

FOUCAULT, O FASCISMO E A “VIDA NÃO FASCISTA”

FOUCAULT, FASCISM AND NON-FASCIST LIFE

Helton Adverse¹

<https://orcid.org/0000-0001-9455-2057>

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar o sentido e delimitar o escopo do termo “vida não fascista”, empregado por Foucault no prefácio que escreveu para a tradução americana de *O Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. De meu ponto de vista, a melhor compreensão dessa expressão requer a análise das considerações de Foucault sobre o fascismo apresentadas no final dos anos 1970.

Palavras-chave: Foucault; Vida não Fascista; Fascismo; Analítica do poder.

Abstract: The purpose of this article is to examine the meaning and delimit the scope of the term “non-fascist life”, employed by Foucault in the preface he wrote for the American translation of *The Anti-Oedipus*, by Gilles Deleuze and Félix Guattari. In my view, a better understanding of this expression requires an analysis of Foucault's considerations of fascism in the late 1970s.

Keywords: Foucault; Non-Fascist Life; Fascism; Analytics of Power.

Em 1977 Foucault foi convidado a escrever o prefácio da edição americana de *O Anti-Édipo*, de Félix Guattari e Gilles Deleuze. Trata-se de um texto curto, recobrando apenas quatro páginas na versão publicada nos *Dits et écrits* (FOUCAULT, 1994, pp. 133-6). Curto, porém célebre. Ele conheceria uma grande fortuna crítica, em especial, aqui no Brasil (RAGO; VEIGA NETO, 2009). A fecundidade desse pequeno texto não pode, então, ser colocada em questão. Muito menos caberia colocar em xeque a grande contribuição que seus vários intérpretes

¹ Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG/Belo Horizonte – Minas Gerais, Brasil. E-mail: heltonadverse@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3325441375860351>.

deixaram no domínio dos estudos foucaultianos. Entretanto, acredito que valha a pena retornar a esse texto com a intenção de melhor delimitar seu escopo, tendo em vista o fato de que muitos comentadores parecem aí encontrar seja uma concepção foucaultiana do fascismo seja uma concepção do fascismo a partir de Foucault. Meu objetivo será o de esclarecer o sentido e o alcance da expressão “para uma vida não fascista” no interior do pensamento de Foucault (um *hápax*, vale notar). Para realizá-lo, adotarei o seguinte percurso: em primeiro lugar, buscarei reconstituir algumas das principais linhas argumentativas do prefácio ao livro de Deleuze e Guattari; em segundo lugar, contextualizar – mesmo que de forma muito sucinta – sua redação levando em conta sua relação com Deleuze; por fim, tentarei cotejar a suposta concepção de fascismo presente desse texto com aquela que Foucault apresenta em textos e entrevistas na mesma época e um pouco posteriormente. Acredito que será possível verificar, por essa via, os inconvenientes de um uso demasiado amplo da expressão “para uma vida não fascista”.

1. Foucault coloca em termos muito claros a centralidade do problema do fascismo em *O Anti-Édipo*. De seu ponto de vista, o livro combate três “adversários”, que não têm a mesma força, que representam graus diferentes de ameaça e são enfrentados por meios distintos. Eilos: os “ascetas políticos”, isto é, “os militantes morosos, os terroristas da teoria, aqueles que gostariam de preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da Verdade” (FOUCAULT, 1994a, p. 134); em segundo lugar, Foucault destaca os assim chamados “técnicos do desejo – os psicanalistas e os semiólogos que registram cada signo e cada sintoma, e que gostariam de reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta” (FOUCAULT, 1994a, p. 134); por fim, e o mais importante, o “inimigo maior”, o “adversário estratégico” do livro de Guattari e Deleuze é o fascismo. E não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini, diz Foucault, “mas também o fascismo que está em todos nós, que assombra nossos espíritos e nossas conduta cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e nos explora” (FOUCAULT, 1994a, p. 134).

É por referência à especificidade desse último “adversário”, o fascismo cotidiano, o fascismo “dentro de nós”, que Foucault poderá afirmar que *O Anti-Édipo* é sobretudo um “livro de ética” (FOUCAULT, 1994a, p. 134), na medida em que a modalidade de sua intervenção é sobretudo ética: o livro deve nos colocar em alerta contra os “prazeres do fascismo”, mesmo quando acreditamos (ou sobretudo quando acreditamos) deles estar protegidos em nosso (e por nosso) engajamento político, quando acreditamos “ser um militante

revolucionário”. Da mesma forma que os antigos moralistas cristãos colocavam os fiéis em busca dos traços da carne incrustados nas “dobras da alma”, Guattari e Deleuze, por sua vez, “saem em busca dos traços mais ínfimos do fascismo no corpo”. E origina-se dessa analogia com os tratados cristãos a expressão “para uma vida não fascista”, pois assim como São Francisco de Sales havia escrito uma “introdução à vida devota”, eles teriam escrito uma “introdução à vida não fascista” (FOUCAULT, 1994a, p. 135). Foucault detalha ainda em que consiste essa forma de vida. Não sendo possível reproduzir aqui todos os artigos desse “tratado” contra o fascismo cotidiano, vale a pena registrar a primeira e a última de suas prescrições: “liberem a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante” e “não apaixonar-se pelo poder” (FOUCAULT, 1994a, pp. 135-6). Parece-me que elas sintetizam as demais prescrições, ou seriam seu ponto culminante. De um lado, o fascismo expressa um desejo de absoluto, que deve se realizar sob a forma de uma organização política total; de outro lado, a realização desse projeto político não é possível sem a forte adesão individual, sem o claro engajamento da vontade. Essas são, a meu ver, as principais balizas que guiam a reflexão de Foucault sobre o fascismo nesse curto prefácio, as quais desvelam de uma só feita as dimensões ética e política dos regimes totalitários.

