



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bianca Kelly de Souza

**A GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT E SEUS
DESDOBRAMENTOS**

Uberlândia

Fevereiro de 2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bianca Kelly de Souza

**A GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT E SEUS
DESDOBRAMENTOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para obtenção do título de doutora em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Professor Dr. José Benedito de Almeida Júnior.

Uberlândia
Fevereiro de 2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S729
2025

Souza, Bianca Kelly de, 1979-
A governamentalidade em Michel Foucault e seus
desdobramentos [recurso eletrônico] / Bianca Kelly de
Souza. - 2025.

Orientador: José Benedito de Almeida Júnior.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2024.770>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Almeida Júnior, José Benedito de ,
1965-, (Orient.). II. Universidade Federal de
Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Tese de doutorado, 001/25, PPGFIL				
Data:	Dezoito de fevereiro de dois mil e vinte cinco	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	12113FIL001				
Nome do Discente:	Bianca Kelly de Souza				
Título do Trabalho:	A governamentalidade em Michel Foucault e seus desdobramentos				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Concepções de conhecimento e antropologia na história do pensamento ocidental				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Ângela Couto Machado Fonseca (UFPR); Ana Carolina Gomes Araújo (IFTM); Alex Fabiano Correia Jardim (UNIMONTES); Ildenilson Meireles Barbosa (UNIMONTES); José Benedito de Almeida Júnior (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). José Benedito de Almeida Júnior, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Ana Carolina Gomes Araújo, Usuário Externo**, em 19/02/2025, às 09:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ildenilson Meireles Barbosa, Usuário Externo**, em 21/02/2025, às 12:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Benedito de Almeida Junior, Professor(a) do Magistério Superior**, em 25/02/2025, às 08:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alex Fabiano Correia Jardim, Usuário Externo**, em 07/03/2025, às 08:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Angela Couto Machado Fonseca, Usuário Externo**, em 11/03/2025, às 17:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6108172** e o código CRC **BC19D1C8**.

Bianca Kelly de Souza

**O CONCEITO DE GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT E
SEUS DESDOBRAMENTOS**

Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade
Federal de Uberlândia – UFU.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Uberlândia, 18 de Fevereiro de 2025.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dra. Ana Carolina Gomes Araújo – IFTM

Prof^a. Dra. Angela Couto Machado Fonseca – UFPR

Prof^o. Dr. Alex Fabiano Correia Jardim – UNIMONTES

Prof. Dr. Ildenilson Meireles Barbosa – UNIMONTES

ORIENTADOR:

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior – UFU

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Universidade Federal de Uberlândia, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia da UFU, bem como docentes e técnicos. Agradeço, especialmente, ao meu orientador, o professor Dr. José Benedito de Almeida Júnior, pelo acolhimento e pela orientação.

Agradeço aos membros da banca de defesa, Prof^ª. Dra. Ângela Fonseca, Prof^ª. Dra. Ana Carolina Gomes, Prof^º. Dr. Alex Fabiano Jardim e Prof^º. Dr. Ildenilson Meireles, pela generosidade e disponibilidade em dedicar tempo à leitura da presente pesquisa. Agradeço a banca de qualificação, formada pelos professores Ângela e Ildenilson, pelas análises precisas e valorosas sugestões.

Em nome de Italo e David, agradeço a todos os acadêmicos do curso de Filosofia da Unimontes, por contribuírem constantemente para a minha alegria de ensinar e, ao mesmo tempo, aprender. Agradeço aos estimados colegas do Departamento de Filosofia da Unimontes, em especial aos amigos, Gildete, José dos Santos, Alex, Ildenilson e Péricles, pela colaboração e companheirismo ao longo desses anos.

Agradeço, do fundo do coração, a meu companheiro de vida José Neto, por ter me apoiado com seu afeto. Sua parceria e incentivo foram fundamentais. Agradeço também aos meus enteados Heitor e Bernardo.

Agradeço aos meus irmãos Alan e Gera, ao meu sobrinho Davi e também aos amigos-irmãos Agamenon, Valéria, Vinicius, Walfrido e Sirley Shirra, por entenderem a minha distância e pelo carinho de sempre.

À memória da minha mãe

Maria Cleusa de Jesus.

*... direccionar os olhos para a atualidade significa
percebermos os desdobramentos daquilo que se vive.*

(Vivar y Soler, 2020, p. 110)

*... um filósofo é aquele que, para cada nova atualidade,
diagnostica o novo perigo.*

(Veyne, 1985, p. 8)

RESUMO

A noção de governamentalidade emerge na trajetória filosófica de Michel Foucault em função da necessidade de ampliar os instrumentos teóricos de sua analítica do poder, que passa a ser compreendido como exercício do governo, pela dimensão da racionalização do poder político. Podemos nos deparar com o conceito de governamentalidade pela primeira vez, em seus cursos ministrados no *Collège de France* intitulados *Segurança, Território e População* (1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979). Destes cursos em diante, a governamentalidade adquire uma carga significativa cada vez mais proeminente no pensamento foucaultiano, revelando um potencial analítico capaz de produzir conexões conceituais e desdobramentos importantes, não somente no interior da própria obra do filósofo, como também, enquanto uma ferramenta conceitual que, posteriormente, vai alimentar um conjunto de reflexões e pesquisas a respeito de nossa atualidade política. A noção de governamentalidade se liga não somente a racionalidade política de governo dos outros, do governo como relação entre os sujeitos, que tem como objetivo a gestão das condutas. Tal conceito também está ligado a problematização ética, na medida em que é da ordem do governo a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, ou seja, governo de si como governo que cada um exerce sobre sua própria vida, o que reflete na sua constituição ética. Além disso, a governamentalidade está vinculada a concepção de crítica compreendida como uma atitude, um *êthos*, uma maneira de agir, inseparável do diagnóstico do presente, que não consiste simplesmente em caracterizar o que somos ou dizer o que existe, mas que busca compreender como o que existe hoje poderia não ser mais o que é. Desse modo, ao pesquisarmos a centralidade da noção de governamentalidade nos escritos de Foucault, a partir do final da década de 70, nosso objetivo é mostrar em que medida tal conceito se constitui como principal elemento articulador entre as noções de política, de ética e de crítica no pensamento foucaultiano. Destacando que a crítica é um desdobramento da governamentalidade que permite ao filósofo francês pensar a ética no interior da política.

Palavras-Chave: Governamentalidade. Política. Ética. Crítica.

RÉSUMÉ

La notion de gouvernementalité émerge dans la trajectoire philosophique de Michel Foucault en raison de la nécessité d'élargir les instruments théoriques de son analyse du pouvoir, qui en vient à être compris comme l'exercice du gouvernement, par la dimension de la rationalisation du pouvoir politique. On retrouve pour la première fois le concept de gouvernementalité dans ses cours dispensés au Collège de France intitulés Sécurité, territoire et population (1978) et Naissance de la biopolitique (1979). De ces cours, la gouvernementalité acquiert une importance de plus en plus importante dans la pensée foucaldienne, révélant un potentiel analytique capable de produire d'importantes connexions et développements conceptuels, non seulement au sein de l'œuvre propre du philosophe, mais aussi, en tant qu'outil conceptuel qu'il alimentera plus tard. un ensemble de réflexions et de recherches concernant notre situation politique actuelle. La notion de gouvernementalité est liée non seulement à la rationalité politique du gouvernement des autres, mais aussi au gouvernement en tant que relation entre sujets, qui vise à gérer les conduites. Ce concept est également lié à la problématisation éthique, dans la mesure où la relation que le sujet établit avec lui-même est de l'ordre du gouvernement, c'est-à-dire de l'autonomie en tant que gouvernement que chacun exerce sur sa propre vie, qui se reflète dans sa constitution éthique. Par ailleurs, la gouvernementalité est liée à la conception de la critique comprise comme une attitude, un ethos, une manière d'agir, indissociable du diagnostic du présent, qui ne consiste pas simplement à caractériser ce que nous sommes ou à dire ce qui existe, mais qui cherche à comprendre comment ce qui existe aujourd'hui ne pourrait plus être ce qu'il est. Ainsi, en recherchant la centralité de la notion de gouvernementalité dans les écrits foucaldiens, à partir de la fin des années 70, notre objectif est de montrer dans quelle mesure ce concept constitue le principal élément d'articulation entre les notions de politique, d'éthique et de critique dans la pensée foucaldienne. Souligner que la critique est un déploiement de gouvernementalité qui permet au philosophe français de penser l'éthique au sein de la politique.

Mots-clés: Gouvernementalité. Politique. Éthique. Critique

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
-------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

A GOVERNAMENTALIDADE: racionalidade política de governo dos outros.....	19
1.1 Elementos conceituais e implicações metodológicas	19
1.2 Os modos de governamentalidade	25
1.2.1 A razão de Estado	29
1.2.2 Governamentalidade Liberal	39
1.2.3 Governamentalidade Neoliberal	55
1.3 O <i>homo oeconomicus</i> e a subjetividade governável	68

CAPÍTULO 2

PENSAR A ATUALIDADE: os desdobramentos da governamentalidade neoliberal ...	76
2.1 <i>Êthos</i> crítico como tarefa da filosofia na atualidade	77
2.2 O colapso da subjetividade neoliberal: do desempenho ao adoecimento psíquico ...	89
2.3 Os fenômenos mutantes do neoliberalismo e a formação de uma cultura antidemocrática	103

CAPÍTULO 3

A ÉTICA DO GOVERNO DE SI: a possibilidade de novas formas de subjetividade.	124
3.1 As insurreições dos sujeitos.....	125
3.2 O retorno aos gregos.....	139
3.3 A constituição do sujeito ético.....	148
3.3.1 A história da Cultura de si	151
3.3.2 A estética da existência e as experiências de liberdade.....	160
3.3.3 Coragem da verdade: a <i>parresía</i> filosófica como forma de vida	165

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	175
----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	183
---	------------

INTRODUÇÃO

Parte da trajetória filosófica de Michel Foucault é marcada por uma série de análises acerca do funcionamento do poder, uma investigação histórico-filosófica dos mecanismos e estratégias de poder, e da maneira como estes germinam na sociedade. O filósofo francês acreditava que a filosofia pode contribuir para o trabalho de diagnóstico, como também, de contestação do poder e, que para isso é preciso compreender o que se passa cotidianamente nas relações de poder, com intuito de evidenciar as táticas e estratégias de controle dos corpos, de gestão da vida e de submissão das subjetividades, possibilitando assim vislumbrar espaços para as lutas e resistências contra as formas excessivas de poder.

Como um incansável investigador das relações de poder, Foucault estende constantemente o domínio de suas análises, ampliando seu horizonte conceitual a fim de compreender a constituição e o funcionamento das diferentes formas e estratégias do poder. Por isso, ao longo de sua obra, nos deparamos com a análise e problematização acerca de várias modalidades de exercício do poder, apresentadas pelo filósofo como: poder do soberano, poder disciplinar, poder pastoral, biopoder, biopolítica, governamentalidade.

Destacamos que nosso interesse gira em torno da noção de governamentalidade e foi estimulado, inicialmente, pelo estudo que desenvolvemos do curso ministrado pelo filósofo francês no *Collège de France* em 1978, intitulado *Segurança, Território, População*, onde encontramos, por meio da genealogia do governo, as condições de possibilidade da constituição do Estado governamentalizado. Posteriormente, pelo curso de 1979, *Nascimento da Biopolítica* no qual observamos os desdobramentos da razão do Estado governamentalizado em outros modos de governamentalidade: liberal e neoliberal.

A partir destes cursos, somados a análise de outras produções foucaultianas como a conferência intitulada, *Qu'est que la critique?* (1978) O texto *O que são as Luzes?* (1984) Além da tríade dos seus últimos cursos, *A hermenêutica do Sujeito* (1982), *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), dentre outras. Começamos a perceber que a governamentalidade vai adquirir uma carga significativa cada vez mais proeminente no pensamento foucaultiano, revelando um potencial analítico capaz de produzir conexões conceituais e desdobramentos importantes, não somente no interior da própria obra do filósofo, como também, enquanto uma ferramenta conceitual que, posteriormente, vai alimentar um conjunto de reflexões e pesquisas a respeito de nossa atualidade.

O conceito de governamentalidade emerge nas investigações do filósofo francês, quando ele passa a interpretar as relações de poder, tomando como fio condutor a noção de “governo”, e os tipos de racionalidades que envolvem instrumentos, estratégias, saberes, técnicas e mecanismos, destinados a conduzir ou dirigir a conduta dos homens. Apesar de analisar uma rica literatura acerca das múltiplas artes de governar – governo das almas, governo da casa e da família, governo dos corpos – Foucault deixa claro que seu interesse reside na arte de governar o Estado, o que poderia ser chamado de governo na sua forma política.

Os desdobramentos de suas investigações acerca dos modos de governo do Estado trazem à tona a lógica de funcionamento do poder político, a partir da racionalização de um conjunto de tecnologias que organizam instituições e regulamentam os comportamentos dos homens, induzindo uma série de efeitos sobre o real. Tal forma de racionalidade governamental é responsável por assujeitar os indivíduos por meio práticas de poder, controlando-os na sua própria subjetividade. Assim, a analítica da governamentalidade vai permitir ao filósofo francês promover a identificação das formas de racionalidade política do Estado e suas técnicas de governo do indivíduo e da população.

Contudo, o conceito de governamentalidade não se reduz ao trabalho de tornar evidentes os modos de sujeição dos indivíduos, fruto do exercício do poder de uma racionalidade política. Isso porque é possível observar, que tal conceito está presente no deslocamento do pensamento de Foucault, podendo ser considerado um dos elementos desencadeadores do aprofundamento de suas reflexões no domínio da ética.

Por conseguinte, a noção de governamentalidade se liga não somente a racionalidade política de governo dos outros, do governo como relação entre os sujeitos, governo que tem por objetivo gerir a conduta dos indivíduos ou da coletividade. Além disso, tal conceito está ligado a problematização ética acerca do modo como o sujeito se conduz e se deixa conduzir. Desse modo, também é da ordem do governo a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, ou seja, governo de si como governo que cada um exerce sobre sua própria vida, o que reflete na sua constituição ética. Nesse caso, o ato de governar é um ato de conduzir a si mesmo, fazendo do sujeito alguém que traz em si o controle das suas próprias transformações.

Além disso, a noção de governamentalidade está vinculada a concepção de crítica. Isso porque, entre os anos de 1978 e 1984, ao mesmo tempo em que Foucault problematiza a relação entre o governo dos outros e o governo de si, é possível observar o aparecimento – em conferências, artigos, entrevistas – de uma reflexão acerca da noção de crítica, compreendida

inicialmente como uma atitude, aparentemente negativa, marcada pela questão: como não ser governado? Pelo questionamento acerca do modo como somos conduzidos. Atitude que implica um diagnóstico da atualidade, ou seja, daquilo que somos hoje e das formas de governo que nos subjetivam. Em seguida, tal atitude crítica transparece sua positividade, na medida em que o confronto com as formas concretas de governo, o desejo de não ser governado de tal maneira, por certos princípios ou em tais circunstâncias, abre o horizonte para o governo de si, para que se possa repensar a atitude do sujeito que, no momento presente, age sobre si no sentido de se autotransformar, constituindo-se como uma forma resistente aos múltiplos modos de sujeição que lhe são impostos.

Desse modo, ao pesquisarmos a centralidade da noção de governamentalidade no escritos de Foucault, a partir do final da década de 70, nosso objetivo é mostrar em que medida tal conceito se constituiu como principal elemento articulador entre as noções de política, de ética e de crítica no pensamento foucaultiano. Destacando que a crítica é um desdobramento da governamentalidade que permite ao filósofo francês pensar a ética no interior da política.

As necessidades de nosso objetivo nos conduziram a articular a presente pesquisa em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentaremos as condições de possibilidade do aparecimento do conceito de governamentalidade nas investigações de Foucault, destacando que este emerge da necessidade de ampliar os instrumentos teóricos de sua analítica do poder, que passa a ser compreendido como da ordem do exercício do governo, pela dimensão da racionalização do poder político. Nesse contexto, mostraremos que o desenvolvimento do conceito de governamentalidade é marcado pelo deslocamento do objeto de interesse e por implicações metodológicas, nas investigações foucaultianas. O que pode ser observado na medida em que o filósofo destaca que pretende fazer de tal conceito um instrumento para abordar os problemas do Estado e da população, deixando clara a pretensão metodológica de não conduzir suas análises se pautando na natureza do Estado ou na ideia de estatização, e sim, nas múltiplas estratégias de governo e nas práticas localizadas e específicas que amparam e materializam o poder do Estado.

Em seguida, percorreremos a história da governamentalidade desenvolvida por Foucault, a partir de sua forma constitutiva, como razão de Estado, e investigaremos as condições históricas e intelectuais que propiciaram o surgimento de novas formas de racionalidade política, liberal e neoliberal. Nossa intenção é compreender como cada um desses modos de governamentalidade opera, analisando seus principais elementos conceituais

– dispositivos de segurança, economia política, população, capital humano, concorrência, empresariamento, dentre outros; a fim de evidenciarmos como os discursos e as práticas governamentais foram, ao longo do tempo, moldando as relações de poder e os modos de subjetivação, se tornando responsáveis pela produção de tipos de subjetividades necessárias à governabilidade da sociedade. Nesse contexto em que a questão das subjetividades eminentemente governáveis torna-se um problema político e filosófico importante, trataremos da noção de *homo oeconomicus* para mostrarmos como se configura o modelo de indivíduo que vem pautando a conduta das pessoas.

No segundo capítulo, abordaremos inicialmente, o modo como conceito de governamentalidade aparece ligado a um engajamento intelectual de Foucault e a sua concepção de crítica, compreendida como uma atitude, um *êthos*, uma maneira de agir, inseparável do diagnóstico do presente, que não consiste simplesmente em caracterizar o que somos ou dizer o que existe, mas que busca compreender como o que existe hoje poderia não ser mais o que é. Assim, analisaremos como Foucault compreende o conceito de crítica, a fim de mostrar que a relação entre governamentalidade e crítica conduzirá àquilo que o filósofo considerava como um dos desafios da filosofia na atualidade, ou seja, a constituição de um *êthos* crítico.

Diante desse desafio filosófico e do seu compromisso com o diagnóstico do presente, desenvolveremos uma análise acerca da nossa atualidade mais recente, pautada nos desdobramentos da governamentalidade neoliberal e seus impactos, tanto para os indivíduos quanto para a coletividade. Neste propósito, utilizaremos de referências como Ehrenberg (2010), Sennett (2009), Dardot e Laval (2016), Safatle (2020), para discutir as consequências do aprofundamento das práticas de governo neoliberal para a subjetividade dos indivíduos.

Buscaremos mostrar que todo o empenho estratégico e técnico da governamentalidade neoliberal, marcado pela intensificação da concorrência e da competição, pela responsabilização do indivíduo por si mesmo; pelo estímulo ao desempenho, que impulsiona o sujeito a maximizar a si mesmo na constante tentativa de ultrapassar seus limites. Apresenta suas consequências, uma vez que vem se configurando como uma das principais causas do adoecimento psíquico dos sujeitos, conduzindo-os a um processo de medicalização excessiva.

