nível autodeclarado objetivo da análise empírica e o nível dos prognósticos valorativos baseados naquela análise, sem dúvida apontaríamos a *Consideração Intermediária* e o segundo capítulo, *Ascese e capitalismo*, da segunda parte d'A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Dividiremos a exposição e o diálogo com Foucault a partir destas duas tendências presentes em Weber, que chamamos anteriormente de *racionalização/autonomização* e *racionalização/dominação*.

É na *Consideração Intermediária*, “texto de *teoria social* que sintetiza a teoria weberiana da Modernidade” segundo Sell (2003: 17-8), que Weber (2016: 367-8) reflete sinteticamente sobre as consequências, “do ponto de vista histórico-desenvolvimental [*entwicklungsgeschichtlich*]”, da racionalização promovida pelas “religiões proféticas e de salvador” no delineamento das “*legalidades próprias* [*Eigengesetzlichkeiten*]” às diferentes “ordens” ou “esferas” da vida, o que, talvez sem o necessário rigor, denominamos autonomização das esferas sociais.

Endossamos a leitura de Cohn (2005), que percebe o processo de desencantamento do mundo não só como *desmagificação*, mas também como o elemento decisivo na passagem da pré-modernidade para a modernidade, passa-se da “mistura” ou “mescla” das ordens técnica, religiosa, científica, etc. para um processo crescente de racionalização das distintas “linhas de ação”. Assim, se há um processo análogo de

conceptual roots of the modern representation of the subject. Following Nietzsche, Foucault now calls ‘genealogy’ a kind of historical writing that integrates into a single investigation the tasks of the history of institutions and conceptual history” (Honneth, 1994: 158-9).

¹³⁵ No mínimo, numa leitura menos nietzscheana de Foucault, podemos dizer com Fraser (1981), que o programa genealógico “suspende” a questão da validade do conhecimento científico ou da “justificação epistêmica”: “... Foucault’s approach to the study of power/knowledge regimes suspends the categories truth/falsity or truth/ideology. It suspends, that is, the problematic of epistemic justification. Foucault simply does not take up the question of whether the various regimes he studies provide knowledge that is in any sense true or warranted or adequate or undistorted. Instead of assessing epistemic contents, he describes knowledge production procedures, practices, apparatuses and institutions” (Fraser, 1981: 275).

racionalização das diferentes esferas, de explicitação dos meios e fins das ordens ou linhas de ação, cada uma terá seus processos singularizantes de significação interna ou de autonomização dos seus conteúdos intrínsecos. Racionalização formal como processo geral no desenvolvimento da modernidade Ocidental; autonomização conteudística como processo singular a cada ordem da vida em particular.

Na *Consideração Intermediária*, como vimos, Weber trata particularmente de seis esferas. Grosseiramente: 1) a *esfera econômica*, mediada pela abstração monetária e definida pela instrumentalização dos recursos disponíveis para a otimização da possibilidade de lucro através do cálculo, seja no âmbito do mercado seja na organização racional da produção; 2) a *esfera política* se identifica com o aparelho burocrático estatal, que tem como “fim absoluto” preservar e distribuir interna e externamente o poder, tendo como meio por excelência para isso o “monopólio do uso legítimo da violência” e a ameaça (legal) ou a aplicação (policial) efetiva desta; 3) a *esfera intelectual* (simultaneamente efeito e causa do processo de desencantamento e racionalização do mundo) se particulariza, sobretudo nas ciências empíricas, como rejeição das explicações mágicas e teleológicas que buscam um sentido último para os processos naturais e para as ações históricas, e como afirmação de uma compreensão causal do mundo, empreendida através de métodos reconhecidos por uma comunidade científica dinamizada pelo permanente criticismo; 4) a *esfera religiosa* (totalizante numa pré-modernidade, tanto que é nela e através dela que se desencadeia o processo moderno-ocidental de racionalização) torna-se apenas mais uma ordem autônoma entre outras, definida irônica e realisticamente como associação hierocrática, cuja finalidade é a salvação das almas através do controle dos meios de graça salvadores; 5) frente à crescente impessoalidade das esferas econômica, política e intelectual, que expulsam de si considerações éticas e passionais, a *esfera estética* torna-se, de certo modo, o refúgio contra o mundo desencantado, a resiliência da espera pela salvação conseguida por meio da própria forma, da expressão artística como princípio e fim em si mesma; 6) assim como a arte, também a *esfera erótica* se autonomiza, em grande medida, em reação à crescente importância do mercado e do Estado, deixa de ser uma técnica orientada para fins extático-religiosos ou meramente vinculada à instituição matrimonial e à reprodução familiar para se tornar, através da valorização do erotismo em si mesmo, um lugar de busca de um sentido mais profundo, de uma realidade pulsante e significativa escondida e suprimida pelas formas de racionalização práticas (burocrática e mercantil) e cognitivas (científica) do mundo.

Nosso interesse, antes de buscar realizar um inventário exaustivo, foi sobretudo de detectar o estilo ou a forma do raciocínio weberiano no que tange ao processo de racionalização/autonomização ou, rigorosamente, encerramento das esferas através das suas próprias legalidades na modernidade. O que se evidencia é a compreensão dessa autonomização como um tipo de *tautologização* das ordens da vida em meios e fins (a despeito de serem racionais ou irracionais) únicos e exclusivos: a economia objetiva o lucro econômico através de meios econômicos racionais; a política objetiva preservar e distribuir o próprio poder; o conhecimento, desatrelado de qualquer fim extracognitivo, busca a verdade; a arte busca o sentido último ou a realidade que ela mesma pode proporcionar, assim como o prazer erótico; a religião tem como fim unicamente a salvação.

Foi tal forma de conceber o processo de racionalização como uma crescente autonomização/tautologização das esferas das sociedades modernas que vimos operar na letra de trabalhos fundamentais da sociologia funcionalista e sistêmica de Talcott Parsons e Niklas Luhmann, autores que transformam a heurística evolucionária da teoria weberiana da racionalização em uma decidida teoria evolucionária da sociedade. Ambos elaboram numa narrativa marcada pelo tom exclamativo a passagem do *simples* ao *complexo* no desenvolvimento dos sistemas sociais.

Em Parsons, passa-se da indiferenciação religiosa pré-moderna, onde as “estruturas gerais” e a “organização religiosa”, o sistema cultural e o sistema sócio-normativo, encontram-se fundidos, para a diferenciação moderna, desencadeada pela separação entre sociedade e religião expressas no espírito da Renascença e da Reforma e definida pela diferenciação nítida entre os subsistemas da sociedade e suas funções Cultural-valorativas, Sócio-normativas, Político-governamentais, Econômico-adaptacionais. Cada subsistema se encerra através de *meios simbólicos generalizados* – a *influência* no subsistema cultural, o *poder* no subsistema de governo, o *dinheiro* na economia, a *lealdade* (ou compromissos de valor) no subsistema social – e a *integração* de tais subsistemas encerrados dá-se através de *estruturas* emergentes em zonas de interpenetração.

Buscamos também salientar como Parsons confere *primazia funcional* ao sistema sócio-normativo pela mediação por ele realizada entre os valores gerais do sistema cultural e o sistema de governo: é através da norma, estabilizada em forma legal, que certos valores cruciais para dada sociedade ganham um alto grau de formalização (fundamental para o equilíbrio social) e informam a prática e as finalidades

concernentes ao sistema de governo. Para Parsons, quanto maior a diferenciação dos e a integração entre os subsistemas, mais evoluída e mais autossuficiente é uma sociedade.

Luhmann também pensa a diferenciação funcional, numa inflexão ainda mais radical da abordagem sistêmica da sociedade, como patamar mais avançado (depois da indiferenciação *segmentária* e da *estratificação*) na evolução dos sistemas sociais. Para ele, diferenciação funcional é a própria definição do conceito de sociedade moderna. Ao realizar a transição da noção biológica de *autopoiesis* para a análise sociológica, o seu conceito de sistema funcional, mesmo quando indica um sistema aberto, torna-se ainda mais inflexível no que diz respeito à necessidade sistêmica de autonomia e autorreferencialidade.

Para Luhmann, a *comunicação* é a operação que marca a diferença do sistema social em relação, por exemplo, ao sistema biológico (vida) e os sistemas psíquicos (consciência). Todo sistema só existe na medida em que se desenvolve a partir do seu próprio encerramento operativo, relacionando-se com o entorno não através da internalização de operações externas, mas da codificação interna dos ruídos externos. Assim, podemos dizer de acordo com Luhmann, que nunca é a própria vida ou a própria intencionalidade da consciência que se apresenta no processo comunicativo singularizante do sistema social. A interferência direta de uma operação alheia significa a destruição do encerramento operativo sistêmico. Em sistemas abertos, como o sistema social, a relação com o entorno é sempre internamente mediada, por exemplo: a vida só é vida para o sistema social enquanto comunicação, e assim já não é mais vida, a consciência pode ser objeto de comunicação, mas já não é mais a intencionalidade consciente que opera num diálogo.

Estes mesmos pressupostos são transpostos para a reflexão de Luhmann sobre a diferenciação interna aos sistemas sociais. Se a operação comunicativa é a unidade da diferenciação funcional das sociedades, cada subsistema também realiza o seu encerramento através de *meios de intercâmbio simbolicamente generalizados* (num claro desenvolvimento do funcionalismo parsoniano) ou de *códigos binários* exclusivos e intransitivos: *governo/oposição* na política; *pagamento/não-pagamento* na economia; *verdade/falsidade* na ciência; *licitude/ilicitude* no sistema jurídico; *arte/não-arte* na arte, etc.

A radicalidade da formulação luhmanniana em termos de autorreferencialidade das operações sistêmicas e dos códigos (sub) sistêmicos, torna inviável pensar a relação

ou a integração entre sistemas como as “zonas de interpenetração” parsonianas¹³⁶. Em Luhmann, como vimos, os sistemas funcionalmente diferenciados da sociedade só se relacionam com o entorno através da codificação interna dos ruídos externos e do que Luhmann define como “limitação recíproca dos graus de liberdade dos sistemas”, os *acoplamentos estruturais*, como, por exemplo: os tributos (economia e política); a Constituição (política e direito); propriedade (direito e economia); certificados (educação e economia).

Diferentemente de Parsons e em prol de manter-se coerente com a sua concepção sistêmica autopoietica, Luhmann rejeita a possibilidade de conferir *predominância funcional* a qualquer subsistema específico da sociedade. É precisamente a ausência de predominância funcional (como a dimensão étnica ou os estamentos em estágios evolutivos anteriores) que singulariza o primado da diferenciação funcional como patamar mais avançado da evolução social. Tal patamar mais avançado, no entanto, não significa estabilidade ou equilíbrio sistêmico, mas um estágio marcado pelo risco, pela complexidade, pela contínua reestabilização sistêmica a partir de condições extremamente imprevisíveis, pela possibilidade nada remota de dissolução do encerramento operativo.

Afinidades bastante marcantes, portanto, entre o Weber da *Consideração Intermediária* e o esforço evolucionário funcionalista-sistêmico de Parsons e Luhmann. Em todos, a autonomização das ordens da vida na modernidade (que chega a um extremo de formalização em Luhmann) é entendida como uma *tautologização* das esferas, subsistemas ou sistemas funcionalmente diferenciados da sociedade a partir de, respectivamente, legalidades próprias, meios simbolicamente generalizados ou códigos binários exclusivos: a definição e o fim de cada domínio da vida social é idêntico, autorreferente e intransitivo.

Se Weber pensa em “afinidades” e “tensões” entre as esferas em sua sociologia da religião, pouco se deteve sobre a *integração* entre as legalidades próprias às esferas em condições de plena modernidade. Parsons e Luhmann, por sua vez, pensam a integração

¹³⁶ Rigorosamente, a noção de *interpenetração* em Luhmann não diz respeito à forma de relacionamento ou integração entre os sistemas funcionalmente diferenciados da sociedade, mas à relação entre sistemas encerrados a partir de operações heterogêneas. “O conceito de interpenetração pressupõe, então, uma coevolução (recíproca) entre sistemas psíquicos e sociais”, na medida em que “não existe comunicação sem consciência nem desenvolvimento de consciência sem comunicação” (Neves; Peixoto, 2012: 60). Trata-se de “um tipo específico de acoplamento estrutural no qual os *sistemas acoplados não podem existir um sem o outro*. Isto se dá, por exemplo, entre *consciência e cérebro* e entre *sistemas psíquicos e sistemas sociais*” (Neves; Peixoto, 2012: 94).

entre os subsistemas ou sistemas funcionalmente diferenciados sempre de modo que tal relação preserve inteiramente a autonomia tautológica particular de cada um.

Em relação a esse modo de pensar a modernidade, Foucault mais parece um objeto de investigação etnológico, não apenas pelas *indiferenciações situadas* presentes na formação conceitual genealógica da biopolítica (o que desenvolveremos detidamente mais adiante ao dialogarmos com a tradição crítica do enunciado da autonomização das esferas sociais), mas já no esforço presente em sua *analítica do poder*.

Nesta, se levarmos em conta as questões de método explícitas no curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault (1999) busca afirmar um programa pós-soberano de análise das relações de poder, que não as trate como típicas e exclusivas do âmbito jurídico, do aparelho estatal ou como mera ideologia das classes economicamente dominantes. O objetivo não é de negar as relações de poder operadas por e através do direito, do Estado e da produção, mas de reconhecer a materialidade operativa do poder, que não é mero signo de uma causa que o determina, muito menos uma substância ou um sujeito que a tudo condiciona. Pensar as relações de poder (nunca o Poder) como multiplicidade de práticas discursivas e extradiscursivas espriadas por todo o tecido social (inclusive os “dispositivos de saber”), que constantemente se presentificam e se diluem, se institucionalizam ou não, passíveis de maior ou menor resiliência. A formulação das relações de poder em Foucault busca sempre fugir, embora nem sempre seja bem-sucedido na empresa, de um modelo substância-forma, sujeito-objeto, buscando defini-las como permanente formalização ou operação, como “formas de sujeição” em “sistemas locais”.

Em *A Vontade de Saber*, por sua vez, Foucault (1988) novamente clama por um programa teórico que não privilegie a unificação do político na lei soberana, por uma analítica atenta para a *onipresença* das relações de poder não como um Sujeito, mas por ser produzido “a cada instante, em todos os pontos”, não por tudo englobar, mas “porque provém de todos os lugares”; o poder não como “instituição”, “estrutura” ou “potência”, mas como “o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”. Trata-se da ênfase na operação (seja através do aparelho estatal seja numa díade interativa) sempre local-relacional do poder por meio de finalidades tanto subjetivo-intencionais como anônimas, ou melhor, em redes de práticas individuais e coletivas, informais e institucionais, discursivas e extradiscursivas, intrincadas como dispositivos.

Foucault também chama a atenção, especificamente em *A Vontade de Saber*, para a necessidade de compreender as relações de poder não só como repressivas, mas também em sua dimensão inventiva, produtiva ou constituinte de processos e subjetividades. Como práticas ambivalentes (que restringem ao tempo que produzem, limitam e expandem), as relações de poder, e isso é crucial para o nosso argumento, não podem ser tomadas, como já vimos, “em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais, mas lhe são imanentes” (Foucault, 1988: 90).