Dois pontos que preciso observar antes de passar à segunda parte deste artigo: em primeiro lugar, o livro de Deleuze e Guattari não trata diretamente do fascismo. Para ser mais preciso, o termo não tem qualquer destaque na obra – e, até onde pude verificar, ele nem mesmo aí consta. Isso quer dizer, certamente, que se trata de uma interpretação de Foucault, o prefácio indicando a maneira como o livro pode ser lido do ponto de vista foucaultiano. Trata-se, portanto, de uma interpretação. O segundo ponto é o seguinte: embora Foucault aponte – como não poderia deixar de fazê-lo – a dimensão política do fascismo, a ênfase recai sobre a dimensão ética. Afinal de contas, Foucault coloca no centro de sua análise a ideia de “vida”, ou melhor, de uma “forma de vida”, poderíamos dizer, um *ethos*, termo que será caro ao autor nos anos imediatamente posteriores à escrita do prefácio. Acredito que este segundo aspecto deve merecer mais atenção, pois que ele está na origem daquilo que considero um uso demasiado amplo da expressão “vida não fascista”.

Como quer que seja, gostaria de reter então o fato de que Foucault enxerga no *Anti-Édipo* um manifesto antifascista que adquire os contornos de um tratado moral.

2. Em 1977 tem início o afastamento entre Foucault e Deleuze. Segundo Daniel Defert, o desacordo se dá primeiramente no domínio teórico, malgrado a acentuação de suas

divergências a propósito dos acontecimentos ligados à ação do grupo terrorista Baader-Meinhof², assim como à polêmica envolvendo Deleuze e os então chamados “novos filósofos”. Diferentemente do que afirma Didier Eribon (sem dúvida, o mais conhecido biógrafo de Foucault), Deleuze teve o sentimento, escreve Defert, de que a publicação de *A vontade de saber* foi decisiva para o distanciamento (DEFERT, 1994, p. 50)³. Levando em conta as evidentes afinidades entre *O Anti-Édipo* e *A vontade de saber* – em especial no que concerne às críticas à psicanálise e à sua tentativa de inscrever o desejo no domínio da lei – parece-me que as informações de Eribon estariam mais próximas da verdade. Porém, é importante notar que em momento algum do prefácio é feita referência à noção do desejo. Tudo se passa como se Foucault, ao mutilar o livro de seu conceito central, colocasse em primeiro plano o problema do fascismo (igualmente do interesse de Deleuze e Guattari, sem dúvida) sob outra luz. Mas, qual?

Para tentar responder a essa questão, proponho retomar a dupla dimensão do fascismo – ética e política – que sublinhei um pouco acima. No que concerne à primeira, Foucault já a havia destacado em algumas passagens anteriores ao prefácio a *O Anti-Édipo*. Em uma entrevista concedida em 1974 aos *Cahiers du Cinéma*, a propósito de dois filmes recentes que tinham como tema central o nazismo – isto é, *Lacombe Lucien* (de Louis Malle) e *O porteiro da noite* (de Lilana Cavani) –, Foucault encontra a oportunidade de apontar os limites da concepção marxista do nazismo formulada nos seguintes termos: “Ditadura terrorista da fração mais reacionária da burguesia”. Tal definição deixa a desejar porque passar ao largo de aspectos fundamentais do fenômeno totalitário:

Em particular, falta o fato de que o nazismo e o fascismo foram possíveis apenas na medida em que pôde haver no interior das massas uma porção relativamente importante que tomou para si e por sua conta um certo número de funções estatais de repressão, de controle, de polícia. Este é, creio, um fenômeno importante do nazismo, quer dizer, sua penetração profunda no interior das massas e o fato de uma parte do poder foi efetivamente delegado às massas. É aí que a palavra “ditadura” é ao mesmo tempo verdadeira em geral e relativamente falsa. Quando pensamos no poder que podia deter sob um regime nazista um indivíduo a partir do momento em que ele era simplesmente SS ou inscrito no partido! Podia-se efetivamente matar seu vizinho, apropriar-se de sua mulher, de sua casa! É por isso que *Lacombe Lucien* é interessante, porque é um lado que ele mostra bem (FOUCAULT, 1994b, p. 654).

² Como é bastante conhecido, Deleuze encabeçou a lista dos que assinaram o manifesto que endossava o terrorismo praticado pelo grupo.