Ademais, desenvolveremos uma análise acerca dos novos fenômenos políticos e sociais, desdobramentos mutantes da governamentalidade neoliberal, cuja consequência é o perigoso contexto de crescimento de uma cultura antidemocrática nos dias de hoje. Para isso, nos apoiaremos nas pesquisas de Brown (2006; 2019a; 2019b), Cooper (2021; 2022), Harvey

(2014), Mounk (2019), Chamayou (2020), dentre outras. Investigaremos como a expansão, a radicalização e as mutações da racionalidade neoliberal, fizeram funcionar um conjunto de estratégias pautadas em críticas e ataques dirigidos tanto a concepção de justiça social e seu espaço de bem comum, quanto ao poder político democrático. Analisaremos em que medida, o crescimento da hostilidade em relação ao político e ao social e, conseqüentemente à democracia, corresponde à ascensão e fortalecimento de formações políticas neoliberais de base autoritária, que faz funcionar e se entrelaçar, forças retrógradas e reacionárias fundamentadas pelo neoconservadorismo, autoritarismo, moralismo, nacionalismo e etc. No contexto atual de crescente enfraquecimento dos elementos democráticos em muitos países, compreender a articulação de tais forças torna-se tarefa urgente para que possamos desafiar nossa inércia frente ao obscurecimento da realidade.

Contudo, a filosofia não deve se limitar ao exercício intelectual de compreensão da realidade e da atualidade, ou seja, ao diagnóstico do presente; pois também é necessário que ela vislumbre possibilidades estratégicas, que entreveja os pontos de resistências em face da penetração e saturação do poder, que normaliza e regula a existência dos indivíduos. A filosofia precisa estar engajada na transformação da realidade, para que, ao problematizar as condições de possibilidade do presente, possibilite-nos pensar criticamente as categorias e os conceitos que moldam nossa experiência, abrindo caminho para a construção de novas formas de subjetividade.

Diante disso, no o terceiro e último capítulo, desenvolveremos uma investigação acerca da constituição do sujeito de conduta ética no pensamento de Foucault, com a intenção de refletir em que medida a atitude ética, pautada na arte do governo de si, pode constituir uma espécie de resistência aos modos de submissão da subjetividade, típicos da racionalidade política do Estado governamentalizado. Uma vez que para o filósofo, pensar a possibilidade de uma constituição ética a partir da relação do sujeito consigo mesmo, talvez seja “[...] uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, [...] de resistência ao poder político senão a relação de si para consigo” (Foucault, 2004a, p. 306).

Assim, examinaremos a breve genealogia das formas de resistência, presente em alguns textos foucaultianos, a fim de mostrarmos que as resistências, como insurreições de conduta em meio aos jogos de poder da racionalidade governamental, não devem ser compreendidas a partir de grandes categorias, como de Estado e população, ou seja, não devemos tratá-las em termos de grandes batalhas institucionais ou estatais, mas a partir dos

microenfrentamentos, das lutas singulares, marginais. Isso porque, nas constantes lutas políticas em torno de questões cotidianas, locais, específicas e singulares, reside a verdadeira força desestabilizadora dos mecanismos de poder, capazes de convulsionar as governamentalidades políticas e ressignificar a vida dos indivíduos e da sociedade.

Para Foucault, as nossas as lutas atuais devem girar “em torno da questão: quem somos nós?” Não no sentido de descobrir o que somos, mas de recusar o que somos. Trata-se de uma recusa aos modos de governamentalidade que ignora quem somos em nossa diferença e singularidade, ao mesmo tempo em que agem para determinar o que somos. O que nos conduz a compreensão de que as resistências políticas exigem a transformação subjetiva, como condição ética fundamental.

A partir de tal constatação, exploraremos as problematizações foucaultianas no domínio da ética, marcadas pelo retorno à Antiguidade grega e romana e pela constituição do sujeito ético, a partir das práticas ou técnicas de si. Nesse contexto, pretendemos mostrar que na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, numa tentativa de transformar a si mesmo como sujeito moral de sua própria ação, podemos localizar o “cuidado de si” e a “estética da existência”, que constituem elementos fundamentais no processo de constituição de subjetividade no domínio da ética, ambos ligados à escolha de um modo de existência e às maneiras de construirmos a nós mesmos enquanto sujeitos críticos e autônomos.

Destacaremos que por meio de um retorno à antiguidade greco-romana, Foucault percorre o passado para pensar o presente. Na medida em que sua investigação o conduz a uma reflexão acerca da possibilidade de uma ética do cuidado de si, comprometida com as resistências individuais aos processos de subjetivação promovidos pelos modos de governamentalidade contemporâneos, por meio da qual é possível vislumbrar novas e múltiplas formas de subjetividades, a partir da criação de outros modos de vida, menos atados aos processos de normalização.

Por fim, traremos a baila uma análise acerca da noção de *parresía* cínica, uma vez que esta possibilitará a Foucault colocar o problema da relação entre verdade, poder e sujeito, tanto no domínio da política, a partir do questionamento de como governar os outros? Quanto no domínio da ética, cuja questão é como governar a si mesmo? Entrelaçando a produção da verdade, a política e a ética. Nosso intuito é mostrar que o filósofo francês encontra na filosofia cínica um apelo pela mudança, pela transformação de si mesmo e pela mudança do mundo, ou seja, um engajamento político que pretende transformar o mundo. Tal transformação dar-se-ia a partir da exigência de adoção de um modo de vida marcado pela

crítica permanente ao mundo, que supõe um trabalho contínuo sobre si e uma provocação constante dos outros.

Desse modo, almejamos evidenciar que a articulação entre governo dos outros e governo de si – política e ética – no domínio do conceito de governamentalidade, nos alerta para o modo como os próprios indivíduos, no âmbito de uma relação consigo mesmo, podem assumir uma atitude ético-política, vinculada à questão de não se deixar conduzir de tal modo ou por quem, configurando assim uma espécie de resistência aos excessos da racionalidade governamental e suas estratégias de assujeitamento, que põe em risco a possibilidade de liberdade dos indivíduos.

CAPÍTULO 1

A GOVERNAMENTALIDADE: racionalidade política de governo dos outros

O presente capítulo pretende analisar o conceito de governamentalidade em Michel Foucault, a partir dos elementos constitutivos desse conceito e de suas implicações metodológicas. Nossa intenção é compreender o *modus operandi* das tecnologias do poder político e seus mecanismos de racionalização, entendidos como um conjunto de prescrições calculadas e razoáveis, que organizam instituições, distribuem espaços, regulamentam comportamentos e, principalmente, assujeitam os indivíduos, controlando-os, na sua própria subjetividade, induzindo-os, com isso, a uma série de efeitos sobre o real.

Pretendemos investigar o funcionamento e as estratégias do Estado governamentalizado, a partir dos diferentes modos de governamentalidade e de suas formas específicas de racionalidade do poder econômico e político, que se encontram por trás das práticas de subjetivação, responsáveis pela produção de tipos de subjetividades necessárias à governabilidade social.

Para isso, recorreremos à história da governamentalidade desenvolvida por Foucault. Analisaremos a governamentalidade, na sua forma constitutiva, como razão de Estado, e as condições que levaram ao surgimento das novas formas de governamentalidade, ou seja, o liberalismo e o neoliberalismo. O objetivo é coletar elementos que nos possibilitem compreender o modo como os discursos e as práticas governamentais, marcados por noções como de mercado, concorrência e empresa, ganham materialidade e produzem efeitos sob a subjetividade dos indivíduos. Esses efeitos, no comportamento individual e coletivo dos sujeitos, é um problema que pretendemos investigar, por entender que tal investigação suscitará uma reflexão – que constitui uma das tarefas da filosofia, na atualidade – acerca das estratégias de resistência aos tipos de racionalidade governamental que promovem o assujeitamento.

1.1 Elementos conceituais e implicações metodológicas

A noção de governamentalidade emerge na trajetória filosófica de Michel Foucault em função da necessidade de ampliar os instrumentos teóricos de sua analítica do poder, que passa a ser compreendido como exercício do governo, pela dimensão da racionalização do

poder político. Podemos nos deparar com o conceito de governamentalidade, pela primeira vez, em seus cursos ministrados no *Collège de France*, intitulados *Segurança, Território e População* (1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979), nos quais também observamos a tentativa de situar a emergência do Estado, como objeto político, no campo das práticas de poder e no interior de uma história mais geral, a qual o filósofo pretende realizar, que é a história da governamentalidade. Por meio do conceito de governamentalidade, ele pretende fornecer uma análise mais adequada do Estado e dos processos de subjetivação vinculados a práticas governamentais.

O conceito de governamentalidade reforça, então, a presença e o papel do Estado, no campo da analítica foucaultiana dos micropoderes, cuja intenção é investigar o funcionamento do poder, tomando como fio condutor a noção de “governo” e os tipos de racionalidades que envolvem instrumentos, táticas, saberes, técnicas e mecanismos, destinados a dirigir a conduta dos homens, produzindo efeitos de objetivação e verificação sobre eles, constituindo-os como sujeitos.

Em *Segurança, Território, População* (1978), Foucault afirma que, por governamentalidade,¹ entendem-se três coisas: primeiramente, o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas, que permitem exercer uma forma bem específica de poder, que tem por alvo principal a população, por forma de saber a economia política e por instrumento técnico os dispositivos de segurança; em segundo lugar, entende por governamentalidade a tendência, a linha de força que em todo o Ocidente conduziu, incessantemente, durante muito tempo, a preeminência desse tipo de poder, que se pode chamar de “governo”, sobre todos os outros; por último, por governamentalidade o filósofo entende o resultado do processo por meio do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou, nos séculos XVI e XVII, Estado administrativo, foi pouco a pouco “governamentalizado, tornando-se Estado de Governo” (Foucault, 2008a, pp. 143-144).

Nas análises foucaultianas marcadas pelo conceito de governamentalidade, não há uma ruptura entre a noção de poder e a noção de governo e sim um deslizamento em direção a um novo objeto – o Estado e as maneiras de governar – que ainda não se faziam presentes em primeiro plano, nas análises acerca do poder disciplinar. As relações de poder são,

¹ A governamentalidade é um conceito que é construído e delineado ao longo das análises foucaultianas presentes nos já referidos cursos ministrados no *Collège de France* em 1978 e 1979. Devido à natureza multifacetada desse conceito, é comum encontrarmos Foucault se referir a ele como “uma noção problemática e artificial” ou “uma noção inteiramente obscura”, mas também podemos encontrar esse conceito sendo apontado como o principal elemento metodológico para suas investigações acerca do Estado e da população, além disso, é possível observar, ao longo de seus textos, delineamentos bem precisos sobre esse conceito.

progressivamente, governamentalizadas, o que quer dizer que foram racionalizadas e centralizadas sob a garantia das instâncias estatais. Foucault promove uma análise dos vários processos de absorção da sociedade nas “malhas do poder”, marcados por uma política que tem como objetivo a gestão da população.

A governamentalidade é a instância reflexiva das práticas de governo, é a racionalidade da arte de governar, são as estratégias pensadas sobre as formas de governar. A criação desse conceito é marcada por deslocamentos de interesses nas investigações foucaultianas, e constitui uma estratégia metodológica para tratar do Estado e da população. Como justifica Foucault:

[...] por que querer estudar esse domínio, no fim das contas inconsistente, nebuloso, cingido por uma noção tão problemática e artificial quanto a “governamentalidade”? Minha resposta, é claro, será imediatamente a seguinte: para abordar o problema do Estado e da população (Foucault, 2008a, p.156).

Na aula de 08 de Fevereiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População*, o filósofo nos apresenta alguns pressupostos metodológicos acerca de suas análises que, em linhas gerais, consistem em um triplo movimento de passagem do “interior para o exterior”. Em primeiro lugar, passar pelo exterior da instituição significa descentrar-se em relação à problemática das instituições, procurar destacar as relações de poder da instituição, a fim de investigá-las do ponto de vista das tecnologias, ou seja, “passar por fora da instituição para substituí-la pelo ponto de vista global da tecnologia do poder.” (Foucault, 2008a, p. 157).

Em segundo lugar, passar ao exterior em relação à função, o que significa fazer a análise de uma instituição, não a partir de sua funcionalidade ideal ou esperada, buscando estabelecer um balanço funcional positivo ou negativo. Trata-se de passar pelo exterior do ponto de vista funcional, no sentido de ressuscitar uma economia geral do poder, ou seja, “substituir o ponto de vista interno da função pelo ponto de vista externo das estratégias e táticas” (Foucault, 2008a, p.158).

Por último, passar ao exterior em relação ao objeto, recusar a adotar um objeto já pronto, destacar as relações de poder do privilégio do objeto, com a intenção de apreender o modo como se constitui, por meio de múltiplas tecnologias, um campo de verdade com seus objetos de saber.

Desse modo, a emergência do conceito de governamentalidade marca a pretensão metodológica, que visa a uma investigação balizada no deslocamento, do interior do Estado e

da ideia de estatização para o exterior das tecnologias de governo como tecnologias políticas. Assim como pela passagem do interior de discursos estabelecidos – ciência política, sociologia, história e outros – que definem um objeto de saber, ou seja, o Estado, para o exterior das tecnologias de poder, a partir das quais é possível a constituição desse objeto. Considerando essa perspectiva metodológica, o filósofo busca problematizar o Estado a partir das múltiplas estratégias de governo e das práticas localizadas e específicas que amparam e materializam o poder do Estado.

[...] são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que não é estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais de governamentalidade (Foucault, 2008a, p. 145).

A analítica da governamentalidade concebe o Estado a partir de poderes governamentais, como um ponto terminal da correlação desses poderes, que são anteriores e irreduzíveis ao Estado. Desse ponto de vista, não é o Estado que teria colonizado a sociedade, e sim, os poderes governamentais variáveis e mutáveis que teriam colonizado o Estado, tornando-o o que é. Como afirma Foucault: “O Estado nada mais é que uma peripécia do governo, e não o governo que é um instrumento do Estado. Ou, em todo caso, o Estado é uma peripécia da governamentalidade” (Foucault, 2008a, p. 331).

Em *Nascimento da Biopolítica* (1979), o desenvolvimento de uma investigação acerca da racionalidade da prática governamental, recai novamente na necessidade de reforçar a opção metodológica do filósofo. Em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória, para explicar certos números de práticas concretas, práticas governamentais, ele opta por partir das práticas governamentais, tal como elas se apresentam – são refletidas e racionalizadas – a fim de saber se é possível constituir um certo número de coisas como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos etc., cujo estatuto deverá ser interrogado. Desse modo, as investigações foucaultianas vão priorizar em determinados momentos a compreensão do Estado como uma instância sempre em construção, de acordo com as contingências históricas e de acordo com a ação dos homens.

Segundo Foucault, “o Estado não é em si uma fonte autônoma de poder”, é o efeito de um conjunto de constantes transações que transformam e deslocam “as fontes de financiamento, as modalidades de investimento, os centros de decisão, as formas e os tipos de controle, as relações entre as autoridades locais, a autoridade central, etc.” (Foucault, 2008b,

p. 106). Nesse sentido, o Estado não pode ser dissociado de um conjunto de práticas que fizeram com que ele se tornasse, efetivamente, uma maneira de governar, uma maneira de agir e de se relacionar com o governo.

Foucault renuncia a fazer uma Teoria do Estado, por compreender que o Estado não tem essência, não é um conceito universal. “O Estado não é nada mais que o efeito móvel de governamentalidades múltiplas” (Foucault, 2008b, p. 106). Por isso, o filósofo analisa o Estado a partir das racionalidades que conduzem as práticas governamentais. O Estado é a ideia reguladora da razão governamental.

Tal concepção metodológica, por mais que possa parecer antiestadocêntrica, não significa uma recusa do Estado, nem esquecer que os processos políticos de racionalização e de normalização da existência tomaram a forma estatal. As investigações acerca dos diferentes dispositivos disciplinares presentes no sistema hospitalar, sistema prisional, sistema educacional, também objetivavam desvelar a própria experiência e genealogia do Estado. Trata-se de um método de sair do Estado para encontrá-lo, como se o Estado se apresentasse como algo que já existe, mas não suficientemente.

Não convém pensar as instituições nelas mesmas ou o Estado, como se se tratasse de dados históricos essenciais com funções e objetos próprios, características determinadas, isoladas de processos sociais. Trata-se ao contrário, de pensar as instituições e o Estado a partir das tecnologias de poder e modos de governo que lhes dão forma e eficácia. (Laval, 2020, p. 128).

Observamos que Foucault reflete, constantemente, acerca do alcance metodológico de suas investigações, tanto que, na aula de 7 de março de 1979, ao tentar justificar sua longa análise acerca da governamentalidade neoliberal, vai afirmar que esta se deu por “razão de método”, que seria aplicar o conceito de governamentalidade, ou seja, a maneira como se conduz a conduta dos homens, como grade de análise para as relações de poder.

Tratava-se, portanto de testar esta noção de governamentalidade e tratava-se, em segundo lugar, de ver como essa grade da governamentalidade – podemos supor que ela é válida quando se trata de analisar a maneira como se conduz a conduta dos loucos, dos doentes, dos delinquentes, das crianças – como essa grade da governamentalidade também pode valer quando se trata de abordar fenômenos de outra escala, como por exemplo, uma política econômica, como gestão de todo o corpo social etc. (Foucault, 2008b, p. 258).

Desse modo, o conceito de governamentalidade como uma estratégia para as investigações foucaultianas sobre o Estado e a população, sugere que o Estado, em sua sobrevida e em seus limites, deva ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade, ou seja, um certo tipo de racionalidade que permite regradar a maneira de governar, com base em algo que se chama Estado.

Ainda em *Nascimento da Biopolítica*, podemos encontrar uma investigação sobre os tipos de racionalidade que organizam a prática governamental. Nesse curso, Foucault busca aprimorar, conceitualmente, a análise da governamentalidade, esclarecendo que seu objeto de estudo não é o modo como os governos efetivamente governam. Seu objetivo é estudar a maneira refletida de governar ou o conjunto de reflexões sobre a melhor maneira de governar. Como afirma: “[...] procurei apreender a instância da reflexão *na* prática de governo e sobre a prática de governo” (Foucault, 2008b, p. 4). Não se trata de investigar o ato em si das práticas de governar, mas sim, o acontecimento reflexivo, o pensamento que é materializado nessas práticas, o “saber político” que elas articulam e os tipos de racionalidades a que elas recorrem.

É notório o interesse de Foucault pelas investigações acerca dos tipos de racionalidade em diferentes campos – loucura, doença, delinquência, economia política etc. Historicizando as transformações da racionalidade, ele consegue estabelecer a diferença entre razão e racionalidade. Em uma entrevista de 1983, intitulada *Estruturalismo e Pós-estruturalismo*, em clara oposição à fenomenologia e ao marxismo, ele afirma que não aborda a história da razão, valendo-se do ato fundador do sujeito – pelo qual a razão, em sua essência, teria sido descoberta e instaurada – e da oposição racionalidade/irracionalidade.

[...] penso de fato que há uma autocriação da razão e, por isso, o que tento analisar são as formas de racionalidade: diferentes instaurações, diferentes criações, diferentes modificações pelas quais as racionalidades se engendram umas às outras, se opõem e se perseguem umas às outras (Foucault, 2008c, p. 317).

Desse modo, quando Foucault se refere à noção de racionalidade política, não se trata de uma razão transcendental nem implica um juízo normativo. Não significa um processo universal de racionalização, visto que se refere a práticas históricas singulares e contingentes e a relações sociais. Não se trata aqui de uma razão geral, mas de tipos específicos de racionalidade, que organizam a ordem das práticas.

