

3

Governo da Vida

3.1

Poder sobre a Vida e a Morte

No funcionamento do poder sobre a vida, o papel da morte foi um dos aspectos considerados por Foucault. Até o século XVIII, o direito de vida e de morte era um dos atributos fundamentais do soberano, o que fazia do súdito um ser neutro em relação a tais direitos. O direito do súdito de estar vivo ou morto era determinado pela vontade soberana. Como observa Foucault, na realidade, é o direito de matar que confere ao soberano o direito sobre a vida, o direito de deixar viver (Foucault, 1976b). No séc. XIX, a “assunção da vida pelo poder” correspondeu a “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo.”, essa “estatização do biológico.” (Foucault, 1976b: 285-286) sendo correlata a uma transformação do direito político que modificou a lógica do poder soberano de “fazer morrer ou deixar viver” (Foucault, 1976b: 287). O poder sobre a vida e a morte, a partir de então, teve sua lógica invertida com a instauração do direito de fazer viver e deixar morrer.

Devemos entender tal reinserção da morte no funcionamento do poder como um processo e não como um fato pontual ocorrido no séc. XIX. Por isso, Foucault nos chama a atenção para o desaparecimento progressivo da ritualização pública da morte desde o fim do séc. XVIII (Foucault, 1976b). Ao se deslocar do público para o privado, a morte tornou-se aquilo que se esconde, de que se tem vergonha, objeto de tabu. Para o autor, a razão da privatização da morte encontra-se na transformação das tecnologias de poder (Foucault, 1976b). Aquilo que conferia brilho à morte, até o final do séc. XVIII, era o fato de que sua ritualização representava a passagem de um poder para outro: do soberano na terra ao soberano do além e do moribundo aos sobreviventes (Foucault, 1976b). Já, nos séculos XVII e XVIII, havia alguma problematização sobre a vida no campo da

análise do poder político. Juristas da época argumentavam que é para poder viver, proteger a vida que, através do contrato social, os indivíduos constituem um soberano. Nesse sentido, a vida seria fundadora do direito do soberano, pois, por referência à vida, o poder era conferido, primeiramente, ao soberano, o que colocaria em questão o direito do soberano de fazer morrer ou deixar viver (Foucault, 1976b). Ora, quando o poder se deslocou do direito de fazer morrer para o direito de “...intervir [...] no ‘como’ da vida...” (Foucault, 1976b: 295), a morte passou a estar do lado de fora do domínio direto do poder que, em sua versão biopolítica, tenta dominá-la de modo geral, global e estatístico. “No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado.” e “Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade.” (Foucault, 1976b: 296). É uma importante transformação do sistema de poder: da “soberania sobre a morte” à “regulamentação da vida” (Foucault, 1976b: 297). Mesmo assim, certa soberania sobre a morte permanece atuante no contexto onde o poder se exerce na regulamentação da vida. Foucault esclarece que seu entendimento do que é retirar a vida não se limita ao assassinio direto, mas também diz respeito a qualquer exposição aos riscos de morte, bem como à morte política, à exclusão, à rejeição, etc. (Foucault, 1976b). Por isso, “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização.” (Foucault, 1976b: 306), por exemplo.

Dito de outro modo, o campo de relações referente ao poder sobre a vida diz respeito à uma maneira de conduzir a conduta dos homens que também pode ser abordada através do papel da morte, apesar desta estar do lado de fora do domínio direto do poder (Foucault, 1976b). Em se tratando de um poder que se encarrega da vida, os mecanismos reguladores e corretivos são mais produtivos do que o direito soberano de matar. De neutro que era em relação aos direitos de vida e morte (Foucault, 1976b), o homem teve o valor da vida transformado pela suspensão, ou melhor, pela transformação do direito soberano de matar, fato que participou do deslocamento da morte do domínio público para o privado (Foucault, 1976b). No entanto, parece que o poder sobre a morte, embora tenha sofrido uma transformação em seu funcionamento, não foi substituído pelo poder

sobre a vida. Diferente disso, parece que o governo da morte, ou seja, o modo como se conduz a conduta dos homens em relação à morte, foi transformado em favor da ênfase na condução da vida.

Como vimos, o funcionamento da biopolítica incide sobre os fenômenos da população como a natalidade, a mortalidade, as doenças. Ou seja, a fim de maximizar a vida, a biopolítica deve promover a regulação dos aspectos limitadores da vida. Identificamos aí certa difusão da morte correlata ao deslocamento do poder sobre a morte para o poder sobre as limitações da vida, movimento que tira a morte do primeiro plano, mas que, em contrapartida, pulveriza a questão da finitude sobre todo o espectro da vida.

A seguir, abordaremos o desenvolvimento do modo de conduzir a conduta dos homens nas sociedades ocidentais. A partir da governamentalidade, buscaremos compreender como os aspectos limitadores da vida tornaram-se objeto de tecnologias de administração da vida.

3.2

Sobre a Governamentalidade

Se a governamentalidade é “... a maneira como se conduz a conduta dos homens...” (Foucault, 1979a: 258), a arte de governar é a maneira pensada de governar o melhor possível (Foucault, 1979a). Em seu curso, ministrado em 1979, denominado O Nascimento da Biopolítica, Foucault pretendeu estudar as transformações sofridas pela razão de Estado. Constituída no decorrer do séc. XVI, a razão de Estado diz respeito a um certo tipo de racionalidade que permitiria reger a maneira de governar com base no cálculo da prática governamental. Ou seja, a racionalização de algo que se encontra entre o Estado dado e aquele por construir. “O dever-fazer do governo deve se identificar com o dever-ser do Estado.” (Foucault, 1979a: 6). Na Idade Média, o papel paterno do soberano era acentuado como alguém que, por exemplo, deveria ajudar seus súditos a se salvar no outro mundo. No decorrer do século XVI, ainda que devesse

obediência às leis divinas, morais e naturais, o Estado passou a existir “para si mesmo e em relação a si mesmo” (Foucault, 1979a:7).

A transformação se deu através de maneiras precisas de governar e de instituições correlativas a essas maneiras. O mercantilismo e a polícia formaram o corpo concreto desta nova arte de governar que se pautava pelo princípio da razão de Estado. A polícia se caracterizava pela “... regulamentação indefinida do país de acordo com o modelo de uma organização urbana densa.” (Foucault, 1979a:8). Ainda assim, diferente da pretensão da maioria dos governantes e soberanos da Idade Média, a arte de governar segundo a razão de Estado não tem o objetivo de alcançar uma posição unificadora de um império total e global. O governo segundo a razão de Estado diz respeito a uma autolimitação por parte do Estado, em relação a seus objetivos, na medida em que se encontra em concorrência com outros Estados.

“... como potência independente em face das outras potências, quem governa de acordo com a razão de Estado tem objetivos limitados. No entanto, o Estado de polícia característico da razão de Estado implica em uma série de objetivos ilimitados por parte do Estado. Isso porque a gestão do poder público característica da razão de Estado implica na regulação do ‘comportamento dos súditos’, assim, o ‘objeto da polícia’ era um ‘objeto quase infinito.’ ” (Foucault, 1979a:10)

Portanto, a razão de Estado própria da arte de governar que se estabeleceu a partir do séc. XVI na Europa implicava em limitações do Estado que, então, deveria manter certo “... equilíbrio concorrencial com outros Estados...” (Foucault, 1979a:10). Mas o mesmo objetivo de governo que limitava o Estado o direcionava para a regulamentação ilimitada da vida de seus súditos, face policial da razão de Estado. O exercício do Estado de polícia consistia em “... encarregar-se da atividade dos indivíduos até em seu mais tênue grão.” (Foucault, 1979a:10). Diante da versão ilimitada da racionalidade governamental da qual o século XVI foi testemunha – o Estado de polícia – a teologia e o direito foram as duas instância destacadas por Foucault como princípios de limitação da razão de Estado. A “razão jurídica” promoveu a tentativa de limitação da razão de Estado

nos séculos XVI e XVII, por se apresentar como exterior ao Estado, ou seja, impondo limites de origem transcendental ao soberano.