³ Didier Eribon declara que, quando da publicação de *A vontade de saber*, Foucault ressentiu-se bastante com as críticas, e o confessou a Deleuze, “que lhe escreveu uma carta, ou melhor, uma nota para lhe dizer tudo o que o livro trazia de novo a seus olhos, o que atesta sua força e fecundidade” (ERIBON, 1989, p. 292).

Não se compreende plenamente o fascismo ou o nazismo tomando-os como aqueles regimes nos quais o poder do Estado ou o aparato estatal estivessem totalmente sob o controle de determinada classe social ou grupo de interesse. É óbvio que isso também ocorre, mas não se pode perder de vista que o sistema totalitário, como regime de massas, tem de produzir uma forte politização das massas não somente pela ideologia – o que, de resto já foi denunciado por vários comentadores, incluindo Hannah Arendt –, mas também pela disseminação do poder político por todo o corpo social, tocando o indivíduo em sua particularidade.

O nazismo, diz Foucault, jamais deu uma libra de manteiga às pessoas, ele sempre deu poder. Devemos nos perguntar se esse regime foi outra coisa além de uma ditadura sangrenta, nos perguntar como foi possível que em 03 de maio de 1945 tenha podido haver ainda alemães para combater até a última gota de sangue se não houvesse um modo de ligação entre essas pessoas e o poder (FOUCAULT, 1994b, p. 655).

Em um comentário irônico, feito também em 1977, Foucault expressa novamente sua convicção de que o poder não pode ter sua eficácia garantida se não for de alguma maneira “delegado” a seus agentes. Por ocasião de uma manifestação contra a extradição do advogado alemão Klaus Croissant, Foucault foi vítima da violência policial, a respeito da qual disse o seguinte: “creio que essa reação brutal faz parte do que poderíamos chamar, no ofício do policial, de ‘bônus de prazer’⁴”(FOUCAULT, 1994c, p. 366). Não se deve perder de vista a natureza derrisória dessa declaração. Contudo, ela pode ser considerada séria na medida em que evoca a contrapartida subjetiva do exercício do poder repressivo como outro aspecto, jamais explorado pelo próprio Foucault, da produção da subjetividade pelo poder.

E se Foucault não seguiu essa via, é certamente porque ela jamais o interessou de fato. Suas referências a esse tópico serão sempre alusivas. Entretanto, a investigação que ele realizará a partir do final dos anos 1970 até o final de sua vida, na qual o tema do sujeito e do poder será central, não será em absoluto estranha a esse tipo de problema. Para deixar mais claro o que eu tenho em mente: Foucault interpela, sobretudo após 1977, a natureza do engajamento subjetivo nas relações de poder, dando menos atenção às formas de sujeição e colocando a questão da autoconstituição do sujeito nas relações de poder. Ora, a “ética não fascista” que ele parece encontrar no livro de Deleuze e Guattari não é estranha a essa inflexão em seu percurso.

Mas o ponto mais importante, creio, se encontra em outro lugar, a saber, na dimensão política do fascismo e com isso me afasto dos leitores de Foucault que deram grande peso à ética. As razões de minha posição são fáceis de compreender. Não bastasse a natureza alusiva à “vida não fascista” – alusiva sobretudo porque Foucault não a investiga no âmbito de seu

⁴ No original está “prime de plaisir”.

rigoroso trabalho teórico, mas em um prefácio de livro –, querer dela extrair se não uma teoria do fascismo ao menos um ponto de ancoragem para a abordagem desse problema significa um sério risco. O maior deles é o de reduzir o fascismo a uma questão moral, como se a evocação da responsabilidade subjetiva fosse o suficiente para equacionar a real dimensão de um fenômeno que é *primordialmente* de ordem política. A consequência mais grave desse *parti pris* não é, obviamente, de natureza teórica, mas prática: ele nos leva a acreditar que o fascismo começa e termina dentro de cada um de nós e, portanto, para combatê-lo é apropriado o procedimento da autoinspeção ou do autoexame. Visto por esse ângulo, o fascismo se transforma no inimigo a combater dentro de cada um de nós, o que não deixa de ter fortes analogias com a tecnologia política totalitária que Foucault fez questão de denunciar. Convém lembrar que a “autocrítica” era um procedimento corriqueiro nas células comunistas? Convém lembrar que Foucault identificou nesse procedimento um traço de continuidade entre o partido comunista e o poder pastoral?⁵

Não desconheço que Foucault dá azo a essa interpretação do fascismo. Basta recordar as últimas frases do prefácio:

O livro (*O Anti-Édipo*) faz constantemente pensar que que ele é humor e jogo onde no entanto algo de essencial acontece, algo que é da maior seriedade: a caça a todas as formas de fascismo, desde aquelas, colossais, que nos cercam e nos esmagam até aquelas formas pequenas que fazem a amarga tirania de nossas vidas cotidianas (FOUCAULT, 1994a, p. 136).

Mas novamente convido a ponderar sobre a natureza dessa declaração: não se trata, em absoluto, do estabelecimento de um programa político⁶, muito menos de esboçar uma chave de interpretação do fascismo, muito embora o prefácio chame a atenção (como espero ter esclarecido) para aspectos importantes desse regime político.