Não creio que se possa falar de “racionalização em si”, sem, de uma parte, supor um valor razão absoluto e sem se expor, de outra, a pôr um pouco de qualquer coisa sob a rubrica das racionalizações. Penso que é preciso limitar essa palavra a um sentido instrumental e relativo. [...] Digamos que não se trata de aferir práticas com a medida de uma racionalidade que as faria apreciar como formas mais ou menos perfeitas de racionalidade; mas, antes, de ver como formas de racionalização se inscrevem em práticas, ou sistemas de práticas, e que papel elas desempenham ali. Pois é verdade que não há “práticas” sem um certo regime de racionalidade (Foucault, 2006, p. 342).

Desse modo, a racionalidade que Foucault traz à baila, em suas investigações acerca da governamentalidade, não é um saber político neutro, mas um elemento que o governo utiliza para criar campos discursivos, nos quais o exercício do poder é racionalizado e, conseqüentemente, exercido sob a subjetividade dos indivíduos. Consideramos que uma investigação acerca das diversas formas e transformações de racionalidade política que são empregadas nos procedimentos, pelos quais se dirige, por meio da administração do Estado, a conduta dos homens, pode ser um dos instrumentos mais eficazes para abalar nossas certezas, rumo ao desenvolvimento de um potencial crítico concreto.

1.2 Os modos de governamentalidade

Uma investigação acerca dos diferentes modos de governamentalidade pode ser encontrada nos cursos que Foucault ministra nos anos de 1978 e 1979. É importante ressaltar que a passagem de um modo de governamentalidade a outro não ocorre pela lógica do progresso ou aperfeiçoamento. Os diferentes modos de governamentalidade são parte de um processo político, resultado de lutas, de conflitos, de novas alianças e acordos que se alteram. Na pretensão de desenvolver uma história da governamentalidade, ele promove uma genealogia da noção de governo, mostrando que a primeira forma de poder específico sobre a conduta dos indivíduos, que constituirá o modelo e a matriz das artes de governar, emerge no século III, com a implantação do pastorado cristão.

A pastoral cristã desenvolveu a singular ideia de que cada indivíduo, não importa sua idade ou seu estatuto, de uma extremidade a outra da vida e até no detalhe de suas ações, devia ser governado e se deixar governar. Foucault (2008a) elenca alguns elementos característicos do que ele denomina de poder pastoral: o pastor deve se responsabilizar pela vida das ovelhas como também por todas as suas ações; a relação entre o pastor e suas ovelhas

é individual e total²; o pastor tem que conhecer o que se passa no mais íntimo de suas ovelhas, por meio do exame ou direção de consciência. Por meio desses elementos, a doutrina da obediência como submissão total se delineia. Assim, o pastorado dá lugar a toda uma arte de conduzir, de guiar, de controlar, de manipular os indivíduos, encarregando-se destes de forma coletiva e individualmente, ao longo de toda vida e a cada passo de sua existência.

Desse modo, ao observar que o pastorado é uma arte de governo dos indivíduos, um dispositivo de poder dotado de técnicas de “condução de condutas”, o filósofo lança a hipótese de que os modos de racionalidade do poder, no Estado moderno³, constituem-se como uma apropriação-transformação das práticas – principalmente de individualização e totalização – do poder pastoral, concebendo o pastorado como o ponto embrionário da governamentalidade moderna.

Durante muito tempo, a arte de governar do poder pastoral ficou ligada à existência conventual e às práticas limitadas a grupos espirituais relativamente restritos. No entanto, Foucault observa que, a partir do século XVI, houve um deslocamento do seu foco religioso e uma explosão das artes de governar os indivíduos e dos métodos para fazê-la, por toda a sociedade.

De meados do século XVI ao fim do século XVIII, a questão “como governar?” aparece entre as mais fundamentais. “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (Foucault, 2008a, p. 118). Tais questões tiveram como resposta o aparecimento de uma rica literatura acerca das “artes de governar” e a multiplicação das artes de governar em domínios variados: governo da casa e da família, governo das crianças, governo dos pobres, governo do seu próprio espírito e das condutas, governo dos exércitos, governo do seu próprio corpo, governo do Estado pelo Príncipe etc.

No sentido de destacar alguns pontos notáveis dos tratados acerca das múltiplas artes de governar, Foucault irá confrontá-las com a unidade política da soberania, colocando-as em oposição ao texto *O Príncipe* de Nicolau Maquiavel, publicado em 1532. Isso por observar que esse texto constituiu como um ponto de rejeição para toda a emergente literatura sobre a arte de governar, que será denominada de literatura anti-Maquiavel.

² Foucault destaca como um dos elementos característicos fundamentais do poder pastoral, as práticas produtoras de individualização e totalização. O modo de governo das condutas pastoral “só se encarrega da alma dos indivíduos na medida em que essa condução das almas também implica uma intervenção, e uma intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas. Ele diz respeito não apenas aos indivíduos, mas [também] à coletividade” (Foucault, 2008a, p. 204).

³ Esclarecemos que, neste caso, com o termo “moderno” Foucault se refere ao período compreendido do fim do século XVIII até nossos dias, também denominado de episteme moderna ou era histórica.

Foucault encontra na literatura antimaquiaveliana uma representação invertida do texto de Maquiavel, na medida em que o compreende, essencialmente, como um tratado de habilidade do príncipe em conservar seu principado. É isso que tal literatura quer substituir por algo novo que é a arte de governar, por entender que tal arte diz respeito a alguma coisa diferente.

Para caracterizar a literatura anti-Maquiavel – em sua maioria ignorada pelas teorias do poder jurídico-filosófica – Foucault utiliza prioritariamente dois textos: *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques* (1567) de Guillaume de La Perrière e *L'Oeconomique du Prince* (1653) de François de La Mothe Le Vayer.

Na contramão de Maquiavel, para o qual o Príncipe é único em seu principado e constituiu uma relação de singularidade transcendente e de exterioridade com relação a esse, La Perrière compreende a noção de governo do ponto de vista de uma multiplicidade de formas. Assim, quando se utiliza o verbo “governar”, entende-se por isso o governo do lar, o governo das almas, o governo das crianças, o governo de uma província, o governo de uma ordem religiosa, incluindo o governo de si mesmo.

[...] há portanto muitos governos em relação aos quais o do príncipe que governa seu Estado não é mais que uma das modalidades. Por outro lado, todos esses governos são interiores à própria sociedade ou ao Estado. É no interior do Estado que o pai de família vai governar sua família, que o superior do convento vai governar seu convento etc. Há, portanto, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado (Foucault, 2008a, p. 124).

Na continuidade da contraposição entre a multiplicidade das artes de governar e a unidade da soberania, o filósofo francês aponta elementos do texto pedagógico de François de La Mothe Le Vayer, em que este distingue três formas de governo pertencentes, cada uma, a uma forma de ciência ou reflexão particular: governo de si (moral); governo da família e da casa (economia) e governo do Estado (política).

Foucault destaca, nessa definição, o fato de que essas formas de governar concebidas por La Mothe Le Vayer postulam uma dupla continuidade: ascendente e descendente. Continuidade ascendente na medida em que quem governa o Estado tem o poder de governar sua família, governar-se a si mesmo. Nesse caso, a pedagogia da formação do príncipe assegura essa continuidade nas formas de governo; e continuidade descendente no sentido de

que, em um Estado bem governado, os pais sabem governar a casa, suas riquezas e os indivíduos se comportam corretamente.

Segundo Foucault, a principal problemática que emerge em função de toda essa literatura é como introduzir o modelo econômico de gestão da família no seio do exercício político, na gestão de Estado. O que fez com que o governo familiar se tornasse um elemento chave para que o Estado pudesse realizar sua administração.

Assim, governar o Estado seria aplicar tal economia no nível do Estado todo, ou seja, “em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um, uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens” (Foucault, 2008a, p. 126-127). Por esse ponto de vista, o objeto do governo não é o território e aqueles que nele habitam, mas sim o que La Perrière havia denominado de “governo das coisas”. Com isso, ele quer dizer que se deve governar os indivíduos “em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar”, ademais, deve-se governar os homens “em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte.” (Foucault, 2008a, pp. 128-129).

Podemos observar, então, esboçar-se uma arte de governar que, no lugar de ir buscar seus fundamentos em regras transcendentais ou em algum ideal filosófico e moral, busca encontrar os princípios de sua racionalidade no que constituiu a realidade específica do Estado. Trata-se de uma arte de governar que começa a ser percebida, efetivamente, a partir de sua correlação com o real, em função do movimento de instalação do aparelho administrativo das monarquias e de seus saberes correlatos, como a estatística, que viabiliza o conhecimento do Estado a partir de diferentes dados e dimensões.

Contudo, Foucault destaca que até o século XVIII essa arte de governar ficou confinada nas formas da monarquia administrativa e se viu bloqueada por uma série de razões. Por razões históricas, marcadas por urgências militares e econômicas: Guerra dos Trinta Anos e suas devastações; grandes revoltas rurais e urbanas; crise financeira e dos meios de subsistência. Por razões políticas, como a preponderância do exercício da soberania, seus princípios teóricos e elementos de organização. Além disso, a arte de governar, ao buscar acomodar a forma geral da soberania ao modelo econômico de governo da família, não consegue encontrar sua dimensão própria. Esses foram os principais obstáculos para o desenvolvimento das artes de governar de modo autônomo.

Entretanto, um conjunto de novas circunstâncias permitirá a reativação das artes de governar no século XVIII como: expansão demográfica, abundância monetária, aumento da produção agrícola e, por último, o fator principal e decisivo, o aparecimento da noção de população, como veremos mais adiante. Vale ressaltar que o surgimento da população, bem como seus saberes correlativos, ocorreu de modo lento, gradual e foi se consolidando aos poucos, no decorrer dos séculos, como fundamental às práticas governamentais.

Cabe-nos acrescentar que, em meio a uma longa análise acerca da diversa literatura sobre a questão do governo e de suas múltiplas formas e possibilidades de guiar a conduta dos homens, Foucault deixa claro que a questão de seu interesse diz respeito à definição de governo do Estado, o que poderia ser chamado de governo na sua forma política. Desse modo, sua investigação girará em torno do governo dos homens, na medida em que essa forma de governo se apresenta como exercício da soberania política.

1.2.1 A razão de Estado

A constituição de um modo de governamentalidade enquanto movimento de racionalidade política, marcado pela maneira como a conduta dos indivíduos esteve implicada no exercício do poder soberano, está ligada à emergência do que Foucault apresentará como de “razão de Estado”⁴. A questão que surge de imediato às investigações foucaultianas é: de acordo com que racionalidade será possível governar os homens no âmbito da soberania?

A governamentalidade da razão de Estado começa a se delinear entre o final do século XVI e início do século XVII, em meio a importantes transformações nas artes de governar, marcadas pela passagem de uma arte de governar, fundamentada nas virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, respeito às leis divinas) e outras habilidades pautadas no ideal de medida (prudência, reflexão, cuidado para se cercar dos melhores conselheiros), para uma arte de governar, cuja racionalidade tem como princípio e campo de aplicação o funcionamento do Estado.

⁴ Foucault vai dizer, na aula de 08 de março de 1978 de *Segurança, Território e População*, que foram os italianos os primeiros a definir a razão de Estado. E cita Giovanni Botero (1540-1617), em sua obra *Della ragion di Stato libri diece* (1589) (título em francês, *Raison et Gouvernement d'État en dix livres*). “Botero, num texto de fins do século XVI, escreve o seguinte: ‘O Estado é uma firme dominação sobre os povos’ – vocês estão vendo, nenhuma definição territorial do Estado, não é um território, não é uma província, ou um reino, é apenas povos e uma firme dominação. [...] A razão de Estado – e ele não define a razão de Estado no sentido restrito que lhes damos hoje – ‘é o conhecimento dos meios adequados, para fundar, conservar e ampliar a dominação’. [...] ele faz da razão de Estado o tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em suas (sic) gestão de todos os dias” (Foucault, 2008a, p. 318).

Essa razão de Estado não é entendida como a suspensão imperativa das regras pré-existentes, e sim, como uma nova matriz de racionalidade, segundo a qual o Príncipe deve exercer sua soberania, governando os homens. Diferentemente do soberano de justiça e do modelo do *Príncipe* de Maquiavel, o problema apresentado pela razão de Estado não é o fortalecimento do Príncipe, mas sim o problema da existência mesma da natureza do Estado e de sua consolidação.

Na aula de 15 de março de 1978, Foucault recorre a alguns textos – considerados por ele partidários de uma razão de Estado – como os de Martin Chemnitz⁵ e o de Giovanni Palazzo⁶, na tentativa de definir a razão de Estado pelo apontamento de suas principais características e de seu funcionamento. A partir da interpretação foucaultiana dos referidos teóricos da razão de Estado, podemos observar três especificidades marcantes da razão de Estado.

Primeiramente, que a definição de razão de Estado⁷ não se refere a outra coisa senão ao próprio Estado, seu objetivo é reforçar o Estado. “Nada do cosmos, nada da natureza, nada da ordem divina está presente na definição” (Foucault, 2008a, 344). Nessa perspectiva, o Estado deve ser governado segundo leis racionais que lhes são próprias, buscando os princípios de sua racionalidade não em regras transcendentais ou em algum ideal filosófico e moral, mas naquilo que constitui a realidade específica do Estado.

Em segundo lugar, Foucault observa que a razão de Estado está articulada em torno da relação essência-saber, o que quer dizer que a razão de Estado é a própria essência do Estado e também o conhecimento racional dos meios pelos quais os Estados se formam, subsistem, fortalecem e crescem. Nesse sentido, a arte de governar é racional, pois sua reflexão a conduz a observar a natureza do que é governado, nesse caso, o Estado.

Em terceiro lugar, a razão de Estado é conservadora, no sentido de que busca identificar o que é necessário para que o Estado exista e se mantenha em sua integridade, e o que é necessário para reestabelecer essa integridade, se ela vier a ser comprometida. Além da

⁵ Martin Chemnitz publicou, em latim, sob o pseudônimo de Hippolite a Lapide, um texto intitulado *Ratio status* (1647), traduzido muito mais tarde para o francês com o título de *Interets des Princes d'Allemagne* (1712).

⁶ Segundo Foucault, o texto de Giovanni Palazzo foi publicado, em italiano, nos primeiros anos do século XVII (1606), intitulado *Discorso del governo e dela racion vera di Stato* e traduzido pela primeira vez para o francês em 1611, com o título de *Discours du gouvernement e de la raison vraye d'Estat*.

⁷ Em suas aulas e algumas entrevistas, Foucault reconhece o sentido restrito e pejorativo que a noção de “razão de Estado” tem atualmente, por evocar o arbitrário ou a violência. E esclarece que, em outra época, por volta do século XVI, tal noção era entendida como uma racionalidade própria à arte de governar os Estados, o que não deixou de provocar um escândalo religioso na época, pois não se tratava mais de imitar o governo da natureza por Deus. A razão de Estado chegou a ser associada ao ateísmo.

conservação, a razão de Estado tem como finalidade o fortalecimento permanente e o desenvolvimento das forças do Estado.

Desse modo, sob a égide da razão de Estado, os séculos XVI e XVII buscaram princípios suscetíveis de guiar um governo prático, em concordância com a potência do Estado, não pautado na natureza, nem em suas leis gerais, mas investindo naquilo que o Estado é e em suas exigências. “Governar segundo o princípio da razão de Estado é fazer que o Estado possa se tornar sólido e permanente, que possa se tornar rico, que possa se tornar forte diante de tudo o que pode destruí-lo” (Foucault, 2008b, p. 06).

O desenvolvimento da razão de Estado é correlato ao desaparecimento do princípio imperial e do sonho de fusão dos Estados, em benefício da pluralidade estatal e do equilíbrio concorrencial entre os países. O problema não é mais de legitimidade de um soberano sobre um território, e nem as rivalidades dinásticas, mas sim o conhecimento e o desenvolvimento das forças de um Estado, num espaço internacional de concorrência estatal. A partir de então, cada Estado procura se afirmar por si mesmo, num espaço que é o da concorrência e da dominação comercial, num espaço de circulação monetária, de conquista colonial e de controle marítimo. O Estado agora é pensado como um conjunto de forças e vantagens, que pode aumentar ou diminuir de acordo com as políticas seguidas pelo governo.

Essa nova arte de governar, segundo a razão de Estado, apoia-se sobre dois conjuntos de saberes e de tecnologias políticas, que funcionarão como mecanismos de segurança. O “dispositivo diplomático-militar”, cuja função é assegurar e desenvolver as forças do Estado por meio de um sistema de alianças e pela organização de um aparelho armado. E o “dispositivo de polícia”, que consiste, nesse caso, em um conjunto dos meios necessários para fazer crescer, do interior, as forças do Estado.

A razão de Estado é uma racionalidade governamental, cuja preocupação é a composição das forças estatais, a conservação, a manutenção ou o desenvolvimento de uma dinâmica de forças. Em função disso, o objetivo do sistema diplomático-militar é a busca de um equilíbrio das forças concorrenciais entre os Estados. No sentido de que, estando os Estados lado a lado em relação de concorrência, é preciso encontrar um sistema – que mais tarde vai se chamar de mecanismo de segurança – que limite a ambição, a ampliação e o fortalecimento do Estado.

O dispositivo diplomático-militar age para que o Estado possa maximizar sua ampliação, sem provocar seus adversários e sem promover seu próprio enfraquecimento; mantendo, assim, a balança concorrencial, de tal modo que o Estado mais forte não possa

impor suas leis aos outros Estados. Tal equilíbrio também pode ser alcançado pela equalização dos Estados mais fortes, por meio da constituição de uma espécie de aristocracia de Estados fortes, de tal modo que cada uma destes possa impedir qualquer outro do grupo de tomar a frente e prevalecer. Ainda, o equilíbrio pode ser estabelecido a partir da possibilidade da combinação de várias pequenas potências, para contrabalancear a força da potência superior que poderia vir a ameaçá-las.

O dispositivo diplomático-militar é marcado por uma autolimitação do Estado, em função do princípio da concorrência necessária e suficiente entre os diferentes Estados. Desse modo, a governamentalidade segundo a razão de Estado, em sua política externa e em sua relação com os outros Estados, dá-se por um objetivo limitado.

Para manter a balança concorrencial entre os Estados, o dispositivo diplomático-militar utiliza três instrumentos indispensáveis: a guerra; a diplomacia e o estabelecimento de um dispositivo militar permanente.

A guerra é um instrumento que possibilita a garantia de um sistema de segurança, no qual cada Estado poderá efetivamente aumentar suas forças, sem que isso seja causa de sua própria ruína e da ruína para os outros; promovendo uma espécie de equilíbrio entre a pluralidade dos Estados.

Segundo Foucault, na razão de Estado, a guerra não é mais concebida como na Idade Média, justificada por uma razão jurídica, não se está mais numa guerra do direito, mas numa guerra do Estado, “vai se achar um pretexto jurídico, mas a guerra se desloca deste pretexto jurídico” (Foucault, 2008a, p. 404). Na razão de Estado, o pretexto para alegar a guerra é político, tem-se o direito de deflagrar uma guerra por uma razão diplomática, como quando, por exemplo, há um excesso de poder por parte de um Estado, comprometendo a balança.

O segundo instrumento é a diplomacia. Trata-se de um instrumento de relações entre os Estados, marcado pelo estabelecimento de tratados multilaterais – como, por exemplo, o tratado de Vestfália⁸ – por meio dos quais os Estados buscarão resolver seus problemas e seus conflitos, liquidando seus litígios e contestações. A linha de força seguida pelos diplomatas nos tratados multilaterais será determinada pela necessidade de manter o equilíbrio entre os diferentes Estados da Europa.