Embora – como Habermas (2000) e Merquior (1985) – critique o antiiluminismo ou o niilismo de Foucault e a ausência no seu pensamento de um critério normativo capaz de distinguir formas regressivas e emancipatórias de discurso e organização política, Fraser (1981: 273) salienta a importância do conceito foucauldiano de poder como “prática” produtiva e capilarizada (espraiada nas mais diversas relações) por oferecer uma “base empírica e conceitual para tratar fenômenos como a sexualidade, a família, escolas, psiquiatria, medicina, ciências sociais e similares como fenômenos *políticos*” (Fraser, 1981: 280). O próprio Merquior (1985: 170), em seu “antipanegírico”, salienta que “ao proclamar a onipresença do poder”, Foucault assevera “a ideia plausível de que o poder está espalhado pela maioria das áreas da sociedade, já que as relações de poder reinam em praticamente todas as esferas da vida”.

Parece-nos que o conceito foucauldiano de poder tem implicações ainda mais radicais do que percebe a crítica destruidora de José Guilherme Merquior. Mais do que a imagem do poder espalhado em todas as esferas da vida, em Foucault, podemos dizer:

1) Em primeiro lugar, as relações de poder são impensáveis em termos de esfera política no sentido da legalidade própria ao *político* weberiana, que tem como fim último a distribuição e a preservação do próprio poder através do monopólio legítimo do uso da violência, do meio simbolicamente generalizado *poder* parsoniano, e do código binário *governo/oposição* luhmanniano. A onipresença do poder – mesmo que tal noção possa ser pensada, como o faz Fraser (1981: 286), como um regresso conceitual “sociologicamente amorfo” (Weber, 2000: 33) em relação às “cuidadas distinções” típico-ideais weberianas, o que foge do escopo arqueológico-descritivo desta tese –, enquanto crítica de uma concepção jurídico-estatal do político e afirmação de uma concepção móvel, ascendente, imanente e múltipla das relações de poder, representa uma diferença analítica profunda em relação à grade cognitiva que concebe a modernidade em termos de diferenciação/autonomização das diferentes ordens, funções

ou sistemas da sociedade¹³⁷. Mesmo se atentarmos para a definição tautológica do poder (onde o fim do poder é a sua própria reprodução e expansão) presente em *Segurança, Território, População*, trata-se sempre de relações transversais a todas as instâncias do social, de um poder transitivo, constituinte e ilimitado (em termos de função ou código).

2) Consequentemente, em segundo lugar, tal deslocamento cognitivo radical – não nos interessa aqui julgar se avança ou não em relação aos enunciados weberianos e sistêmico-funcionais, interessa apenas salientar que se trata de um deslocamento incrustado no cânon da formação discursiva denominada teoria sociológica –, que rejeita pensar as relações de poder *em posição de exterioridade* (para usarmos a precisa expressão do próprio Foucault) no que se refere a outras relações, impossibilita também pensar o encerramento – em legalidades próprias, meios simbólicos ou códigos binários – exclusivo e intransitivo das outras “esferas”, funções ou sistemas da sociedade.

A transversalidade ilimitada das relações de poder impossibilita, portanto, a limitação, como indicação de forma ou fronteira, de outras ordens da vida social através de legalidades próprias e exclusivas.

¹³⁷ “... I am far from being a theoretician of power. At the limit, I would say that power, as an autonomous question, does not interest me” (Foucault, 1994: 129).

3.3. Genealogia, Biopolítica e Racionalização/Dominação

Se, paralelo à metodologia weberiana, a *Consideração Intermediária* pode ser tomada como um texto fundamental na formalização do enunciado da autonomização das esferas sociais numa pesquisa substantiva sobre os processos de racionalização singularizantes da Europa Ocidental, *Ascese e Capitalismo*, capítulo final d'A *Ética...*, lança os elementos básicos para a crítica daquele mesmo enunciado. Crítica esta que se radicaliza na apropriação lukácsiana (reificação), frankfurtiana (racionalidade instrumental, agir orientado pelo êxito) e mesmo bourdieusiana (campos e *habitus*) dos elementos do *corpus* weberiano que apontam para as relações de dominação desencadeadas pelo processo de racionalização particular à sociedade moderna.

Na forma de “juízos de valor e juízos de fé”, ou seja, como uma esfera de julgamento nítida e intencionalmente separada da análise empírica metodicamente realizada, muito embora tenha esta como base, Weber aponta como possíveis tendências da consolidação do capitalismo moderno-racional:

Por um lado, o completo esvaziamento ético da ação econômica, ao contrário do *ethos* presente no ascetismo intramundano que fundamentou a gênese motivacional do capitalismo moderno. Ação racional valorativamente enraizada que se converte, tragicamente, numa eticamente desnuda ação racional que tem como fim último o lucro (ação puramente utilitária), de modo que tal dominação monolítica de fins econômicos (a generalização de uma *racionalização formal* despida de todo conteúdo significativo) constituiria, em relação à autonomia dos indivíduos, o que Weber chama de *stahlhartes Gehäuse* (uma *crosta de aço*). Por outro lado, e como consequência, tal racionalização formal – onde a submissão ao imperativo de especialização profissional toma o lugar do ideário humanista, universalista e formativo (*Bildung*) dos sujeitos – tende a generalizar-se para além da esfera econômica como “estilo de vida” típico da modernidade.

É numa síntese entre essa ideia de *racionalização formal* das esferas sociais e o conceito marxiano de *fetichismo* da mercadoria que Lukács formula o seu conceito de *reificação*. Rejeitando um suposto idealismo presente na sociologia weberiana da religião, Lukács localiza o fundamento econômico objetivo dos fenômenos de reificação (culturais, filosóficos, artísticos, políticos, jurídicos, científicos e subjetivos) na abstração real da forma-mercadoria (radicalizada na forma-dinheiro de intercâmbio mercantil), onde a desigualdade qualitativa de produtos resultantes de trabalhos

concretos aparece como igualdade quantitativa através do valor, onde o valor de uso dos produtos e seus produtores imediatos aparecem como mero veículo para uma relação autônoma entre coisas. É a dissociação (entre forma e conteúdo, qualidade e quantidade, imediatismo e mediação, contemplação e ação) presente no fetichismo que deve explicar a mesma dissociação no nível dos fenômenos espirituais; é o imperativo despersonalizado e antissubjetivo do cálculo no âmbito da produção material que deve explicar a coisificação das relações sociais em geral e da subjetividade; é no estranhamento do (a) trabalhador (a) em relação ao seu produto que se encontra a raiz da alienação humana moderna.

A *reificação*, para Lukács, pode assim ser definida como o processo unitário e analógico de racionalização formal de todas as ordens da vida social moderna explicado como generalização do estranhamento/fetichismo que constitui as relações produtivas e mercantis no capitalismo.

Buscamos salientar o que Lukács (2003: 227-8) define como o paradoxo entre o “sistema de leis que regula a totalidade”, ou seja, o fetichismo/reificação do todo social estruturado pelo modo de produção capitalista, e a diferença “*por princípio e qualitativamente*” das leis que regulam “as partes”, formulação que ecoa explicitamente a tensão weberiana entre a racionalização formal generalizada das esferas sociais na modernidade e a constituição de legalidades próprias a cada uma daquelas esferas.

Mantendo-se no marco de uma *Kulturkritik* fundamentada na crítica da economia política, é na *Dialética do Esclarecimento* que a *racionalização formal-instrumental* de todas as ordens sociais é pensada como *homogeneização* dos conteúdos da vida, dissolução do paradoxo entre o todo e a parte e império da *identidade* promovida por uma *indústria cultural* que em sua própria expressão conceitual já explicita o fim de organizar a produção e o consumo da cultura tal como a organização da produção e consumo de mercadorias tangíveis. Identificação entre trabalho e tempo livre, entre racionalidade técnico-instrumental e dominação (natural e social); identificação entre obra e sistema através da padronização; integração completa das relações sociais por uma racionalidade mercantil-burocrática; explicitação do caráter totalitário da totalidade estruturada pela forma-valor. Em Adorno e Horkheimer a “reificação é total” (Vandenbergh, 2009: 159) e absoluta¹³⁸.

¹³⁸ “The members of the Frankfurt School never sought to refute, via Popper or any other means, the Weberian-Marxist thesis of reification. Whether in Horkheimer’s Schopenhauer-inspired Marxism, Adorno’s Nietzschean Marxism or Marcuse’s Freudian-Marxism, they all radicalized, universalized,

Se na nossa exposição (Parte I) Habermas não foi incluído no interior da seção em torno dos mestres frankfurtianos e sua crítica radical ao enunciado da autonomização das esferas sociais na modernidade capitalista, o fizemos pelo entendimento de que o esforço teórico da teoria habermasiana do agir comunicativo se orienta precisamente para: por um lado, a crítica da razão funcionalista parsoniana e luhmanniana; por outro lado, a busca de, a partir de uma crítica imanente e da incorporação de fontes teóricas heterogêneas, superar o cerco implacável da teoria crítica da modernização entendida como processo monolítico de generalização da *racionalização formal-instrumental* – na linhagem que vai da *crosta de aço* weberiana, passa pela *reificação* lukácsiana, até chegar ao absoluto sombrio da *identidade* na *Dialética do Esclarecimento*.

Habermas compartilha do ideário sociológico hegemônico, presente em clássicos e contemporâneos, que percebe a passagem do pré-moderno ao moderno como transição evolucionária do *simples* ao *complexo*, do *indiferenciado* ao *diferenciado*, da *totalização* à *autonomização*. O que estabelece um critério de demarcação entre abordagens funcional-sistêmicas e abordagens críticas (weberiano-marxistas) não é o desacordo sobre tal imaginário básico e fundante da sociologia. A diferença, a partir desta base compartilhada, pode ser formulada da seguinte maneira: enquanto a primeira abordagem reforça o diagnóstico da autonomização das esferas sociais na modernidade, chegando à formalização luhmanniana da *modernidade como diferenciação funcional*; a segunda, amplamente categorizada como Teoria Crítica da sociedade, aponta para um momento histórico em que há um retrocesso do processo de diferenciação/autonomização das esferas.

Pode-se dizer que, para a tradição do marxismo ocidental que até agora tratamos, uma *nova indiferenciação* em plena modernidade se constitui a partir do momento em que é desencadeada a dominância crescente e implacável, sobre a vida social como um todo, do *valor* (Marx) e da racionalidade formal econômico-burocrática, mais precisamente, a *Zweckrational* (*ação racional orientada por fins*) weberiana.

A singularidade de Habermas está na maneira como ele busca conservar o diagnóstico que indica a dimensão patológica da generalização do que ele formula (de diferentes maneiras em diferentes momentos e com ligeiras distinções de conteúdo) como *racionalidade cognitivo-instrumental*, *racionalidade teleológica* ou *agir orientado pelo êxito*, ao mesmo tempo em que indica outra forma de racionalidade

absolutized, and ontologized the theory of reification. Consequently, they all reached the same conclusion: reification is total” (2009: 159).

substantiva (também diferenciada no processo de modernização e superação da totalização mítica do mundo da vida) denominada de, como sabemos, *racionalidade moral-prática*, *racionalidade comunicativa* ou *agir orientado pelo entendimento*.

O problema de Weber (reproduzido de maneira apologética no funcionalismo sistêmico e de forma crítica na primeira geração da Escola de Frankfurt), para Habermas, está em ter chegado a uma concepção paradoxal da racionalização moderna ocidental sem ter dado a devida atenção aos processos de racionalização prático-morais. Diferente de uma racionalização paradoxal, Habermas propõe uma teoria da racionalização dual e desigual da ordem do *agir teleológico*, por um lado, e da ordem do *agir comunicativo*, por outro, onde os sistemas parciais (mercado e aparelho estatal) da primeira se desenvolvem muito mais, a ponto de ultrapassar os limites e invadir as esferas de valor (prático-morais e expressivas) da segunda. Assim, não se trata, como em Adorno e Horkheimer, de uma reificação total e absoluta, mas da reificação redefinida como *colonização sistêmica do mundo da vida*. Deste modo, a crítica resignada da primeira geração da Escola de Frankfurt se converte, em Habermas, na defesa normativa da descolonização do mundo da vida e da racionalização crescente das esferas de valor prático-morais e do agir orientado pelo entendimento.

Podemos dizer que, contra o funcionalismo, Habermas rejeita tanto a imagem da diferenciação funcional plena da sociedade moderna, como a caracterização sistêmica de todas as esferas da vida social. Nele, o diagnóstico sobre o entrelaçamento entre os processos de *racionalização* e *dominação*, o que o vincula à Escola de Frankfurt, não é totalizante: a percepção de espaços atrofiados, mas reais, de desenvolvimento da racionalidade comunicativa e do agir orientado pelo entendimento, funda a defesa normativa da *autonomização* dos níveis sistêmicos e valorativos de *racionalização* como horizonte de efetiva continuação do projeto emancipatório moderno iluminista. O vínculo entre *racionalização* e *autonomização* não está no diagnóstico do presente (*colonização sistêmica do mundo da vida*), mas no programa futuro que (como ao menos desde a rejeição científica do utopismo revolucionário) busca sua fundamentação em tendências históricas.

Se inusitadamente colocamos Bourdieu ao lado de Habermas (enquanto este foi retirado da seção sobre Lukács, Adorno e Horkheimer), foi precisamente pelo fato do sociólogo francês também encaminhar, através de um retorno direto à sociologia weberiana da religião (como o faz Habermas), uma criativa e singular síntese entre as linhagens da *racionalização/dominação* e da *racionalização/autonomização*. O que

buscamos demarcar na leitura dos conceitos de *campo* e de *habitus*, tanto nas tentativas de formalização conceitual como na aplicação substantiva destes conceitos para pensar práticas heterogêneas (religião, arte, direito, política), foi a forma como Bourdieu apresenta uma solução para aquela ambivalência percebida na sociologia da racionalização weberiana. Para ele, é por meio do encerramento em um repertório praxeológico e lexical exclusivo e intransitivo que os campos ganham, através da carga intangível do exercício da *violência simbólica*, em capacidade de reprodução da *dominação* e das hierarquias constitutivas do espaço social.

Isto é particularmente válido para o campo jurídico que, na visão de Bourdieu, tende, devido à potência do seu *efeito de universalização* (autonomia, impessoalidade, neutralidade), a ser vitorioso na luta entre os diversos campos para se impor como leitura válida e portanto dominante da realidade social. Tal busca de um *efeito de universalização* através da constituição de um *interesse* exclusivo ao campo (portanto irreduzível a outros *interesses*) é também demonstrado na análise do hermetismo prático-lexical do campo político.

Se é a partir da *autonomização* interna efetiva que os campos apresentam a sua, por assim dizer, função de *dominação* social, o conceito de *habitus*, numa leitura plausível, exprime como a *dominação* social mais ampla é internalizada pela dinâmica própria aos campos. A análise do campo artístico se apresenta como exemplar desse direcionamento analítico (do externo ao interno) do conceito de *habitus*, que chama a atenção fundamentalmente para a complexa tradução das posições desiguais no espaço social em posições desiguais no interior dos campos, para a transitividade do código igualdade/desigualdade do espaço social para a autonomia relativa das práticas internas aos diversos campos.

No campo artístico, essa tradução, essa transitividade, dá-se, por um lado, na medida em que o *interesse puramente formal* que define a arte moderna, naqueles que a produzem e a consomem, é condicionado pelo grau de distanciamento em relação a interesses materiais imediatos. O olhar formalmente interessado do artista e do consumidor de arte é um olhar que *pode ser* economicamente desinteressado. Por outro lado, numa refinação da análise, Bourdieu salienta a relação entre graus de desinteresse econômico e maneiras de relação com a pura forma: do extremo da ideologia do gosto natural (que se dá o direito de prescindir de uma apropriação crítico-conceitual) das classes mais abastadas; passando pela ansiedade da pequena burguesia por apreensão e uso de instrumentos para a apreciação competente das expressões estéticas; até o

realismo das classes populares que procuram uma função de representação que esteja aquém ou além da pura forma.