Para reforçar meu ponto de vista, vou servir-me de um argumento suplementar. Na verdade, gostaria de lembrar o contexto da ruptura entre Foucault e Deleuze nesse mesmo ano de 1977. Esse afastamento tem provavelmente sua origem no posicionamento de ambos os

⁵ Refiro-me à aula de 05 de abril de 1978 do curso *Sécurité, territoire, population* (2004b).

⁶ O que não exclui a possibilidade do prefácio ser lido como um programa filosófico, na medida em que Foucault compartilha com Deleuze e Guattari uma série de pressupostos teóricos que orientaram e orientarão seus trabalhos. Por exemplo, como sublinha Serge Audier, “a recusa das perspectivas totalizantes e englobantes, a rejeição da dialética e da filosofia hegeliana e marxista da história como teleologia providencialista, a denúncia da visão burocrática da ‘sociedade’ e da concepção leninista de vanguarda, a hostilidade à concepção humanista clássica do ‘sujeito’, a alergia a um certo discurso psicanalítico, notadamente laciano, julgado normalizador; mas também, sob o ângulo construtivo, um certo pensamento do plural e do múltiplo, a busca por uma nova concepção da subjetividade, a valorização das práticas das artes e mesmo a dimensão ética” (AUDIER, 2015, p. 142). Entretanto, a referência à vida cotidiana não deve ser negligenciada. Afinal de contas Foucault sempre privilegiou a dimensão cotidiana das lutas políticas, em detrimento dos grandiosos ideais revolucionários. Voltarei a esse ponto.

autores frente às críticas dirigidas pela esquerda mais radical ao tratamento dado pelo governo alemão aos membros do grupo revolucionário Baader Meinhof, a RAF⁷. Deleuze, assim como Guattari, não apenas endossou a qualificação do governo social-democrata de Helmut Schmidt de “fascista” como não emitiu qualquer crítica à natureza terrorista das ações do grupo. Na verdade, demonstrou apoio a suas ações assinando uma das diversas petições em favor da libertação de seus membros, o que Foucault se recusou a fazer.

Para completar esse quadro, é preciso lembrar que as críticas ao regime soviético estão na ordem do dia na França em meados dos anos 1970. Certamente, o comunismo, em geral, e o Partido Comunista Francês, em particular, são causas de discussões acaloradas desde o final dos anos 1940. Mas a publicação na França, em dezembro de 1973, do primeiro tomo do livro de Aleksandr Soljenítsyn, *Arquipélago Gulag*, provoca uma nova onda de debates, que terá efeitos teóricos e práticos. A respeito desses últimos, a dissidência do PCF irá formar o Partido Socialista Francês, orientado ideologicamente pela reformulação dos pressupostos marxistas, a assim chamada, “segunda esquerda”. No campo das ideias, este será o momento, fortemente midiático, dos “novos filósofos”, como André Glucksmann e Bernard-Henri Lévy, ex-maoístas convertidos agora ao trabalho de denúncia do totalitarismo soviético⁸. Ora, Deleuze também não poupou o marxismo de críticas muito severas (como vemos, de resto, no próprio *O Anti-Édipo*), mas não escondeu sua insatisfação com a maneira pela qual os “novos filósofos” travaram seu combate ideológico. De sua parte, Foucault, em diversas ocasiões, demonstrou forte interesse por seus trabalhos⁹ e com eles está de acordo em um ponto fundamental, que na verdade está em continuidade com a crítica ao socialismo: o afastamento da posição política (que os próprios “novos filósofos” defenderam durante a época de sua militância maoísta) segundo a qual o Estado de Direito, de modo geral, e o Estado Social-Democrático (como a Alemanha, em particular) são de fato estados fascistas. Essas são as duas faces de uma mesma moeda colocada em circulação pelos “novos filósofos”: de um lado, a luta encarniçada contra o totalitarismo do regime soviético; de outro, a reconsideração dos regimes liberais-democráticos sob a luz da questão do direito e da liberdade individual.

Pode-se dizer então que as questões maiores envolvidas na ruptura com Deleuze giram em torno de uma certa concepção de Estado, especificamente, o Estado liberal democrático.

⁷ A esse respeito, vale a pena consultar a biografia de Foucault escrita por Didier Eribon (1989, pp. 4103)), assim como aquela escrita por James Miller (1995, pp. 345-6). Ver também o livro de Serge Audier (2015, p. 166).

⁸ O livro mais emblemático a esse respeito é *La cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur l'état, le Marxisme, les camps de concentration*, de André Glucksmann (1975).

⁹ Ver, em especial, a entrevista com Jacques Rancière, “Pouvoirs et Stratégies” (FOUCAULT, 1994d, pp. 418-28). Sobre a relação de Foucault com os “novos filósofos”, ver Audier (2015, pp. 178-94).