Em meados do século XVIII, operou-se uma transformação na racionalidade governamental europeia que, segundo Foucault, justifica a passagem para o que ele chama de “razão governamental moderna” (Foucault, 1979a:14). De maneira diferente do que se passava em relação à limitação da arte de governar no séc. XVI, uma limitação de origem externa, instaurou-se, ainda no século XVIII, um princípio de limitação intrínseco à própria arte de governar, a “Regulação interna da racionalidade governamental.” (Foucault, 1979a:14). Foucault chama a atenção para o fato de que, a partir de então, a regulação passou a ser “de fato da prática governamental” (Foucault, 1979a:15), e não mais uma limitação de direito. Isso quer dizer que a limitação da prática governamental passou a ser um problema da competência, da adequação ou da conveniência do governo e não mais um problema referente à legitimidade de tal governo. Limitação intrínseca, de fato, prática e geral. Limitação não mais localizada em algo exterior, transcendente ao governo, mas sim em seus próprios objetivos, que para serem alcançados dependem de certa limitação. Trata-se, pois do “... limite de uma ação governamental...” (Foucault, 1979a:16), de uma “demarcação racional” (Foucault, 1979a:17) entre o que deve e o que não deve ser operado na prática governamental. Para Foucault, trata-se da entrada na era da “razão governamental crítica.” (Foucault, 1979a:17) ou “crítica interna da razão governamental” (Foucault, 1979a: 8).

Assim, a partir de meados do século XVIII, a racionalidade governamental passou a ser limitada através de um novo “instrumento intelectual” (Foucault, 1979a:18): a economia política. Foucault (1979a) reconhece que a expressão “economia política” recebeu diferentes usos em diferentes épocas, mas a define de maneira ampla e prática como “... todo método de governo capaz de assegurar a prosperidade de uma nação.” ou “... espécie de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes numa sociedade.” (Foucault, 1979a:19)¹⁷.

¹⁷No presente trabalho, não nos remeteremos diretamente às análises econômicas, permanecendo restritos à leitura foucaultiana da economia política.

Ora, a economia política, diferente do pensamento jurídico dos séculos XVI e XVII, não se desenvolveu exteriormente à razão de Estado, limitando sua autonomia. A economia política atende ao mesmo objetivo do Estado: “o enriquecimento do Estado” (Foucault, 1979: 19). A economia política é uma ferramenta de regulação da razão de Estado criada “... no próprio bojo...” (Foucault, 1979a: 20) da razão governamental que os séculos XVI e XVII haviam definido. Isso garante seu caráter intrínseco ao governo, em oposição ao caráter extrínseco ao governo próprio do pensamento jurídico que, até meados do século XVIII, foi responsável pela limitação da prática governamental.

O que caracteriza a razão governamental moderna é o fato de que a instância regulamentadora do governo é o próprio governo. Dessa forma, a economia política adquiriu primeiramente a forma do despotismo, ou seja, de um tipo de governo econômico que não tem suas fronteiras delimitadas por “... nada além de uma economia que ele próprio definiu e ele próprio controla totalmente.” (Foucault, 1979a: 20). Nesse sentido, Foucault sugere que “... a economia política pode aparecer como estando na linha reta de uma razão de Estado que dava ao monarca um poder total e absoluto.” (Foucault, 1979a: 20). O cálculo promovido pela economia política não considerava a origem ou a legitimidade da prática governamental, mas seus efeitos. Por isso, como ferramenta que veio atender às práticas e à razão governamental que se estabeleceram nos séculos XVI e XVII, a questão que a economia política colocou à governamentalidade no século XVIII é sobre seus “efeitos reais” (Foucault, 1979a: 21). A economia política – reflexão emergente das próprias práticas governamentais – não se ocupa do problema da legitimidade de tais práticas, detendo-se à análise de seus efeitos.

Analisando os efeitos das práticas governamentais, a economia política revelou “mecanismos inteligíveis” (Foucault, 1979a: 21) que funcionam regularmente e inevitavelmente e, da mesma forma, repercutem sobre a prática governamental. O que a economia política ressaltou, assim, foi certa “naturalidade” (Foucault, 1979a: 22) própria da prática do governo em função da natureza própria de seus objetos. Naturalidade das riquezas e dos indivíduos, na medida em que mantém relações complexas com os processos econômicos.

Promoveu-se, dessa forma, uma transformação da noção de natureza (Foucault, 1979a) que corresponde a um deslocamento: se antes a natureza estava para o governo como entidade exterior, anterior, original – e assim exercia função limitadora, a partir do final do século XVIII a natureza foi deslocada para o interior das práticas governamentais. Movimento que se deu através da revelação de mecanismos próprios dos objetos do governo que, devido ao seu caráter regular e inevitável, funcionariam segundo leis naturais. Por isso, “... a prática governamental não poderá fazer o que tem de fazer a não ser respeitando essa natureza.” (Foucault, 1979a: 22), ou seja, respeitando “... a naturalidade própria dos elementos que ela manipula...” (Foucault, 1979a: 22).

Nesse ponto preciso da transformação de como a noção de natureza intervém na governamentalidade, Foucault destaca o deslocamento do acento anteriormente dado aos polos legitimidade/ilegitimidade para os polos fracasso/sucesso, como critério da ação governamental. O fracasso ou o sucesso da ação governamental têm como determinante o reconhecimento das leis naturais dos objetos a serem governados. Assim, “... entram simultaneamente na arte de governar, pelo viés da economia política, a possibilidade da autolimitação e a questão da verdade.” (Foucault, 1979a: 23). A sabedoria, anteriormente remetida ao soberano, é deslocada para os especialistas econômicos que “... têm por tarefa dizer... a um governo quais são os mecanismos naturais do que ele manipula.” (Foucault, 1979a: 24). Surge, assim, certo tipo de discurso que legisla sobre as práticas de governo em termos de verdadeiro ou falso. A atividade governamental passou para um novo regime de verdade. Regime de verdade emergente como princípio de autolimitação do governo, “autolimitação pelo princípio da verdade.” (Foucault, 1979a: 24). A nova razão governamental do século XVIII, autolimitadora pelo viés da economia política que reconheceu nos objetos do governo uma naturalidade própria, implica em calcular, projetar, saber sobre a naturalidade a ser governada e, no entanto, não intervir reguladoramente nesta última. Foucault reconhece aí o “liberalismo” em sentido amplo, ou seja,

“Uma das formas da governamentalidade moderna. Ela se caracteriza pelo fato de que, em vez de se chocar contra limites formalizados por jurisdições, ela se atribui limites intrínsecos formulados em termos de verificação.” (Foucault, 1979a: 28)

Como visto no capítulo anterior, a pretexto do esclarecimento do funcionamento do poder sobre a vida, ao qual Foucault se refere em sua obra, a população surgiu, na Europa, como objeto do biopoder, a partir do séc. XVIII, tornando-se peça central no funcionamento de uma biopolítica. Assim, a população foi o núcleo central de toda a problemática da transformação da racionalidade governamental da qual o século XVIII foi testemunha. Ao governo dos sujeitos de direito se acrescentou o governo da população. A respeito desse acréscimo, Foucault (1979a) sugere uma correlação entre a governamentalidade “liberal” (Foucault, 1979a: 28), nascida no final do século XVIII, e o princípio imperialista. Princípio este que, ainda no século XVI, a razão de Estado veio supostamente substituir em favor de uma limitação que garantisse o equilíbrio comercial entre Estados.

“A razão liberal é correlativa da ativação do princípio imperial, não sob a forma do Império, mas sob a forma do imperialismo, e isso em ligação com o princípio da livre concorrência entre os indivíduos e as empresas.” (Foucault, 1979a: 29)

O mercado é, por excelência, o campo onde a livre concorrência entre os indivíduos e as empresas se exerce. Conforme observa Foucault,

“Com a emergência da economia política, com a introdução do princípio limitativo na própria prática governamental, realiza-se uma substituição importante, ou melhor, uma duplicação, pois os sujeitos de direito sobre os quais se exerce a soberania política aparecem como uma *população* que um governo deve administrar. É aí que a linha de organização de uma biopolítica encontra seu ponto de partida.” (Foucault, 1979a: 30)

Biopolítica no interior de algo mais amplo, que é a moderna razão governamental. O mercado já havia se constituído como objeto privilegiado de intervenção, regulação e vigilância do governo, desde a Idade Média. A novidade que a nova arte de governar instaurada no século XVIII apresenta é o

reconhecimento de que se deve deixar o mercado agir com o mínimo possível de intervenção, “... justamente para que ele possa formular a sua verdade e propô-la como regra e norma à prática governamental.” (Foucault, 1979a: 42). Surge o mercado como lugar e mecanismo de formação da verdade. Aí, a verdade se articula à naturalidade.