⁸ O Tratado de Vestfália (Paz de Vestfália) foi o resultado de cinco anos de intensas negociações entre as principais potências europeias, firmado em outubro de 1648, marcando o fim da Guerra dos Trinta Anos. Uma das principais consequências foi o surgimento de um sistema internacional de Estados, que consistia basicamente num direito baseado em reciprocidades e pactos regulatórios entre os Estados. Os Estados podiam aspirar à afirmação de si mesmos e à sua autofinalidade política. Além disso, os Estados manteriam relacionamentos pragmáticos entre si, dentro da lógica política da “razão de Estado”, em que um dos principais objetivos é a manutenção de certo equilíbrio de força entre os diferentes Estados da Europa.

O terceiro instrumento do sistema diplomático-militar é a criação de um dispositivo militar permanente, ou seja, a institucionalização militar, da qual fará parte um conjunto de elementos como: a profissionalização do homem de guerra; a elaboração de uma carreira das armas; uma estrutura armada, capaz de enquadrar as tropas em tempos de guerra; equipamentos de fortalezas e transportes, e por fim, todo um saber e reflexão tática, sobre a coisa militar e as guerras possíveis – tipos de manobra, esquemas de ataque e defesa etc. Foucault observa que o dispositivo militar permanente “é um dos elementos essenciais nessa concorrência entre os Estados, em que cada um procura, evidentemente, inverter a relação de força a seu favor, mas que todos querem manter em seu conjunto” (Foucault, 2008a, p. 409).

Além do dispositivo diplomático-militar, outro grande mecanismo de segurança da governamentalidade de razão de Estado que emerge no século XVII é o dispositivo de polícia. A polícia define a natureza dos objetos da atividade racional do Estado, ou seja, a natureza dos objetivos que ele persegue, bem como a forma geral dos instrumentos que ele emprega, constituindo os meios necessários para fortalecer o Estado, do ponto de vista interno.

Segundo Foucault, os autores⁹ do século XVII e XVIII entendem por “polícia” algo diferente do que concebemos hoje, não uma instituição ou um mecanismo que funciona no seio do Estado, mas sim uma tecnologia de forças estatais, ou seja, uma técnica de governo própria ao Estado. Desse modo, “[...] a polícia vai ser o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças” (Foucault, 2008a, p. 421). A polícia contribui para manter o equilíbrio da balança concorrencial entre os Estados, na medida em que cada Estado deverá ter uma boa polícia para evitar que as relações e forças se invertam a seu desfavor. A polícia é vista nesse sentido como uma arte de governar.

Foucault começa suas considerações acerca da noção de polícia e de seu objeto, a partir do texto que, para ele, é uma utopia do Estado de polícia, intitulado *La Monarchie aristodemocratique* de Turquet de Mayerne. Nesse texto, a polícia aparece como uma administração dirigindo o Estado, em concorrência com a justiça, com o exército e com o tesouro. A polícia engloba tudo, as relações entre os homens e suas relações com as coisas, a

⁹ A investigação de Foucault acerca da noção de “polícia” se fundamenta em vários textos dos séculos XVII e XVIII, dentre eles, podemos destacar os que Foucault cita com maior recorrência e sobre cada uma desses textos, o filósofo tem uma posição bem particular que será apresentada entre parênteses depois do nome de cada obra: a obra de 1611 de L. Turquet de Mayerne intitulada *La Monarchie aristodemocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de legitimes republicues*; (considerada uma utopia). A obra de N. De Lamare de 1715 intitulada, *Traité de Police*; (uma prática administrativa, na qual regras regem verdadeiras instituições). E, por fim, o texto que ele considera dos mais importantes, do alemão J. H. G. Von Justi, intitulado *Grundsätze der Policy-Wissenschaft* de 1756, cuja tradução francesa de 1769 é intitulada *Éléments généraux de police*. (uma disciplina acadêmica).

coexistência dos homens em um território, as relações de propriedade, o que produzem e o que comercializam. O verdadeiro objeto da polícia são os próprios homens, a maneira como eles vivem, as doenças e acidentes aos quais estão expostos etc. Os homens passam a ser vistos como seres que vivem, trabalham e comerciam. “É um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia vigia” (Foucault, 2006, p. 379).

Nessa perspectiva, a polícia tem como objetivo a forma e o esplendor do Estado – considerando como esplendor, ao mesmo tempo, a beleza visível de uma ordem e o brilho e a força que se manifestam e se irradiam. Além disso, a polícia busca integrar os indivíduos à utilidade do Estado. Nesse sentido, interessa à polícia tudo aquilo que os homens fazem, na medida em que a atividade dos homens possa contribuir como elemento constitutivo da força do Estado. O indivíduo é tratado do ponto de vista de sua utilidade política, só interessa ao Estado na medida em que ele pode fazer alguma coisa para aumentar o seu poderio. Como afirma Foucault, “quando se falava de polícia, falava-se das técnicas específicas que permitiam a um governo, no âmbito do Estado, governar o povo sem perder de vista a grande utilidade dos indivíduos para o mundo” (Foucault, 2004h, p. 309).

Ainda sobre a noção de polícia, o filósofo traz à baila uma espécie de enciclopédia da polícia francesa do início do século XVIII, intitulada *Traité de police*, escrita por De Lamare, com a intenção de mostrar a concepção geral de polícia por trás de um conjunto de regulamentos e regras administrativas. De Lamare explicita onze domínios como competência da polícia: a religião; a moralidade; a saúde; as provisões; as estradas, pontes, calçadas e edifícios públicos; a segurança pública; as artes liberais; o comércio; as fábricas; os empregados domésticos e carregadores; os pobres. A polícia vela por tudo que regulamenta a sociedade. “Ora, a ‘polícia’ designa o conjunto do novo domínio no qual o poder político e administrativo centralizado pode intervir” (Foucault, 2006, p. 380).

É importante esclarecer que, nesse caso, a polícia encarrega-se da religião, não do ponto de vista da verdade dogmática, mas do ponto de vista da qualidade moral da vida. Ocupando-se da saúde e do abastecimento, a polícia preocupa-se em preservar a vida. Velando pelo comércio, fábricas, operários; pelos pobres e pela ordem pública, está se preocupando com as comodidades da vida. Preocupando-se com teatro, a literatura e os espetáculos, estaria cuidando dos prazeres da vida.

A polícia vela por tudo que regulamenta a sociedade, vela principalmente pela vida. “Em suma, a vida é o objeto da polícia” (Foucault, 2006, p. 381). Compreendemos que tal afirmação confirma ainda mais o interesse de Foucault pela razão de Estado e pela polícia,

visto que estão inscritos no processo de formação da biopolítica, na medida em que integram os indivíduos a uma totalidade dos viventes, integram os indivíduos à entidade social.

A sistematização que De Lamare elabora das práticas administrativas francesas, apresenta mais dois pontos relevantes. No primeiro ponto, De Lamare faz da felicidade humana um objetivo político, e vai pensar a felicidade não somente como efeito de um bom governo. Ele destaca a felicidade dos indivíduos como uma necessidade para a sobrevivência e desenvolvimento do Estado. No segundo ponto, De Lamare considera que o Estado deve se ocupar não apenas da massa de homens vivendo juntos, mas sim, da sociedade. “A sociedade e os homens como seres sociais, indivíduos fortes em todas as suas relações sociais: este é, aliás, o verdadeiro objeto da polícia” (Foucault, 2004h, p. 314).

Por fim, no que tange a noção de polícia, Foucault recorre aos manuais alemães de ciência da administração, produzidos junto à tradição da Universidade de Göttingen, nos quais se estudava e pesquisava a arte do governo da vida dos indivíduos sob o nome de *Polizeiwissenschaft* – ciência da polícia. Trata-se de uma disciplina acadêmica que emerge na Alemanha e se difundirá por toda a Europa.

Dentre os textos que fazem parte das investigações foucaultianas acerca da polícia, o filósofo atribui maior relevância ao livro manual *Éléments généraux de police* de Von Justi. Esse manual estabelece como finalidade da polícia desenvolver os elementos da vida dos indivíduos, de tal modo que contribuam para o aumento da potência do Estado. Além disso, aponta como missão da polícia velar pelos indivíduos em sociedade. Segundo Foucault, a obra de Justi é organizada da seguinte maneira:

Ele começa estudando o que chama de “os bens imóveis do Estado”, ou seja, seu território. Ele o enfoca sob dois aspectos: como ele é povoado (cidades e campos), e depois, quem são seus habitantes (número, crescimento demográfico, saúde, mortalidade, imigração etc.). Justi analisa a seguir os “bens e efeitos” – ou seja, as mercadorias, a fabricação de bens, assim como sua circulação, que levanta problemas relativos ao seu custo, ao crédito e à moeda. Enfim, a última parte de seu estudo é dedicada à conduta dos indivíduos: sua moralidade, suas aptidões profissionais, sua honestidade e seu respeito à lei (Foucault, 2004h, p. 314).

A polícia abrange um vasto domínio, que deve se assegurar que os homens vivam, e se assegurar que tudo para além da pura e simples subsistência dos homens vá, de fato, ser produzido, distribuído, repartido e colocado em circulação, de tal modo que o Estado possa tirar daí sua força. Podemos observar que o dispositivo de polícia estabelece um círculo, que

parte do Estado como um poder de intervenção racional e calculado sobre os indivíduos e retorna ao Estado como um conjunto de força que o faz crescer.

Podemos compreender, então, que a arte de governar, pautada pela razão de Estado, tem objetivos limitados, no que diz respeito à política externa, como vimos na análise do dispositivo diplomático-militar. No entanto, os objetivos são ilimitados, no que tange as políticas internas de exercício do governo, como vimos a partir da implantação do dispositivo de polícia. Desse modo, o objeto da polícia é quase infinito, o exercício do governo, por meio desta, deve considerar e se encarregar de todas as atividades dos diferentes tipos de indivíduos, até nos mínimos detalhes. “A limitação do objetivo internacional do governo segundo a razão de Estado, essa limitação nas relações internacionais tem por correlato a ilimitação no exercício do Estado de polícia” (Foucault, 2008b, pp. 10-11).

Foucault destaca a distinção feita por Von Justi entre as tarefas da *Politik* (política) e da *Polizei* (polícia). Sendo a *Politik* uma tarefa negativa, que consiste para o Estado em uma luta contra seus inimigos, tanto internos quanto externos, usando a lei contra os primeiros e o exército contra os segundos. Já a *Polizei* é considerada a missão positiva do Estado, que consiste em favorecer, ao mesmo tempo, a vida dos indivíduos e a pujança do Estado. Para isso, a polícia governa intervindo de modo específico, permanente e positivo, na conduta dos indivíduos.

O filósofo ainda observa que Von Justi traz para a discussão sobre a polícia um elemento que vai influenciar todo corpo político e administrativo dos países europeus, a partir da segunda metade do século XVIII, que é a noção de população. Segundo Foucault, “[...] é a população – isto é, um grupo de indivíduos vivendo em uma área dada – que é definida como objeto da polícia” (Foucault, 2006, p. 383), ou seja, o Estado deve cuidar dos homens como população. Desse modo, Von Justi vai elaborar uma influente *Polizeiwissenschaft* que será, ao mesmo tempo, uma arte de governar e um método para analisar uma população vivendo em um território.

Na sequência de suas investigações, Foucault constata que a instauração do dispositivo diplomático-miliar e do dispositivo de polícia não esteve dissociada de uma teoria e de uma prática governamental, colocadas pelo mercantilismo. Ele observa que o mercantilismo¹⁰ foi a primeira forma de racionalização do exercício do poder como prática de governamentalidade,

¹⁰ Foucault observa que o mercantilismo se viu bloqueado e detido, porque se deu como objetivo essencial à potência do soberano, suas armas eram as armas tradicionais do soberano, as leis, as ordens, os regulamentos. Desse modo, o “mercantilismo buscava fazer entrar as possibilidades dadas por uma arte refletida de governo, no interior de uma estrutura institucional e mental de soberania que o bloqueava” (Foucault, 2006, p. 297).

ou seja, a primeira forma de um saber constituído para ser utilizado como estratégia de ação do governo.

Segundo Foucault (2008a), o mercantilismo apresentar-se-á como uma técnica e um cálculo do fortalecimento do poder dos Estados na competição europeia pelo comércio, ou seja, ele se insere inteiramente no contexto do equilíbrio da balança entre os países europeus, utilizando como instrumento principal o comércio.

Nessa perspectiva, a população foi, para o mercantilismo, um princípio de enriquecimento e uma peça essencial no fortalecimento do Estado. A população torna-se o objeto a partir do qual o Estado vai aplicar um conjunto de medidas para garantir efeitos administrativos. De acordo com a racionalidade mercantilista, cada país deve ter a população mais numerosa possível, que esta seja posta inteiramente para trabalhar e seus salários sejam os mais baixos possíveis. De modo que os custos das mercadorias sejam os mais baixos e, conseqüentemente, elas possam ser vendidas em maior quantidade possível para o exterior, venda que vai assegurar a importação do ouro e o enriquecimento do Estado por meio do triunfo comercial.

Desse modo, o par população-riqueza se torna objeto privilegiado da razão de Estado. O mercantilismo, para além de uma teoria, emerge como uma prática política, pautada no cálculo econômico. Uma política do cálculo econômico que tem por objetos as riquezas, as mercadorias, suas circulações, os impostos etc.

Esses objetos do mercantilismo, ao lado dos demais objetos já referidos anteriormente, como saúde, subsistência, vida, produção, pobreza, coexistência entre os homens, dentre outros – são alvos de certo domínio de práticas, intervenções e reflexões da polícia. Além disso, são considerados objetos urbanos, na medida em que é principalmente na cidade que eles adquirem o essencial de sua importância. Sendo assim, há um vínculo entre polícia e cidade, os problemas que a polícia se ocupa são problemas da cidade.

Com o crescimento demográfico no século XVIII, os problemas específicos da população passam a ser percebidos em sua realidade própria, o que possibilita o desbloqueio epistemológico das artes de governar. Nesse contexto, a estatística que até então funcionava, confinada nos marcos da monarquia administrativa, descobre e mostra que os fenômenos populacionais têm regularidade própria – número de mortos, de doentes, de acidentes – irredutíveis ao modelo familiar. Ademais, a estatística permite observar que o comportamento da regularidade própria da população tem efeitos econômicos específicos. Isso vai possibilitar

o desaparecimento da família como modelo do governo, doravante a família vai aparecer como um elemento dentro fenômeno populacional.

A partir do momento em que os fenômenos naturais, próprios da população, surgem como objeto por excelência do governo, no qual o governo deverá ter em conta, em seu conhecimento, para chegar efetivamente a governar de modo racional e refletido, o surgimento de um saber correlato torna-se indispensável. Desse modo, ligada à problemática do governo da população emerge a economia política, como uma ciência que se ocupará do domínio de relações entre a população, o território e a riqueza do Estado, tornando-se um conhecimento científico indispensável para o bom governo.

Diante do exposto, é possível compreender que, na passagem do século XVI para o século XVII, começa a se delinear uma arte de governar ajustada ao princípio da razão de Estado, que marca o início da era da governamentalidade, ou seja, da governamentalização do Estado. Tal fato sofreu a influência de uma das primeiras formas de “conduzir a conduta” dos homens, a pastoral cristã. Também sofreu a influência das transformações – marcadas pelo questionamento geral acerca das múltiplas maneiras de governar e ser governado – que resultaram na constituição de dois grandes mecanismos de segurança presentes na arte governamental da razão de Estado, o dispositivo diplomático-militar e o dispositivo de polícia.

A análise acerca da constituição e funcionamento da governamentalidade da razão de Estado, além de nos trazer a ideia de uma racionalidade própria à arte de governar o Estado, que retira sua razão de ser da existência e da natureza do Estado, mostra-nos que os desdobramentos dessa racionalidade política em tecnologias políticas desenvolvem uma concepção de “homem como indivíduo vivo ou elemento de uma população em relação com o meio” (Foucault, 2004h, p. 316). Os problemas da vida e do comportamento individual dos homens no interior da população vão requerer a intervenção crescente, por parte do Estado, na vida dos indivíduos. Nesse contexto, podemos observar que os indivíduos se tornam alvo da tecnologia biopolítica de governo na medida em que servem de instrumento ou condição para que se obtenha algo no nível da população.

Desse modo, é possível perceber que a formação do Estado governamentalizado coincide com a formação da biopolítica, ou seja, com a racionalização dos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos como população. Tal racionalização dos problemas da vida dos indivíduos – alguns deles já aqui mencionados – é um processo que se

inscreve no marco da racionalidade política do liberalismo. A partir de então, o liberalismo se torna o novo modo de governamentalidade, alvo das investigações foucaultianas.

1.2.2 Governamentalidade Liberal

Foucault aponta que uma das intenções do curso *Nascimento da Biopolítica* é investigar em que medida o liberalismo poderia ser a condição de existência e de inteligibilidade da biopolítica. Por entender que não é possível dissociar os problemas relativos aos fenômenos populacionais – saúde, higiene, natalidade, raças etc. – do quadro de racionalidade política, no interior do qual esses problemas se intensificaram e se constituíram como desafio, ou seja, do quadro do liberalismo. Desse modo, trata-se do problema de como os sujeitos devem ser governados, considerando que são tanto sujeitos de direitos quanto seres viventes, ou seja, população que um governo deve administrar.

Foucault procura investigar como foi possível conciliar, na prática, uma arte governamental liberal – preocupada com o sujeito de direito e as liberdades individuais – e uma política que estende suas tecnologias à população, a seus espaços de vida e domínios de existência. “Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica” (Foucault, 2008b, p. 30). Nesse sentido, podemos observar que o filósofo busca compreender o vínculo entre governamentalidade e biopolítica. Isso justifica a longa análise que o filósofo realiza acerca do liberalismo e do neoliberalismo no referido curso.

Antes de prosseguirmos, é importante destacarmos que houve uma mudança na forma como Foucault analisa o liberalismo. Nos cursos de 1972-1973 *A sociedade punitiva e Vigiar e Punir*, até por volta dos escritos de 1976, quando ele investiga a relação entre liberdade e coação na sociedade disciplinar, considera o liberalismo de forma tradicional, pautado no modelo liberalismo-legalismo. Nesse caso, as disciplinas constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. As disciplinas promovem o adestramento da força de trabalho construindo hábitos e modos de comportamento, produzindo corpos dóceis e úteis, mais produtivos e controlados, a fim de responder a uma necessidade econômica da sociedade industrial, constituindo, assim, o contrapeso das liberdades.

De acordo com Laval (2020), por essa ótica, Foucault trata da concepção de liberdade no liberalismo como uma mentira ideológica. “O liberalismo, enquanto representação de uma

sociedade fundada sobre a liberdade contratual, é, assim, tratado como uma ‘bela mentira’, visto que essa representação oculta todos os mecanismos disciplinares em funcionamento” (Laval, 2020, p. 55).

A partir dos cursos de 1978-1979, *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*, Foucault avança nas suas análises, sem renunciar totalmente às anteriores e o liberalismo começa a ser pensado como uma arte ou um jogo da realidade consigo mesma. “Deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem, *laisser-faire, laisser-passer e laisser-aller*”, isso significa deixar que “[...] a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são da realidade mesma” (Foucault, 2008a, pp. 62-63). Com isso, o liberalismo passa a ser entendido pelo filósofo como uma tecnologia do poder que intervém no centro de processos reais, não mais como uma ideologia que busca representar o real. A respeito desse deslocamento no modo de analisar o liberalismo, Christian Laval vai dizer:

Ao recordar suas análises anteriores do liberalismo, compreendido como uma ideologia que objetiva mascarar a realidade das disciplinas, Foucault reconheceu que havia errado ao não ver que a liberdade não era apenas limitada e comprimida unilateralmente pelas disciplinas, mas era, ao contrário, parte de uma técnica de poder (Laval, 2020, p. 56).