Nesse sentido, o curso que Foucault ministrará em 1979, sobre o neoliberalismo, dará continuidade a esse debate (FOUCAULT, 2004). Colocando no centro de suas análises a governamentalidade neoliberal – que encontrou na Alemanha o lugar privilegiado para sua formulação – Foucault colocará em xeque as teses defendidas pela esquerda radical, e também por parte da tradição marxista, que identificavam liberalismo e fascismo. Não deixa de ser irônico o fato de que os leitores de Foucault nos dias de hoje utilizam esse curso de 1979 para fazer justamente o contrário, isto é, denunciar o neoliberalismo como um projeto fascista. Não vou me deter sobre este último ponto, pois ultrapassa o escopo deste artigo. Estou sobretudo preocupado em mostrar que no ano de 1977, quando escreve o prefácio ao *Anti-Édipo*, Foucault está prestes a elaborar certas considerações sobre o fascismo que restituem sua dimensão propriamente política e, ao mesmo tempo, marcam a distância que o separa daqueles que buscam seus germes por toda parte no interior da sociedade liberal. Na última seção deste texto, gostaria de apresentar, em linha gerais, essas considerações sobre o fascismo nos trabalhos de Foucault do final dos anos 1970.

3. O problema do fascismo, inserido em uma análise mais geral acerca do totalitarismo, está presente no curso que Foucault ministrou em 1976 no Collège de France, *Em defesa da sociedade*. Porém, o objetivo principal desse curso não é examinar a natureza dos regimes totalitários, e sim testar uma grade de inteligibilidade diferente daquela adotada pela tradição da filosofia política para se compreender as relações de poder, a saber, a guerra como princípio analítico de nossa história política (FOUCAULT, 1997, pp. 16-7). O fio condutor que guiará Foucault em sua tentativa de compreensão do problema será o tema do racismo. O curso de 1976 realiza uma história política do racismo, mostrando como ele foi utilizado, especialmente nos séculos XVII e XVIII, como um importante operador político para fazer frente à institucionalização do poder pelo Estado Moderno, e como, mais tarde, ela foi integrado pelo próprio Estado na implementação dos dispositivos de poder sob a égide da biopolítica. É, portanto, a genealogia da biopolítica que comanda a análise do fascismo e dos regimes totalitários levada a cabo por Foucault na última aula do curso de 1976.

Para meus propósitos, é estratégia mais produtiva dirigir a atenção para as breves considerações que Foucault faz sobre o fascismo no curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*. Isso porque o percurso analítico seguido por Foucault nesse contexto o conduz a uma apreciação do fascismo muito distinta daquela que encontramos no prefácio ao *Anti-Édipo*. Duas observações fazem-se necessárias antes de avançarmos esse ponto: em primeiro lugar, não

acredito que haja incompatibilidade entre uma abordagem e outra do fascismo; em segundo lugar, o fascismo, no curso de 1979, assim como em toda a obra de Foucault, jamais é trabalhado de modo detalhado; ele jamais foi objeto de uma investigação rigorosa. Não é demais repetir: não há uma teoria do fascismo em Foucault.

Uma passagem da aula de 21 de fevereiro de 1979 não deixa margem para dúvidas acerca do novo enfoque de Foucault com relação ao fascismo à luz da discussão sobre o Estado liberal-democrata alemão. Como é possível constatar, Foucault rejeita claramente a associação do governo da Alemanha Ocidental ao fascismo¹⁰, assim como a redução do liberalismo a um regime totalitário, tão comum nos meios de esquerda mais radicais (que ele mesmo frequentou, diga-se de passagem, no começo dos anos 1970):

Creio que essa análise dos ordoliberalis, esse projeto político essa aposta histórica dos ordoliberalis, foi muito importante, pois foi ele que constituiu a armadura da política alemã contemporânea. E se é verdade que existe um modelo que, como vocês sabem, assusta nossos compatriotas, esse modelo alemão não é aquele frequentemente evocado como o Estado onipotente, o Estado de polícia. O que é o modelo alemão, o que se difunde, não é o Estado de polícia, é o Estado de direito (FOUCAULT, 2004a, p. 184).

Desse modo, está justificado, acredita Foucault, o interesse pelo estudo da governamentalidade forjada pelos ordoliberalis alemães, que está se difundindo pelo demais países ocidentais, inclusive a França. Mas o ponto que concerne diretamente a este artigo melhor se explicita nas poucas alusões diretas ao problema do fascismo. E elas se encontram especificamente na aula de 07 de março e algumas passagens da aula de 07 de fevereiro. Vou retomar de modo extremamente resumido seu argumento, lembrando que está em questão identificar os traços distintivos da governamentalidade liberal.

Em um contexto no qual a crítica aos excessos cometidos pelo regime stalinista havia se acentuado (como salientei acima), e que exigia a reformulação do pensamento político de esquerda, Foucault aborda o tema do liberalismo a partir de outra chave, na qual importa compreender de modo mais detalhado como ele de fato se configurou como a forma de racionalidade governamental que ainda nos domina. Com esse intuito, aproximar (ou mesmo identificar) o liberalismo do fascismo nos impede de enxergar como essa racionalidade opera efetivamente. É preciso, portanto, fazer a crítica daquilo que Foucault denomina então de “fobia do Estado”, que afeta todo o espectro político, quer dizer, tanto o pensamento de direita quanto o de esquerda. A “fobia do Estado” resulta necessariamente na identificação do posicionamento político do adversário com o fascismo.

¹⁰ Para uma contextualização desse debate na Alemanha, vale a pena ler a última parte do livro de Norbert Elias sobre a cultura política alemã (1997).