Se o mercado dos séculos XVI e XVII foi um “lugar dotado de regulamentação” (Foucault, 1979a: 42), em meados do século XVIII o mercado foi naturalizado. Isso quer dizer que passou a ser um lugar cujo funcionamento obedece a certos mecanismos espontâneos, e por isso, naturais. Diante da espontaneidade do mercado, a recomendação é deixar “... que ele aja por si mesmo de acordo com sua natureza...”, deixar que o mercado revele sua verdade, sua “verdade natural” (Foucault, 1979a: 44). O mercado revelaria assim “... um certo preço natural, bom, normal, que vai exprimir a relação adequada, uma certa relação adequada entre custo de produção e extensão da demanda.” (Foucault, 1979a: 44). Por isso, o movimento natural, espontâneo do mercado passa a ser revelador de algo que funciona como uma verdade. Verdade que se tornou referência para a prática governamental. Com isso, o mercado tornou-se “lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental.” (Foucault, 1979a: 45). E a economia política, na medida em que indicava o mercado como referencial de verdade para a prática governamental, mais apontava para o lugar da verdade do que produzia verdades. Assim,

“... o regime de verificação não é uma certa lei da verdade, mas sim o conjunto de regras que permitem estabelecer, a propósito de um discurso dado, quais enunciados poderão ser caracterizados, nele, como verdadeiros ou falsos.” (Foucault, 1979a: 49)

Nesse sentido, a crítica foucaultiana à racionalidade europeia é direcionada para a investigação de certo regime de verificação, ou seja, investigação de como são formuladas regras de verificação e falsificação, sobre que condições são emitidos discursos considerados verdadeiros e outros considerados falsos. Trata-se da análise das condições de possibilidade para certo regime de verificação (Foucault, 1979a).

O que ocorreu no século XVIII, então, foi um acoplamento, um encaixe entre certo regime de verdade e uma nova razão governamental. Razão governamental moderna, que, na busca por seu princípio de autolimitação, encontrou o interesse como referencial racional no “... jogo complexo entre os interesses individuais e coletivos, a utilidade social e o benefício econômico, entre o equilíbrio do mercado e o regime do poder público...”, “... entre direitos fundamentais e independência dos governados.” (Foucault, 1979a: 61). Os interesses substituíram a vontade do soberano como critério de ação sobre as coisas e as pessoas. A partir de então, “O limite de competência do governo será definido pelas fronteiras da utilidade de uma intervenção governamental.” (Foucault, 1979a: 55). Utilitarismo, aí, como tecnologia do governo e não como filosofia ou ideologia. “... o interesse é que é o princípio da troca e o critério da utilidade.” (Foucault, 1979a: 61).

Mas a que interesses a moderna arte de governar está referida? Sabemos que a governamentalidade moderna se caracteriza pelo deslocamento da limitação externa do poder governamental para a autolimitação governamental. Vimos também que o objeto a ser governado é a naturalidade dos fenômenos da população. Naturalidade a ser captada pela racionalidade governamental que, no entanto, não deve intervir reguladoramente sobre a espontaneidade dos fenômenos da população. Para tal, a moderna arte de governar deve se atribuir limites intrínsecos formulados em termos de verificação, em vez de se chocar contra limites formalizados por jurisdições – forma de governo denominada por Foucault como “liberalismo” (Foucault, 1979a: 28), em sentido amplo. Tal movimento introduziu a ideia de que o enriquecimento de um país ou de um indivíduo só pode se estabelecer no longo prazo se houver enriquecimento mútuo. O jogo da concorrência característico do livre mercado marca a entrada na “... era de uma historicidade econômica que será comandada pelo enriquecimento...” (Foucault, 1979a: 74)

“É uma Europa do enriquecimento coletivo, é uma Europa como sujeito econômico coletivo que, qualquer que seja a concorrência estabelecida entre os Estados, ou melhor, através da própria concorrência que se estabelece entre os

Estados, deve tomar um caminho que será o do progresso econômico ilimitado.” (Foucault, 1979a: 76).

Assim, o enriquecimento coletivo e indefinido podem ser identificados como interesses que funcionam como motores da moderna arte de governar. Trata-se da mundialização do mercado (Foucault, 1979a: 75). Nesse ponto, a atmosfera imperialista parece se fazer presente, já que o deslocamento de objeto de governo do sujeito de direito para a população, promovido pela modalidade liberal de governo, faz da racionalidade governamental moderna uma arte de governar que tem por horizonte o planeta inteiro.

A modalidade liberal de governo não diz respeito à garantia da liberdade. Diferente disto, ela é consumidora e produtora de liberdade. Trata-se de uma arte de governar que depende da liberdade para atuar. Por isso, produz e organiza a liberdade, ou seja, é uma arte governamental “gestora da liberdade” (Foucault, 1979a: 86) ou “... das condições graças às quais podemos ser livres...” (Foucault, 1979a: 87). Paradoxalmente, a produção de liberdade implica no estabelecimento de limitações, controles, coerções, etc. Ou seja, uma série de intervenções governamentais que servem de garantia para a produção de liberdade necessária para a governamentalidade moderna. “O liberalismo não é o que aceita a liberdade. O liberalismo é o que se propõe fabricá-la a cada instante, suscitá-la e produzi-la com os problemas de custo que essa fabricação levanta.” (Foucault, 1979a: 88). Deve haver, portanto, um princípio de cálculo do custo de fabricação da liberdade: a segurança. Segurança de que a mecânica dos interesses não provoque perigo nem para os indivíduos, nem para a coletividade; “... estratégias de segurança que são, de certo modo, o inverso e a própria condição do liberalismo.” (Foucault, 1979a: 89). O jogo de liberdade e segurança é o que anima internamente a economia de poder própria do liberalismo.

No contexto das sociedades modernas, aquele da implantação dos dispositivos de segurança, a liberdade aparece não como uma ideologia, mas mais fundamentalmente como uma tecnologia de poder (Foucault, 1978). A gestão da liberdade, então, corresponde à gestão do perigo. Se a segurança é o critério do cálculo da fabricação da liberdade, deve-se estar atento à eminência do perigo.

Foucault menciona uma espécie de estímulo ao perigo como uma das principais implicações do liberalismo. “Toda uma educação do perigo, toda uma cultura do perigo aparece de fato no séc. XIX...” (Foucault, 1979a: 90). Diferente das ameaças apocalípticas da Idade Média, ainda presentes no século XVII, a “cultura política do perigo no séc. XIX” (Foucault, 1979a: 90) se caracteriza pela emergência e circulação dos perigos cotidianos. Como exemplo, nota-se o aparecimento da literatura policial e do interesse jornalístico pelo crime a partir do séc. XIX; campanhas relativas à doença e à higiene; sexualidade e degeneração. “Enfim, por toda parte vocês vêem esse incentivo ao medo do perigo que é de certo modo a condição, o correlato psicológico e cultural interno do liberalismo. Não há liberalismo sem cultura do perigo.” (Foucault, 1979a: 91). A cultura do perigo à qual Foucault se refere diz respeito à multiplicação de técnicas de controle, técnicas disciplinares que se ocupam do comportamento dos indivíduos até seus mais ínfimos detalhes. Foucault (1979a) repara que a expansão dessas técnicas disciplinares é contemporânea à era das liberdades. Nesse sentido, enquanto a moderna autolimitação do Estado é correlata do modo liberal de governo, a disciplina foi o preço da liberdade.

Neste momento, chamaremos a atenção para o decrescimento da governamentalidade de Estado ocorrido a partir do séc. XX (Foucault, 1979a). A fim de entendermos esse recente decrescimento, o percurso do liberalismo americano foi a via construída por Foucault, a qual exporemos adiante. De maneira diferente do liberalismo europeu, o liberalismo americano formado no séc. XVIII não teve como princípio fundamental a autolimitação do Estado. Ao contrário, o liberalismo foi convocado como exigência para fundar o Estado, como “princípio fundador e legitimador do Estado” (Foucault, 1979a: 300). A questão do liberalismo marcou presença nas discussões e opções políticas que participavam do contexto do processo de independência dos Estados Unidos, formalizado em 1776. Dessa forma, desde então, o liberalismo nos Estados Unidos é mais do que uma técnica de governo, é toda uma maneira de ser e de pensar o “problema das liberdades” (Foucault, 1979a: 301). Para Foucault,

“... o liberalismo americano, atualmente, não se apresenta apenas, não se apresenta tanto como uma alternativa política, mas digamos que é uma espécie de reivindicação global, multiforme, [...] um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica.” (Foucault, 1979a: 301)

Por isso, Foucault propõe que pensemos o “... liberalismo como estilo geral de pensamento, de análise, de imaginação.” (Foucault, 1979a: 302). Assim concebido, o liberalismo do qual trataremos a partir de então é o neoliberalismo americano. Enquanto, no liberalismo clássico, devia-se respeitar a naturalidade do mercado – donde emergem espontaneamente verdades que limitariam a ação governamental, no neoliberalismo americano o princípio de autolimitação do governo é voltado contra o próprio governo, de maneira que é a lei do mercado que julga a ação governamental como “... uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo.” (Foucault, 1979a: 339). Esse “tribunal econômico” legisla tendo como referenciais exclusivos a economia e o mercado. Com o surgimento do neoliberalismo americano, foi a própria noção de mercado que se transformou. As análises neoliberais pretendem mudar o que havia se constituído como objeto da análise econômica clássica (Foucault, 1979a).