Ainda sobre esse deslocamento foucaultiano em relação a uma análise anterior do liberalismo, Thomas Lemke afirma:

Essa análise do liberalismo sinaliza uma mudança de ênfase em relação a sua obra prévia. O deslocamento teórico resulta da autocrítica de que sua análise anterior da biopolítica era unidimensional e redutiva, no sentido de que ela focava primariamente na vida biológica e física de uma população e na política do corpo. Introduzir a noção de governo ajuda a ampliar o horizonte teórico, ao ligar o interesse, por uma ‘anatomia política do corpo humano’ com a investigação dos processos de subjetivação e das formas morais de existência (Lemke, 2017, p. 64).

O liberalismo é analisado por Foucault, não como uma teoria econômica nem como uma ideologia política. Suas investigações não se prendem, exclusivamente, a doutrinas teóricas puras. Ele busca compreender o liberalismo como uma prática, uma “maneira de fazer”, orientada em direção aos objetivos, que supõem dispositivos particulares e que se regulam por meio de uma reflexão contínua sobre o exercício do governo. Sendo assim, o liberalismo é concebido como um problema político, teórico e prático, presente na esfera das reflexões modernas sobre o governo.

O liberalismo é uma arte específica de governar os homens, que tem seu alvo na figura epistêmica da população e sua principal forma de saber a economia política. Essa nova arte de governar se caracteriza pela instauração de mecanismos, ao mesmo tempo, internos, numerosos e complexos, e tem por função não tanto assegurar o crescimento indefinido do Estado, em força, riqueza e poder, mas sim limitar do interior, o exercício do poder de governar.

Ao buscar as condições de possibilidade da emergência de uma arte liberal de governar, Foucault recorre a uma importante transformação que ocorre em meados do século XVIII. Tal transformação consiste na instauração de um princípio de limitação da arte de governar, princípio este não mais extrínseco – como o limite externo buscado pelo direito no século XVII – mas se trata de uma limitação intrínseca, de uma regulação interna da racionalidade governamental.

A limitação interna da racionalidade governamental consiste em alguns elementos: primeiro, trata-se de uma limitação, de fato, da prática governamental, isso quer dizer que o governo que desconhecer tal limitação será um governo não ilegítimo ou usurpador, mas um governo inábil, que não faz o que convém. Segundo, o princípio dessa limitação não deve ser buscado no que é exterior ao governo, mas nos objetivos internos à prática governamental. Nesse sentido, a razão governamental deve respeitar seus limites, não porque estes existem fora dela, mas porque ela pode calculá-los por conta própria, em função de seus objetivos. Terceiro, essa limitação gerida pela própria prática governamental vai estabelecer uma demarcação entre o que se deve fazer e o que não se convém. Quarto elemento, essa limitação não é imposta pelos governantes aos governados, tal regulação interna se dá por toda uma série de conflitos, acordos, discussões, concessões recíprocas que, conseqüentemente, estabelece uma demarcação entre o que fazer e o que não fazer.

Desse modo, a partir de meados do século XVIII, podemos observar que, na contramão da razão de Estado, cujos objetivos internos são praticamente ilimitados – como vimos ao analisar o dispositivo de polícia – emerge toda uma política de limitação interna da razão governamental, que gira em torno da questão “como não governar demais?”, ou seja, o liberalismo emerge em torno do problema de excesso de governo e da delimitação do que seria excessivo para o governo.

“Autolimitação da razão governamental”: o que quer dizer isso, afinal? O que é esse novo tipo de racionalidade na arte de governar, esse novo tipo de cálculo que consiste em dizer e em fazer o governo dizer “aceito, quero, projeto, calculo que não se deve mexer em nada disso?” Pois bem, acho que

é isso que se chama, em linhas gerais, “liberalismo” (Foucault, 2008b, p. 28).

Foucault observa que o princípio de autolimitação governamental e a questão da verdade são introduzidos, pela primeira vez, na arte de governar, por meio da economia política. Esta será o instrumento intelectual, a forma de racionalidade, que vai possibilitar a autolimitação da razão governamental como autoregulação intrínseca às próprias operações do governo. “A economia política, a meu ver, é fundamentalmente o que possibilitou assegurar a autolimitação da razão governamental” (Foucault, 2008b, p. 19). O aparecimento da economia política e o problema do governo mínimo são duas coisas interligadas.

É possível considerar alguns elementos característicos da economia política, que estão ligados à possibilidade de autolimitação interna da razão governamental. Primeiramente, a economia política é uma forma de saber que reflete sobre as próprias práticas governamentais, não em termos de direito ou de legitimidade, nem do ponto de vista de suas origens, mas interroga as práticas do ponto de vista dos seus efeitos. Desse modo, a questão econômica vai ser colocada em função dos efeitos reais da governamentalidade ao cabo do seu exercício, não em função do que poderia fundá-la em direito.

Em segundo lugar, a economia política revela a existência de certa naturalidade, própria dos objetos da ação governamental. Observa-se, no pensamento dos fisiocratas – primeiros economistas – a emergência de uma nova forma de conceber a natureza. A natureza deixa de ser uma região reservada e originária, na qual o exercício do poder não deve ter influência, não há uma naturalidade que vai ser exposta à artificialidade da política. A natureza passa a ser considerada como algo que corre no próprio exercício da governamentalidade. Trata-se de uma naturalidade específica às relações dos homens entre si, ao que acontece espontaneamente entre eles quando estão juntos, quando trabalham, quando produzem.

Foucault destaca a relevância da ideia de natureza como base das práticas governamentais nessa nova arte de governar, ao afirmar que ela está mais para um naturalismo do que para um liberalismo, na medida em que a liberdade de que tratam os fisiocratas é mais uma espontaneidade dos processos econômicos, do que uma liberdade jurídica reconhecida pelos indivíduos.

Na sequência de suas análises, o filósofo observa o aparecimento da naturalidade de algo que ainda não existia, e que agora começa a ser pensada, que é a naturalidade social. “A sociedade como naturalidade específica à existência comum dos homens, é isso que os

economistas, no fundo, estão fazendo emergir como domínio, como campo de objetos, como domínio possível de análise, como domínio de saber e de intervenção” (Foucault, 2008b, p. 470).

De acordo com Lemke (2017), autores como Adam Smith, David Hume e Adam Ferguson assumem que existe uma natureza que é peculiar às práticas governamentais e que os governos devem respeitar essa natureza em suas operações¹¹. A natureza reaparece como ponto de referência para a ação política, mas a questão não é mais saber se o soberano governa de acordo com as leis divinas, naturais ou morais. A preocupação, agora, é marcada pela necessidade de investigar a ordem natural das coisas, que é responsável por definir, tanto as fundações quanto os limites das práticas governamentais.

Assim, a sociedade civil é o domínio próprio da governamentalidade liberal, é a gestão da sociedade civil que o Estado deve assegurar, conhecendo e respeitando sua naturalidade. Vale ressaltar que a sociedade não é o espaço onde se fabrica certa autonomia em relação ao Estado, mas o correlato de técnicas de governo.

Nessa perspectiva, a reflexão liberal não parte do Estado, encontrando no governo um meio de atingir essa finalidade, que ele seria para si mesmo, ou seja, o Estado não pode ser mais um fim em si mesmo, nem seu próprio princípio regulador. O liberalismo parte da sociedade e de sua relação com o Estado, que suscitará as seguintes questões: por que é preciso governar? O que torna necessário que haja um governo? Qual deve ser a meta do governo com relação à sociedade para justificar sua existência? Segundo Foucault:

É a ideia de sociedade que permite desenvolver uma tecnologia de governo a partir do princípio de que ele está já em si mesmo “em demasia”, em “excesso” – ou, pelo menos, que ele vem se acrescentar como um suplemento, ao qual se pode e se deve sempre perguntar se é necessário e para que é útil (Foucault, 1997, p. 90).

Foucault observa que, pelo viés da economia política, encontra-se a possibilidade de que a ação governamental seja limitada em função da natureza do que ela faz e daquilo sobre o que ela age. Com a economia política, entramos na era de uma arte de governar que nunca sabe o bastante e corre o risco de governar demais, ou que nunca sabe direito como governar apenas o suficiente. Trata-se de uma arte de governar o menos possível, entre o máximo e o

¹¹ “[...] é uma lei da natureza, explicarão os economistas, a de que a população, por exemplo, se desloca para os salários mais elevados; é uma lei da natureza a de que uma tarifa aduaneira protetora dos altos preços dos meios de subsistência acarreta fatalmente algo como a escassez alimentar” (Foucault, 2008b, p. 22).

mínimo, tendendo sempre para o mínimo. Entramos na era do governo frugal, em que a frugalidade do governo é uma demanda do liberalismo.

Desse modo, podemos entender o liberalismo como um princípio e um método de racionalização do exercício de governo, que obedece ao princípio de máxima economia, com o objetivo de atingir os maiores resultados ao menor custo, ou seja, governar menos para ter eficiência máxima.

Segundo Laval, a resposta liberal à questão de “como não governar demais”, não diz mais respeito às capacidades e qualidades do soberano (sabedoria, virtude, leis divinas etc.), agora, diz respeito aos próprios governados, mais especificamente, às propriedades, aos direitos e às capacidades que lhes são pressupostas “[...] a arte liberal é fundada sobre os direitos e a racionalidade dos próprios governados” (Laval, 2020, p. 16).

Foucault apresenta dois pontos de ancoragem da governamentalidade liberal. O primeiro ponto é o mercado, que se constituiu como o lugar privilegiado para provar a racionalidade política própria do liberalismo, ou seja, a necessidade de limitar a ação do governo. O mercado passa a ser entendido como mecanismo de troca e lugar de veridicção – lugar e mecanismo de formação de verdade – no que concerne a relação valor/preço. Vale ressaltar que, nesse caso, o mercado é compreendido não como um lugar localizado espacialmente, e sim como um conjunto de relações. A partir dessa noção de mercado, o filósofo irá destacar a emergência de um regime de verdade como princípio de autolimitação do governo.

O filósofo francês observa, a partir de meados do século XVIII, que o mercado deixa de ser um lugar de jurisdição¹² e passa a ser um lugar de veridicção. O mercado torna-se um novo domínio da natureza, obedecendo a mecanismos naturais e espontâneos. Nesse sentido, o mercado deixa aparecer os mecanismos naturais e estes, quando estão livres para agir, possibilitam a formação de certo preço, que será denominado pelos teóricos do liberalismo de preço “natural”, depois “bom preço” ou “preço normal”, que vão exprimir a relação adequada entre custo de produção e extensão da demanda. O mercado, por meio da troca, possibilitará a ligação entre a produção, a necessidade, a oferta, o valor, o preço etc.

¹² O mercado funcionou como lugar de justiça na Idade Média e nos séculos XVI e XVII, na medida em que era um lugar dotado de uma extensa regulamentação – quanto aos objetos levados ao mercado, quanto ao tipo de fabricação desses objetos, quanto à origem dos produtos, quanto aos direitos a serem pagos, quanto aos procedimentos de vendas, aos preços estabelecidos etc. Além disso, o mercado era um lugar de jurisdição, na medida em que devia assegurar a ausência de fraude, como também a distribuição justa da mercadoria. O mercado era um lugar em que devia aparecer na troca e se formular nos preços, algo que era a justiça.

O mercado, quando se deixa que ele aja por si mesmo, de acordo com a sua natureza, com a sua verdade natural, digamos assim, permite que se forme certo preço que será metaforicamente chamado de preço verdadeiro, que às vezes será também chamado de justo preço, mas que não traz consigo, em absoluto, essas conotações de justiça. Será um certo preço que irá oscilar em torno do valor do produto (Foucault, 2008b, p. 45).

Desse modo, os preços, na medida em que estão de acordo com os mecanismos naturais do mercado, constituem um padrão de verdade e possibilitam distinguir as práticas governamentais corretas das erradas. Isso quer dizer que se deve deixar o mercado agir com o mínimo de intervenção possível, para que ele possa formular a sua verdade e a propor como regra e norma à prática governamental.

Podemos observar uma autolimitação do governo pelo princípio da verdade, introduzida pela economia política, na medida em que esta indica ao governo onde encontrar seu princípio de verdade, ou seja, no mercado. A partir do momento em que o mercado se tornou, para a prática governamental, um lugar de veridicção, tal função de veridicção do mercado é que irá prescrever os mecanismos jurisdicionais – ou a ausência destes – sobre os quais deverá se articular.

Além da economia política, por meio do mercado, possibilitar autolimitação do governo, Foucault acredita que tal limitação também foi pensada pela governamentalidade liberal, pela via de um sistema de direito.

Encontramos, então, o segundo ponto de ancoragem da governamentalidade liberal, que reside na elaboração do poder público e na medida de suas intervenções indexadas ao princípio de utilidade. Segundo Foucault, o problema que vai se colocar é: “se há uma economia política, o que acontece com o direito público? [...] não se podia pensar a economia política, isto é, a liberdade de mercado, sem levantar ao mesmo tempo o problema do direito público, a saber, a limitação do poder público” (Foucault, 2008b, pp. 52-53).

O filósofo francês aponta que não é por acaso que os primeiros economistas eram também juristas e colocavam questões do direito público, como por exemplo, Cesare Beccaria, Adam Smith e Jeremy Bentham. Nesse sentido, é possível reconhecer a relação entre economia política e direito público, em função do problema de como colocar limites jurídicos ao exercício do poder público, questão imposta pelo problema da verdade¹³ do mercado.

¹³ “A referência à verdade, aqui, diz respeito ao novo domínio de objetos que constituíram o mercado (concepções de propriedade, natureza das trocas, dinâmicas produtivas, teorias sobre o valor), estabelecendo um

Em função de tal problemática, ocorre uma mudança no centro de gravidade do direito público, que deixa de ter como problema fundamental as condições de legitimidade da soberania e passa a se ocupar com os limites jurídicos do exercício de um poder público. Ao final do século XVIII e início do século XIX, essa tentativa de limitação jurídica ao poder político se dá por duas vias, que podem se conjugar e às vezes se sobrepor.

A primeira via, denominada “axiomática ou jurídico-dedutiva”, segundo Foucault, é a via da Revolução Francesa, também conhecida como “via rousseauiana”. Tal via se situa na perspectiva do direito, em sua forma clássica, e consiste “em partir dos direitos dos homens para chegar à delimitação da governamentalidade, passando pela constituição do soberano” (Foucault, 2008b, p. 54). Nesse caso, os “direitos inatos do homem, que, mediante certas transações necessárias para justificar a existência de um governo, constitui igualmente limites ao exercício abusivo do poder” (Laval, 2020, p. 51).

A segunda via não parte do direito e da demanda revolucionária, que questionam quais são os direitos dos homens e como fazer valê-los diante de um soberano. De outro modo, essa via parte da própria prática governamental, procurando analisá-la em função dos limites, de fato, que podem ser estabelecidos para essa governamentalidade, limites de certo modo, desejáveis. Essa via que parte dos limites adequados e desejáveis, buscando deduzir, a partir destes, o que seria contraditório, absurdo, útil e inútil, o governo fazer ou não, é a via do utilitarismo. A partir dessa via, que coloca o problema da utilidade da intervenção governamental, Foucault traz à baila, em suas investigações, o tema do utilitarismo, como uma das vertentes teóricas e práticas do governo liberal, como uma tecnologia de governo.

O limite de competência de governo será definido pelas fronteiras da utilidade de uma intervenção governamental. Colocar a um governo, a cada instante, a cada momento de sua ação, a propósito de cada uma das instituições, velhas ou recentes, a questão: é útil? é útil para quê? dentro de que limite é útil? a partir de que se torna útil? a partir de que se torna nocivo? (Foucault, 2008b, p. 55).

Desse modo, a resposta liberal aos excessos do governo aparece em duas frentes. Sendo uma a lógica jurídica ou revolucionária, cuja limitação é exterior ao governo – cartas de princípios, declarações, constituições – e o governado é constituído como sujeito jurídico.

Essa lógica parte da concepção de lei como expressão da vontade¹⁴, constituindo uma concepção de liberdade jurídica, concebida a partir dos direitos dos homens. A outra, a lógica utilitarista, cuja limitação é interior à prática governamental – cálculos, contas, balanços, que se ocupam dos efeitos do governo – e o governado é constituído como sujeito econômico, cujo princípio subjetivo é o interesse pessoal. Nesse caso, a concepção de lei articula a esfera de intervenção do poder público e a esfera de independência dos indivíduos, constituindo uma concepção de liberdade pautada na afirmação ou reivindicação da independência dos governados face aos governantes.

Vale ressaltar que, na concepção de Foucault, esses dois modos de limitação do governo – pelo direito e pela utilidade – não são excludentes, mas compõem o complexo quadro que constitui o liberalismo. “Dois caminhos para constituir em direito a regulação do poder público, duas concepções de lei, duas concepções de liberdade. É essa ambiguidade que caracteriza, digamos, o liberalismo europeu do século XIX e também do século XX” (Foucault, 2008b, p. 55). Apesar disso, o filósofo pontua que o modo de limitação que se manteve, que foi mais forte e caracterizou a história do liberalismo e do poder público no Ocidente foi fundamentado no utilitarismo.

No aprofundamento de suas análises, Foucault retoma os dois pontos de ancoragem da racionalidade governamental liberal: 1) o mercado entendido como lugar de troca e mecanismo de verificação; 2) a elaboração do poder público e a medida de suas intervenções indexadas ao princípio de utilidade. Sua intenção é investigar as possíveis conexões e elementos em comum entre esses pontos.

O filósofo observa que a governamentalidade liberal articula seus princípios de autolimitação da seguinte maneira: “Troca, do lado do mercado – utilidade, do lado do poder público. Valor de troca e verificação (sic) espontânea dos processos econômicos, medidas de utilidade e jurisdição interna dos atos do poder público” (Foucault, 2008b, p. 60). A partir dessa articulação, ele aponta que a categoria geral que abrange tanto o princípio da troca quanto o critério de utilidade é o “interesse”. Não se trata, aqui, do interesse do Estado referindo a si mesmo, em termos de crescimento, força e riqueza, mas de um conjunto complexo de interesses, que abarca tanto a esfera individual quanto a coletiva. Envolve “a utilidade social e o benefício econômico, entre o equilíbrio do mercado e o regime do poder

¹⁴ Na lógica revolucionária, pautada nas vias tradicionais do direito público, o problema da vontade está no cerne dos problemas do direito. Nesse sentido, a lei é concebida como expressão de uma vontade coletiva que manifesta: a parte dos direitos que os indivíduos aceitam ceder e a parte que desejam preservar.

público [...]. O governo, em todo caso o governo nessa nova razão governamental, é algo que manipula interesses” (Foucault, 2008b, p. 61).

Desse modo, o governo não é exercido sobre os sujeitos, mas sobre os interesses dos sujeitos. Por meio dos interesses que o governo pode agir sobre as coisas, sobre os indivíduos, sobre as riquezas, os recursos, os direitos etc. O interesse é a única forma de intervenção possível do governo.