Foucault já havia se referido a esse fenômeno no curso de 1978 (aula de 1 de fevereiro), a respeito da figuração do Estado como “monstro frio” que exerce fascinação e horror ainda em nossos dias (FOUCAULT, 2004b, p. 112). Mas agora o problema é examinado em mais detalhes, sendo inscrito em um contexto de recusa radical do Estado, reduzido a instrumento de dominação com vocação totalitária. Na aula de 07 de março de 1979 a questão é resumida da seguinte maneira:

Uma “analítica” da fobia do Estado deve ressaltar seus principais pressupostos “críticos”. Em primeiro lugar:

A ideia de que o Estado possui em si mesmo, e por seu dinamismo próprio, uma espécie de potência de expansão, uma tendência intrínseca a crescer, um imperialismo endógeno que o impele sem cessar a ganhar superfície, extensão, profundidade, fineza, a tal ponto que ele chegaria a se encarregar totalmente daquilo que constituiria para ele ao mesmo tempo seu outro, seu exterior, seu alvo e seu objeto, a saber: a sociedade civil”(FOUCAULT, 2004a, pp. 192-3).

Em seguida, a “fobia de Estado” pressupõe que haja

um parentesco, uma espécie de continuidade genética, de implicação evolutiva entre diferentes formas de Estado, o Estado administrativo, o Estado previdência, o Estado burocrático, o Estado fascista, o Estado totalitário, tudo isso sendo, segundo as análises, os ramos sucessivos de uma única e mesma árvore que cresceria em sua continuidade e em sua unidade, e que seria a grande árvore estatal (FOUCAULT, 2004a, p. 193).

Do ponto de vista de Foucault, estas duas críticas ao Estado, a primeira nele enxergando uma força expansionista que ameaça a sociedade civil (que deveria se lhe opor); a segunda que nele encontra uma capacidade infinita de transmutação, constituem um “lugar comum” na época em que ele dá seu curso e terminam por colocar em circulação um “valor crítico”, uma “moeda crítica”, que é “inflacionista”. Em que sentido? Em primeiro lugar, este procedimento faz perder de vista a especificidade de cada análise que podemos empreender a respeito do Estado. Cabe, então, respeitar as diferenças entre o dispositivo administrativo implementado pelo Estado na forma de uma política social ou na forma da seguridade e o dispositivos utilizados por um Estado totalitário como o campo de concentração. Este “intercâmbio” das análises, diz Foucault, resulta em um excesso de sentido (é “inflacionista”, portanto) e, por conseguinte, resulta na perda de suas especificidades. Em segundo lugar, esse tipo de crítica engendra o que poderia ser chamado de “desqualificação geral pelo pior”, isto é,

na medida em que, qualquer que seja o objeto da análise, qualquer que seja a tenuidade, a exiguidade do objeto da análise, qualquer que seja o funcionamento real do objeto da análise, na medida em que podemos sempre reenviá-lo – em nome de um dinamismo intrínseco ao Estado e em nome das formas últimas que esse dinamismo pode adquirir – a algo que vai ser o pior, eh, bem, podemos desqualificar o menos pelo mais, o melhor pelo pior (FOUCAULT, 2004a, pp. 193-4).

Em terceiro lugar, essa crítica é inflacionista porque essas análises permitem evitar que se pague “o preço do real e do atual”, pois em nome desse dinamismo do Estado, “podemos sempre reencontrar algo como um parentesco ou um perigo, algo como o grande fantasma do Estado paranoico e devorador” (FOUCAULT, 2004, p. 194). O que está em jogo é que na percepção distorcida desse Estado fantasmático, perde-se de vista o Estado real, perde-se a capacidade de analisar a atualidade. Em quarto e último lugar, trata-se de uma crítica inflacionista porque ela “não opera sua própria crítica, não opera sua própria análise” (FOUCAULT, 2004, p. 194). Essa crítica não faz sua própria genealogia, exatamente aquilo que Foucault está em vias de fazer, de modo bastante esquemático, é verdade. De seu ponto de vista, essa crítica (fobia do Estado) encontra suas origens no mesmo momento em que os liberais estão reformulando seu programa econômico-político. A esse respeito, ele declara o seguinte:

parece-me que a encontramos [essa crítica] efetivamente, perfeitamente e já muito claramente formulada nos anos 1930-1945 e com, desta vez, uma localização bem precisa. Ela não tinha, nesta época, a força de circulação que ela tem agora. Nós a encontrávamos localizada no interior dessas escolhas neoliberais que se formulavam na época. Esta crítica do Estado polimorfo, onipresente, todo poderoso, vocês a encontram neste anos, quando se tratava, para o liberalismo, ou para o neoliberalismo ou, mais precisamente ainda, para o ordoliberalismo alemão, de se demarcar da crítica keynesiana, de fazer a crítica das políticas, digamos, dirigistas e intervencionistas, tipo New Deal e Frente Popular, de fazer a crítica da economia e da política nacional-socialista, de fazer a crítica das escolhas políticas e econômicas da União Soviética, enfim de uma maneira geral, de fazer a crítica do socialismo (FOUCAULT, 2004a, pp. 194-5).