Foi essa leitura dos conceitos de *campo* e *habitus* que nos permitiu afirmar ser Bourdieu quem levou à sua forma mais desenvolvida a ideia de *autonomia relativa* dos campos simbólicos em relação à estrutura social: a *autonomia* efetiva dos campos como fator fundamental de *dominação*.

O significativo distanciamento de Foucault em relação ao enunciado da autonomização das esferas sociais na maneira como se apresenta em Weber e se radicaliza em Parsons e depois Luhmann, não se verifica ao refletirmos sobre a sua relação com a tradição crítica que pensa o vínculo entre racionalização e dominação. O próprio Foucault, em ao menos duas ocasiões, salienta as proximidades e as distâncias entre o seu projeto genealógico e a crítica dos processos sociais de racionalização que vai de Weber até a Escola de Frankfurt.

Vimos como Foucault, na segunda aula do curso *Nascimento da Biopolítica*, proferida em 17 de janeiro de 1979, ao realizar uma digressão reflexiva sobre o próprio projeto intelectual, afirma que em todas as suas investigações tratou-se sempre de analisar, a partir de distintos fenômenos (loucura, sistema penal, sexualidade, governamentalidade), a passagem, em nome da racionalidade, de formas jurisdicionais a formas veridicionais de enquadramento discursivo e regulamentação das práticas. Em todos os casos, “quer se trate do mercado, do confessional, da instituição psiquiátrica ou da prisão”, escreve Foucault (2008b: 48-9), “trata-se de abordar sob diversos ângulos uma história da verdade” não como “a gênese do verdadeiro através dos erros eliminados ou retificados”, nem como a história progressiva da “eliminação de ideologias”, mas como “genealogia de regimes veridicionais, isto é, da análise da constituição de certo direito de verdade a partir de uma situação de direito”, “do conjunto das regras que permitem estabelecer, a propósito de um discurso dado, quais enunciados poderão ser caracterizados, nele, como verdadeiros ou falsos”.

Análise, portanto, da imposição (ou certa forma de legitimação) política da verdade, da racionalidade moderna não como a vitória contra os *ídola*, mas como uma forma nova de dominação e controle articulada como verdadeira. No entanto, Foucault (2008b: 49-50) distingue a sua genealogia das relações entre conhecimento e poder de uma “crítica do excesso de racionalidade europeia” que vai do “romantismo à Escola de Frankfurt” e busca questionar “o que haveria de continuamente opressivo sob a razão”,

pondo “a nu a presunção de poder que haveria em toda verdade afirmada”. A singularidade da sua genealogia no interior de uma “crítica política do saber” mais ampla (na qual se insere a Escola de Frankfurt) estaria na proposta de “determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação, isto é, mais uma vez, um tipo de formulação no âmbito de certas regras de verificação e de falsificação”.

Em outro momento (1983), quando entrevistado por Gérard Raulet, Foucault aprofunda ainda mais suas (des) afinidades eletivas com o projeto frankfurtiano. Aí, Foucault (1994: 116-7) nos fala da precária recepção concreta (quando alguns dos membros da primeira geração buscaram exílio em Paris) e teórica dos frankfurtianos entre os anos 1930 e 1950, o que o leva a garantir que quando “era um estudante... nunca escutou o nome da escola de Frankfurt mencionado” pelos seus professores. Caso contrário, se tivesse sido introduzido precocemente aos trabalhos daquela Escola, “não teria dito uma quantidade de coisas estúpidas” e “teria evitado vários dos *detours*” (dadas as “avenidas abertas” pela crítica social alemã) realizados em busca do seu próprio “humilde caminho”¹³⁹. Trata-se, conclui Foucault (1994: 117), de “um estranho caso de não penetração entre dois tipos de pensamento muito similares que é explicado, talvez, por esta mesma similaridade. Nada esconde melhor um problema em comum do que duas formas de abordá-lo”.

O “problema em comum”, que vai de Weber à Escola de Frankfurt e também inclui a história da ciência francesa como empreendida por Bachelard e Canguilhem, consiste, segundo Foucault (1994: 118), em “isolar a forma de racionalidade apresentada como dominante, e outorgada com o status de razão única e exclusiva (*one-and-only reason*), a fim de mostrar que esta é apenas *uma* forma possível entre outras”. Enquanto a tradição germânica, na linha que remonta a Weber, abordou esse problema comum, essa história da “racionalidade das dominações (*rationality of dominations*)” (Foucault, 1994: 128) através de uma análise sociológica da racionalização; a tradição francesa, que ecoa Comte, o fez através de uma história da racionalidade científica. Foucault,

¹³⁹ O mesmo tom é perceptível na entrevista concedida por Foucault (2010b) a Duccio Trombadori em 1978, citada por Hilário e Cunha (2014: 886): “No que me concerne, penso que os filósofos dessa Escola colocaram problemas em torno dos quais ainda penamos: notadamente, o dos efeitos de poder em relação a uma racionalidade que se definiu histórica e geograficamente no Ocidente a partir do século XVI. O Ocidente não teria podido chegar aos resultados econômicos, culturais que lhe são próprios, sem o exercício dessa forma particular de racionalidade’. [...] ‘Quando eu reconheço os méritos dos filósofos da Escola de Frankfurt, eu o faço com a má consciência daquele que deveria tê-los lido bem antes e os compreendido mais cedo. Se eu tivesse lido essas obras, não teria necessidade de dizer muitas coisas, teria evitado erros. Talvez, se tivesse conhecido os filósofos dessa Escola, teria sido tão seduzido por eles que não faria outra coisa senão comentá-los”.

particularmente, realiza uma história do corte entre racional e irracional, falso e verdadeiro, operado por formas particulares de saber.

Nesta mesma entrevista, após indicar as afinidades constituintes da “crítica da razão impura” (McCarthy, 1994) genealógica e frankfurtiana, Foucault aponta esclarecedoras diferenças. Ao refletir sobre as suas inquietações ao longo dos anos 1960, Foucault nos diz que buscou acertar as contas não só com uma orientação fenomenológica, mas também com a orientação marxista que seguia Lukács. Para esta, escreve Foucault (1994: 119), “uma racionalidade existiu e esta era a forma *par excellence* da Razão mesma, mas um certo número de condições sociais (capitalismo, ou antes, a passagem de uma forma de capitalismo para outra) precipitou esta racionalidade em uma crise, isto é, um esquecimento da razão, uma queda no irracional”. A sua própria perspectiva de análise, por sua vez, buscou, contra este pano de fundo, continua Foucault (1994: 119), “analisar formas de racionalidade: diferentes fundações, diferentes criações, diferentes modificações em que as racionalidades se engendram, se opõem e perseguem umas às outras”. Resulta daí a impossibilidade de “indicar um ponto a partir do qual a razão teria se perdido do seu projeto fundamental, ou mesmo um ponto a partir do qual o racional se torna o irracional”.

Embora não descreva como uma consequência do caminho tomado pelo marxismo ocidental enraizado no conceito lukácsiano de *reificação*, é isto que Foucault (1994: 118) parece indicar quando, inquirido por Raulet, afirma que, em contraste com Habermas, “não falaria sobre *uma* bifurcação da razão [cognitivo-instrumental e prático-moral], mas mais sobre uma infinita, múltipla bifurcação – um tipo de ramificação abundante” sem, no entanto, especificar “o ponto em que a razão torna-se instrumental”.

Tal diferença, inclusive, tem consequências políticas consideráveis. Quando Raulet reitera a percepção de que o modelo lukácsiano elabora uma narrativa sobre o momento único de “bifurcação” e “confiscação da razão por uma classe”, fundando aí a possibilidade de um movimento histórico de “emancipação” que “consiste não apenas na reapropriação do que foi confiscado [...], mas – pelo contrário – em devolver à razão a sua verdade”, negando a teoria tradicional e a pseudocientífica racionalidade positivista em prol de um projeto crítico e efetivamente universalista de ciência, Foucault (1994: 120) não hesita em afirmar que, em contraste com esse modelo, as suas investigações “definitivamente não” apontam para o “projeto de uma nova ciência, de uma ciência mais abrangente”.

Sabemos ser esse um dos elementos básicos da crítica de Habermas (2000: 378) à genealogia foucauldiana, a saber, o fato de que esta tanto “postula uma vontade constitutiva da verdade para *todas as épocas e todas as sociedades*” como “desdiferencia a vontade de saber de uma vontade poder que deve ser inerente a *todos os discursos*”. Resultado disto, para Habermas, é a constituição de um crítica antimodernista e anticientífica incapaz de estabelecer critérios normativos que indiquem práticas e discursos que possam ir além da onipresença da vontade de poder. Foucault se enredaria, assim, num tipo de “neutralidade axiológica de segundo grau”, numa crítica ultra-objetivista da objetividade científica, que “resiste ao convite de tomar partido” e “escarnece do ‘dogma esquerdista’ que toma o poder pelo mal, o feio, o estéril e o morto” (Habermas, 2000: 394-5).

Eis a imagem de Foucault como um “jovem conservador” (Fraser, 1994: 186)¹⁴⁰ elaborada por Habermas. Imagem poderosa no enquadramento do francês como um niilista ou mesmo como um dos pais do pós-modernismo, muito embora o próprio Foucault não tenha adentrado sistematicamente ou tomado posição, a não ser informal e criticamente¹⁴¹, em relação ao debate sobre a condição pós-moderna.

Retornando ao nosso autor, temos nestes dois momentos (1979 e 1983) da reflexão de Foucault sobre a própria obra, em resumo, a explicitação, por um lado, da afinidade e inclusive o lamento por ter tido um manejo tardio das investigações sobre a relação

¹⁴⁰ “To call Foucault a ‘Young Conservative’, then, was to accuse him of elaborating what Habermas calls a ‘total critique of modernity’. Such a critique, according to Habermas, is both theoretically paradoxical and politically suspect. It is theoretically paradoxical because it cannot help but surreptitiously presuppose some of the very modern categories and attitudes it claims to have surpassed. And it is politically suspect because it aims less at a dialectical resolution of the problems of modern societies than at a radical rejection of modernity as such. In sum, it is Habermas’s contention that although Foucault’s critique of contemporary culture and society purports to be postmodern, it is at best modern and at worst antimodern” (Fraser, 1994: 185). “Not content to criticize the contradiction between modern norm and modern reality, they criticize even the constitutive norms of modernity, rejecting the very commitments to truth, rationality, and freedom that alone make critique possible” (Fraser, 1994: 186).

¹⁴¹ Ao ser perguntado por Gérard Raulet na entrevista de 1983, ou seja, um ano antes da sua morte, sobre uma possível afinidade do seu pensamento com a corrente chamada pós-modernista, Foucault (1994: 124) apenas responde através de uma pergunta: “What are we calling postmodernity? I’m not up to date”. Após a exposição esclarecedora de Raulet, eis a sua resposta: “That is not my problem, insofar as I am not prepared to identify reason entirely with the totality of rational forms which have come to dominate – at any given moment, in our own era and even very recently – in types of knowledge, forms of technique and modalities of government or domination: realms where we can see all the major applications of rationality. I am leaving the problem of art to one side. It is complicated. For me, no given form of rationality is actually reason. So I do not see how we can say that the forms of rationality which have been dominant in the three sectors I have mentioned are in the process of collapsing and disappearing. I cannot see any disappearance of that kind. I can see multiple transformations, but I cannot see why we should call this transformation a collapse of reason. Other forms of rationality are created endlessly. So there is no sense at all to the proposition that reason is a long narrative which is now finished, and that another narrative is under way” (Foucault, 1994: 125).

entre conhecimento e poder, racionalidade e dominação, empreendidas pelos membros da chamada Escola de Frankfurt.

Por outro lado, Foucault marca o seu distanciamento e especificidade ao rejeitar conceber “um processo de racionalização global e homogêneo” (Lemke, 2017: 308) e apontar algo como um momento termidoriano da razão e das luzes, a partir do qual o horizonte emancipatório do projeto iluminista de modernidade teria se convertido e se encarnado numa racionalidade social orientada para a dominação, não só da natureza, mas da sociedade, o que tem ao menos duas implicações: 1) a análise das relações entre conhecimento e poder em Foucault, a sua “crítica política do saber”, é pulverizada em várias direções na busca das condições e efeitos de formas múltiplas de verificação em relação a práticas também heterogêneas, trata-se, como salientam Hilário e Cunha (2014: 884), “de analisar a racionalidade enquanto acontecimento, isto é, como multiplicidade de tipos singulares construídos no interior de práticas sociais diversas (racionalidade psiquiátrica, clínica, punitiva, sexológica, etc.)”¹⁴²; 2) a abdicação (que passa por uma redefinição da própria noção de intelectual) de uma crítica da sociedade e da cultura que supostamente teria a tarefa de apontar os caminhos para a constituição tanto de um saber verdadeiro, enfim desvinculado do poder, como de práticas orientadas para a realização efetiva dos ideais de justiça, igualdade, autonomia e liberdade.

Com o perdão da pequena digressão que segue, esta redefinição da ideia de intelectual é um dos pontos cegos da crítica de Habermas (1994, 2000), mas também de Honneth (1994) e Fraser (1994), a Foucault. Aqueles desconsideram que este, numa postura coerente ao menos desde a sua militância no GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões), busca romper com um ideário iluminista e, em última análise, vanguardista da prática teórica e intelectual que deveria dizer a verdade e orientar politicamente a partir desta enunciação. De forma distinta, afirma-se algo como uma horizontalidade das práticas na qual a prática intelectual crítica aparece como “luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e abalá-lo ali onde ele é mais invisível e mais insidioso”, luta “para minar e pela tomada de poder, ao lado, com todos os que lutam por ela, e não em recuo para esclarecê-los” (Foucault, 2010: 39).

Na literatura crítica (Honneth, 1994; McCarthy, 1994) que sucede o trabalho de Habermas, é perceptível uma tendência a evidenciar as afinidades da genealogia

¹⁴² “Em Foucault, o processo de racionalização é deslocado para racionalidades específicas, como processo que se dá em vários campos: loucura, doença, morte, crime, sexualidade, sujeito, etc.” (Hélio; Cunha, 2014: 893).

foucauldiana principalmente com a primeira geração da Escola de Frankfurt, demarcando a diferença em relação à teoria dualista da racionalização habermasiana e a defesa normativa da continuação do projeto de modernidade como descolonização do mundo da vida. No entanto, já que se trata de uma literatura produzida nos anos 1980 e na primeira metade dos anos 1990, toma-se como exemplo da genealogia foucauldiana (algo também válido para a crítica habermasiana) *Vigiar e Punir*, ou seja, a análise de anátomo-política disciplinar. Dá-se reduzida atenção ao primeiro volume d'A *História da Sexualidade (A Vontade de Saber)* e (pelo fato de terem sido publicados somente nos anos 2000) nenhuma atenção aos cursos do *Collège de France* dedicados aos temas da regulamentação biopolítica e da governamentalidade.