Até o início do séc. XX, o campo de referência geral da economia política tinha como objetos básicos os mecanismos de produção, os mecanismos de troca e o consumo no interior de uma estrutura social dada. Diferente destes, o objeto da análise econômica neoliberal foi proposto por Robbins em 1930, como explicitado por Foucault: “A economia é a ciência do comportamento humano, a ciência do comportamento humano como uma relação entre fins e meios raros que têm usos mutuamente excludentes.” (Foucault, 1979a: 306). Assim, o trabalho também deveria ser analisado a partir de sua racionalidade interna como um comportamento humano. Análise da “racionalidade interna” do comportamento humano, “da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (Foucault, 1979a: 307) e não mais análise da lógica histórica de um processo. Assim, o trabalhador passa de objeto da análise econômica para sujeito economicamente ativo no interior da análise econômica neoliberal. Na lógica própria da análise econômica neoliberal, a competência do trabalhador adquiriu a importância de “capital-competência” (Foucault, 1979a: 310) e o trabalhador aparece como uma

espécie de empresa para si mesmo. A racionalização da sociedade e da economia promovida pelo neoliberalismo considera que a sociedade é formada por “unidades-empresas” (Foucault, 1979a: 310). Assim, o *homo oeconomicus* do neoliberalismo é um empresário de si mesmo. Indivíduo-empresa que condensa em si mesmo seu capital, seu produtor e a fonte de sua renda. Com isso, o indivíduo, para o mercado, não é mais um mero consumidor, pois condensa os termos do mercado (competência, renda, produção, consumo); o fato mesmo de ser consumidor, no neoliberalismo, torna-o produtor de sua própria satisfação (Foucault, 1979a).

Assim, o salário não se encontra mais diretamente relacionado ao trabalho, mas sim à competência do indivíduo. O salário agora é a renda referente à remuneração da competência do indivíduo. “Competência-máquina” (Foucault, 1979a: 311), pois condensa a produção e o consumo no mesmo indivíduo, competência pela qual o indivíduo é remunerado com uma renda que agora é atribuída ao “capital humano” (Foucault, 1979a: 311), ou seja, ao “... conjunto dos investimentos que foram feitos no nível do próprio homem.” (Foucault, 1979a: 318). O que quer dizer que a renda não pode mais ser dissociada do indivíduo humano (Foucault, 1979a). Na lógica neoliberal, tornou-se tarefa da política econômica analisar como se constitui e se acumula capital humano.

Segundo a investigação de Foucault (1979a), na economia neoliberal o capital humano é composto de elementos inatos e outros adquiridos. Em relação aos elementos inatos do capital humano – dito de forma resumida, trata-se da competência tanto na produção quanto no consumo – Foucault destaca aqueles que são hereditários e prevê certa problemática em torno do valor que tais elementos podem adquirir no mercado, tendo em vista as evidências apontadas pela genética do século XX, contemporânea de Foucault. Segundo o autor, “... um dos interesses atuais da aplicação da genética às populações humanas é possibilitar reconhecer os indivíduos de risco e o tipo de risco que os indivíduos correm ao longo de sua existência.” (Foucault, 1979a: 313). Foucault identifica esta como uma problemática já em formação no interior das teorias econômicas no final dos anos 1970 (Foucault, 1979a). Afirma que é “... em termos de

constituição, de crescimento, de acumulação e de melhoria do capital humano que se coloca o problema político da utilização da genética. Os efeitos, digamos, racistas da genética são certamente uma coisa que se deve temer e que estão longe de estar superados.” (Foucault, 1979a: 314).

Ainda assim, Foucault (1979a) afirma que as análises apresentadas pelos neoliberais estavam, então, muito mais voltadas aos elementos adquiridos do capital humano, ou seja, elementos que constituem o capital humano ao longo da vida de forma mais ou menos voluntária. Então, para formar as competências-máquinas, tornaram-se necessários investimentos educacionais. No entanto, para os neoliberais, tais investimentos vão além do simples aprendizado escolar ou profissional, de maneira que “... o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos deve poder ser analisado em termos de investimento capaz de constituir um capital humano.” (Foucault, 1979a: 315). Além da família, Foucault também destaca o conjunto dos estímulos culturais recebidos por uma criança como elemento considerado pela economia política neoliberal americana como formador do capital humano. Em suma, de elementos afetivos a estímulos culturais, o investimento em capital humano passa a merecer uma análise ambiental capaz de calcular e quantificar a vida (Foucault, 1979a). Por isso, o autor sugere que todos os problemas relacionados à proteção da saúde e higiene pública, ou seja, os cuidados médicos e todas as atividades relativas à saúde dos indivíduos, sejam repensados como elementos a partir dos quais o capital humano pode ser melhorado, conservado e utilizado por maior tempo possível. Assim, os neoliberais americanos tentam utilizar a economia de mercado e suas análises para decifrar fenômenos sociais que não são estritamente econômicos (Foucault, 1979a).

Foucault nos lembra que, desde meados do século XVIII, já estava em curso certa “inversão das relações do social com o econômico” (Foucault, 1979a: 330). Ou seja, a aplicação da grade econômica a um campo que não é estritamente econômico, campo que não pertence à economia, mas a economia se situa no interior desse campo. A pormenorização dos elementos do capital humano a serem investidos pela governamentalidade neoliberal faz do indivíduo um

“investidor”, um “empresário de si mesmo” (Foucault, 1979a: 317). O comportamento passa a ser analisado “... em termos de empreendimento individual, de empreendimento de si mesmo com investimentos e renda.” (Foucault, 1979a: 317). As políticas econômicas, sociais, culturais e educacionais dos países desenvolvidos, funcionando nos moldes do neoliberalismo americano, passaram a se orientar pelo incremento do capital humano.

Generalização absoluta e ilimitada da forma do mercado que, então, funciona como princípio de inteligibilidade, de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais, promovendo uma “análise economista do não econômico” (Foucault, 1979a: 334). Isso quer dizer que interessa aos economistas todo tipo de investimento capaz de constituir capital humano, ainda que esse investimento não seja monetário, mas afetivo, por exemplo. O capital humano também produz uma renda que não é exclusivamente monetária, trata-se de uma renda psíquica, a satisfação (Foucault, 1979a). Dessa forma, mesmo a relação entre mãe e filho pode ser analisada em termos de investimento, de “benefício do capital investido, de benefício econômico e de benefício psicológico” (Foucault, 1979a: 335). Isso quer dizer que o objeto da análise econômica neoliberal foi estendido a todo corpo social, inclusive a elementos não diretamente envolvidos em relações monetárias, chegando a ser identificado por Foucault

“... a toda conduta finalizada que implique, grosso modo, uma escolha estratégica de meios, de caminhos e de instrumentos: em suma, identificação do objeto da análise econômica a toda conduta racional.” (Foucault, 1979a: 367)

Se, na concepção clássica do soberano em voga até o século XVII, havia algo que lhe escapava que eram os desígnios da Providência Divina, a partir do século XVIII, na moderna governamentalidade, o que está acima do soberano são os labirintos e meandros do campo econômico (Foucault, 1979a: 398). Isso que está fora do controle do soberano passou a ser calculado:

“... cálculo das forças, cálculo das relações, cálculo das riquezas, cálculo dos fatores de poder. Ou seja, não se procura mais regular o governo pela verdade, procura-se regulá-lo pela racionalidade.” (Foucault, 1979a: 422)