Em outros termos, a fobia de Estado – sob a forma das duas críticas indicadas acima – encontra um de seus lugares de origem no próprio neoliberalismo, na sua aversão ao Estado intervencionista. E, como tal, ela também termina por enxergar no Estado planificador a sombra o Estado totalitário.

Mas interessa notar o passo seguinte da análise de Foucault, que consistirá em se contrapor a essa crítica inflacionista, taxando-a de “laxista” e apontando suas insuficiências. E Foucault o faz defendendo duas teses: 1) “a tese de que o Estado-providência, o Estado de bem-estar não tem nem a mesma forma, claro, nem a mesma cepa, a mesma origem que o Estado totalitário, o estado nazi ou stalinista” (FOUCAULT, 2004a, p. 196). Para sustentar essa tese, Foucault reitera seu ponto de vista segundo o qual o Estado nazista não é o regime do Estado forte, mas é a diminuição do Estado, a subordinação de sua autonomia, de seu funcionamento próprio em favor do partido. Isso significa que não podemos colocar em linha de continuidade o Estado administrativo, o *Polizeistaat*, o estado burocrático e o Estado totalitário. Trata-se de

outra coisa. É preciso buscar seu princípio não na “governamentalidade estatizante ou estatizada” (aquela que surge nos séculos XVII e XVIII), mas do lado de uma “governamentalidade não estatal, justamente, nisso que poderia se chamar uma governamentalidade de partido” (FOUCAULT, 2004a, p. 196). Foucault acredita que todos os regimes totalitários, o nazismo, o fascismo e o stalinismo, encontram sua origem história na *governamentalidade de partido*¹¹. 2) o que ocorre na atualidade não é o crescimento do Estado e da razão de Estado, mas seu decréscimo, o que aparece na sociedade do século XX sob duas formas: o decréscimo da governamentalidade do Estado pelo crescimento da governamentalidade de partido e, de outro lado, “a outra forma de decréscimo que é aquela que podemos constatar em regimes como o nosso, onde tentamos buscar uma governamentalidade liberal” (FOUCAULT, 2004a, p. 197).

O objetivo de Foucault ao postular essas duas teses é não somente mostrar as limitações da crítica inflacionista, mas também de reconstituir com mais precisão o quadro em que se formula na atualidade uma governamentalidade liberal, isto é, o modelo alemão e sua difusão pelo mundo ocidental, assim como suas relações com o modelo americano da Escola de Chicago. Não preciso acompanhar as análises de Foucault a partir desse ponto, sendo suficiente para meus propósitos indicar que seu esforço investigativo requer, por um lado, o estabelecimento da distinção entre liberalismo e fascismo, o que não ocorria antes em suas análises. Por outro lado, convém dimensionar adequadamente o papel do Estado na implementação da tecnologia de governo liberal, sempre lembrando que esta última se formula como crítica ao Estado, sem que ela preconize sua real supressão.

Ora, está claro que a distinção entre fascismo e liberalismo, por meio da crítica à “fobia de Estado”, atende duplamente aos interesses de Foucault. De uma parte, explicita um mecanismo interno à racionalidade política liberal (cuja genealogia é o objetivo maior de seu curso); de outra parte, mostra o quanto as análises de cunho marxista estão cegas aos pressupostos que compartilham com seu inimigo ideológico, com a grande desvantagem de não serem capazes de formular uma arte de governar que lhe seja específica¹².

¹¹ Como já dissemos acima, a mesma ideia é avançada no curso de 1978, embora ainda de forma incipiente, a propósito da relação entre poder pastoral e partido político no stalinismo. Mais importante, é a reiteração desse ponto de vista na intervenção de Foucault no colóquio realizado na Universidade de Vincennes em 23 de março de 1979, isto é, exatamente no momento em que dava o curso no Collège de France. A respeito ver o texto de Michael Behrent (2019, pp. 1-32).

¹² Foucault já havia assinalado a ausência de uma governamentalidade propriamente socialista na aula de 31 de janeiro de 1979 (FOUCAULT, 2004a, p. 93).

Não há razão para afirmar que essa breve incursão pelo fascismo no curso de 1979 teria resultado de um amadurecimento de Foucault a respeito desse problema, após uma reflexão mais elaborada. Na verdade, ela deve ser compreendida à luz de seus próprios interesses teóricos, que o levaram a ensaiar uma genealogia da arte de governar liberal. Porém, cabe observar que a mudança de registro em que a questão foi tratada corresponde à mudança de atitude de Foucault a respeito do meio intelectual com o qual ele havia mantido uma relação mais próxima na primeira metade da década de 1970. Em outras palavras, a consciência da necessidade de uma crítica profunda do pensamento político de esquerda é imprescindível para sua retomada do problema do fascismo em novos termos, em uma perspectiva que reavalia sua relação com o Estado e denuncia o anti-estatismo endêmico que afeta o julgamento político daqueles que pretendem construir um caminho alternativo ao liberalismo político. Mais ainda, Foucault acredita que esse anti-estatismo – que leva à identificação simplista entre fascismo e Estado – mina por dentro o pensamento de esquerda, ao contrário do que acontece com o liberalismo, que dele tira o melhor proveito por meio da formulação de uma arte de governar.