É oportuno salientar, antes de apresentarmos os comentários críticos de Honneth (1994), que tal aproximação não só com Adorno e Horkheimer, mas também com o Lukács de *História e Consciência de Classe*, se evidencia na leitura de *Vigiar e Punir*, dado que nesta obra Foucault (1987b) reflete, à sua maneira, sobre o processo de generalização da racionalização formal e do imperativo da *possibilidade de cálculo* (Lukács) ou sobre “a elaboração temporal do ato” (Foucault, 1987b: 129) nos mais diversos processos sociais, sobre os quais se impõe uma “anatomia política”, uma “mecânica do poder” que “define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina”. Após citar o *Tratado sobre as Obrigações dos Irmãos das Escolas Cristãs*, escrito por Jean-Baptiste de La Salle, Foucault afirma que a “minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão em breve, no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina, um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito” (Foucault, 1987b: 121). Na medida em que “aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)” (Foucault, 1987b: 119), a noção foucauldiana de disciplina também se inscreve naquela literatura que se debruça sobre o vínculo entre racionalização e dominação ou, mais precisamente (como se coloca a partir de Weber), sobre a generalização da racionalidade utilitária e o esvaziamento dos conteúdos éticos e políticos da ação. Utilitarismo e panoptismo já se encontram indissociavelmente unidos na própria obra de Bentham.

Para Honneth (1994: 175), Foucault elabora, em *Vigiar e Punir*, “uma teoria dos sistemas que percebe os processos sociais como processos sistêmicos de aumento de poder”. Assim, a tese de Foucault, ao conceber o desenvolvimento de “instituições totais” disciplinares como uma tecnologia política que preenche os vazios de poder deixados pela realização irregular e esporádica do poder soberano, é lida como um raciocínio funcionalista-sistêmico, onde as formas sociais aparecem para realizar funções ou satisfazer necessidades sistêmicas de aumento permanente do poder, suposto *telos* de uma filosofia da história foucauldiana.

É por apresentar a *sociedade carcerária* como “uma rede de instituições disciplinares abrangendo todas as esferas da vida social” que Honneth (1994: 177) afirma ser o “estudo de Foucault” “uma nova versão de uma ‘sociedade unidimensional’ na qual os sujeitos são forçados a se adaptar não através da manipulação dos seus movimentos psíquicos (*psychic drives*), mas através do disciplinamento dos seus comportamentos corporais (*bodily behavior*)”. Honneth (1994: 177-8) inclusive cita um trecho de *Vigiar e Punir* (no qual Foucault afirma que o Esclarecimento tanto descobriu as liberdades como inventou as disciplinas) que, para ele, “poderia ter sido retirado diretamente da *Dialética do Esclarecimento*”.

Adorno, Horkheimer e Foucault¹⁴³, se uniriam, segundo Honneth (1994: 178-181: a) em um tipo de “investigação histórica” que percebe a “história europeia” como um “processo de racionalização no qual os meios de dominação são gradualmente aperfeiçoados sob o véu da emancipação mental”; b) ao assumirem “que a realização prática da dominação foi metodologicamente controlada e otimizada reflexivamente pelo desenvolvimento das ciências humanas e naturais”; c) como consequência, ambos veem “o processo de racionalização técnica culminar nas organizações de dominação ‘totalitárias’ das sociedades altamente desenvolvidas”, no entanto, enquanto para Adorno tal resultado é “produzido pelo planejamento e pelas atividades manipulativas de uma administração centralizada”, para Foucault, “as realizações necessárias garantidas pelos procedimentos disciplinares e de controle são produzidas por organizações unidas institucionalmente, como a escola, a prisão e a fábrica”.

Assim, temos na *sociedade administrada* (primeira geração de Frankfurt) e na *sociedade carcerária* (*Vigiar e Punir*) dois diagnósticos sobre a *integração total*, sobre o caráter totalitário das sociedades modernas. Embora o primeiro diagnóstico seja

¹⁴³ Um esforço de reflexão mais esquemático sobre as convergências e divergências entre a genealogia foucauldiana e a escola de Frankfurt poder ser encontrado em McCarthy (1994).

caudatário da ideia de *reificação* e assim impute tal totalização, em última instância, ao valor como abstração real e à generalização (da produção ao lazer, da fábrica à cultura) da racionalidade instrumental, enquanto o segundo privilegia o desenvolvimento de múltiplas tecnologias disciplinares pós-soberanas¹⁴⁴, ambos convergem numa imagem monocromática e homogeneizante da Europa e dos Estados Unidos pós II Guerra, onde tudo, parafraseando Adorno e Horkheimer, tem um ar de identidade e semelhança.

Numa entrevista de 1973 com A. Krywin e F. Ringelheim – ou seja, antes da publicação de *Surveiller et punir* (1975) e no contexto das suas atividades no GIP –, Foucault endossa tal conclusão que o aproxima do diagnóstico sobre a total integração/identidade realizado pelo processo de racionalização formal das sociedades modernas. Em certo momento, ao ser perguntado sobre a especificidade da “relação... entre as diversas formas de internamento”, da “analogia entre a escola, a caserna, a usina, a prisão”, se “trata-se de semelhanças fortuitas ou exteriores, ou então ao contrário, de uma analogia de natureza”, Foucault (2010: 74-5) não hesita:

Penso que seja, no fundo, a estrutura do poder própria a essas instituições que é exatamente a mesma. E, na verdade, não se pode dizer que há analogia, há identidade. É o mesmo tipo de poder, é o mesmo poder que se exerce. E está claro que esse poder que obedece à mesma estratégia não pretende, finalmente, o mesmo objetivo. Ele não serve às mesmas finalidades econômicas, quando se trata de fabricar alunos, quando se trata de ‘fazer’ um delinquente, quer dizer, quando se trata de constituir esta personagem definitivamente inassimilável na qual se torna o tipo ao sair da prisão. Quando o senhor fala de analogia de natureza entre essas instituições, eu não assinaria embaixo disso inteiramente. Eu diria identidade morfológica do sistema de poder.

Temos aqui um Foucault (ao afirmar que a “estrutura do poder... é exatamente a mesma” em instituições aparentemente tão distintas ou ao negar a “analogia” quando o que de fato existe é uma “identidade morfológica do sistema de poder”) bem mais próximo do diagnóstico da *reificação total* ou do que chamamos de *indiferenciação por identidade* presente em Adorno e Horkheimer (embora negue certa primazia do econômico em favor de uma história transversal e totalizante das relações de poder), do que daquele paradoxo lukácsiano entre a legalidade do todo e as legalidades específicas

¹⁴⁴ “A ‘invenção’ dessa nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita. Mas como uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, ou se imitam, apóiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam aos poucos a fachada de um método geral” (Foucault, 1987b: 119).

das partes, ou da complexa relação estabelecida por Bourdieu entre a *autonomização* dos campos e a reprodução da *dominação* no espaço social abrangente.

Contrastivamente, nossa leitura salientou um Bourdieu que tanto polemiza com uma compreensão absoluta da autonomia das esferas sociais (presente na teoria dos sistemas) como rejeita uma imagem da dominação social tendente à integração total. Rigorosamente, por um lado, a *homologia* entre os campos, a saber, o compartilhamento de uma ossatura estrutural – sistematização por um corpo de especialistas; interesse específico; escala de monopolização/despossessão da produção e distribuição do bem ou capital simbólico particular; relação variante com o campo de poder e a estrutura social – que permite generalizações analíticas, de modo algum pode ser pensado como uma *identidade*, dada não só a heterogeneidade de finalidades (como pontua Foucault) ou interesses (na terminologia de Bourdieu), mas pelo fato desses interesses particulares se apresentarem, através de um encerramento do repertório prático e lexical, como desinteresses para os outros campos. Por outro lado, diferente de uma genealogia descritiva que aponta a *identidade* das formas institucionais como tentáculos da crescente *dominação* disciplinar, Bourdieu busca demonstrar como é através da *diferença* (da diferenciação dos campos) que a *dominação* se exerce como *violência simbólica*¹⁴⁵.

Exceção, no caso de Bourdieu (1983), deve ser conferida ao *campo científico*, que, através do exercício da reflexividade ou de uma “socioanálise” capaz de realizar uma “objetivação da objetividade” (Bourdieu, 2009: 40) sensível aos condicionantes sociológicos e políticos da prática científica, pode afirmar a sua *autonomia* e alcançar um tipo de conhecimento objetivo que não se confunde com uma neutralidade axiológica ou política¹⁴⁶. Podemos dizer, aproveitando o ensejo, que Foucault é o único, dentre os autores tratados (do funcionalismo à Escola de Frankfurt), que abandona explícita e programaticamente seja uma concepção da ciência como o lugar da verdade

¹⁴⁵ Cronin (1996: 56) apresenta esta diferença como uma superioridade do “quadro analítico” bourdieusiano em relação a Foucault considerando (como os já citados Habermas, Honneth, Fraser e McCarthy) apenas a dimensão disciplinar da genealogia foucauldiana: “... his [Foucault] notion of the ‘disciplinary society’ is too monolithic to account for the diverse forms that power assume in modern societies. [...] Bourdieu’s theory of practice in terms of the interaction between the *habitus*, the set of symbolically structured and socially inculcated dispositions of individual agents, and social *fields* structured by symbolically mediated relations of domination offers a more empirically sensitive analytical framework for decoding impersonal operations of power than does Foucault’s theory of disciplinary power”.

¹⁴⁶ “Quais são as condições sociais de possibilidade do desenvolvimento de uma ciência liberta das pressões e das demandas sociais, sabendo que, neste caso, os progressos no sentido da racionalidade científica não são progressos no sentido da neutralidade política?” (Bourdieu, 1983: 148).

(valor ou código) seja a esperança na constituição de uma nova ciência ou de um novo saber crítico capaz de, por sua profundidade de olhar, indicar o caminho da emancipação.

Outra importante afinidade que pode ser estabelecida entre Foucault e Bourdieu diz respeito às suas concepções de *relações de poder* e *campo de poder*, respectivamente. Se o *campo político* bourdieusiano, na medida em que se define pela linguagem e pelas práticas ligadas à luta entre partidos políticos para ganhar adesão das massas e assim maior influência na orientação do aparelho de Estado, num sentido muito semelhante à *esfera política* em Weber; o *campo de poder* dialoga com a analítica do poder foucauldiana por constituir um espaço virtual, relacional e mutável, nunca substancial, no interior do qual os diferentes campos e os diferentes tipos de capital concorrem entre si para se impor como forma legítima de leitura e apropriação do espaço social, transpassando assim todos os campos como um fim último na batalha entre interesses heterogêneos.

Fechadas as digressões e retomando o diálogo com a literatura crítica que se debruça sobre a genealogia apresentada sobretudo em *Vigiar e punir*, acreditamos que uma ampliação do material, incluindo os cursos no *Collège de France* que apresentam as etapas de formação conceitual da biopolítica, possibilita construir uma imagem mais nuançada e complexa do pensamento de Foucault e de como a sua genealogia reflete, em análises históricas e diagnósticos do presente, sobre formas particulares, situadas, de *indiferenciação* entre esferas (tomadas tradicionalmente como distintas e autônomas) e de *interpenetração* entre códigos.

1. Podemos reiterar, de forma enriquecida, como o programa genealógico revela, já no nível da problematização de práticas discursivas e extradiscursivas, um nível de *indiferenciação situada*. Vimos como a genealogia, além de realizar uma história das constituições recíprocas de *enunciados* e *formações discursivas*, revelando certas regularidades internas às formas específicas de saber em suas continuidades e descontinuidades de uma perspectiva processual (como o faz a arqueologia), também olha para as margens dos saberes tomados (através de um conjunto de mecanismos institucionais e discursivos) como verdadeiros. A verdade (da psiquiatria, da sexualidade, do direito e do sistema penal, etc.) se apresenta saturada não só de historicidade, mas de relações de poder, a verdade como o resultado do embate entre

forças¹⁴⁷. Tal intelecção também leva a investigar o caminho contrário, ou seja, a consolidação de formas de dominação política não só em sua historicidade, mas também poderes que o são e se autolegitimam como poderes que dizem a verdade, uma política baseada em regimes de veridicção. Eis o que Foucault percebe como fundamental e singularizante da *racionalidade de governo* ou da *governamentalidade* liberal e neoliberal.

De fato há uma afinidade indiscutível com a investigação frankfurtiana, e mesmo bourdieusiana, das relações entre dominação e racionalidade, verdade e poder. Enquanto a primeira se delineia como uma narrativa histórica sobre o crescente domínio da ou colonização pela racionalidade cognitivo-instrumental (mesmo na versão dualista da teoria da racionalização habermasiana), e a segunda propõe um frutífero programa de análise das relações entre o campo intelectual e o espaço social hierarquizado em classes, Foucault constrói uma imagem coerente da própria obra ao afirmar que a sua genealogia se particulariza por perceber a constituição de *regimes de veridicção* não a partir de uma narrativa unitária sobre a identificação entre racionalidade instrumental e dominação, mas como resultado da análise de práticas heterogêneas e aparentemente sem comunicação entre si. Nesse sentido, na proposição de um modelo que não vai da *unidade à diversidade* e tende a reduzir esta à primeira (mesmo que esta unidade seja dual, como a razão bifurcada de Habermas), mas que sugere uma grade de análise do diverso, Foucault e sua genealogia dos *regimes de veridicção* parece se distanciar de uma tradição da *reificação*¹⁴⁸ e se aproxima de uma metodologia dos campos bourdieusiana¹⁴⁹.

¹⁴⁷ “Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder” (Foucault, 2002: 23).

¹⁴⁸ Zizek (2003: 165) é mais um entre os que percebem na tradição da reificação um distanciamento crescente de análises concretas de situações concretas, para usarmos o jargão leniniano, até chegar à abstração a-histórica da razão instrumental: “É evidente que, no interior do marxismo ocidental, a *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, e os diversos ensaios posteriores de Horkheimer sobre a ‘razão instrumental’ levaram à mudança fatal, de análises sociopolíticas concretas às generalizações antropofilosóficas. A transformação exige que, ao reificar a ‘razão instrumental’, ela mesma deixe de se basear em relações capitalistas concretas, para tornar-se, de maneira praticamente imperceptível, o ‘princípio’ ou ‘fundação’ quase-transcendental”.

¹⁴⁹ “Este historicismo radical, compartilhado por Foucault y Bourdieu, se have patente en sus trabajos empíricos. Éstos reconstruyen invariablemente la génesis histórica de realidades que estamos acostumbrados a percibir como naturales e intemporales porque así nos la presentan sus expertos cualificados. Así sucede con la enfermedad mental, la delincuencia, la sexualidad, plenamente historizadas en los trabajos de Foucault. Lo mismo sucede con el sentido estético, la racionalidad económica, la lengua, la literatura, las clases sociales, la burocracia, radicalmente historizadas en los estudios de Bourdieu” (García, 1999: 200).

2. Em nossa leitura do curso *Em Defesa da Sociedade*, outra forma de *indiferenciação situada* é apresentada a partir de uma análise do discurso insurgente da guerra entre as raças, situado na Inglaterra e na França revolucionárias dos séculos XVII e XVIII respectivamente. A esta *indiferenciação* ou *interpenetração*, Foucault denomina *historicismo político* ou, mais precisamente, *campo histórico-político*. Num tipo de arqueologia da própria perspectiva genealógica, por assim dizer, Foucault nos introduz nos meandros de um discurso que realiza uma crítica radical à separação entre o saber histórico e os interesses políticos, entre verdade e luta, *logos* e violência. Além disto, como o faz a própria genealogia, tal discurso nega localizar o poder em um espaço definido (o político), assim como rejeita, como discurso insurgente, anti-soberano, a identificação entre poder e Estado, afirmando assim uma concepção relacional de poder que precisa no mínimo de uma díade para existir, do poder como aquilo que emerge da luta entre o Estado e quem está fora dele e, portanto, atravessa a todo o corpo social. Para além da genealogia como método, temos no curso *Em Defesa da Sociedade* uma investigação histórica sobre a indiferenciação ou interpenetração entre verdade e poder.