O governo passou a ser regulado não pela racionalidade do indivíduo soberano, mas pela racionalidade dos que são governados. Ou seja, a racionalidade dos governados passou a servir de princípio de regulação para a racionalidade do governo. Para Foucault (1979a), o que caracteriza a racionalidade liberal é o fato de fundar o princípio de racionalização da arte de governar no comportamento racional dos que são governados. Governo aparentemente paradoxal, na medida em que prioriza a autonomia dos governados. Mais precisamente, na moderna arte de governar, em funcionamento desde o século XVIII, é a própria autonomia dos governados que se tornou objeto de governo. Assim, o que regula a racionalidade do governo no contexto neoliberal é o interesse dos governados, os meandros de seu comportamento. Trata-se de

“... um sujeito que não é definido nem pela sua liberdade, nem pela oposição entre alma e corpo, nem pela presença de um foco ou um núcleo de concupiscência mais ou menos marcado pela queda ou pelo pecado, mas um sujeito que aparece como sujeito das opções individuais ao mesmo tempo irreduzíveis e intransmissíveis.” (Foucault, 1979a: 370, 371)

Daí surge um sujeito como princípio de interesse, como ponto de partida de um interesse e como lugar de uma mecânica de interesses. O interesse aparece como “... forma de vontade ao mesmo tempo imediata e absolutamente subjetiva.” (Foucault, 1979a: 372). Neste ponto, Foucault chama atenção para algo que não se aplica à mecânica do sujeito de direito de onde emergem a lei e a proibição. Trata-se de uma mecânica diversa e que resiste, ou que existe apesar daquela da do direito: a mecânica do interesse, segundo a qual nunca se pede que um indivíduo renuncie ao seu interesse (Foucault, 1979a). Por isso, a recomendação dos economistas no século XVIII era a de maximizar o interesse individual. Trata-se de

“... uma mecânica egoísta, é uma mecânica imediatamente multiplicadora, é uma mecânica sem transcendência nenhuma, é uma mecânica em que a vontade de cada um vai se harmonizar espontaneamente e como que involuntariamente à vontade e ao interesse dos outros. Estamos bem longe do que é a dialética da renúncia, da transcendência e do vínculo voluntário que se encontra na teoria jurídica do contrato.” (Foucault, 1979a: 375)

Contudo, o homem econômico se vê situado num campo de imanência indefinido que comporta acidentes que não só devem entrar no cálculo da análise econômica, como são esses indefinidos que fundam, de certo modo, o cálculo propriamente individual que ele faz. Assim, o sujeito de interesse individual é fundado no interior de uma totalidade que lhe escapa e ao mesmo tempo “... funda a racionalidade das suas opções egoístas.” (Foucault, 1979a: 379). Aliás, a própria racionalidade econômica é fundada sobre a incognoscibilidade da totalidade de um processo, no interior do qual a racionalidade do sujeito de interesse individual ganha papel de destaque. Trata-se de “um processo econômico cujo caráter incontrollável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*.” (Foucault, 1979a: 383). Na medida em que não se pode conhecer a totalidade do processo econômico, não há soberano econômico. A desqualificação da possibilidade de um soberano econômico é correlata à desqualificação do Estado de Polícia, onde o soberano sobrevivia no contexto da razão de Estado (Foucault, 1979a).

Finalmente, Foucault (1979a) considera o “liberalismo” como racionalidade política no interior da qual apareceram os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças. O “liberalismo” se constitui como um instrumento crítico da governamentalidade através da racionalização e limitação (Foucault, 1979a). Atendendo à regra interna da economia máxima e de um governo mínimo, a racionalidade governamental liberal procura, desde o século XVIII, racionalizar os problemas da população como desafios políticos e econômicos.

3.3

O Governo de Si

Neste tópico, buscaremos demonstrar como o exercício de governo, ou seja, o exercício de conduzir a conduta dos homens é praticado pelo sujeito em relação a si mesmo. Após explicitarmos como a arte de governar se desenvolveu

nas sociedades ocidentais, culminando na racionalidade liberal de governo – no interior da qual o sujeito econômico é um sujeito de interesse individual e que é empresário de si mesmo – abordaremos a investigação foucaultiana sobre como os indivíduos se constituem e se reconhecem como sujeitos nas sociedades ocidentais (Foucault, 1984).

No seu curso de 1982, intitulado “A Hermenêutica do Sujeito”, Foucault pretendeu estabelecer as relações tramadas no Ocidente entre o sujeito e a verdade, e o fez, tendo a noção de “cuidado consigo mesmo” como fio condutor. Sua intenção foi mostrar de que maneira o princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se o princípio de toda conduta racional, da racionalidade moral, chegando a ser um acontecimento no pensamento que repercutiu no modo de ser do sujeito moderno (Foucault, 1982). A história traçada pelo autor diz respeito à evolução da noção do cuidado de si mesmo desde a atitude filosófica dos gregos antigos até o ascetismo cristão¹⁸ (Foucault, 1982).

Dois anos após o curso “A Hermenêutica do Sujeito”, dando continuidade ao seu empreendimento de uma história da sexualidade, Foucault buscou esclarecer o funcionamento do poder sobre si mesmo. Assim, em 1984, o segundo volume da História da sexualidade – O Uso dos prazeres – diz respeito à maneira através da qual o indivíduo se constitui, ele mesmo, como sujeito de suas experiências. Buscou-se saber como o poder se volta para si mesmo produzindo subjetividade – o que, dando continuidade à concepção do biopoder – equivale a investigar a maneira através da qual os indivíduos se reconhecem como sujeitos do governo da vida. Por isso, neste tópico, seguiremos alguns dos caminhos percorridos por Foucault tanto no seu curso de 1982, quanto no livro de 1984, a fim de encontrar pistas sobre o funcionamento do governo de si na atualidade ocidental, e, assim, tentar formar articulações com os aspectos do governo do mal-estar na atualidade.

¹⁸Diferentes linhas de pensamento constituem a história do cristianismo. No presente trabalho, nos referimos às características do pensamento cristão que, segundo Foucault, são predominantes na cultura ocidental. O mesmo ocorre em relação à antiguidade grega; não nos remeteremos aqui às diferenças entre os pensamentos gregos, mas trataremos o pensamento grego como um todo, privilegiando as características gerais do cuidado de si na antiguidade grega.

No seu curso de 1982, a questão principal do autor foi saber como se constituiu o problema da verdade do sujeito. Como sustentamos discursos verdadeiros sobre o sujeito, ou melhor, como o “sujeito teve que submeter-se a si mesmo para que houvesse a injunção de dizer a verdade sobre o sujeito?” (Foucault, 1982: 308). Tal questão se justifica a partir de certa transformação nas relações estabelecidas entre o sujeito e a verdade, ocorrida entre a época clássica e o período moderno. A transformação posta em relevo por Foucault diz respeito ao modo através do qual o sujeito e a verdade são concebidos tanto na filosofia antiga, quanto no pensamento moderno (Foucault, 1982). Dito de forma resumida, o autor observou que, de acordo com o pensamento filosófico antigo, o sujeito deveria se transformar em direção à verdade, o que indica um trabalho de ascese, de elaboração e transformação de si, movimento de conversão do sujeito.

Nota-se que, no antigo contexto grego, a verdade não era produto de um ato de conhecimento, mas da transformação do próprio sujeito, conversão sem a qual o sujeito não teria acesso à verdade. Já, no pensamento moderno, o sujeito, tal como ele é, tornou-se capaz de ter acesso à verdade através do ato de conhecimento (Foucault, 1982). Apesar de conseguirmos reconhecer em Descartes um marco no pensamento moderno, na medida em que coloca o conhecimento em primeiro plano na relação entre sujeito e verdade, Foucault (1982) chama a atenção para o fato de que o movimento de ruptura entre a transformação do sujeito e a filosofia do conhecimento já ocorria antes das meditações cartesianas. Tal movimento pode ser observado no campo da teologia, mais precisamente, no cristianismo. Este último adota como reflexão racional fundante a correspondência, por intermédio da fé, entre um Deus que tudo conhece e sujeitos que são capazes de conhecer, tendo em vista que Deus é o modelo do homem (Foucault, 1982). A transformação que, segundo Foucault, acompanha o início da era cristã diz respeito à meta buscada no processo de transformação do sujeito sobre si mesmo, ou seja, na meta implícita na recomendação de cuidar de si, aquela cujo percurso histórico nos remete à história das relações entre o sujeito e a verdade.