Para encerrar, gostaria de retornar a um ponto que havia apenas indicado na segunda seção deste texto, a saber, a referência de Foucault à “amarga tirania de nossas vidas cotidianas” (FOUCAULT, 1994a, p. 136). Acredito que essa frase revela algo importante do projeto foucaultiano de empreender uma “análise do poder”. Não poucas vezes ele deixou claro que, ao invés de elaborar uma “teoria do poder”, lhe parecia mais conveniente recolher as experiências políticas em sua dimensão cotidiana, no nível “material” em que o poder nos atinge, na singularidade de nossos corpos (FOUCAULT, 1994e, p. 231). Parece-me que a referência à “vida não fascista” não pode ser compreendida sem levar em conta essa circunscrição do domínio em que sua análise se inscreve. Desponta aqui o veio fecundo que Foucault irá explorar nos anos posteriores à redação do prefácio a *O anti-Édipo*, quando os temas do poder e da subjetividade serão lidos à luz tanto da noção de governo quanto da noção de crítica. E a esta última noção estão atreladas aquelas da resistência e da liberdade. Nesse sentido, uma “vida não fascista” faz as vezes de um programa ético e, como tal, o sujeito é convocado em sua condição de agente livre. Outra coisa é compreender o fascismo como fenômeno político, no qual as considerações de natureza ética podem entrar em linha de conta indiretamente – é o que elucidava o tema da adesão, por exemplo – sem estarem jamais no centro das análises. Quando essa distinção é obscurecida, corre-se o risco de perder de vista a natureza do próprio fascismo, reduzindo-o à sua dimensão moral. Por isso, a utilização de um termo

como “microfascismo” (que Foucault nunca empregou), embora esteja aparentemente de acordo com a intenção foucaultiana de tomar o poder no nível das singularidades, termina por desfigurar o sentido do termo fascismo em geral. Quando alguém se coloca do ponto de vista da teoria e da história políticas, não terá dificuldade em apontar a contradição lógica contida no termo “microfascismo” – o fascismo é um fenômeno que concerne à totalidade do corpo social e que se define em relação com essa totalidade. Mas cabe ainda perguntar se o conceber o fascismo na chave do “micro” não feriria também o sentido da própria analítica do poder. Afinal de contas, esta se define pela decisão de recusar as teorias englobantes e totalizantes. Ela é, em oposição à lógica dialética, a “lógica da conexão do heterogêneo”, não a lógica da “harmonização do contraditório” (FOUCAULT, 2004a, p. 44). Procurar o fascismo nos gestos ínfimos, em todas as camadas de nossa sociabilidade, manter-se à espreita para acusar seu perpetrador e, claro, sair em sua busca no interior de si mesmo, significa restituir uma lógica totalitária que Foucault havia combatido. E esta ponderação vale também para aqueles que elegendem o fascismo como o núcleo da política moderna, que enxergam no campo de concentração a verdade de nossa experiência, que se colocam incansavelmente à procura de um sentido último que, no entanto, nos escapa.

A consciência clara de que o fascismo é um fenômeno não negligenciável na história política contemporânea política, mas que não nos oferece sua chave de compreensão, cintila no curso de 1979. Acredito que esta consciência seja um anteparo contra a perigosa inclinação à totalização, tanto teórica quanto prática. E a primeira prescrição para uma vida não fascista chamava a atenção justamente para esse perigo.

Referências bibliográficas

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

BEHRENT, Michael. "A Liberal Despite Himself: Reflections on a Debate, Reappraisals of a Question". In: SAWYER, Stephen W.; STEINMETZ-JENKINS, Daniel. *Foucault, neoliberalism and beyond*. Londres: Rowman & Littlefield, 2019.

ELIAS, Norbert. "Pensamentos sobre a República Federal" In: *Os alemães*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1989.

FOUCAULT, Michel. "Préface". In: *Dits et écrits*. Vol. 2. Paris: Gallimard, 1994a (texto 189).

FOUCAULT, Michel. "Anti-Rétro". In: *Dits et écrits*. Vol. 2. Paris: Gallimard, 1994b (texto 140).

FOUCAULT, Michel. "Désormais, la Sécurité est au-dessous des Lois". In: *Dits et écrits*. Vol. 3. Paris: Gallimard, 1994c (texto 211).

FOUCAULT, Michel. "Pouvoirs et Stratégies". In: *Dits et écrits*. Vol. 3. Paris: Gallimard, 1994d (texto 218).

FOUCAULT, Michel. "Les Rapports de Pouvoirs passent à l'intérieur des Corps". In: *Dits et écrits*. Vol. 3. Paris: Gallimard, 1994e (texto 197).

FOUCAULT, Michel. *"Il faut défendre la société"*. Cours au Collège de France. 1976. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978.* Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.

GLUCKSMANN, André. *La cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur l'état, le Marxisme, les camps de concentration.* Paris: Seuil, 1975.

MILLER, James. *Michel Foucault.* Trad. de H. Leroy. Paris: Plon, 1995.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Para uma vida não fascista.* Belo Horizonte: Autêntica, 2009.