3. É quando passa de uma *investigação histórica* para um *diagnóstico do presente*, em *O Nascimento da Medicina Social*, no curso *Em Defesa da Sociedade* e em *A Vontade de Saber*, que Foucault vê a necessidade de desenvolver a noção de *biopolítica*. Na conferência de outubro de 1974, o termo *biopolítica* é apenas assinalado, sem desenvolvimento conceitual, para enfatizar o caráter coletivo, o direcionamento para a dinâmica populacional, da medicina moderna. No trabalho de 1975-1976, a *biopolítica* (indistinta do termo *biopoder*) é apresentada como um preâmbulo para estabelecer a diferença entre o discurso insurgente da guerra entre as raças e o racismo moderno de Estado. Na obra de 1976, a *biopolítica* (desta vez como um dos elementos, ao lado da anátomo-política, do *biopoder*) é desenvolvida para pensar como uma política de normalização da população (onde a norma sexual tem um papel fundamental) pode se converter em genocídio. Em ambas, a intenção é desfazer o aparente paradoxo entre a modernidade de uma *política que tem como fim fazer viver e deixar morrer a população* e a emergência do *racismo de Estado*. Este, longe de um arcaísmo, de uma aberração, em relação às tecnologias modernas de poder, se define, segundo Foucault, por uma recuperação da prerrogativa do direito soberano de *fazer morrer e deixar viver* em plena dominância da *biopolítica*. Assim, o racismo moderno, em sua biologização da história e da sociedade, se define como tecnologia que busca *fazer morrer para fazer viver*. É

pela vida da população (ariana) que se justifica a eliminação dos elementos patológicos do corpo social (judeus, negros, homossexuais, deficientes, etc.), é em nome de uma determinada concepção de *vida* e saúde que são definidos fatores mórbidos e degenerativos.

Temos, assim, mais uma *indiferenciação situada*, desta vez numa articulação entre juízo histórico e diagnóstico do presente: a *biopolítica* (em sua elaboração entre 1974 e 1976), como política do *fazer viver e deixar morrer* voltada para a *população*, é definida pelo imbricamento entre os saberes estatístico, biológico e histórico e práticas burocrático-administrativas e regulamentares de intervenção. São as regularidades encontradas sobre os processos vitais da população em situações de crescimento e adensamento demográfico que devem funcionar como os códigos fundamentais de orientação para a regulamentação do tecido social. A população (como verdade construída pelas novas ciências) aparece como o princípio e o fim de uma política, de uma racionalidade política, que abrange o Estado, mas não se limita a ele. O fascismo racista é explicado como uma radicalização daquela *indiferenciação específica* entre verdade (estatística, histórica e biológica) e (bio) política, onde se leva às últimas consequências a apreensão do corpo social (do corpo-população) como constituído por uma história biológica, passível de um diagnóstico normal/patológico e de uma clínica política de otimização da saúde e eliminação da doença.

Se o fascismo é compreendido pela primeira geração da Escola de Frankfurt como a irrupção extrema da irracionalidade interna ao domínio cego da racionalidade instrumental, que em sua manifestação como indústria cultural produz indivíduos facilmente assimiláveis aos apelos do Líder, em Foucault, por sua vez, o fascismo é um arranjo particular da racionalidade biopolítica.

4. Percebe-se assim que, já em 1974-1976, as reflexões de Foucault se interessavam, a partir da análise de objetos bem definidos (medicina social, racismo, sexualidade), pela emergência de uma racionalidade política especificamente moderna que tem a população como sujeito-objeto. A interrupção do seu projeto original d'*A História da Sexualidade* torna-se um pouco mais inteligível a partir da hipótese do redirecionamento das pesquisas de Foucault para uma genealogia dessa arte ou racionalidade de governar condicionada pela emergência da e orientada para a população, em outras palavras, para o estudo do “nascimento” da governamentalidade moderna, das artes de governar que a precedem (razão de Estado, sobretudo) e da sua configuração atual (liberal e neoliberal).

Antes de qualquer coisa, lembremos que se em *A Vontade de Saber* (1976) Foucault pensa o *biopoder* como forma moderna de poder que articula uma *anátomo-política* (orientada para os corpos individuais) e uma *biopolítica* (orientada para o corpo da população), em *Segurança, Território, População* (1977-1978), ele passa a pensar a forma disciplinar cada vez mais como uma tecnologia arcaica, pré-moderna, de poder e o panoptismo como a situação-limite do desenvolvimento do poder soberano. A partir daí, a racionalidade de governo que tem a população como objeto (a governamentalidade biopolítica liberal e neoliberal) é que será pensada como a forma moderna por excelência de tecnologia política, coincidindo com a noção produtiva, centrífuga, expansiva e onipresente de poder delineada em suas digressões metodológicas.

Assim, se já em *A Vontade de Saber* a noção de *sociedade carcerária* (contra a qual se volta boa parte da crítica à genealogia foucauldiana) é substituída pela noção duplamente constituída (disciplina e biopolítica) de *sociedade de normalização*, a partir de 1977 é a noção de *sociedade de segurança* (segurança da população, dominância da governamentalidade biopolítica) que mais corresponde ao estágio das reflexões de Foucault. A imagem de uma sociedade carcerária totalitária constituída por uma rede interligada de instituições funcionalmente idênticas, voltada para a produção crescente e cada vez mais perfeita de corpos docilmente úteis, da centralidade do poder disciplinar e de práticas centrípetas de confinamento, delimitação, vigilância, etc. Tal *Weltbild* torna-se, para Foucault, a imagem, como escreve Deleuze (1992: 220), do “que já não éramos mais”, do “que deixávamos de ser”. A governamentalidade biopolítica (ou dispositivo de segurança), moderna por excelência, pelo contrário, é poder centrífugo, necessariamente produtivo, poder que busca exercer “regulação no elemento da realidade” (Foucault, 2008: 61). A intelecção do caráter predominantemente restritivo do poder disciplinar e a ênfase crescente na modernidade da biopolítica, como poder produtivo, distancia Foucault do conceito de *sociedade carcerária* e suas afinidades com a sociedade administrada ou unidimensional pintada pela primeira geração da Escola de Frankfurt.

Na sua genealogia da governamentalidade (racionalidade de governo fundamentada como regime de verificação), podemos identificar outras duas formas particulares de interpenetração ou de *indiferenciação situada*.

A governamentalidade liberal, grosseiramente – discursivamente identificável na crítica da razão de Estado mercantilista e na afirmação dos fisiocratas e depois da

economia política –, ao definir a economia como um domínio próprio, uma naturalidade específica com regularidades próprias (interesse) tendentes ao bem coletivo, age, nas palavras de Foucault, como um princípio de autolimitação da ação governamental, princípio que tanto define uma esfera (a economia) onde o Estado não deve intervir (a não ser para garantir a segurança da dinâmica própria ao econômico) como força a constituição de um domínio particular do político (relação Estado-sociedade civil). Diferentemente da razão de Estado, que tinha o Estado como fim em si mesmo e exercia uma regulamentação policial de todo o corpo social, na governamentalidade liberal, a verdade da economia política torna-se critério fundamental para a redefinição dos meios e fins do governo (da população) e, portanto, do Estado. O efeito de delimitação das esferas do econômico e do político dá-se através de um saber que diz a verdade sobre o econômico. A verdade ou o código da economia aparece como eixo organizador do tecido social. Por isso *economia política*, uma ciência da economia explicitamente voltada para o bom governo das coisas e dos homens.

A governamentalidade neoliberal, por sua vez, de modo algum pode ser pensada como mera atualização do liberalismo, mas como defesa singular da economia de mercado e do mecanismo de concorrência num novo contexto histórico de tripla crítica (comunismo, fascismo, keynesianismo) ao liberalismo clássico. Diferentemente de uma compreensão da economia como uma naturalidade específica em relação à qual o Estado deve imiscuir-se (*deixar fazer*) ou no máximo assegurar o livre mercado, a economia de mercado deve ser construída e preservada por um ativismo permanente, mas oposto ao intervencionismo ou ao planismo de Estado (este imputado como causa do totalitarismo que assolou o século XX).

Considerando a economia de mercado como um jogo, aquele ativismo deve ser principalmente jurídico, através da multiplicação dos tribunais em direção aos quais os jogadores poderão apelar em caso de desrespeito às regras do livre mercado. O aparelho administrativo-burocrático deve ser ao máximo enxugado e o bem-estar social (fundamento, para os neoliberais, de um agigantamento da máquina estatal e do custo do trabalho) deve ser pensado – a não ser uma renda mínima para aqueles inviabilizados de jogar (desempregados temporários, deficientes, idosos, etc.) – como efeito derivado puramente do crescimento econômico através do mecanismo de concorrência. Assim, diferente de uma delimitação das esferas orientada pela verdade da economia política, o neoliberalismo defende a orientação direta do Estado e do direito para a afirmação da

economia de mercado. Esta se torna o fim do político e do jurídico, convertendo em irrelevantes finalidades alheias.

Na governamentalidade liberal, à delimitação das esferas (economia, política, jurídica, etc.) corresponde a delimitação dos seus respectivos sujeitos (*homo oeconomicus*, *homo legalis*, *homo juridicus*, etc.); na governamentalidade neoliberal, por sua vez, o *homo oeconomicus* (aqui entendido como unidade-empresa, capital humano) torna-se tanto a unidade de análise válida para pensar qualquer tipo de ação social como o fim de uma sociedade inteiramente moldada pela economia de mercado¹⁵⁰.

A *indiferenciação situada* da governamentalidade neoliberal – significativamente distinta da liberal, onde a delimitação das esferas é efeito da verdade enunciada pela economia política – se define por um *regime de veridicação* (monopolizado pela chamada ortodoxia econômica) sobre a necessidade de uma orientação da sociedade como um todo, objetiva e subjetivamente, para a construção da economia de mercado, ou melhor, para a completa identificação entre sociedade e economia de mercado.

Dardot e Laval (2016: 7), amparados no instrumental analítico da *governamentalidade*, podem assim afirmar que “o neoliberalismo não é apenas uma ideologia”, nem “um tipo de política econômica”, mas “um sistema normativo que ampliou sua influência no mundo inteiro, estendendo a lógica do capital a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida”. Entendido como “*racionalidade*”, o neoliberalismo “tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados”, tendo como “característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (Dardot e Laval, 2016: 17).

Mas, afinal, isto não seria apenas a reformulação da preponderância do econômico numa análise do capitalismo liberal e neoliberal?

¹⁵⁰ Como bem observa Lagasnerie (2015: 36) em sua leitura do *Nascimento da Biopolítica*, o neoliberalismo “no pretende en absoluto disponer un espacio específico y propio para el mercado, que coexista además con otras racionalidades y sobre todo con la razón de Estado. Al contrario, aquí se trata de *difundir el mercado por todas partes*. Los mecanismos competitivos no deben quedar circunscriptos a ciertos sectores. Deben extenderse a toda la sociedad; deben cumplir su papel regulador lo más ampliamente posible, en la mayor cantidad de sectores del mundo social. La utopía neoliberal es incorporar el máximo de realidades a un entramado mercantil”; “... ese sistema es absolutamente específico porque, en este caso, la legitimidad del Estado y sus actos no deriva de un principio autónomo y propio. Es la economía la que funda la política y determina las formas y la naturaleza de la intervención política” (Lagasnerie, 2015: 38); “el neoliberalismo se propone utilizar el modelo del *homo oeconomicus* como grilla de inteligibilidad de todos los actores y todas las acciones” (Lagasnerie, 2015: 105).

Ao que me parece, não. Por pelo menos três razões: a) em primeiro lugar, porque o nominalismo foucauldiano em geral (da arqueologia à genealogia), neste caso semelhante a Weber, rejeita um juízo ontológico sobre o primado de qualquer instância da sociedade tomada como real; b) em segundo lugar, pela forma como Foucault concebe as práticas (discursivas e não discursivas), os discursos liberal e neoliberal não podem ser pensados como reflexo de fases específicas do capitalismo, tais discursos, se emergem em condições históricas particulares, também constituem as práticas econômicas, políticas, jurídicas, etc.¹⁵¹, são tanto efeito como causa; c) por último, porque as práticas são pensadas através de uma determinada compreensão de governamentalidade, ou seja, de uma racionalidade de governo que é mais abrangente do que o Estado e também não pode ser reduzida a uma expressão ideológica emergente de posições específicas na estrutura de classes ou nas relações de produção.

Da mesma forma como não é resultado direto de uma doutrina homogênea, a sociedade neoliberal não é reflexo de uma lógica do capital que suscita as formas sociais, culturais e políticas que lhe convém à medida que se expande... [A] originalidade do neoliberalismo está no fato de criar um novo conjunto de regras que definem não apenas *outro* 'regime de acumulação', mas também, mais amplamente, *outra* sociedade. Tocamos aqui num ponto fundamental. Na concepção marxista, o capitalismo é, antes de tudo, um 'modo de produção' econômico que, como tal, é independente do direito e gera a ordem jurídico-política de que necessita a cada estágio de seu autodesenvolvimento. Ora, longe de pertencer a uma 'superestrutura' condenada a exprimir ou obstruir o econômico, o *jurídico pertence de imediato* às relações de produção, na medida em que molda o econômico a partir de dentro (Dardot e Laval: 2016: 24-5).

É inegável, porém, a afinidade da análise foucauldiana do capital humano com uma noção de racionalidade instrumental que, sob a aparente autonomia da ação racional teleologicamente orientada, se submete inteiramente ao ambiente e a fins socialmente impostos. No entanto, diferente de um juízo sobre a reificação ou integração totais (que se faz presente em *Vigiar e Punir*), Foucault, por um lado, realiza uma análise de discursos historicamente específicos, sobre os quais ele afirma perceber a progressiva realização nas ou apropriação pelas políticas governamentais de países desenvolvidos no seu tempo. Diagnóstico de tendências prático-discursivas de um presente situado,

¹⁵¹ “A criação de um Estado de direito (*Rechtstaat*) é a condição dessa ordem liberal. Isso significa que o estabelecimento e o funcionamento do capitalismo não são predeterminados: eles dependem das ações políticas e das instituições jurídicas. Michel Foucault insiste com toda razão na importância de confrontar essa concepção com a concepção marxista da história do capitalismo dominante na época. De fato, o ordoliberalismo rejeita com vigor toda forma de redução do jurídico a uma simples 'superestrutura', assim como a ideia correlativa da economia como 'infraestrutura'” (Dardot e Laval, 2016: 103).

portanto, e não diagnóstico absolutizante sobre a barbárie inescapável do capitalismo tardio.

Por outro lado, também contrastivamente, Foucault realiza uma análise do que chamamos de uma *indiferenciação situada* no interior de um programa genealógico mais amplo dos regimes de verificação, desta vez tomando a governamentalidade como objeto, e não a análise do processo único e irreversível de identificação entre racionalidade e dominação.