De acordo com Laval, a racionalidade política liberal se fundamenta não somente na ideia de governo mínimo, mas também em uma prática governamental que incita os indivíduos a agir por interesse pessoal em conformidade com o interesse geral da sociedade. Em função disso, o “comando da lei deve ser prolongado, suplementado e substituído por *incitações* produzidas sobre os interesses mediante a ação governamental” (Laval, 2020, p. 52). Nessa perspectiva, a noção de sociedade se configura como uma estratégia da governamentalidade liberal, para não separar o homem jurídico do homem econômico, ou seja, a arte de governar economicamente da arte de governar juridicamente.

Além de todos os elementos constitutivos da arte liberal de governar que tratamos até o momento, é de fundamental importância para o aprofundamento da moldura do liberalismo, e de suas consequências individuais e coletivas, discutirmos o modo como essa arte de governar articula as noções de liberdade, segurança e perigo, ou melhor, produção de liberdade, tecnologias de segurança e cultura do perigo.

Começaremos por esclarecer que Foucault não acredita ser possível aferir a quantidade de liberdade entre um governo e outro. Desse modo, suas análises não partem do pressuposto de que o liberalismo, se comparado a formas anteriores de governo, amplia e aprimora a liberdade dos indivíduos. Segundo o filósofo, “não se deve considerar que a liberdade seja um universal, que apresentaria através do tempo, uma realização progressiva, ou variações quantitativas [...] Não é um universal que se particulariza com o tempo e com a geografia” (Foucault, 2008b, p. 86). A liberdade tem a ver com uma relação social entre governantes e governados.

Nesse sentido, o liberalismo é uma prática governamental que não se limita simplesmente a proporcionar uma garantia das liberdades que existem, de forma autônoma, em relação à governamentalidade, como: liberdade de mercado, liberdade do vendedor e do comprador, liberdade da propriedade privada, liberdade de discussão etc. Não se trata, também, de fazer valer o imperativo de liberdade, “seja livre!”. O liberalismo não é o que aceita a liberdade. Pelo contrário, o liberalismo formula o seguinte: “vou produzir o

necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você tenha a liberdade de ser livre” (Foucault, 2008b, p. 86).

O liberalismo faz a gestão, a organização das condições sob as quais os indivíduos poderiam e deveriam exercer suas liberdades. A nova arte governamental necessita de liberdade, consome liberdade e é obrigada a produzi-la e a organizá-la. Nesse contexto, a liberdade é algo que se fabrica a cada instante.

Nesse sentido, a liberdade não é uma contrapartida do governo liberal, mas sim sua base necessária; ela não é um recurso natural, mais sim um produto artificialmente arranjando e um instrumento de práticas governamentais. Em suma: a liberdade liberal não é o direito (negativo) dos indivíduos de confrontar o poder, mas sim o efeito positivo da ação governamental (Lemke, 2017, pp. 65-66).

Nesse processo de produção e organização de liberdade promovido pelo liberalismo, Foucault identifica um problema entre a produção de liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode vir a limitá-la ou a destruí-la. Essa relação problemática produção/destruição pode fazer com que o liberalismo corra o risco de ameaçar a liberdade que ele mesmo constitui.

Foucault busca exemplificar esse paradoxo do liberalismo por meio do exemplo da liberdade de troca¹⁵. No sentido que a liberdade de troca só poderá ser estabelecida se for tomado um conjunto de medidas preventivas e intervenções governamentais, que visam a se contraporem às tendências de monopolização. O que resultaria em uma limitação da liberdade de troca. Nesse sentido, a liberdade no liberalismo implica o estabelecimento de um conjunto de limitações e controles.

Essa liberdade do liberalismo, que se cria e se consome, não pode ser exercida de maneira ilimitada, deve ser regulada por um cálculo de custo de fabricação dessa liberdade, ou seja, a liberdade é sempre um recurso calculável. Tal recurso calculável se apresenta de modo indissociável dos dispositivos de segurança. Consequentemente, é possível observar, nesse caso, que a liberdade é indissociável dos dispositivos de segurança. Ainda sobre essa relação entre liberdade e segurança, o filósofo francês afirma:

[...] essa liberdade deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder. E, de uma maneira mais precisa e

¹⁵ É preciso haver liberdade de comércio, claro, mas como ela poderá efetivamente se exercer se não se controla, se não se limita, se não se organiza toda uma série de coisas, de medidas, de prevenções etc. que evitarão os efeitos da hegemonia de uma país sobre os outros, hegemonia essa que teria precisamente por efeito limitar e demarcar a liberdade de comércio? Paradoxo que os países europeus e os EUA enfrentaram, no início do século XIX, quando seus governantes, ao buscarem fazer valer a ordem da liberdade comercial, depararam-se com a hegemonia britânica (Foucault, 2008b, p. 87).

particular, a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação do dispositivo de segurança. Um dispositivo de segurança só poderá funcionar bem, [...] se lhe for dado certa coisa que é a liberdade, no sentido moderno que essa palavra adquire no século XVIII: não mais as franquias e os privilégios vinculados a uma pessoa, mas a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto das pessoas como das coisas. E é essa liberdade de circulação, [...] é essa faculdade de circulação que devemos entender, penso eu, pela palavra liberdade, e compreendê-la como sendo uma das faces, um dos aspectos, uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança (Foucault, 2008a, p. 63-64).

No sentido de promover um melhor entendimento das especificidades dos dispositivos de seguranças, na governamentalidade liberal, bem como seu estatuto na sociedade e na economia geral do poder, recorreremos a determinados momentos dos cursos ministrados¹⁶ por Foucault, em que ele, ao analisar as diferentes formas de penalidade, faz uma distinção entre o mecanismo legal ou jurídico, o mecanismo disciplinar e a tecnologia de segurança¹⁷.

No que diz respeito ao mecanismo jurídico, o campo da normatividade legal opera por meio de leis que codificam a norma, trata-se de um sistema de código legal com divisão binária entre o permitido e o proibido. Nos mecanismos disciplinares, a lei é enquadrada por estratégias de vigilância e de coerção. Trata-se de um mecanismo que funciona, empregando procedimentos e técnicas “[...] policiais, médicas, psicológicas, que são do domínio da vigilância, do diagnóstico, da eventual transformação dos indivíduos” (Foucault, 2008a, p.08), cujo objetivo é promover o ajustamento e a adaptação dos indivíduos a determinado padrão estabelecido. Desse modo, o mecanismo disciplinar também codifica, perpetuamente, em permitido (obrigatório) e proibido. “No sistema de lei, o que é indeterminado é o que é permitido; no sistema de regulação disciplinar, o que é determinado é o que se deve fazer, por conseguinte todo o resto, sendo indeterminado, é proibido” (Foucault, 2008a, p. 61). A disciplina diz, a cada instante, o que devemos fazer.

Quanto às tecnologias de segurança, na contramão da norma prescritiva do mecanismo disciplinar, vão tomar a realidade empírica – estatísticas de eventos, taxas médias de doenças, taxa de natalidade e de mortalidade, longevidade, índices de criminalidade¹⁸ etc. – como

¹⁶ Podemos destacar como referências as aulas de 11 e 18 de Janeiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População*.

¹⁷ O filósofo ressalta que não há uma sucessão entre lei, depois disciplina e depois segurança. “A segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina” (Foucault, 2008a, p. 14).

¹⁸ Utilizando como exemplo a questão da criminalidade, Foucault vai dizer que o problema que se colocará para os dispositivos de segurança é de saber como manter um tipo de criminalidade, por exemplo, o roubo, dentro de limites que sejam social e economicamente aceitáveis, e em torno de uma média que vai ser considerada ótima para o funcionamento social dado (Foucault, 2008a, p. 08).

norma reguladora. Seu alvo são os fenômenos de massa típicos de uma população e suas condições de variação. Seu objetivo é prevenir ou compensar os perigos que resultam da existência da população enquanto entidade biológica.

Nesse sentido, Foucault esclarece que o dispositivo de segurança não instaura uma divisão entre permitido/proibido, mas fixa uma média considerada ótima dentro de um campo de variações, para além da qual as coisas não devem ir. Trata-se de uma regulação no elemento da realidade, ou seja, de tomar as coisas no plano da realidade efetiva – no plano de sua natureza – apoiando sobre ela e a fazendo atuar. Fazendo seus elementos atuarem, um em relação aos outros, é que se dá o funcionamento do mecanismo de segurança. Segundo Foucault (2008a), os fisiocratas, os economistas, o pensamento político do século XVIII pensa que a política tem de agir no plano da realidade e que agir na ordem política ainda é agir na ordem da natureza.

Podemos observar, então, uma articulação entre modo de governamentalidade liberal e biopolítica. Isso se dá a partir do momento em que a questão de como não governar demais – sob a ótica de uma política de vida – é marcada pelo problema de como intervir sobre os fenômenos populacionais, no sentido de obter os melhores resultados em matéria de higiene, saúde e habitação etc. Assim, a governamentalidade liberal, por meio de seus mecanismos e estratégias, contribui para a eficiência da biopolítica. É possível perceber o funcionamento da governamentalidade biopolítica, a partir do exemplo das políticas públicas de saúde, cuja intenção é promover, garantir e proteger a saúde da população, contudo, também controlam as taxas de natalidade e de mortalidade. Essa articulação entre governamentalidade liberal e biopolítica expõe uma complexidade, como aponta Laval:

O “liberalismo” é sempre um complexo de tensões e mesmo de contradições: por um lado, trata-se de fazer da liberdade individual a fonte de prosperidade, mas por outro, tornou-se necessário criar instituições sociais que assegurassem a vida, assumissem riscos vitais, educassem e cuidassem da população [...] que fizessem do bem-estar da população um objetivo político central (Laval, 2020, p. 53).

Na medida em que a racionalidade política liberal incita os indivíduos a agir por interesses pessoais, em conformidade com o interesse geral da sociedade, a população aparece como aquilo sobre o que se dirige um conjunto de mecanismos, a fim de obter sobre ela certo efeito, também, a população aparece como sujeito, na medida em que é a ela que se pede para se comportar deste ou daquele jeito.

Com isso, é possível observarmos que a arte liberal de governar imprimiu uma nova maneira de conceber a população. Vimos, anteriormente, ao analisarmos a razão de Estado, presente no projeto e na prática política dos mercantilistas, que a população era considerada como princípio de riqueza e de poder do Estado. Ela era, essencialmente, uma força produtiva, adestrada, repartida, distribuída, de acordo com os mecanismos disciplinares. A partir da governamentalidade liberal, é possível notar que a população passa a ser considerada em seus fenômenos e seus processos próprios e precisa ser administrada em sua naturalidade e variedade.

Nessa nova maneira de conceber a população, é possível perceber que, o fato da população ser concebida em sua naturalidade, não significa que ela seja inacessível ou impenetrável pela racionalidade governamental. Pelo contrário, a população pode ser acessível a agentes e técnicas de transformação, desde que estes sejam esclarecidos e calculados. Assim, essa “naturalidade penetrável da população” pode conduzir a uma transformação “na organização e na racionalização dos métodos de poder” (Foucault, 2008a, p. 94).

No aprofundamento dessa questão da naturalidade penetrável da população, o filósofo francês se depara com um novo elemento: o desejo. Ele parte da constatação de que a população é constituída de indivíduos diferentes uns dos outros, cujos comportamentos, dentro de certo limite, não podem ser previstos, mas que, apesar disso, existe pelo menos uma única invariante que representa o motor de ação do conjunto da população, a saber, o desejo. “O desejo é aquilo por que todos os indivíduos vão agir. Desejo contra o qual não se pode fazer nada” (Foucault, 2008a, p. 95), ou seja, não se pode impedir o indivíduo de buscar, de desejar o que é melhor para ele¹⁹.

Na racionalidade liberal, a naturalidade do desejo marca a população, que se torna penetrável pela técnica de governo, do seguinte modo: se deixarmos o desejo agir, a partir de certos limites e números de relacionamentos e conexões, ele acabará produzindo o interesse geral da população. Isso porque o desejo é a busca do interesse para o indivíduo, apesar do indivíduo poder se enganar, com relação a seu desejo e a seu interesse pessoal, não pode haver engano no fato de que o jogo espontâneo e, ao mesmo tempo, regado do desejo produzirá algo que é interessante para a população. “Produção de interesse coletivo pelo jogo

¹⁹ Foucault vai exemplificar essa passagem a partir do verbete “Homens” da *Encyclopédie* de François Quesnay. “[...] você não pode impedir as pessoas de virem morar onde consideraram que será mais proveitoso para elas e onde elas desejam morar, porque elas desejam esse proveito. Não procure mudá-las, elas não vão mudar” (Foucault, 2008a, p. 95).

do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” (Foucault, 2008a, p. 95).

Nessa perspectiva, o problema dos governantes é diferente da antiga concepção ético-jurídica do governo e do exercício da soberania, pois não se trata de saber como e com que legitimidade se pode dizer não à vontade dos indivíduos. Pelo contrário, o problema é o de saber como dizer sim a esse desejo. Trata-se de uma gestão da população a partir de uma naturalidade do desejo e da produção espontânea do interesse coletivo por meio do desejo. Contexto em que o desejo individual é sutilmente aliciado e conduzido para fins coletivos e econômicos.

Portanto, Foucault observa a emergência de uma correlação entre uma ideia de governo dos homens, que se fundamenta na natureza das coisas, e uma ideia de administração das coisas, que pensaria na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que eles têm interesse de fazer.

Retomamos, então, a relação entre liberdade e dispositivos de segurança, a fim de trazer à baila um novo elemento, indissociável a esta relação e também constitutivo do liberalismo: a noção de perigo. Foucault investiga o papel desempenhado pelo medo do perigo no governo liberal, ao observar que o liberalismo se caracteriza “por uma cultura do perigo que ameaça permanentemente a liberdade produzida por ele” (Lemke, 2017, p. 59).

Segundo Foucault, o liberalismo se preocupará em determinar em que medida e até que ponto os diferentes interesses e acidentes individuais, às vezes contrários, não constituirão um perigo para o interesse de todos. Inversamente, preocupar-se-á em proteger os interesses individuais de qualquer abuso que, porventura, venha da coletividade.

Sendo assim, o problema das estratégias de segurança será zelar para que a mecânica dos interesses não provoque perigo para os indivíduos e nem para a sociedade. Por exemplo, para que a liberdade dos processos econômicos não constitua um perigo para as empresas ou para os trabalhadores, ou para que as doenças dos indivíduos não constituam um perigo para a sociedade.

Nessa perspectiva, o liberalismo que, como vimos, governa pela manipulação dos interesses individuais e coletivos, não pode exercer adequadamente essa função sem, ao mesmo tempo, gerir os perigos e a relação segurança/liberdade, o qual garante que tanto os indivíduos quanto a coletividade exponha-se o menos possível aos perigos. “O liberalismo se insere num mecanismo em que terá, a cada instante, de arbitrar a liberdade e a segurança dos indivíduos em torno da noção de perigo (Foucault, 2008b, p. 90).

Foucault afirma que o lema do liberalismo é “viver perigosamente”, ao observar que a arte liberal de governar cultiva o perigo e o submete a um cálculo econômico em termos de vantagem e desvantagem. Nesse sentido, os indivíduos, em sua vida, seu futuro, são postos, constantemente, em situação de perigo e insegurança, ameaça de desemprego, medo da violência, pobreza, degradação social etc. Ao mesmo tempo em que é possível constatar a presença de mecanismos de segurança, como campanhas relativas à doença e higiene, ou também campanhas em relação à sexualidade, em função do medo, do perigo da degeneração do indivíduo, da raça, da espécie etc. Temos aqui, mais um vez, o exemplo da relação intrínseca entre governamentalidade e biopolítica.

Segundo Foucault, o Estado estabelece com a população uma espécie de “pacto de segurança”, em que o Estado assegurador é obrigado a intervir na vida cotidiana da população toda vez que sua regularidade for rompida por um acontecimento excepcional.

O que o Estado propõe como pacto de segurança é: “Vocês estarão seguros”. Garantidos contra tudo o que pode ser incerteza, acidente, prejuízo, risco. Vocês estão doentes? Terão a seguridade social! Não tem trabalho? Terão um seguro-desemprego! Há um vagalhão? Criaremos um fundo de solidariedade! Há delinquentes? Vamos assegurar-lhes sua correção, uma boa vigilância policial (Foucault, 2010a, p. 172).

Nesse contexto do pacto de segurança, destaca-se o caráter excepcional e extralegal das intervenções do Estado, ou seja, trata-se de uma intervenção que não considera, necessariamente, as leis e as jurisprudências. “Esse pacto de segurança não anda sem perigosos avanços de poder nem distorções em relação aos direitos reconhecidos” (Foucault, 2010a, p. 178). Apesar dessa constatação, podemos notar a sutileza do exercício de poder por trás de uma intervenção estatal que não se apresenta sob o signo do arbitrário, porque se justifica pela necessidade de proteger o indivíduo e as populações contra os perigos.

Desse modo, o perigo da insegurança e o empenho pela segurança são aspectos complementares da racionalidade da política liberal. O Estado vai tolerar uma série de comportamentos diferentes, desviantes, anormais; vai tolerar certo pluralismo, desde que estes se enquadrem em um envelope de comportamentos considerados acidentais e perigosos. Percebemos, assim, que o liberalismo não produz somente liberdades, mas também perigo e insegurança. “Enfim, por toda parte vocês vêem (sic) 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, 2008b, p. 90-91).

Diante do exposto, é possível constatar como um dos efeitos fundamentais do desenvolvimento da arte liberal de governar o aparecimento de mecanismos que têm como função produzir e ampliar as liberdades, por meio de técnicas de controle e de intervenção, fazendo destas o princípio motor da liberdade.

Segundo Foucault (2008b), a busca de certo “a mais” de liberdade por meio de um “a mais” de intervenção, gerou, como consequência, o aumento do custo econômico do exercício das liberdades e a inflação dos mecanismos compensatórios da liberdade²⁰. A partir desse fato, o filósofo observa um problema prático da intervenção política em matéria econômica e social, que vai marcar a introdução de uma série de crises no modo da governamentalidade liberal, principalmente a partir de 1930. Tais crises liberais estarão no cerne das questões problematizadas, reavaliadas e reelaboradas futuramente, pelos teóricos neoliberais.

1.2.3 Governamentalidade Neoliberal

É possível considerar como o momento fundador do neoliberalismo, o Colóquio Walter Lippmann²¹, realizado no Instituto Internacional de Cooperação Intelectual, em agosto de 1938, em Paris. Evento este marcado pela exigência comum de reconstrução do liberalismo, do qual fez parte um grupo difuso de intelectuais – filósofos, economistas – que pretendiam responder às crises da modalidade anterior de liberalismo. Apesar do consenso de que um novo liberalismo era necessário para evitar o fim do liberalismo, vale ressaltar que o colóquio evidenciou as divergências entre os intelectuais que se identificavam com o neoliberalismo, além disso, a suposta tentativa de renovar o liberalismo clássico resultou em um outro modo de governamentalidade.