No período de passagem da era pagã para a cristã, em torno do séc. IV, o *eu* surgiu como meta, é a ele que se deve ascender. Nesse sentido, o *eu* é o alvo da prática ascética cristã. No entanto, é a renúncia a si que é fundamental no ascetismo cristão, na medida em que é condição para a verdade, para a salvação. Há, portanto, no ascetismo cristão, a presença da ambiguidade: retorno a si e renúncia a si, como passaporte para a verdade (Foucault, 1982). No esquema platônico, o cuidado de si visa reconhecer-se; a reminiscência platônica está no ponto de junção entre cuidado de si e conhecimento de si, movimento que inclui o conhecimento da verdade. Já, no contexto do cristianismo, modelo que, em torno do século IV, se acrescentou e se sobrepôs ao platônico, o retorno a si tem como objetivo a renúncia a si (Foucault, 1982). Nesse modelo, o conhecimento de si é exigido para purificar-se e conhecer a verdade, para compreender a Palavra. Ao mesmo tempo, o acesso à Palavra é a condição para o conhecimento de si. Foucault apresenta esses dois grandes modelos, o platônico e o cristão, como modelos que acabaram por dominar o próprio cristianismo, através do qual foram transmitidos à cultura ocidental (Foucault, 1982).

Na moral grega, o conhecimento de si não se refere a uma interioridade, ao contrário, está ligado ao conhecimento da natureza, relação entre sujeito e verdade diversa, portanto, daquela estabelecida na moral cristã, onde o conhecimento de si tem como finalidade a renúncia a si (Foucault, 1982). Na antiguidade grega, o cuidado de si esteve vinculado ao exercício de poder como uma “ação política” (Foucault, 1982: 48). Nesse contexto, cuidar de si era condição para governar os outros, portanto, a transformação a qual o sujeito se submetia tinha como finalidade última bem governar os outros. Nota-se que o governo de si não era dissociado do exercício de poder sobre o outro. Diferente da ascese cristã, na ascese filosófica, aquela da prática de si, o objetivo não é renunciar a si, mas colocar-se como fim de sua própria existência. Trata-se de nos dotarmos de algo que não possuímos por natureza para, assim, nos equiparmos para os possíveis acontecimentos da vida, e não de renunciar a certos aspectos de nosso ser (Foucault, 1982). Na ascese filosófica, portanto, o cuidado de si não tem por princípio a submissão do indivíduo à lei, mas sua capacidade de tornar-se sujeito

de enunciação do discurso verdadeiro. A ascese, o cuidado de si, o retorno a si como possibilidade de alcançar a verdade sobre o mundo é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade. A conversão do sujeito diz respeito a essa capacidade de enunciar a verdade sobre a vida e não sobre o sujeito em si (Foucault, 1982). Já, na ascese cristã, o caminho de renúncia a si dá lugar à cena da confissão, momento em que o sujeito objetiva-se a si mesmo em um discurso verdadeiro. O momento em que o dizer verdadeiro sobre si mesmo tornou-se critério para a existência do homem no mundo é, para Foucault, um momento de grande importância para as relações entre o sujeito e a verdade, momento fundamental para a história da subjetividade no Ocidente (Foucault, 1982).

Na moral grega antiga, não havia autonomia no discurso do sujeito, desvinculado que estava, em sua origem, da verdade, enunciável apenas por meio de uma transformação de si (Foucault, 1982). Assim, na antiguidade grega, a autonomia do sujeito dizia respeito à transformação, à conversão de si e não ao discurso sobre si. Lembremo-nos que o que move a transformação de si no contexto da antiguidade grega é a capacidade de tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro. No contexto grego, o sujeito precisa se transformar para ter acesso à verdade, o que indica uma relação com a verdade mediada pela transformação, pela criatividade, pelo interesse em conquistar algo que não existia anteriormente no próprio sujeito. Na moral cristã, trata-se, no entanto, de promover um autoexame, um retorno a si, a fim de reconhecer “... movimentos do pensamento e do coração que trazem a marca do mal...” (Foucault, 1982: 511). Este movimento centrado na suspeita de si implantou-se de maneira soberana no interior do cristianismo a partir dos sécs. IV e V (Foucault, 1982).

A obra de 1984 – O Uso dos Prazeres – consistiu em analisar a constituição de uma experiência segundo a qual os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos de uma sexualidade (Foucault, 1984). Tratou-se, portanto, da sexualidade como experiência, ou seja, tratou-se da correlação entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade que passaram a participar do campo designado como “sexualidade” a partir do séc. XIX, nas sociedades modernas (Foucault, 1984). O projeto foucaultiano se afastou do

esquema de pensamento corrente até então, que enfatizava as formas de interdição como critério para a construção de uma história da sexualidade. Segundo Foucault, a construção de uma história da sexualidade que tem como critério a interdição implicaria em uma concepção do desejo e do sujeito do desejo que não levaria em consideração sua constituição histórica (Foucault, 1984). Daí, sua proposta de análise dos três eixos que constituem a sexualidade: a formação dos saberes referidos à sexualidade, os sistemas de poder que regulam sua prática e, finalmente, as formas pelas quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos dessa sexualidade (Foucault, 1984). Até então, na obra foucaultiana, a formação dos saberes vinha sendo analisada a partir das práticas discursivas, enquanto que o poder, vinculado que está à formação dos saberes, fora concebido como estratégia aberta a partir da análise das relações de poder e de suas tecnologias. No entanto, a questão do indivíduo como sujeito da sexualidade colocava dificuldades para o autor (Foucault, 1984). Seria necessário, então, que Foucault empreendesse uma genealogia do sujeito do desejo, ou seja, um trabalho histórico e crítico a respeito do desejo e do sujeito desejante.

“... analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído.” (Foucault, 1984: 11)

Trata-se, portanto, de analisar como os indivíduos passaram a praticar uma “hermenêutica do desejo” (Foucault, 1984: 11), proporcionada pela constituição da sexualidade moderna, mas não exclusiva a ela. Fazer uma “história do homem do desejo” implica em “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito...” (Foucault, 1984: 11). A questão central que se coloca aí é: “Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?” (Foucault, 1984: 12). Tendo a constituição da sexualidade moderna como campo investigativo, Foucault se propôs a entender como o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados passaram a ser objeto de uma preocupação moral. Ou melhor, investigar as “...

condições nas quais o ser humano problematiza o que ele é, e o mundo no qual ele vive.” (Foucault, 1984: 14). A problemática da constituição do sujeito foi abordada por Foucault a partir das “artes da existência” ou “técnicas de si”, um conjunto de práticas presentes na cultura grega que, segundo o autor, tiveram importância considerável em nossas sociedades.

Considerando a moral como “... o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhe são propostos...” e

“... a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores...” (Foucault, 1984: 26).

e ainda,

“... de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara.” (Foucault, 1984: 26).

Foucault (1984) pretendeu esclarecer a “moralidade dos comportamentos”. Ou seja, levando em consideração o sujeito moral da ação de conduzir-se, o autor se interessou pela constituição de si mesmo como sujeito moral, considerando a referência deste último aos elementos prescritivos que constituem o código. O que equivale a dizer que Foucault estava interessado na substância ética do indivíduo, isto é, a constituição pelo indivíduo de uma parte dele mesmo que serve como matéria principal de sua conduta moral. Trata-se não tão somente de se comportar conforme uma regra dada, mas de transformar-se em sujeito moral de sua própria conduta (Foucault, 1984).

“... o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se.” (Foucault, 1984: 28)

Para Foucault, toda moral, no sentido amplo, comporta a associação de dois aspectos que se desenvolvem de maneira relativamente independente um do outro: o dos códigos de comportamento e o das formas de subjetivação. No entanto, em certas morais, a ênfase recai sobre os códigos, são as morais “orientadas para o código” (Foucault, 1984: 30), e, em outras, o que é enfatizado são as formas de subjetivação e práticas de si, são as morais “orientadas para a ética” (Foucault, 1984: 30). Nas primeiras, o código deve ser capaz de recobrir todos os campos do comportamento. Assim, o sujeito moral está referido à lei, sob a forma de instâncias de autoridade às quais deve se submeter e se manter relacionado através de práticas de aprendizagem e observação. Já, no segundo tipo de moralidade, orientado para a ética, o acento se dá nas formas das relações para consigo, seus procedimentos e técnicas através dos quais o sujeito se concebe como objeto a conhecer e a transformar.