Ao que nos parece, a especificidade de Foucault e sua análise da biopolítica no interior dos contra-enunciados da autonomização das esferas em sociedades modernas (incluindo a sua própria imagem da sociedade carcerária em *Vigiar e Punir*), está precisamente neste caráter *situado*, na historicidade de suas análises sobre a interpenetração ou indiferenciação de códigos tomados, numa perspectiva funcionalista, como distintos. Não se trata, como a crítica frankfurtiana, de estabelecer um corte entre a pré-modernidade e a modernidade capitalista e afirmar: antes a indiferenciação totalizante operada pela religião, agora a indiferenciação enraizada na abstração real da forma-valor, no estranhamento ou na dominação/colonização da racionalidade instrumental.

Diferente de uma *indiferenciação por identidade*, como denominamos a reificação total operada pela racionalidade instrumental no pensamento de Adorno e Horkheimer, podemos chamar a *indiferenciação situada* elaborada na análise foucauldiana do complexo prático-discursivo neoliberal, de uma *indiferenciação por diferença*. É o próprio texto de *Nascimento da Biopolítica* que nos oferece elementos para tal formulação, quando em contenda com uma crítica da mercantilização radical, do espetáculo e da unidimensionalidade no capitalismo tardio, Foucault (2008b: 204) enfatiza que o objetivo da governamentalidade neoliberal não é a identidade e a massificação, mas, pelo contrário, a “multiplicidade” e a “diferenciação das empresas”. Em outras palavras, não se trata de homogeneizar o diverso, mas de promover a diferenciação a partir de uma mesma estrutura objetiva – a economia de mercado – e subjetiva – o capital humano.

O neoliberalismo, em contraste com a *identidade* liberal, promove, efetiva e se legitima através de um discurso da *diferença*. A orientação de todas as esferas para a constituição do mercado e a redução de todas as racionalidades à racionalidade utilitária funciona como um terreno uniformizado para a pluralização das unidades-empresa.

É essa mesma passagem da *identidade* para a *diferença* que Deleuze (1992: 221) aponta como transição da *fábrica* para a *empresa*, da *disciplina* para o *controle*, dos *moldes* para as *modulações*, da constituição dos “indivíduos em um só corpo” para a “rivalidade inexpiável” de cada um para com cada um.

Na sociedade disciplinar, portanto, a relação entre o poder e o indivíduo permaneceu estável: a invasão disciplinar de poder correspondeu à resistência do indivíduo. Em contraste com isso, quando o poder se torna inteiramente biopolítico, todo o corpo social é abarcado pela máquina de poder e desenvolvido em suas virtualidades. Essa relação é aberta, qualitativa e expressiva. [...] O poder é, dessa forma, expresso como um controle que se estende pelas profundezas da consciência e dos corpos da população – e ao mesmo tempo através da totalidade das relações sociais (Hardt; Negri, 2001: 43-4).

Para Hardt e Negri (2001: 44), “em vez de concentrar-se na unidimensionalidade do processo descrito por Marx e reformulado e ampliado pela Escola de Frankfurt, a transição foucauldiana lida fundamentalmente com o paradoxo da pluralidade e da multiplicidade”. O “paradoxo de um poder que, à medida que unifica e envolve todos os elementos da vida social (perdendo com isso sua capacidade efetiva de mediar diferentes forças sociais), nesse exato momento revela um novo contexto, um novo *milieu* de máxima pluralidade e incontornável singularização – um *milieu* do evento”.

A mesma intelecção de uma *transição*, de uma *passagem*, no interior da história do capitalismo, de uma lógica da identidade (das causas e dos efeitos, da produção e do consumo, do trabalho e do tempo livre, do tangível e do intangível, da matéria e da cultura) para uma lógica da diferença (operada por uma indiferenciação de base das instâncias e das racionalidades) é percebida por Boltanski e Chiapello (2009) quando percebem a constituição de um *novo espírito do capitalismo* que busca incorporar a crítica estética da alienação e das disciplinas, que tem como marco histórico o maio de 68 e a contracultura dos anos 70, e enfatiza crescentemente, noções de

[...] autonomia, espontaneidade, mobilidade, capacidade rizomática, polivalência (em oposição à especialização estrita da antiga divisão do trabalho), comunicabilidade, abertura para os outros e para as novidades, disponibilidade, criatividade, intuição visionária, sensibilidade para as diferenças, capacidade de dar atenção à vivência alheia, aceitação de múltiplas experiências, atração pelo informal e busca de contratos interpessoais (Boltanski e Chiapello, 2009: 130).

Desvincula-se assim, continuam Boltanski e Chiapello (2009: 130), a “crítica à divisão do trabalho, à hierarquia e à supervisão, ou seja, ao modo como o capitalismo

industrial aliena a liberdade”, de uma “crítica à alienação mercantil” e “à opressão pelas forças impessoais do mercado”. Tanto Foucault – ao analisar o complexo prático-discursivo ordo e neoliberal – como Boltanski e Chiapello – ao analisarem “a literatura da gestão empresarial destinada a executivos” (2009: 83) – atentam para o paradoxo de uma defesa simultânea da liberdade e da diferença, de um lado, e da inquestionabilidade e ampliação totalizante da economia de mercado, do outro.

A *indiferenciação por diferença* do discurso neoliberal, podemos dizer no espírito de uma sociologia da crítica, se distingue da *indiferenciação por identidade* por também buscar se afirmar enquanto crítica da *reificação*.

Por fim, resta-nos atentar que Foucault também se distingue do modelo bourdieusiano de abordagem da *dominação* social que se exerce através da *autonomização/diferenciação*, na medida em que este toma conceitos como *campo* e *habitus* para indicar as mediações complexas entre esferas relativamente autônomas e as hierarquias da estrutura social mais ampla, enquanto Foucault analisa as mais diversas práticas em termos de sua fundamentação veridicional. Acreditamos que a genealogia do biopolítico (a partir de uma leitura heterodoxa e flexível capaz de relativizar um conjunto de exageros retóricos), oferece tanto uma relevante e original crítica ao imaginário sistêmico-funcionalista como mais um ponto de partida para a investigação das múltiplas formas contemporâneas de interpenetração de códigos e valores ou indiferenciação das esferas.

Conclusão: Resultados e Apontamentos

No interesse de forçar o conceito de biopolítica em Foucault – tanto isoladamente como em sua relação com o biopoder e a noção de governamentalidade – a demarcar seu lugar no interior dos enunciados e contra-enunciados da autonomização das esferas em sociedades modernas, chegamos aos seguintes resultados:

I. No que diz respeito à tradição que chamamos de racionalização/autonomização, que vai da *Consideração Intermediária*, passa por Parsons e chega à noção luhmanniana de diferenciação funcional, argumentamos como a afirmação foucauldiana de uma concepção onipresente do poder tanto impossibilita pensar as relações de poder em termos de esfera, função ou subsistema, como, em geral, inviabiliza, devido à transversalidade das relações de poder, a própria imagem do social em termos de esferas, funções ou subsistemas encerrados em legalidades ou operações próprias (exclusivas e intransitivas).

II. No que diz respeito à tradição que chamamos de racionalização/dominação, que vai de *Ascese e Capitalismo*, passa por Lukács, pela *Dialética do Esclarecimento* e chega a Habermas e Bourdieu, por um lado, endossamos tanto a relação entre a noção de *disciplina* e a generalização da *possibilidade de cálculo* (Lukács) como uma importante afinidade dos diagnósticos da integração total formulados pela primeira geração da Escola de Frankfurt e a *sociedade carcerária* (*Vigiar e Punir*). Por outro lado, salientamos como nas análises em torno da *biopolítica* e da *governamentalidade*, Foucault abandona aquela compreensão totalizante do social pelo eixo da tecnologia disciplinar e se lança na investigação de *formas particulares e situadas de indiferenciação*. Aproxima-se de Bourdieu, na medida em que este também reflete sobre mediações situadas entre cada campo e a estrutura social, mas se singulariza por analisar tais indiferenciações nos termos da constituição de múltiplos regimes prático-discursivos de verificação.

III. No recorte da obra foucauldiana por nós analisada (1974-1979) isolamos, para além da análise das imbricações entre verdade e poder que define o programa genealógico, quatro destas (talvez numa expressão infeliz) *indiferenciações situadas*: a) entre história e política no *historicismo político* do discurso da guerra entre as raças; b) entre o saber estatístico-biológico e a regulamentação política da população nos diversos processos de normalização; c) a delimitação das esferas econômica, política e jurídica pela verdade

da economia política; d) o direcionamento, no discurso neoliberal, de todas as “esferas” da sociedade para a constituição, objetiva e subjetiva, da economia de mercado.

Para além dos resultados mais estritamente ligados ao nosso problema investigativo, reconhecendo os limites e a unilateralidade inevitável da seleção de autores e textos tratados ao longo do trabalho assim como a precariedade das generalizações que seguem, agrupamos a teoria sociológica, tendo em vista a afirmação e as críticas ao enunciado da autonomização das esferas em sociedades modernas, em:

1. Um grande grupo ilustrado pela linhagem Weber-Parsons-Luhmann, que endossa, radicaliza e formaliza o juízo sobre a modernidade como um processo de autonomização/diferenciação das esferas sociais. Tratar-se-ia, para eles, de uma exigência interna ao processo de modernização a explicitação das diferenças e a estabilização crescente das barreiras (porosas numa pré-modernidade) entre as diferentes ordens, funções ou sistemas da sociedade.

2. Outro grande grupo que questiona frontalmente e de diferentes maneiras aquela visão da modernização, percebendo não só na pré-modernidade, mas nas próprias sociedades modernas a possibilidade de *indiferenciação* e *interpenetração* entre os valores, meios simbólicos ou códigos de aspectos das relações sociais tomados ali como intransitivos; de embaçamento, portanto, dos limites e fronteiras: do *fetichismo* à *reificação* em Lukács; no taylorismo-fordismo do tangível e da *indústria cultural* em Adorno e Horkheimer; na *colonização* do mundo da vida pelo sistema (burocrático e econômico) em Habermas; na tradução, mediada pelo *habitus*, dos códigos da desigualdade do espaço social às possibilidades de inserção nos e de hierarquização no interior dos próprios *campos* em Bourdieu; nas diversas indiferenciações assinaladas nas etapas de formação conceitual do *biopolítico* em Foucault – entre verdade e poder (genealogia), entre política e história (historicismo), entre política e saber médico-biológico (biopolítica), entre economia e política (governamentalidade liberal), na orientação das esferas e racionalidades para a constituição da economia de mercado (governamentalidade neoliberal).

Nos próprios conceitos-chave dos autores analisados, e obviamente tal trabalho arqueológico pode e deve ser ampliado, encontramos, em nomes indiscutivelmente institucionalizados e reconhecidos na teoria sociológica, uma alternativa ao que Ulrich Beck chamava, em 1995, de “uma teoria rígida da modernidade simples, que imagina os

códigos do sistema como exclusivos e atribui cada código a um e único subsistema” (Beck, 1997: 45). Chamamos tal alternativa de uma *perspectiva da indiferenciação*.

Tal *perspectiva* é, no entanto, sem paixão pelo paradoxo, significativamente diferenciada.

Sugerimos, mais uma vez num esforço esquemático e simplificador, chamar de *indiferenciação por identidade* a decisiva passagem, operada por Adorno e Horkheimer, de uma intelecção sobre o processo unitário de racionalização formal (Weber) e reificação (Lukács) – que ainda percebia certo paradoxo entre a legalidade do todo e as legalidades das partes – para a reificação total ou homogeneização social, que implica a identidade entre as partes, o eu e o todo como o signo definidor das sociedades produzidas pelo capitalismo tardio. A identidade morfológica das formas disciplinares de poder no Foucault de *Vigiar e Punir* se enquadra nesta mesma perspectiva de indiferenciação.

Também a patologia social definida por Habermas como *colonização sistêmica do mundo da vida*, apesar das diferenças programáticas em relação ao diagnóstico dos primeiros frankfurtianos e de se livrar da imagem de uma reificação total e inescapável, pode ser enquadrada como uma perspectiva da indiferenciação por identidade, na medida em que, ao olhar para a longa duração de passagem do mundo da vida unificado mítico à diferenciação das formas de racionalidade na modernidade, o juízo crítico aponta para a tendência, também no contexto do capitalismo tardio, de homogeneização de racionalidades heterogêneas por uma mesma racionalidade cognitivo-instrumental.

No aparente oxímoro de uma *perspectiva da indiferenciação por diferença* enquadrados, por sua vez, tanto a praxeologia bourdieusiana como a genealogia foucauldiana do poder que se exerce sobre a população (biopolítica/governamentalidade). Em primeiro lugar, de um ponto de vista metodológico, tal perspectiva, diferentemente de um juízo substantivo sobre a homogeneização, a redução da diferença à identidade ou a colonização das diversas orientações da ação a uma mesma racionalidade, se afirma principalmente como grade de inteligibilidade e programa de observação e investigação de processos históricos e fenômenos sociológicos. Enquanto os autores da *indiferenciação por identidade* falam sobre o mundo, reificando os seus próprios conceitos de reificação (ver Vandenberghe, 2009), a análise do social seja em termos de *campos* seja em termos da constituição de diversos *regimes de verificação* busca principalmente, além dos inevitáveis juízos ontológicos inerentes a todo empreendimento explicativo (ver Bhaskar, 1979), oferecer

ferramentas para nos aproximarmos do mundo, sem reduzir a diversidade fenomenal a um mesmo processo fundamental que, nos frankfurtianos, a despeito das diferenças, centra-se no *pathos* de generalização da racionalidade instrumental e em *Vigiar e Punir* centra-se no espraiamento dos tentáculos do panóptico disciplinar e no delineamento de uma sociedade carcerária.

Em segundo lugar, de um ponto de vista das análises substantivas, salientamos como a transitividade, a tradução, das hierarquias do espaço social e do campo de poder mais amplos se dá, para Bourdieu, mediante a diferenciação/autonomização efetiva das práticas dos diversos campos (jurídico, político, artístico, etc.). Vimos também, rapidamente, como é certa disposição/habitus de classe, o desinteresse econômico, que, por exemplo, condiciona a disposição/habitus, o interesse formal, constitutiva do campo artístico. Em Bourdieu, se o processo de *diferenciação* dos campos é tomado em sua efetividade (nem é ilusório nem pode ser reduzido a interesses econômicos ou políticos exógenos), a porosidade às relações do espaço social hierarquizado em classes não é apenas fortuita ou transitória, mas constituinte dos próprios campos. Não é a toa que em vários momentos tal concepção da autonomia relativa dos campos em Bourdieu se afirma em contenda com uma concepção absoluta da autonomia dos sistemas funcionais da sociedade.

Em Foucault, uma *perspectiva da indiferenciação por diferença* foi encontrada principalmente em sua análise da governamentalidade biopolítica liberal e principalmente neoliberal. Tendo já abandonado (no curso *Segurança, Território, População*) a ênfase nas tecnologias disciplinares e na sociedade carcerária, formas de poder pensadas agora como arcaicas (em sua obsessão pelo esquadrinhamento e delimitação dos corpos e dos espaços), Foucault cada vez mais identificará a forma produtiva de poder (definida em sua analítica de poder) com as tecnologias de segurança biopolíticas (que agem na expansão e promoção da realidade sobre a qual se exerce).