Nesse sentido, é possível compreender que o neoliberalismo emerge como uma tentativa de revisão do liberalismo clássico do século XVIII, que havia sido marcado pela questão dos limites do governo, pelos mecanismos naturais e espontâneos do mercado e pela

²⁰ Foucault apresenta como exemplo de intervencionismo que visa garantir mais liberdade ou reagir às ameaças que pesam sobre a liberdade: a política do *Welfare* (Estado de bem-estar) ou *New Deal* (Novo acordo) programa econômico e social de luta contra a crise (1929 com a quebra da bolsa de valores de New York), implantado por Franklin Roosevelt, em 1932, logo após sua eleição à presidência dos EUA. Esse programa “era uma maneira de garantir e de produzir, numa situação perigosa de desemprego, mais liberdade: liberdade de trabalho, liberdade de consumo, liberdade política, etc. A que preço? Ao preço, precisamente, de toda uma série de intervenções, de intervenções artificiais, de intervenções voluntaristas, de intervenções econômicas diretas no mercado, que foram as medidas fundamentais do *Welfare* e serão, a partir de 1946 [...] caracterizadas como sendo em si mesmas ameaças de um novo despotismo” (Foucault, 2008b, p. 92).

²¹ Nome de um jornalista e editorialista estadunidense, conhecido pelo esforço empenhado na refundação teórica da doutrina liberal. O colóquio foi a oportunidade para o lançamento da tradução francesa do seu livro *An Inquiry into the Principles of the Good Society* (Uma investigação sobre os princípios da Grande Sociedade), com o título *La cité Libre*.

doutrina do *laissez-faire*²² – cuja característica era restringir o Estado às funções não econômicas. Por outro lado, o neoliberalismo também irá insurgir contra a economia dirigista e o intervencionismo do Estado ao modo da teoria keynesiana²³, que havia se apresentado, antes do neoliberalismo, como uma primeira tentativa de revisar alguns elementos do liberalismo clássico e que ganhou o nome de “novo liberalismo ou liberalismo social”²⁴.

Podemos observar que boa parte do curso *Nascimento da Biopolítica*, cujo projeto inicial era um estudo da biopolítica, acabou se tornando um denso conjunto de análises voltadas ao neoliberalismo. Nesse conjunto, podemos encontrar tentativas de repensar o liberalismo, a partir de suas principais inflexões contemporâneas: o neoliberalismo alemão, conhecido como ordoliberalismo, ligado à escola de Friburgo e o neoliberalismo estadunidense, identificado com a escola de Chicago, também conhecido como anarcoliberalismo americano. Trata-se de duas versões da governamentalidade neoliberal que, apesar de possuírem elementos comuns e certa continuidade, também possuem cada uma suas especificidades.

Na investigação foucaultiana acerca do neoliberalismo alemão, podemos encontrar a suspeita do surgimento, na Alemanha, de um novo paradigma de governo, que foi – considerando algumas mutações – difundido por toda Europa. Como afirma Foucault: “O modelo alemão que se difunde, o modelo alemão que está em questão, o modelo alemão que faz parte de nossa atualidade, que a estrutura e a perfila sob o seu corte real, esse modelo alemão é a possibilidade de uma governamentalidade neoliberal” (Foucault, 2008b, p. 265).

O neoliberalismo alemão ou ordoliberalismo está ligado ao movimento intelectual de crítica ao nazismo e à reconstrução da Alemanha pós-guerra, marcado por um conjunto de preocupações: com o futuro político do país, com os contornos do novo Estado alemão, em como garantir sua legitimidade e em como evitar o retorno do nazismo. Seus principais

²² Segundo Dardot e Laval (2016), já por volta de 1880, os velhos liberais percebem que o triunfo do *laissez-faire* se perdeu em função de um vasto movimento contrário a ele. As crises econômicas pós Primeira Guerra Mundial geraram desconfiança em relação a uma doutrina econômica que pregava a liberdade total dos atores econômicos, colocando, assim, em cheque a governamentalidade liberal. “O *laissez-faire* foi considerado ultrapassado até mesmo no campo dos que reivindicavam o liberalismo” (Dardot; Laval, 2016, p. 57).

²³ A política keynesiana foi elaborada pelo britânico John Maynard Keynes, no século XX, por volta da década de 1930. Trata-se de uma teoria que emerge em um momento em que o sistema capitalista e liberal passa por uma crise de produção de desemprego. O keynesianismo defende a ideia de que as agendas do Estado devem ir além dos limites que o *laissez-faire* impôs a elas, se se deseja salvaguardar o essencial dos benefícios de uma sociedade liberal, nesse sentido, ele defende a intervenção do Estado na organização econômica de um País. Defende que o Estado deve oferecer benefícios sociais aos trabalhadores, como por exemplo, seguro de saúde, seguro-desemprego, férias remuneradas etc. Nesse sentido, o Estado tem deveres a cumprir com o cidadão, proporcionando-lhe o bem-estar social.

²⁴ Mais informações sobre o “novo liberalismo” podem ser encontradas nas seguintes referências: DARDOT; LAVAL. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 2016, pp. 56-63.

representantes, Walter Eucken, Franz Böhm, Alfred Müller-Armack, Alexander von Rüstow, Wilhem Röpke, F. von Hayek, L. von Mises²⁵, perguntavam-se como refundar a ordem social liberal, após o estadismo totalitário, que revelou uma economia planificada e dirigida. Os ordoliberais vão buscar fornecer uma justificativa teórica para a reconstrução política alemã, “fazendo da economia de mercado a base de um Estado liberal-democrático” (Dardot; Laval, 2016, p.106).

Foucault identifica que a reconstrução da Alemanha pós-guerra começa, realmente, em 1948. Nessa época, toda a Europa passa por um reinado de política econômica – principalmente em função das exigências dessa reconstrução – marcado por um conjunto de reivindicações de cunho dirigista e intervencionista. Como observa o filósofo,

[...] reconstrução, planificação e, grosso modo, digamos assim, socialização e objetivos sociais – tudo isso implicando uma política de intervenção, de intervenção na alocação de recursos, no equilíbrio dos preços, no nível de poupança, nas opções de investimento, e uma política de pleno emprego (Foucault, 2008b, p. 108-109).

Na contramão dessa constatação de cunho intervencionista, Foucault relata um acontecimento importante, que ocorreu na economia política da Alemanha, em abril de 1948. O Conselho Científico, criado junto à administração de economia que existia na zona anglo-americana (conhecida como bizona) – do qual faziam parte Eucken, Böhm e Müller-Armack – desenvolve um relatório que defende o princípio de que a direção do processo econômico deve ser assegurada pelo mecanismo de preços.

Dias depois, o responsável pela administração econômica da “bizona”, Ludwig Erhard, influenciado pelo referido relatório, profere um discurso em Frankfurt, na décima quarta reunião plenária do Conselho Econômico, que se distingue das experiências econômicas dirigistas e intervencionistas já espalhadas pela Europa, defendendo que a economia seja liberada das restrições do Estado. Foucault narra e comenta algumas partes importantes desse discurso:

“É preciso libertar a economia das injunções estatais”. [...] porque, diz ele, “somente um Estado que estabeleça ao mesmo tempo a liberdade e a responsabilidade dos cidadãos pode legitimamente falar em nome do povo”. [...] esse princípio se inscreve no interior de algo muito mais geral e que é um princípio segundo o qual, de maneira geral, as intervenções do Estado

²⁵ Esses teóricos do neoliberalismo, suas respectivas obras e acontecimentos históricos do qual fizeram parte, são frequentemente mencionados por Michel Foucault em suas análises.

deveriam ser limitadas. As fronteiras e os limites de estatização deveriam ser fixados e as relações entre indivíduos e Estado, regulamentadas. Havia algo bem diferente no discurso de Erhard e na opção que ele propôs naquele momento. Tratava-se, o próprio texto diz, da legitimidade do Estado (Foucault, 2008b, p. 110).

Foucault observa, a partir do discurso de Erhard, que, para além da preocupação com os limites impostos ao Estado, há uma questão de suma relevância que é a da legitimidade do Estado, ou seja, “como conseguir articular a legitimidade de um Estado com a liberdade dos parceiros econômicos, admitindo-se que a segunda é quem deve fundar a primeira, ou servir de caução à primeira” (Foucault, 2008b, p. 143). O problema é o seguinte, como legitimar a existência de um Estado, a partir do espaço não estatal que é a liberdade econômica? Como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado?

Essa é a problemática moldura a partir da qual o ordoliberalismo tomou corpo, invertendo a relação entre Estado e economia de mercado, na medida em que não pergunta ao Estado que liberdade ele vai dar à economia, mas pelo contrário, vai perguntar à economia como a sua liberdade vai poder ter uma função e um papel de estatização, no sentido de fundar, efetivamente, a legitimidade do Estado.

Foucault destaca como uma das características fundamentais da governamentalidade neoliberal na Alemanha, a partir de 1948, o efeito político da atividade econômica, marcado pelo fato de não considerar a atividade econômica relacionada apenas à produção e distribuição de riquezas, à função asseguradora da prosperidade de todos. Na governamentalidade neoliberal alemã, “[...] o crescimento econômico produz soberania, produz soberania política pela instituição e pelo jogo institucional que faz precisamente funcionar essa economia”. Sendo assim, “A economia produz legitimidade para o Estado, que é seu avalista” (Foucault, 2008b, p. 114).

Nesse contexto, a economia produz sinais políticos que faz funcionar estruturas, além de produzir mecanismos e justificação de poder. “O mercado livre, economicamente livre, liga politicamente e manifesta vínculos políticos” (Foucault, 2008b, p. 116). Temos então, uma nova maneira de articular economia e política na Alemanha. Primeiramente, é estabelecido certo funcionamento econômico, que estava na base da existência do Estado e do seu reconhecimento internacional e, somente em seguida aparecia, de certo modo, a legitimidade do Estado. Desse modo, Foucault observa que os ordoliberais vão produzir um

considerável número de transformações, deslocamentos e inversões na doutrina liberal tradicional.

[...] em vez de aceitar uma liberdade de mercado definida pelo Estado e mantida de certo modo sob vigilância estatal – o que era, de certo modo, a fórmula inicial do liberalismo: estabeleçamos um espaço de liberdade econômica, circunscrevamo-los e deixemo-los ser circunscrito por um Estado que o vigiará – pois bem, dizem os ordoliberais, é preciso inverter inteiramente a fórmula e adotar a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado, desde o início de sua existência até a última forma das suas intervenções. Em outras palavras, um Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância do Estado (Foucault, 2008b, p. 158-159).

Um deslocamento relevante promovido pelo ordoliberalismo é a passagem da troca à concorrência como princípio de mercado. Para os ordoliberais, o essencial do mercado está na concorrência. Ela é o princípio de organização do mercado, a concorrência entre as empresas, a concorrência entre os trabalhadores. Nesse caso, trata-se de uma concorrência que não tem nada de espontâneo, não é a expressão da propensão dos humanos à troca, como concebido pelo liberalismo clássico, ou seja, a concorrência não é o resultado de um “jogo natural” dos apetites, dos instintos e dos comportamentos. Nesse sentido, é possível perceber que o neoliberalismo assume uma postura antinaturalista.

Ainda sobre o modo como os ordoliberais concebem a concorrência, Foucault observa que: “[...] a concorrência como lógica econômica essencial só aparecerá e só produzirá seus efeitos sob certo número de condições cuidadosa e artificialmente preparadas”. Nesse sentido, a “concorrência é um objetivo histórico da arte governamental” (Foucault, 2008b, p. 164). Como não é um dado natural, a concorrência só poderá aparecer se for produzida por uma governamentalidade ativa, que vai organizar o espaço concreto e real onde a concorrência vai atuar.

O ordoliberalismo marca sua singularidade em relação às formas anteriores de liberalismo, ao constituir-se como um estilo governamental que não está sob o signo do *laissez-faire*, situando-se sob o signo de uma política ativa, marcada pela vigilância e intervenção permanente. Segundo Casara (2021), é possível observar, na aceitação das propostas neoliberais, a força da ideia de que o mercado sozinho não é capaz de promover a integração de todos, necessitando, assim, da sustentação do Estado.

Percebe-se, pois, que apesar do discurso de retorno ao liberalismo, os neoliberais produziram uma nova base teórica e uma nova política. O

neoliberalismo sedimenta-se então, como um modelo marcado pelo ativismo, através do qual se busca a construção das condições ideais para que a iniciativa privada possa se desenvolver livremente (Casara, 2021, p. 111).

Apesar da defesa de um intervencionismo, o ordoliberalismo também marca suas especificidades em relação às políticas liberais planificadoras e dirigistas, por tratar de formas de intervenção de natureza diferente. A questão para os ordoliberais não é a de agenda/não agenda, no sentido de quais ações devem ser executas e quais não, em quais áreas deve-se intervir e em quais não, o problema para eles é saber como intervir, trata-se da maneira de fazer.

Nesse sentido, a intervenção governamental neoliberal “deve ser discreta no que tange aos processos econômicos” e, ao contrário, deve ser intensa quando direcionada a “dados técnicos, científicos, jurídicos, demográficos, digamos, *grosso modo*, sociais” (Foucault, 2008b, p. 194). Principalmente no que tange à esfera dos conflitos sociais e à estrutura psíquica dos indivíduos, que se tornaram o principal alvo das intervenções. Desse modo, é possível constatar a falsa ideia de que o aparecimento do neoliberalismo seria solidário a uma sociedade com menos intervenção do Estado.

Segundo Foucault, um dos traços que definem o estilo da ação governamental do neoliberalismo é buscar realizar uma política social, ou melhor, *Gesellschaftspolitik* - “política de sociedade”, que consiste em agir sobre o “meio social”²⁶ com o objetivo de orientar a conduta dos indivíduos. Trata-se de agir sobre a própria sociedade, na trama dos processos sociais, para fazer funcionar o mecanismo do mercado, ou seja, a concorrência, fazendo da concorrência o princípio regulador do social. O que os neoliberais querem fazer, “[...] não é um governo econômico, é um governo de sociedade” (Foucault, 2008b, p. 199), tornando o meio social o alvo e o objeto da prática governamental.

De acordo com Laval (2020), a governamentalidade neoliberal busca agir sobre o meio social, de forma que o indivíduo evolua em respeito às regras que regem esse meio, respondendo às incitações que tal meio produz, em direção ao crescimento do seu capital. Dentro desse espaço de regras e incitações, o indivíduo é livre para agir como queira, devendo capitalizar seus próprios recursos. “O meio que melhor desenvolve as incitações à capitalização é o mercado concorrencial” (Laval, 2020, p. 80). Desse modo, a política

²⁶ Foucault concebe a noção de “meio ou ambiente” como o espaço onde, ao mesmo tempo, vive uma população e a maneira de agir sobre ela. O filósofo vai conceber as relações entre os homens e seu meio, tomando-as como base das relações de poder.

neoliberal procura criar e sustentar uma ordem concorrencial, na qual os sujeitos devem ser colocados e se adaptar funcionando como empresas, ou seja, unidades de capitalização privada.

Um aspecto singular da lógica da concorrência neoliberal é a existência de uma ordem concorrencial marcada pelo jogo entre as desigualdades, que deve ser instituído, continuamente alimentado e sustentado. “O governo do mercado fundado na concorrência e na empresa deve velar para que todo mundo se encontre em um estado de ‘igual desigualdade’” (Lazzarato, 2011, p.22). Observamos, assim, a constituição de uma forma de governar a conduta dos indivíduos pela gestão das desigualdades. Para os ordoliberalis:

[...] é preciso que haja pessoas que trabalhem e outras que não trabalhem, ou seja, que haja salários altos e salários baixos, é preciso também que os preços subam e desçam, para que as regulações se façam. [...] Uma política social não pode adotar a igualdade como objetivo. Ao contrário ela deve deixar a desigualdade agir [...] para eles, o jogo econômico, com os efeitos desigualitários que ele comporta é uma espécie de regulador geral da sociedade [...]. Logo, nada de igualização e, por conseguinte, de modo mais preciso, nada de transferência de renda de uns para os outros (Foucault, 2008b, p. 195-196).

Segundo Lazzarato (2011), a governamentalidade neoliberal promove a gestão das desigualdades de modo eficaz aumentando cada vez mais as forças da concorrência. As políticas sociais neoliberais buscam favorecer a multiplicação das diferenças ao identificar diferenças de status, de rendimento, de formação, de garantias sociais etc., e promover um contraponto entre essas desigualdades, jogando os grupos, as classes e as categorias uns contra os outros. Além disso, buscam ampliar as políticas de individualização no interior de cada segmento e de cada situação, promovendo, nesse caso, contraposições e conflitos de interesse entre indivíduos de uma mesma categoria, como por exemplo, individualização de salários e carreiras dentro das instituições, individualização dos acompanhamentos dos desempregados, individualização da assistência à saúde. Nesse sentido, as distâncias sociais que eram marcadas coletivamente, passam a ser delimitadas individualmente. Esse aprofundamento dos processos de individualização, além de fragilizar o indivíduo, enfraquece as lutas políticas.

A lógica neoliberal não quer nem a redução, nem a extinção das desigualdades pela simples razão que ela atua em cima dessas diferenças e a partir delas. Ela procura somente estabelecer um equilíbrio tolerável, um equilíbrio suportável para sociedade entre as normalidades diferentes: entre a normalidade da pobreza, da precariedade, e a normalidade da riqueza. [...]

Ela se interessa somente pela “pobreza absoluta” que impede o indivíduo de disputar o jogo da concorrência. Ela deve apenas definir um limiar, um mínimo vital acima do qual o indivíduo pode se tornar uma “empresa”, acima do qual as distâncias de rendimento podem e devem ser importantes, e abaixo do qual ele cai fora do jogo social, do jogo da concorrência e no qual ele pode ser ajudado, mas de maneira pontual e não sistemática. (Lazzarato, 2011, p. 50-51).

Podemos perceber que a política de sociedade do ordoliberalismo não busca corrigir os efeitos destruidores do mercado, muito menos evitar a instalação das desigualdades. Seu real objetivo é o ótimo funcionamento do mercado concorrencial, a fim de promover ao máximo o crescimento econômico. Nesse caso, “[...] só há uma política social verdadeira e fundamental: o crescimento econômico” (Foucault, 2008b, p. 198). É ele que vai permitir que os indivíduos alcancem um nível de renda que possibilite a aquisição de seguro individual e a cobertura dos riscos, como acidentes, doenças, desemprego etc. Trata-se de uma tendência à privatização dos mecanismos de seguro ou de uma política social privada²⁷.

No sentido de dar conteúdo à política de sociedade, os ordoliberais insistiram na formalização da sociedade com base no modelo da empresa, deixando agir o jogo econômico e os mecanismos da concorrência. Como afirma Foucault: “É essa multiplicação da forma ‘empresa’ no interior do corpo social que constitui, a meu ver, o escopo da política neoliberal”. No sentido em que busca “[...] fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da sociedade” (Foucault, 2008b, p. 203).

A governamentalidade neoliberal insere, na sociedade, o espírito da empresa, intervindo no comportamento dos indivíduos, incitando-os a organizarem todos os aspectos de suas vidas no formato de uma empresa, forçando cada indivíduo a se tornar “empresário de si mesmo”. Nesse sentido, tanto a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, quanto as relações que o indivíduo estabelece com os bens exteriores devem ter como referência o funcionamento da empresa como unidade de produção em concorrência com os outros.

De acordo com Foucault, o sujeito econômico que se quer reconstituir na governamentalidade neoliberal não é o homem da troca e nem o consumidor, mas sim o homem da empresa. Seu comportamento é influenciado pelos princípios econômicos da

²⁷ Segundo Foucault, embora os ordoliberais tenham influenciado o poder político da Alemanha, desde o fim da guerra, por uma série de razões, o programa de política de sociedade pensado por eles não pode ser efetivamente aplicado na Alemanha. Porque não foi possível se livrar e nem interromper o crescimento de um conjunto de elementos presentes na política social alemã “alguns vindos do socialismo de Estado bismarckiano, outros da economia keynesiana, outros dos planos Beveridge” (Foucault, 2008b, p. 198).

sociedade, ou seja, é um indivíduo que se adapta à realidade do mercado para maximizar seus ganhos.