De acordo com a análise foucaultiana, as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram mais orientadas para a ética do que para o código, enfatizando as práticas de si em detrimento de codificações de condutas e de definições estritas do permitido e do proibido (Foucault, 1984). A importância da lei na Antiguidade grega se referia menos a seu conteúdo e mais à atitude que garante o respeito à lei, atitude esta que diz respeito à constituição do sujeito moral, mais do que a do indivíduo que obedece à lei. A constituição do sujeito moral, tipo de subjetivação próprio do contexto grego antigo, aponta para a “soberania de si sobre si mesmo” (Foucault, 1984: 30), aspecto que nos remete à questão da autonomia. Como vimos alguns parágrafos acima, a respeito das relações entre o sujeito e a verdade, tanto na antiguidade grega quanto na era cristã, a autonomia do sujeito grego dizia respeito à conversão de si, transformação através da qual o sujeito se tornaria capaz de enunciar a verdade. Já o sujeito cristão é autônomo, na medida em que o discurso sobre si é revelador da verdade, discurso possibilitado pelo autoconhecimento. Então, se, no primeiro momento, o sujeito era autônomo para transformar-se em direção à verdade, tornando-se capaz de enunciá-la, no segundo momento o sujeito é, ele mesmo, portador da verdade, verdade sobre si. A modalidade cristã de constituição do

sujeito se acrescentou à modalidade grega; modalidades que participam dos modos de subjetivação forjados no mundo cristão ocidental.

Para os gregos, as formas de moderação eram as exigências que definiam o comportamento sexual como questão moral (Foucault, 1984). Estratégia da medida e do momento, da quantidade e da oportunidade, a fim de atingir o ponto de perfeição quando o sujeito exerce um exato domínio de si. A constituição desse sujeito senhor de si mesmo não obedece a uma lei universal, mas, se dá como um princípio de estilização da conduta. Trata-se de uma atitude ética através da qual o indivíduo se constitui como sujeito de uma conduta moral. As três grandes técnicas de si desenvolvidas no pensamento grego – a Dietética, a Econômica e a Erótica – não tinham como objetivo definir um código de condutas obrigatórias para todos, nem um conjunto único de princípios ao qual o comportamento sexual estaria referido. Ao contrário, as artes gregas de se conduzir enfatizaram a modulação singular da conduta sexual. Trata-se de “... uma estética da existência, a arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder.” (Foucault, 1984: 219). Essa ética sexual, que participa da história da ética no ocidente, foi problematizada como a relação entre o exercício da liberdade de um homem livre, as formas de seu poder e seu acesso à verdade. A ética sexual grega se apoiava, então, na liberdade, no poder e na verdade, tendo, inicialmente, os rapazes como núcleo de reflexão e elaboração. Posteriormente esse núcleo se deslocou para as mulheres e, finalmente, nos séculos XVII e XVIII, o corpo passou a ser o foco de reflexão e elaboração da ética sexual ocidental. Assim, Foucault chama atenção para o deslocamento do prazer para o desejo como aspecto a ser problematizado na conduta (Foucault, 1984). Deslocamento que se refere à passagem da moral sexual grega para a moral pastoral cristã da carne.

Podemos pensar que a passagem da moral sexual grega – onde o prazer é o foco da atenção – para a moral pastoral cristã da carne – onde o desejo passa para o primeiro plano – se articula com a transformação das relações entre o sujeito e verdade ocorrida entre a antiguidade grega e a era cristã. Se, no contexto grego, a transformação e conversão de si eram o foco do processo de subjetivação, movimento que caracterizava a autonomia do sujeito grego, era tarefa deste último

administrar seus prazeres da melhor forma possível, privilegiando a moderação. Dessa forma, a capacidade do sujeito grego de enunciar a verdade era o resultado de um processo de transformação de si. Já, no contexto cristão, a conversão a si implica em um conhecimento de si capaz de revelar a verdade sobre si. Nesse caso, o objetivo último da conversão a si é a renúncia a certos aspectos íntimos identificados pela marca do mal. A renúncia a tais aspectos malignos é a tarefa principal no processo de subjetivação do sujeito cristão, tarefa reveladora da verdade do sujeito. Ora, se a verdade do sujeito é o personagem principal da moral cristã, então, o desejo é o que deve ser revelado, diferente do que ocorre na moral grega onde os prazeres devem ser administrados. A autonomia do sujeito cristão, dessa forma, diz respeito à enunciação de seu desejo, a fim de excluí-lo. A partir dos modelos grego e cristão podemos pensar que, se por um lado há uma relação consigo que deriva da relação com o outro, por outro, há uma constituição de si que deriva do código moral como regra de saber. Tal derivação deve ser entendida como o ponto onde a relação consigo se torna independente. Como se as forças de *fora* se dobrassem, deixando surgir uma relação consigo que se desenvolve segundo uma dimensão própria. Este governo de si é condição para o governo de outrem. Assim, as relações consigo formam um princípio de regulação interna (Deleuze, 1986).

Dessa forma, a força, essencialmente em relação com outras forças, além de ser inseparável de seu poder de afetar outras forças e de ser afetada por outras forças – caracterizando, respectivamente, a espontaneidade e a receptividade – também se caracteriza pela relação consigo mesma, ou seja, pelo poder de afetar a si mesma. O poder que tem por objetivo a vida suscita uma vida que resiste ao poder (Deleuze, 1986). Até a elaboração do segundo capítulo da história da sexualidade – O Uso dos Prazeres – Foucault havia abordado três dimensões: a do saber, ou das relações formais; a do poder, ou das relações de forças; e a do pensamento, ou a relação absoluta com o *fora*. No entanto, o autor que promovia uma crítica radical à interioridade, nesse momento, se questionava a respeito do dentro (Deleuze, 1986). A partir de uma análise do desenvolvimento do cuidado de si na cultura ocidental, Foucault chamou atenção para a dobradura promovida

pelos gregos através da qual a força se dobra sem deixar de ser força. Condição para que a força se relacione com as forças do *fora*: dominar a si mesmo, para dominar os outros. É preciso que a dominação dos outros se duplique da dominação de si; é preciso que a relação com os outros se duplique de uma relação consigo. “É preciso que as regras obrigatórias do poder se dupliquem de regras facultativas do homem livre que as exerce.” (Deleuze, 1986: 108). É preciso que um sujeito se descole dos códigos morais, na medida em que não depende dos códigos em sua parte interior. Assim, os gregos dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força e inventaram o sujeito como produto de uma subjetivação.

Os gregos descobriram a existência estética que é a dobradura, a relação consigo, a regra facultativa do homem livre. Com isso, Foucault ressalta uma dimensão autônoma da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles, que é irreduzível a eles (Deleuze, 1986). No entanto, a relação consigo não permanece em uma zona reservada do homem livre, independente do sistema institucional e social. A relação consigo se reintegra às relações de poder-saber das quais deriva. O indivíduo interior é codificado e recodificado em um saber moral, se tornando elemento no jogo de poder (Deleuze, 1986).

“A dobra é, então, como desdobrada, a subjetivação do homem livre se transforma em assujeitamento: é, por um lado, a submissão ao outro pelo controle e pela dependência, com todos os procedimentos de individualização e de modulação que o poder instaura, portando sobre a vida cotidiana e a interioridade daqueles que ele chamará de seus sujeitos; por outro lado, é o apego de cada um a sua própria identidade pela consciência e conhecimento de si, com todas as técnicas de ciências morais e de ciências do homem que irão formar um saber do sujeito.” (Deleuze, 1986: 110)

Há sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e aos poderes. A subjetivação, essa relação da força com ela mesma, não cessa de se refazer de maneiras diferentes, sempre recuperada pelas relações poder-saber (Deleuze, 1986).

A subjetivação se faz por dobradura (Deleuze, 1986). São quatro as dobras da subjetivação. A primeira é sobre a nossa parte material: o corpo e seus

prazeres, para os gregos; a carne e seus desejos, para os cristãos. A segunda é a dobra das próprias relações de forças que sempre segue uma regra singular: regra natural ou divina, racional ou estética. A terceira é a dobra do saber, ou da verdade, que marca a relação entre o nosso ser e a verdade, e que serve de condição formal a todo saber, a todo conhecimento – trata-se, portanto, da subjetivação do saber que se dá de forma singular. A quarta dobra da subjetivação é a dobra do *fora*, forças que mantém relações com os jogos de saber-poder, como a saúde, a liberdade e a morte, por exemplo. Essas dobras se dão em ritmos diferentes, cujas variações constituem modos irreduzíveis de subjetivação. As dobras operam subjacentes aos códigos e às regras, ao poder e ao saber, aos quais se redobram, promovendo ainda novas dobraduras. Assim, Foucault definiu o sujeito como um derivado do *fora* sob a condição da dobra, dotando-o de uma dimensão irreduzível (Deleuze, 1986).