Tanto no *laissez faire* liberal, com seu sujeito livre para trocar e a retração da intervenção policlesca da razão de Estado, como na defesa neoliberal do *capital humano*, com seu sujeito em busca de valorização ampliada de si mesmo em todo tipo de relação social, Foucault percebe um tipo de dominância da verdade econômica sobre as outras instâncias da sociedade que busca impor-se e legitimar-se através da defesa da liberdade dos sujeitos individuais para buscar os seus próprios fins, contra qualquer planismo ou intervencionismo que pretenda orientar massas inteiras numa mesma

direção. A *diferenciação* permanente das unidades-empresa, e não a unidimensionalidade, aparece como princípio e objetivo centrais de um poder que busca enformar toda a sociedade nos termos da economia de mercado.

Uma das principais motivações para mapear diferentes modulações de uma *perspectiva da indiferenciação* na teoria sociológica sucedeu a um incômodo com aquilo que Ulrich Beck chama de “teoria rígida da modernidade simples” ou uma teoria formalista e dogmática da diferenciação funcional, tal qual se consolida na elaboração luhmanniana do sistema social. Não se trata de negar a importância e efetividade do enunciado da autonomização das esferas sociais (o que de fato sempre se evidencia no contraste com sociedades marcadas pela totalização mítico-religiosa, não-secularizadas, diria o mesmo discurso), mas de chamar atenção para uma forma alternativa de olhar para os processos de modernização, sem reduzir e forçar a realidade a se ajustar ao enunciado da autonomização/diferenciação como um leito de Procusto.

A despeito da sua consolidação, como um substituto do consenso parsoniano, enquanto esforço teórico de pensar a sociedade moderna como sistema marcado pela primazia da diferenciação funcional, o que significaria levarmos às últimas consequências o formalismo luhmanniano? Até onde iríamos na compreensão de fenômenos concretos se tomássemos o sistema jurídico apenas pelo código lícito/ilícito, a religião pelo código transcendência/imanência, o político pelo código governo/oposição, o mercado pelo pagamento/não-pagamento, a ciência exclusivamente pelo código verdade/falsidade? Basta nos determos minimamente no fenômeno do neopentecostalismo no Brasil, das relações entre o sistema político representativo e os poderes econômicos, do caráter seletivo das decisões judiciais, dos critérios de repartição orçamentária de Estados orientados pela ortodoxia neoliberal, das diferenças do fazer científico em contextos centrais e periféricos do sistema mundial para imediatamente nos assombrarmos com a distância, que não pode ser justificada somente nos termos do inevitável hiato entre conceito e realidade, entre a arquitetura teórica e dinâmicas empíricas, eventuais e estruturais efetivas.

No que se refere às *perspectivas da indiferenciação*, que bifurcamos em *indiferenciação por identidade* e *indiferenciação por diferença*, se de fato endossamos a crítica à imagem da *reificação total* (seja na sociedade administrada seja na sociedade carcerária) quando impede a observação de mudanças nas formas de dominação, níveis distintos de interpenetração entre as esferas e espaços de resistência, não se trata de

negar uma contribuição em favor de outra. Ainda no nível puramente teórico de elaboração, que em si mesmo deve ser ampliado, nosso interesse é propor a articulação heurística, num sentido combinatório, das contribuições mapeadas, visando educar a cognição e o intelecto na captação, nos mais diversos estratos da realidade, do que Benjamin (1987: 209-211) chama, noutro contexto, ao pensar a relação entre a “historiografia” e as “formas épicas” assim como entre a “prosa” e as “formas métricas”, de *zonas de indiferenciação*.

Afinal, não parece de brutal atualidade o ar de identidade e semelhança dos produtos da indústria cultural, seja em filmes, músicas ou *games* produzidos em larga escala e para a mais ampla circulação? A colonização sistêmica seja como juridificação seja como codificação instrumental de contextos comunicativos e interativos os mais diversos não toca em uma dimensão crucial do mal-estar vivido nas sociedades contemporâneas? Também a identidade morfológica entre tecnologias disciplinares como a prisão, o asilo psiquiátrico, a escola não parece consideravelmente tangível ou ao menos verossímil em casos específicos e infelizmente nada excepcionais?

Da mesma forma, as traduções dos códigos de desigualdade do espaço social para o interior dos *campos*, de disposições de classe para disposições práticas aparentemente desvinculadas da estrutura social, formuladas por Bourdieu, ainda não nos impressionam em sua capacidade de descrever as sutilezas dos mecanismos de dominação e violência simbólica?

Por fim, o que chamamos de *indiferenciações situadas* encontradas por Foucault – ao evidenciar metodológica e historicamente a politização do discurso histórico, ao abordar criticamente a biologização da política, ao evidenciar a reorientação do político pelo discurso da economia política, ao, por fim, indicar a tomada da economia de mercado como medida de todas as coisas – na sua notável genealogia da biopolítica e da governamentalidade também não parecem dizer respeito a processos fundamentais do mundo que nos cerca em sua formação histórica e em sua configuração atual?

Faço tais questionamentos para defender que, diferente de escolher ou indicar o melhor arcabouço heurístico para captarmos e analisarmos as *zonas de indiferenciação*, cada um dos autores e dos conceitos tratados parece atingir, parafraseando a feliz expressão forjada por Marx (2011) em sua crítica a Bastiat, *momentos de realidade*.

A defesa da pluralidade de perspectivas de abordagem destas *zonas de indiferenciação* não repousa, portanto, num relativismo em si e para si, mas no reconhecimento da pluralidade de formas de manifestação fenomenais e de

temporalidades da própria realidade, que exige um inventário teórico-conceitual múltiplo, capaz de iluminar o caminho em distintas direções e planos de profundidade. A escolha entre diferentes perspectivas heurísticas e metodológicas não pode se dar *a priori*, no nível do debate estritamente teórico como aqui foi feito, mas no nível da análise de situações concretas, em investigações substantivas, onde de fato torna-se não só possível como necessário colocar a questão sobre a superioridade de um empreendimento explicativo em termos de razoabilidade, consistência, coerência, clareza e capacidade de iluminar aspectos não reconhecidos de *uma* realidade diversa e estratificada como a social.

Por fim, peço licença para levantar – no ímpeto de transformar o fim em começo, a conclusão em introdução para novos trabalhos – algumas interrogações a partir de elementos trazidos ao longo da investigação que dizem respeito às ambivalências e às singularidades de Foucault quando pensa os processos de modernização.

Vimos como todos os autores do cânon sociológico clássico e contemporâneo que pudemos tratar na primeira parte, defensores ou críticos da autonomização das esferas, compartilham certa perspectiva evolucionária da passagem do pré-moderno ao moderno. Em todos, mesmo em Bourdieu – já que a diferenciação dos campos é um fenômeno moderno, lembremos-nos da sua descrição dos dilemas vividos pelos Cabila ao se depararem com um campo econômico diferenciado –, tal passagem, mais ou menos contínua, mais ou menos disruptiva, é pensada em termos de transição do *simples* ao *complexo*.

Para a linhagem da racionalização/autonomização, a complexidade é expressa cristalinamente na dissolução da totalização religiosa do tecido social acompanhada do encerramento e desenvolvimento das funções ou subsistemas da sociedade (também, por sua vez, cada vez mais complexos). Para a linhagem da racionalização/dominação, endossando a interpretação de Raulet e Foucault (1994), a transição do simples ao complexo em termos de diferenciação das esferas da vida é interrompida pelo entrelaçamento entre racionalização e dominação, de modo que poderíamos falar na formação de uma *indiferenciação moderna* também caracterizada por maior complexidade em relação à pré-modernidade. Em Bourdieu é a própria *complexificação*

da diferenciação interna aos campos que os torna mais eficazes no exercício da dominação simbólica

No caso de Foucault, podemos dizer, seguindo a leitura de David Hoy (1981), apresentada por Fraser (1994: 192-3)¹⁵², que há um significativo abandono do modelo evolucionário ou progressivo ao considerar a emergência de formas modernas de poder e, a partir disso, caracterizar a própria sociedade moderna.

Se atentarmos sobretudo para as análises em torno da racionalidade de governo e das modalidades e economias de poder – muito mais inclusive do que em *Vigiar e Punir*, onde Honneth (1994) com certa razão percebe uma abordagem sistêmico-funcionalista do social orientada pelo *telos* do *aumento progressivo do poder* – percebemos as seguintes definições:

a) Na modalidade soberana (Estado de justiça, tradição dos espelhos do príncipe) fala-se nos vazios deixados pelo poder, num poder irregular assistematicamente aplicado somente quando a soberania é diretamente ameaçada pela ilicitude. Fora do espetáculo sangrento e sádico do poder soberano, nos *vazios* (mais uma vez), é possível deduzir uma imagem de certa autonomia das práticas em relação aos discursos centralizados do poder;

b) Na modalidade disciplinar, que define uma sociedade carcerária ou de vigilância, de fato há uma totalização do poder em todos os vazios e detalhes da vida social, há incremento do poder através do disciplinamento das práticas e a constituição de corpos dóceis e úteis. Em *A Vontade de Saber*, a totalização do poder torna-se ainda mais ampla e profunda, na medida em que se concebe o biopoder como tecnologia moderna que articula a disciplina sobre os corpos individuais e a regulamentação biopolítica sobre o corpo da população, o que caracteriza em sua dominância uma sociedade de normalização;

c) A partir de *Segurança, Território, População*, a totalização disciplinar (centrípeta, restritiva, fundamentada no centralismo panóptico e na delimitação rigorosa do espaço) começa a ser pensada cada vez mais como uma forma arcaica e pré-moderna de poder ligada à dominância da razão policial de Estado (Estado administrativo), enquanto a segurança biopolítica (centrífuga, produtiva, expansiva, ilimitada), expressa na

¹⁵² “Foucault has succeeded in producing a species of *Kulturkritik* that does not rely on – indeed, that explicitly repudiates – the subject-object framework in all of its familiar guises. He rejects the notion of progress – not only in its self-congratulatory Whiggish form but also in the more critical and sophisticated form in which it appears in Marxism and some versions of German Critical Theory. Thus, he produces genuine indictments of objectionable aspects of modern culture without presupposing a Hegelian teleology and a unitary subject of history” (Fraser, 1994: 192-3).

governamentalidade liberal, aparece como a forma moderna por excelência de poder. A verdade da economia política exige a delimitação das esferas do econômico e do político. Caracteriza-se, assim, uma *sociedade de segurança*, onde há um recuo do poder estatal em prol da segurança do livre mercado.

d) Na governamentalidade neoliberal, por sua vez, há novamente uma forma de totalização, não mais estatal (como na razão de Estado), mas uma totalização de uma racionalidade de governo que abrange o próprio Estado e se orienta inteiramente pela constituição objetiva e subjetiva de uma economia de mercado fundada no mecanismo da concorrência.

Percebe-se, assim, uma preocupação em definir a modernidade do poder (*governamentalidade biopolítica*) e da sociedade (*sociedade de segurança*). No entanto, tal formulação é perpassada por descontinuidades estranhas a uma imagem linear de passagem do *simples* ao *complexo*, do *indiferenciado* ao *diferenciado*, da *totalização* à *autonomização*. Também não se especifica um momento a partir do qual o processo de diferenciação/autonomização se converte em uma *nova e complexa indiferenciação/totalização*. Há, nesse aspecto da obra foucauldiana, múltiplas formas, pré-modernas e modernas, de indiferenciação/totalização, sem aquele contraste narrativo tradicional entre uma pré-modernidade simples e indiferenciada e uma modernidade complexa e diferenciada (ou complexamente reificada).

Essa ruptura com uma maneira de narrar ou criticar o *desenvolvimento* das formas sociais tal como uma filosofia da história não deixa, no entanto, de apresentar tensões. Apontamos rapidamente como, tanto em *Segurança, território, população* como em *Nascimento da Biopolítica*, a investigação da sucessão de formas de racionalidade de governo (assim como, articuladamente, das modalidades e economias de poder) é organizada – ao menos na exposição das pesquisas visando a apresentação oral no espaço acadêmico e não a publicação – tendo como fio condutor aquilo que Foucault chama de *emergência real da população*. É essa aparição paulatina, das sombras à luz – codificada em Hegel (2008) como a viagem do *Espírito* do Oriente ao Ocidente –, que lança a possibilidade de uma formação conceitual em grande medida progressiva – mesmo que esse progresso se dê também de maneira descontínua e sem qualquer avaliação moral – da passagem da razão de Estado à governamentalidade liberal e neoliberal.

É como se, ao analisar, entre 1977 e 1979, a *emergência real da população*, Foucault confirmasse, possuído por uma irônica astúcia, as suas observações na aula

inaugural no *Collège de France* em 2 de dezembro de 1970, ao prestar homenagem ao seu antecessor Jean Hyppolite, sobre o desafio de “toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche” de “escapar de Hegel”. E “escapar de Hegel”, continua Foucault (1996: 72-3), “supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que é ainda hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar”.

No mesmo corpo, portanto, na mesma escritura, rupturas e continuidades com um discurso do progresso, com uma filosofia da história. Sempre o encontro inesperado, na encruzilhada seguinte, com o filósofo do Espírito que parecia ter ficado para trás.

Ainda em torno dessa inquietante expressão que pretende indicar um processo histórico, a *emergência real da população*, nos interessa assinalar mais um ponto.

Sabemos que a *população* é elemento fundante do discurso sociológico. Em Durkheim, se as mudanças nas formas de *solidariedade social* é efeito da extensão e intensificação da divisão do trabalho, a própria divisão do trabalho é causada pelo incremento do volume e da densidade populacional, trata-se do nível causal mais profundo da sociologia durkheimiana. Em Marx, de forma ainda mais explícita, lembremos que o seu projeto de crítica da economia política, tal como delineado na famosa *Introdução de 1857*, se afirma a partir de uma crítica ao método que toma a população como o nível mais “real” e “concreto” quando, na verdade, a “população é”, escreve Marx (2011: 54-5),

uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam, p. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria que dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações.

A partir de 1974 até 1979, a noção de população tem importância crescente também no trabalho de Foucault, não em si mesma, mas como objeto de uma tecnologia

de poder (biopolítica) e de uma racionalidade de governo (governamentalidade) modernas por excelência. Vimos como o crucial para Foucault está no contraste entre anátomo-política e biopolítica, entre disciplina e segurança, entre razão de Estado e governamentalidade. Fala-se em população como a massa, o elemento vital compartilhado, os atributos da espécie que são objeto de uma política que procura regulamentar e agir no sentido da realidade. Fala-se em população, como tão bem formula Anastacio (2017: 44), não só “no sentido tradicional de número de habitantes proporcional ao espaço habitável, mas também como um grupo de indivíduos que possui entre eles relações de coexistência e que constituem, assim, uma realidade específica”, com sua “taxa de crescimento”, “a sua mortalidade e morbidade”, as “suas condições de existência”. Fala-se em população, sobretudo, continua Anastacio (2017: 44), “como figura do saber que colabora para a gestão do corpo social”, como o objeto da governamentalidade.

Importa a Foucault menos a definição de população do que a investigação dos discursos e práticas que tomam a população como seu objeto de regulamentação e orientação. Isto se evidencia quando a análise foucauldiana da passagem da razão de Estado para a governamentalidade liberal e neoliberal se desdobra em ricas nuances e distinções, enquanto a noção de população se mantém, sem “viagem de retorno”, como um *a priori* estático que não necessita de redefinição e enriquecimento, tal como aquela *abstração* denunciada por Marx: mudam as formas de governamentalidade que se dirigem à população, mas não muda *o que* as diferentes formas de governamentalidade definem como seu objeto, como a sua população.

Uma pista, implícita, nesse sentido pode ser assinalada quando Foucault discute o *racismo* científico e nacional-socialista. Este, enquanto *poder de fazer morrer para fazer viver*, estabelece um corte entre o que deve ser considerado como população a ser regulamentada e digna de vida, como normal, e aquilo que deve ser considerado como uma patologia, como um mal, uma exceção a ser eliminada. Torna-se uma obsessão para os nazistas estabelecer critérios “científicos” de raça que permitam julgar “objetivamente” o que deve viver e o que deve morrer.

Esta linha de raciocínio sobre como as formas de governo definem a população que pretende regulamentar está, no entanto, completamente ausente quando se faz a análise da razão de Estado e, mais importante, da governamentalidade liberal e neoliberal. Afinal, é este o nosso ponto, o que o regime de verificação liberal em sua forma radical de *laissez faire* e em sua forma de bem-estar social definem como população? O que o

regime de veridição ordo e neoliberal define como população? O que constitui, nessas diferentes formas de governamentalidade, aquilo que deve ser objeto de um *fazer viver e deixar morrer*? O compromisso soberano-biopolítico da forma *fazer morrer para fazer viver* seria exclusivo de Estados racistas? Poderíamos falar, ao discutirmos as racionalidades de governo liberais e neoliberais, e não explicitamente racistas, do estabelecimento de um limiar do que deve viver e do que deve morrer em favor daquela vida?

A resposta a tais perguntas, ao que me parece, só pode ser dada quando recuperamos o espírito daquela advertência de Marx à economia política que parece dizer: a população é só o começo!

Devemos investigá-la como “uma rica totalidade de muitas determinações e relações”, inquirindo sobre as suas desigualdades internas em termos de produção, distribuição e consumo, em termos de estrutura hierarquizada de acesso a riquezas tangíveis e intangíveis. No espírito da perspectiva da governamentalidade, por sua vez, devemos dar o devido valor às racionalidades de governo que se dirigem à população, aos regimes de veridição sobre a dinâmica econômica, aos seus efeitos reais na segmentação, segregação e marginalização sociais.

Articular, talvez, a análise da estrutura de classes e a análise da governamentalidade, mas não só, investigar também como concepções de raça, colonialidade e gênero são operadas por regimes prático-discursivos veridicionais de regulamentação e como, ao elencarem prioridades de gestão e de *fazer viver*, geram efeitos de hierarquização, exclusão e morte.

Não é só Hegel que, assustados, reencontramos quando parecíamos estar tão distantes; também Marx, entre grave e sorridente, sempre nos espera na próxima esquina.

REFERÊNCIAS

ADORNO; HORKHEIMER. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, Francesco Paolo. Power over life, politics of death: forms of resistance to biopower in Foucault. In: LEMM, Vanessa; VATTER, Miguel (edited). **The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism**. Fordham University Press: New York, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ALTHUSSER, Louis. De 'o capital' à filosofia de Marx. **Ler o capital** (vol.1). RJ: Zahar, 1979.

ANASTACIO, Lara Pimentel Figueira. **Governo das condutas: técnica e reflexão em Foucault**. Dissertação (mestrado) defendida no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

AVELINO, Nildo. Governamentalidade e democracia liberal – novas abordagens em Teoria Política. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 5, pp. 81-107, Brasília, jan-jul 2011.

_____. Foucault e a racionalidade (neo)liberal. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 21, pp. 227-284, Brasília, set-dez 2016.

BACHUR, J. P. **Distanciamento e crítica: limites e possibilidades da teoria de sistemas de Niklas Luhmann**. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, 2009.

BASSANI, Jaison; VAZ, Alexandre. Sobre o domínio da natureza na filosofia da história de Theodor W. Adorno: uma questão para a educação. In: **Revista brasileira de educação**, v. 16, n. 46, jan-abr. 2011.

BECK, Ulrich. Capítulo I. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK; GIDDENS; LASH. **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BECK; GIDDENS; LASH. **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política** (Obras escolhidas, v.1). São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

BERGER, Peter L., ed. **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.

BERIAN, Josetxo; BLANCO, José María. Introducción. In: LUHMANN, N. **Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia**. Madri: Trota, 1998.

BHASKAR, Roy. **The possibility of naturalism**. Sussex: The Harvester Press, 1979.

BOLTANSKI; CHIAPELLO. **O Novo Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOTTOMORE; OUTHWAITE. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

_____. **A economia das trocas simbólicas** (introdução, organização e seleção Sergio Miceli). São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **A Distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

_____. **Senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRÖCKLING, Ulrich; KRASMANN, Susanne; LEMKE, Thomas (Eds.). **Governmentality: current issues and future challenges**. New York: Routledge, 2011.

BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Eds.) **The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by an interview with Michel Foucault**. Chicago: The University Press of Chicago, 1991.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago, IL/London: The University of Chicago Press, 1994.

_____. Rethinking secularization: a global comparative perspective. In: **The Hedgehog review**, Vol. 8, N. 1-2, spring/summer 2006.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

COHN, Gabriel. A atualidade do conceito de indústria cultural. In: MOREIRA, Adalberto da Silva (Org.). **Sociedade global: cultura e religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. **Crítica e resignação**: Max Weber e a teoria social. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COSTA, Jean Henrique. A atualidade da discussão sobre a indústria cultural em Theodor W. Adorno. In: **Trans/Form/Ação**, v. 36, n.2, p. 135-154, maio/ago., 2013.

CRONIN, Ciaran. Bourdieu and Foucault on power and modernity. In: **Philosophy & social criticism**, v. 22, n. 6, pp. 55-85, 1996.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão do Mundo**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**, 1972-1990. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. Sobre a filosofia. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**, 1972-1990. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DOMINGUES, José Maurício. **A Sociologia de Talcott Parsons**. São Paulo: Annablume, 2008.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

_____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ENGELS; MARX. **O Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault, 1926-1984**. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir**. Gallimard/Seuil: Paris, 1976.

_____. O nascimento da medicina social: In: MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987b.

_____. **História da sexualidade (v.1 A vontade de saber)**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. Critical theory/Intellectual history (entrevista com Gérard Raulet). In: KELLY, Michael (Ed.). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Massachusetts: The MIT Press, 1994.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)**. Gallimard: Paris, 1997.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. **Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France (1977-1978)**. Gallimard/Seuil: Paris, 2004.

_____. **Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)**. Gallimard/Seuil: Paris, 2004b.

_____. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Estratégia, poder-saber (Ditos e Escritos v. IV)**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Conversa com Michel Foucault. In: MOTTA, M. B. da. **Repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. **Do Governo dos Vivos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

FRASER, Nancy. Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions. In: **Praxis International**, issue 3, pp. 272-287, 1981.

_____. Michel Foucault: a 'young conservative'?. In: KELLY, Michael (Ed.). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Massachusetts: The MIT Press, 1994.

GARCÍA, Francisco Vázquez. Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu. In: **Revista Mexicana de Sociología**, v. 61, n. 2, pp. 189-192, 1999.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GORDON, Colin. Chapter One. Governmentality rationality: an introduction. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter. **The Foucault effect: studies in governmentality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

GREELEY, Andrew. **Unsecular Man: The Persistence of Religion**. New York: Schocken, 1972.

HABERMAS, Jürgen. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Taking aim at the heart of the present: on Foucault's lecture on Kant's *What is enlightenment?*. In: In: KELLY, Michael (Ed.). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Massachusetts: The MIT Press, 1994.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo** (v.1 Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo** (v. 2 Sobre a crítica da razão funcionalista). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

HARDT, M; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **Commonwealth**. Cambridge, Massachusetts: The belknap press of Harvard University press, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Brasília: EDU – UnB, 2008.

HILÁRIO, Leomir; CUNHA, Eduardo. Crítica, razão e sociedade: convergência e paralelismo entre Foucault e Adorno & Horkheimer. In: **Fractal**, Revista de Psicologia, v. 26, n. 3, pp. 877-900, set./dez. 2014.

HONNETH, Axel. Foucault's theory of society: a systems-theoretic dissolution of the *Dialectic of enlightenment*. In: KELLY, Michael (Ed.). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate**. Massachusetts: The MIT Press, 1994.

HOY, David. **Power, repression, progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School**. In: *Triquarterly* 52, pp. 43-63, 1981.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

INDA, Jonathan Xavier (Ed.) **Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and Life Politics**. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

JAY, Martin. **Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

LAGASNERIE, Geoffroy de. **La última lección de Michel Foucault: Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LEMKE, Thomas. **Biopolitics: An Advanced Introduction**. New York and London: New York University Press, 2011.

_____. Foucault, politics, and failure: a critical review of studies of governmentality. In: NILSSON, Jakob; WALLENSTEIN, Seven-Olov (Eds). **Foucault, biopolitics, and governmentality**. Södertörn philosophical studies, 2013.

_____. Escola de Frankfurt, Foucault e neoliberalismo (entrevistado por Eduardo Santos e Bruna Carvalho Lima). In: **Tempo social**, revista de sociologia da USP, v. 29, n.2, pp. 305-314, agosto 2017.

LOWY, Michael. **A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

LUHMANN, Niklas. **Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia**. Madrid: Editorial Trola, 1998.

_____. **La Sociedad de la Sociedad**. México: Editorial Herder, 2006.

_____. **Introdução à teoria dos sistemas.** Petrópolis: Vozes, 2010.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO, Roberto (org.). **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MARTIN, David. **On Secularization: Towards a General Theory.** Alershot: Ashgate, 2005.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Capital** (livro I). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política.** São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MCCARHTY, Thomas. The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt School. In: KELLY, Michael (Ed.). **Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate.** Massachusetts: The MIT Press, 1994.

MERQUIOR, J. G. **Michel Foucault, ou o nihilismo de cátedra.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MUHLE, Maria. A genealogy of biopolitics: the notion of life in Canguilhem and Foucault. In: LEMM, Vanessa; VATTER, Miguel (edited). **The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism.** Fordham University Press: New York, 2014.

NEGRI, Antonio. **Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse**. New York: Autonomedia, 1991.

OKSALA, Johanna. Neoliberalism and biopolitical governmentality. In: NILSSON, Jakob; WALLENSTEIN, Seven-Olov (Eds). **Foucault, Biopolitics, and governmentality**. Södertörn philosophical studies, 2013a.

_____. From biopower to governmentality. In: FALZON, C; O'LEARY, T.; SAWICKI, J. **A Companion to Foucault**. Sussex: Blackwell Publishing, 2013b.

PARSONS, Talcott. **Sociedades: Perspectivas evolutivas e comparativas**. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. LTDA, 1969 [1966]

_____. **O Sistema das Sociedades Modernas**. São Paulo: Pioneira, 1974.

PASQUINO, Pasquale. Chapter Five. *Theatrum politicum*: the genealogy of capital – police and the state of prosperity. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter. **The Foucault effect: studies in governmentality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

RABINOW, P. (Ed.). **The Foucault reader**. New York: Pantheon books, 1984.

RABINOW, P.; ROSE, N. Biopower today. In: **BioSocieties**, 1, 195-217, London, 2006.

RAFFNSOE, Sverre; GUDMAND-HOYER, Marius; THANING, Morten S. **Michel Foucault: a research companion**. Hampshire, England: Palgrave MacMillan, 2016.

RICKERT, Heinrich. **Introducción a los problemas de la filosofía de la historia**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1961.

_____. **The limits of concept formation in natural sciences**. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

RINGER, Fritz. **A metodologia de Max Weber**: A unificação das ciências culturais e sociais. São Paulo: Edusp, 2004.

RODRIGUES, Leo Peixoto; NEVES, Fabrício Monteiro. **Niklas Luhmann: a sociedade como sistema**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

RODRIGUES, Léo Peixoto; NEVES, Fabrício. **Niklas Luhmann: sistemas sociais: ensaios teóricos**. Por Alegre: EDIPUCRS, 2017.

SAFATLE, Vladimir. Vida vício virtude. In: NOVAES, Aduino (org.). **Mutações: entre dois mundos**. São Paulo: Edições SESC, 2017.

SANTOS, Rone Eleandro dos. **Genealogia da governamentalidade em Michel Foucault**. Dissertação (mestrado) defendida na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

SANYAL, Kalyan. **Rethinking capitalist development: primitive accumulation, governmentality and post-colonial capitalism**. New Delhi: Routledge, 2007.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Paradoxos da modernidade**: cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SCHULTZ, Kevin. Secularization: A Bibliographic Essay. In: **The Hedgehog review**, Vol. 8, N. 1-2, spring/summer 2006.

SCHUERMAN, William E. Entre o radicalismo e a resignação: teoria democrática em Direito e democracia, de Habermas. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 13, Brasília, pp. 155-185, 2014.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SENELLART, Michel. **As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo**. Rio de Janeiro: editora 34, 2006.

SILVA, Felipe Gonçalves. Entre potenciais e bloqueios comunicativos: Habermas e a crítica do Estado democrático de direito. In: **Cadernos CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, pp. 307-330, maio/ago. 2011.

SIMONS, John. **Foucault and the political**. London: Routledge, 1995.

SMITH, Gregory. **A Simmelian Reading of Goffman**. 503 p. Tese – University of Salford, Department of Sociology and Anthropology. 1989.

STOEGNER, Karin. ‘Para além do princípio de gênero’: Horkheimer e Adorno sobre o problema de gênero e identificação. In: **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, v. 22, n. 02, jul-dez 2017.

TAVOLARO, Sergio. Variações no interior de um discurso hegemônico? Sobre a tensão ‘ação – estrutura’ na sociologia contemporânea. In: **Teoria & Pesquisa**, v. XVI, N. 01, jan-jun de 2007.

TAYLOR, Dianna (Ed.). **Michel Foucault: Key concepts**. Durham: Acumen: 2011.

VANDENBERGHE, Frédéric. **A philosophical history of German Sociology**. New York: Routledge, 2009.

_____. O Real é Relacional: uma análise epistemológica do estruturalismo gerativo de Pierre Bourdieu. In: VANDENBERGHE, F. **Teoria Social Realista**. Belo Horizonte: UFMG & Rio de Janeiro: IUPERJ, 2010.

_____. **Uma história filosófica da sociologia alemã: alienação e reificação** (v. 1: Marx, Simmel, Weber e Lukács). São Paulo: Annablume, 2012.

VEYNE, Paul. **Foucault: o pensamento, a pessoa**. Lisboa: Edições Texto & Grafia: 2009.

WACQUANT, L. O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. In: Revista de Sociologia Política, Curitiba, 19, p. 95-110, novembro 2002.

_____. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. In: Revista de Sociologia e Política, Curitiba, 26, p. 13-26, jun. 2006.

WALLENSTEIN, Sven-Olov. Introduction: Foucault, biopolitics, and governmentality. In: NILSSON, Jakob; WALLENSTEIN, Sven-Olov (Eds). **Foucault, Biopolitics, and Governmentality**. Södertörn philosophical studies, 2013.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. GERTH; MILLS (orgs.). Rio de Janeiro: LTS - Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982.

_____. **Metodologia das ciências sociais** (parte I). São Paulo: Cortez, 1993.

_____. **Metodologia das ciências sociais** (parte II). São Paulo: Cortez, 1995.

_____. **Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

_____. **Economia e Sociedade** (v. 1) Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Ciência e Política: Duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2004b.

_____. **Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

ZIZEK, Slavoj. De *História e consciência de classe* a *Dialética do esclarecimento*, e volta. In: **Lua nova**, n. 59, pp. 159-176, 2003.

ZUIN, Antônio Álvares Soares. Sobre a atualidade do conceito de indústria cultural. In: **Caderno Cedes**, ano XXI, n; 54, agosto 2011.