Podemos pensar que a dimensão irreduzível do sujeito que, segundo Deleuze (1986), foi ressaltada por Foucault, diz respeito à singularidade. A dobra sobre si mesmo que caracteriza a subjetivação é a dimensão irreduzível ao código, às forças do *fora*, ainda que sua derivada, ainda que sua dobra. Deleuze nos chama a atenção para a subjetividade moderna, caracterizando-a como uma luta pela diferença. O investimento crescente do poder em nossa vida cotidiana, em nossa interioridade e individualidade, e a crescente individualização do saber e a codificação do sujeito desejante parecem produtos da grande transformação nas relações entre o sujeito e a verdade característica da era cristã. Como vimos, o sujeito cristão detém a verdade sobre si e, nesse contexto, o movimento ascético se caracteriza pelo autoconhecimento com o objetivo de renúncia de si. Diferente do pensamento filosófico antigo, onde a conduta era estilizada, movimento onde a autonomia do sujeito em relação à conversão a si não dizia respeito à verdade sobre si, mas à capacidade de enunciar a verdade sobre o mundo, e assim equipar-se para a vida. O deslocamento da verdade, promovido pelo cristianismo, do mundo para o sujeito, trouxe a interioridade e a individualidade para o primeiro plano da subjetivação.

O desenvolvimento da ciência é correlato ao desenvolvimento da moderna razão governamental. Nesse contexto, o indivíduo foi concebido como objeto da ciência e, ao mesmo tempo, como indivíduo-empresa nas sociedades da economia de mercado, característica da política econômica liberal e neoliberal. O governo da vida, na modernidade, encontra a verdade no objeto a ser governado, em sua naturalidade captada pelo saber científico. As reflexões foucaultianas sobre o governo da vida na modernidade e sobre as relações entre o sujeito e a verdade que participam da constituição das subjetividades, no mundo ocidental contemporâneo, nos fornecem ferramentas para refletirmos sobre as relações entre o sujeito e a verdade que constituem o governo da vida, na atualidade. A transformação do cuidado de si, conforme concebido no contexto grego antigo, para o cuidado de si, conforme concebido no contexto cristão, nos aponta para um movimento que faz do ato de conhecer a legítima via de acesso à verdade que habita a essência do indivíduo. Assim, no mundo moderno, o legítimo conhecimento de si é possibilitado pelo conhecimento científico. Hoje, o conhecimento de si e o cuidado de si se articulam na interseção entre o conhecimento produzido no campo científico e o processo de constituição das subjetividades; de maneira que, atualmente, somos autônomos para demandar cuidados oferecidos pelo saber capaz de captar a naturalidade de nosso ser (Gori&Del Volgo, 2005).

3.4

O Governo Autônomo da Vida no Séc. XXI

As transformações promovidas pelas tecnologias governamentais liberais avançadas, descritas no tópico 3.2, implicaram na devolução de muitas responsabilidades de administração da vida ao indivíduo (Rose, 2007). Essas transformações nas racionalidades e tecnologias do governo envolvem uma ênfase crescente na responsabilidade dos indivíduos em administrar seus próprios interesses, preocupações, questões, para assegurar sua própria segurança prudentemente, tendo em vista o futuro. Ênfase na autonomia a caminho da

performance. Em nenhum domínio isso ficou tão claro quanto no campo da saúde, onde os pacientes são incitados a se tornarem ativos e consumidores responsáveis de serviços médicos que vão desde produtos farmacêuticos (dentre os quais os psicofármacos são nosso foco central) a tecnologias reprodutivas e testes genéticos (Rose, 2007).

As políticas da vida do séc. XXI não se limitam aos polos doença/saúde, nem à eliminação da patologia para proteger o destino da nação. A preocupação recai, principalmente, sobre nossas capacidades crescentes de controle, administração, reformulação e modulação das capacidades mais vitais dos seres humanos, como criaturas vivas. Por isso, Rose (2007) propõe que se trata de políticas da vida ela mesma: *“politics of life itself”*. Novas possibilidades técnicas no campo da biomedicina permitem que, agora, o poder sobre a vida seja anatomizado no nível molecular e que a vida seja engenhada (projetada, construída e controlada). Nesse nível, parece não haver nada incompreensível sobre nossa vitalidade, tudo parece a princípio ser inteligível e, então, aberto a intervenções calculadas a serviço de nossos desejos sobre o tipo de pessoa queremos ser. A existência vital se tornou foco de governo, alvo de novas formas de autoridade e especializações teórico-práticas. Rose (2007) esclarece que as biopolíticas do contemporâneo não foram formadas por nenhum evento específico. A reformulação das práticas e percepções médicas e políticas emergem da interseção de transformações em diversas dimensões, dentre elas, mudanças gerais nas racionalidades e tecnologias do governo.

O sociólogo Ehrenberg (2005) observa que, nas sociedades ocidentais atuais, a autonomia se tornou um domínio de ação generalizado, o que quer dizer que a responsabilidade de si ingressou no repertório dos costumes que constituem nossa conduta. Nos anos de 1970, um movimento de emancipação da lei, percebida como forma de dominação, e a ideia de que cada um é proprietário de sua vida começaram a se impor sociologicamente. O que se passou desde então é que as regras tradicionais de enquadramento dos comportamentos individuais deixaram de ser aceitas em favor do “direito de escolher a vida” (Ehrenberg, 2008: 117). Nesse contexto, a noção de interdito ou proibição foi assimilada à de

repressão social em reação à qual se deve obedecer somente à norma de autonomia (Ehrenberg, 2008). Mesmo assim, não deixamos de nos preocupar com a aprovação do outro, aquilo que do exterior se impõe de maneira enfática é o imperativo de que nós mesmos devemos nos conduzir. As noções de projeto, de motivação e de comunicação constituem as normas de socialização através das quais acreditamos conduzir nossas próprias vidas. O indivíduo sociologicamente instituído nesse contexto é seu próprio soberano (Ehrenberg, 2008), mas nem por isso livre de sofrimento. Supostamente emancipados e livres da dominação disciplinar, somos conduzidos e nos conduzimos aos dramas nos quais a responsabilização e a ação podem estar envolvidas. Tarefas como projetar, sentir-se motivado e comunicar-se de maneira satisfatória podem trazer à tona o sofrimento característico do contexto de imperativo de autonomia, do qual Ehrenberg (2008) julga que participamos.

Autônomo, o indivíduo contemporâneo se encontra intimado a identificar e a corrigir os déficits de sua performance, o que faz das figuras do déficit e do bem-estar – em evidência nesse contexto de transformação normativa – personagens do processo de constituição das subjetividades. Ehrenberg percebe que a linguagem psicológica se sobrepõe às linguagens política e social na abordagem dos problemas cotidianos, culminando em uma generalização da subjetividade. A subjetividade se tornou uma questão do coletivo (Ehrenberg, 2005), situação que promove a proliferação das formas de governo do mal-estar. Os produtos de autoajuda, por exemplo, sintetizam as demandas de autonomia e de performance em uma modalidade de consumo que caracteriza diversos segmentos: de categoria literária aos programas de televisão que orientam como devemos nos cuidar. A disciplina teve sua importância deflacionada em benefício da independência, para escolhermos como podemos nos cuidar. Na sociedade da autonomia generalizada, a norma da autonomia, além de indicar que ser normal é ser bem-sucedido na vida, também nos impele a corrigir os déficits relacionados à perda da autonomia (espontaneidade, confiança e coragem).

Uma enorme demanda de saúde mental se difunde, há 20 anos, em nossas sociedades (Ehrenberg, 2004), conjuntura onde os sofrimentos, sociais e privados,

particularmente de ordem psíquica, tomam crescentemente lugar na sociedade. O mal-estar comum, ordinário, está presente em todos os lugares e é objeto de intervenções provenientes de horizontes institucionais os mais diversificados: religião, ciências, televisão, decisões de justiça, organizações humanitárias, revistas de saúde, enfim, todos voltados para a diminuição do mal-estar. Surge a faceta sofredora do governo de si, suscitada pelos modos de relações sociais e modelos de ação dominantes hoje (Ehrenberg, 2004).

Cuidar de si pode ser o melhor meio de se colocar disponível para o outro (Costa, 2004), porém, no tópico anterior, pudemos analisar diferentes modalidades de cuidado de si, o que nos obriga a contextualizá-lo em determinado mecanismo de funcionamento de poder. Na sociedade da autonomia generalizada (Ehrenberg, 2008), o cuidado de si adquiriu a forma de regulação do sofrimento psíquico correlata a uma demanda de saúde mental que, supostamente, garantiria o melhoramento das performances individuais.