Segundo Dardot e Laval (2016), o principal legado político do ordoliberalismo alemão consiste em dois elementos essenciais. O primeiro é o estabelecimento da concorrência como norma, como um princípio fundamental da ordem econômica. O segundo é a atribuição da “sociedade” – até em seus elementos mais individuais – como objeto específico da ação política que, conseqüentemente, coloca “[...] o indivíduo como foco único do governo de si mesmo e ponto de apoio do governo da conduta. É nisso, de fato, que devemos situar o sentido profundo da universalização da lógica da empresa” (Dardot; Laval, 2016, p. 132).

Ainda no curso *Nascimento da Biopolítica*, a partir da aula de 14 de março de 1979, Foucault anuncia a análise de alguns aspectos do neoliberalismo estadunidense, cujo contexto de seu desenvolvimento – não muito diferente do contexto do neoliberalismo alemão e francês – é marcado por três elementos, que se constituíram como adversários e alvo do pensamento neoliberal.

O primeiro elemento é a existência do *New Deal* e a política que poderíamos chamar de política Keynesiana, desenvolvida a partir de 1933-34 por Roosevelt. O segundo elemento seria o plano *Beveridge*, que diz respeito aos pactos sociais de guerra ou pactos de segurança – projetos de intervencionismo econômico e social elaborados durante a guerra – por meio dos quais o governo prometia certo tipo de organização econômica e social. Buscavam garantir a segurança, em relação ao emprego e à aposentadoria, segurança em relação às doenças, em relação às mais variadas intempéries da vida dos indivíduos. O terceiro e último elemento é o crescimento da administração federal, por meio do intervencionismo do Estado, por meio dos programas econômicos e sociais. Programas sobre pobreza, educação, segregação – que se desenvolveram nos Estados Unidos desde a administração Trumam até a administração Johnson.

Foucault observa que o neoliberalismo estadunidense marca uma diferença em relação ao alemão e ao francês, por não se tratar de uma alternativa técnica de governo, ou seja, apenas de uma opção econômica e política elaborada pelos governantes. O neoliberalismo nos Estados Unidos “é toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados” (Foucault, 2008b, p. 203).

Um dos elementos característicos do neoliberalismo estadunidense e que marca sua singularidade no âmbito da racionalidade governamental neoliberal é a “teoria do capital

humano”. Segundo Foucault (2008b), essa teoria representa uma inserção da análise econômica em um domínio até então inexplorado e, a partir disso, surge a possibilidade de interpretar, em termos estritamente econômicos, todo um campo considerado, de fato, não-econômico.

Os neoliberais estadunidenses²⁸, entre as décadas de 1960-70, partem da crítica que a economia política clássica não explorava adequadamente o fator trabalho, no que diz respeito à produção de bens. Foucault aponta que tal crítica é uma tentativa dos neoliberais de reintroduzir o trabalho no campo da análise econômica²⁹.

O problema que se colocará a partir do momento em que se pretende fazer a análise do trabalho, em termos econômicos, será saber: como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe? Para isso, será preciso situar-se do ponto de vista de quem trabalha e investigar o trabalho como conduta econômica praticada, racionalizada e calculada por quem trabalha. Nessa perspectiva, o “trabalhador deixa de ser objeto de uma oferta e de uma procura na forma de força de trabalho” (Foucault, 2008b, p. 308), e passa a ser concebido como um “sujeito econômico ativo”.

No neoliberalismo estadunidense, o trabalho é transformado em capital, definindo capital como o que torna possível uma renda, nesse sentido, o capital é praticamente indissociável de quem o detém. Isso significa que a “aptidão a trabalhar, a competência, o poder de fazer alguma coisa, tudo isso não pode ser separado de quem é competente e pode fazer essa coisa” (Foucault, 2008b, p. 309). Desse modo, na teoria do capital humano, o trabalhador é identificado por um capital de competências que lhe confere fluxos de renda.

O capital humano, de acordo com o neoliberalismo estadunidense, é composto de elementos inatos e elementos adquiridos. Entretanto, Foucault destaca o interesse dos neoliberais pelo capital humano adquirido, ou seja, pela constituição de um capital humano, ao longo da vida do indivíduo, marcada por uma incessante busca pelos conhecimentos, habilidades e atitudes que favorecem a realização do trabalho, de modo a produzir valor econômico.

²⁸ Foucault citará as seguintes referências: o professor de economia da Universidade de Chicago Theodore Schultz que publicou, em 1971, um livro intitulado *Investment in Human Capital*; Gary Backer, doutor em economia pela Universidade de Chicago e professor da Universidade da Columbia, que publicou um livro na mesma época, com o mesmo título e Jacob Mincer, professor da Universidade da Columbia, que publicou, em 1975, um livro sobre a escola e o salário intitulado *Schooling, Experience and Earnings*.

²⁹ Segundo Foucault, os neoliberais promovem uma mutação epistemológica essencial, ao mudar o domínio de objetos, o campo de referência da análise econômica. Não se trata mais de uma análise de um mecanismo relacional entre coisas e processos, do gênero capital, investimento, produção, cujo trabalho se insere a título de engrenagem. Trata-se da análise “de um comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento”, ou seja, “é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (Foucault, 2008b, p. 307).

Nessa perspectiva, podemos observar os investimentos educacionais como fundamentais para formar esse tipo de capital humano. Se, para os neoliberais, as competências humanas são consideradas capitais que o indivíduo possui, o investimento educativo é o investimento no crescimento do seu capital, o que possibilitará uma maior renda que poderá ser reinvestida pelo indivíduo.

Em tal conjuntura, torna-se importante observar que, na medida em que a educação é transformada em um investimento no capital humano, tornar-se inviável a ideia e a prática da educação como um bem público. A educação deixa de ser entendida como direito do cidadão e dever do Estado e passa a ser vista como mercadoria e, como tal, objeto de compra e venda. O neoliberalismo considera a educação um bem essencialmente privado, cujo valor é econômico. Os sujeitos passam a investir na educação não para adquirir conhecimento, mas para estar apto para a concorrência, para sobreviver na competição. Sendo assim, as instituições educacionais passam a ser vistas como empresas a serviço da competitividade econômica.

Além disso, as análises foucaultianas apontam que aquilo que os neoliberais consideram como investimentos educativos são múltiplos e numerosos, estando para além da escolarização e da formação profissional. Ele cita como exemplo de investimento na constituição do capital humano “o tempo que os pais consagram aos filhos fora das simples atividades educacionais propriamente ditas”, além disso, “os cuidados proporcionados, o nível de cultura dos pais” (Foucault, 2008b, pp. 315-316). São elementos que serão incorporados nas habilidades diversas do futuro adulto, que poderão ser convertidas em capital humano.

Ainda nessa perspectiva de investimento na formação do capital humano³⁰, é possível pensar na inserção das atividades relativas à saúde dos indivíduos, como elemento por meio do qual o capital humano pode ser aprimorado e conservado, tornando-se útil pelo maior tempo possível. Segundo Foucault, “podem-se repensar todos os problemas da proteção da saúde, todos os problemas da higiene pública em elementos capazes ou não de melhorar o capital humano” (Foucault, 2008b, p. 316).

Além dos numerosos investimentos educativos e da inserção das atividades relacionadas à saúde dos indivíduos, outro elemento constitutivo do capital humano é a mobilidade, ou seja, a capacidade do indivíduo se deslocar, em específico, a migração. Segundo Foucault, a migração gera custos para o indivíduo que se desloca – custo do tempo

³⁰ Segundo Foucault (2008b), somente uma análise bem detalhada dos investimentos no capital humano – da maneira como ele foi aumentado, dos setores em que foi aumentado, dos elementos introduzidos a título de investimento – é capaz de explicar o crescimento efetivo dos países. É para o lado do investimento no capital humano que se dirigem as políticas econômicas, sociais, culturais e educacionais dos países desenvolvidos.

que ele fica sem trabalhar, sem ganhar dinheiro, durante o deslocamento; custo psicológico de instalação e adaptação a um novo meio etc. Apesar disso, a migração é um custo que tem por função um investimento, quando visa à melhoria de posição e remuneração do indivíduo. Desse modo, “[...] o migrante é um investidor. Ele é empresário de si mesmo, que faz certo número de despesas de investimentos para obter certa melhoria” (Foucault, 2008b, p. 317). A capacidade de fazer opções de mobilidade é um empreendimento de si mesmo, com investimento e renda. Assim, ao investir em si mesmas, as pessoas aprimoram suas capacidades como produtoras e como consumidoras, aumentando suas perspectivas de renda e seu bem-estar individual.

É relevante destacar que o protagonismo do Estado para favorecer a ordem concorrencial, já presente no ordoliberalismo, amplia-se nas políticas neoliberais estadunidenses. O Estado, ao incitar e difundir o modelo da empresa para todas as relações sociais, assume a tarefa de promover a generalização dos comportamentos, tipo “capital humano”, em todos os domínios da sociedade. Nesse sentido, o Estado está longe de desempenhar um papel minoritário, seu pretense desengajamento proclamado pelas políticas neoliberais não se referem à incitação do meio concorrencial.

Foucault observa que, na passagem da concepção de força de trabalho para a concepção capital-competência, o trabalhador aparece como uma espécie de empresa para si mesmo, “[...] sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de sua renda” (Foucault, 2008b, p. 311). Considerando essa perspectiva, o empresário de si, ao mesmo tempo em que investe em si mesmo, ele se autoexplora e se constitui como sendo, ao mesmo tempo, patrão e trabalhador, capitalista e proletário.

Segundo Laval (2020), a novidade da teoria do capital humano reside na ideia de que é possível considerar a subjetividade humana como decorrente da lógica da acumulação capitalista. No sentido de que, subjetivamente, o indivíduo não é mais visto como força de trabalho, com um preço no mercado, mas como uma empresa que deve ser gerida, segundo uma racionalidade específica. Desse modo, o indivíduo trabalhador tem um capital de competências a gerenciar, conforme uma lógica da maximização do resultado dos seus investimentos.

Nesse empresariamento da vida, a empresa deixa de ser uma instituição e passa a ser uma maneira de se comportar, no campo econômico. O comportamento dos indivíduos passa a ser marcado pelo constante investimento estratégico na competência, que conserva e faz crescer o capital humano, bem como faz crescer a rentabilidade do trabalhador, que será

reinvestida no capital humano. Podemos observar, aqui, um tipo de subjetivação individual, reivindicada pelo jogo da concorrência e enfatizada pelo funcionamento da empresa.

De fato, o sujeito neoliberal é levado a se identificar como empresa, comportando-se de acordo com os imperativos da maximização dos investimentos em todas as áreas da existência: consumo, educação, saúde, amor, casamento, imigração, fecundidade, criminalidade etc. Todas as atividades e todas as instituições, inclusive a família, são assimiláveis ao funcionamento de uma empresa (Laval, 2020, p. 69).

Desse modo, Foucault constata que o movimento neoliberal, desde seu surgimento, em suas variadas versões, possuía como uma das características delineadoras a expansão dos princípios econômicos de análise e administração para outros domínios. O neoliberalismo estadunidense radicaliza essa perspectiva, ao promover uma “generalização de certo modo absoluta”, “generalização ilimitada” da forma econômica do mercado (Foucault, 2008b, p. 334). Nessa perspectiva, a governamentalidade estadunidense utiliza da economia do mercado e suas respectivas análises para decifrar fenômenos e objetos que não são especificamente de ordem econômica, mas sim fenômenos de ordem social, como por exemplo: aplicação da análise econômica ao casamento, à educação dos filhos, à criminalidade etc.

Como consequência dessa generalização ilimitada, o modelo econômico do mercado passa a funcionar como princípio de inteligibilidade, responsável pela decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais. Assim, todas as esferas da vida humana passam a ser pensadas e avaliadas em função de critérios econômicos. O neoliberalismo torna-se “um modo de compreender e atuar no mundo, capaz de produzir mutações sobre tudo e todos” (Casara, 2021, p. 103), altera as instituições, as relações dos indivíduos com os outros e consigo mesmo.

Portanto, podemos observar, a partir das análises foucaultianas, que um dos marcos de originalidade dos modos de governamentalidade neoliberal reside na valorização da concorrência e da empresa como forma geral da sociedade, por meio da criação de situações de concorrência no mercado e produção do sujeito empresarial. Podemos destacar também certa originalidade no tipo de análise que Foucault desenvolveu acerca do neoliberalismo, distanciando-se um pouco das leituras de inspiração marxista – marcadas pelo privilégio das dimensões econômicas e políticas, de exploração do trabalho, privatizações, destruição de direitos etc. O filósofo francês analisa o neoliberalismo pela via da reflexão política sobre o modo de governo, ou seja, como uma racionalidade governamental que, como vimos, expande

as práticas e os valores econômicos para outros domínios da existência humana, constituindo um espaço profícuo para a produção de modos de subjetividade governáveis.

1.3 O *homo oeconomicus* e a subjetividade governável

É notório que o pensamento foucaultiano dedica uma atenção especial à problemática da constituição do sujeito, ou seja, dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos. Suas investigações perpassam as mais variadas práticas que constituíram, historicamente, a subjetividade ocidental, na intenção de mostrar que os sujeitos são produzidos a partir da articulação entre jogos de saber, mecanismos e estratégias de poder, pertencentes às nossas práticas sociais e culturais. Assim, ressaltamos que, para o filósofo francês, os sujeitos nada mais são do que o efeito de uma constituição histórica e dos “modos de subjetivação”³¹ presentes em nossa sociedade.

Desse modo, as análises de Foucault acerca da governamentalidade não negligenciam a forma de compreensão da constituição do sujeito como parte do conjunto teórico e prático que compõe a racionalidade governamental liberal e neoliberal, pautada no modelo econômico, ou seja, marcada pelo governo econômico dos homens. Nessa perspectiva, o filósofo traz à baila a noção de *homo oeconomicus*, na tentativa de delinear tal noção e compreender sua história, a fim de saber como se configura esse modelo de indivíduo que vem pautando a conduta das pessoas nas mais variadas esferas da existência.

Foucault marca previamente suas análises acerca do *homo oeconomicus* com a ressalva de que “considerar o sujeito como *homo oeconomicus* não implica uma assimilação antropológica de todo comportamento, qualquer que seja, a um comportamento econômico”, com isso ele quer dizer que o sujeito não é por inteiro *homo oeconomicus*. Entretanto, ele observa que o *homo oeconomicus* é o modelo, é a “grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um novo indivíduo”. Essa grade de inteligibilidade será “a superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele” (Foucault, 2008b, p. 345), o que significa que só se poderá agir sobre o indivíduo, ele só se tornará

³¹ É importante esclarecermos que há, no pensamento de Foucault, dois sentidos para expressão “modos de subjetivação”: um mais amplo, marcado pela relação entre os modos objetivação/subjetivação, e outro sentido, mais restrito, relacionado ao conceito foucaultiano de ética que veremos no capítulo 3 da presente pesquisa. De acordo com Ravel (2005, p. 82): “Os modos de subjetivação ou processos de subjetivação do ser humano correspondem, na realidade, a dois tipos de análise: de um lado, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos – o que significa que há somente sujeitos objetivados e que os modos de subjetivação são, nesse sentido, práticas de objetivação; de outro lado, a maneira pela qual a relação consigo, por meio de um certo número de técnicas, permite constituir-se como sujeito de sua própria existência”.

governamentalizável na medida em que é *homo oeconomicus*, esse é símbolo de uma subjetividade assujeitada pelas tecnologias de poder político.

Na medida em que a constituição dos sujeitos ocorre dentro do próprio campo das relações de poder, a governamentalidade, enquanto racionalidade de exercício do poder político, torna-se, conseqüentemente, produtora de subjetividades. Nesse contexto, é possível perceber o aparecimento do *homo oeconomicus* como produto da racionalidade política e, ao mesmo tempo, elemento fundamental e propulsor do exercício do poder governamental, uma vez que possibilita o desenvolvimento de formas de governar pautas nos princípios da economia. Desse modo, os indivíduos não são estranhos ao conjunto das tecnologias do poder governamental que os assujeitam, pois é parte constituinte da engrenagem que garante o funcionamento eficiente do Estado governamentalizado.

É importante ressaltar que o *homo oeconomicus* não é um conceito sistematicamente delimitado nas análises foucaultianas, o filósofo vai dizer que “não há na verdade teoria do *homo oeconomicus* nem mesmo história dessa noção” (Foucault, 2008b, p. 370). Mas, apesar disso, ele se arrisca a uma análise arbitrária dessa noção, situando seu aparecimento – mesmo que ainda não claramente definida – no contexto do liberalismo, ao longo do século XVIII.

Nessa conjuntura, o filósofo francês recorre ao empirismo inglês e sua teoria do sujeito, de acordo com a qual, o homem econômico teria uma natureza portadora de escolhas e decisões individuais, concomitantemente irreduzíveis e intransmissíveis. Irreduzíveis na medida em que são escolhas que não podem ser pensadas a partir de algo externo à experiência individual, e tem seu fim na vontade do sujeito que deseja pelo prazer que determinada escolha lhe causa e pelo afastamento da dor. Assim, o aspecto de dor e de não dor constitui o motor da escolha, irreduzível a qualquer juízo e, para além do qual, não é possível ir.

Além disso, trata-se de uma escolha intransmissível, no sentido de que nenhum elemento externo pode sobrelevar a determinação individual das preferências. É o sentimento pessoal do sujeito acerca do que é prazeroso ou doloroso, que constitui o princípio de suas escolhas. Foucault observa que, esse “princípio de uma opção individual, irreduzível e intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito – é isso que se chama interesse” (Foucault, 2008b, p. 372).

Desse modo, o *homo oeconomicus* emerge como aquele que obedece a seus interesses, que nunca os renuncia em função de uma situação ou em nome de outra instância que o transcende. Trata-se de um sujeito de opções individuais, em que seu interesse surge como

uma forma de vontade subjetiva. Nesse caso, o conceito de interesse serve de fundamento para a concepção liberal de ação humana, sendo o *homo oeconomicus* o indivíduo autointeressado, que busca maximizar a satisfação dos seus interesses.

Segundo Foucault, o que caracteriza o *homo oeconomicus* no liberalismo é o ponto de cruzamento entre as análises econômicas e o sujeito de interesse, “cuja ação terá valor ao mesmo tempo multiplicador e benéfico pela própria intensificação do interesse” (Foucault, 2008b, p. 376). Trata-se de um sujeito que persegue um modo de vida autointeressado, pautado em uma mecânica econômica de realização dos interesses, marcado por uma incansável escolha dos instrumentos, meios e estratégias para atingir a realização de seus interesses. Assim, o *homo oeconomicus* é um átomo egocêntrico que possibilita que a governamentalidade liberal organize sua ação e se regule pelos princípios da economia.

A racionalidade governamental liberal é permeada por um tipo de sujeito econômico, que é o sujeito do cálculo, que envolve custos e benefícios, aquele que calcula a maximização dos prazeres e seu equilíbrio com relação às dores, que busca a maximização da felicidade, que busca o bem-estar. Trata-se de um indivíduo que entende que tudo depende dos seus esforços e dos cálculos, feitos por ele mesmo, reduzindo sua vida a operações de troca e rentabilidade.

Esse *homo oeconomicus* é o elemento base da razão governamental liberal, é o principal parceiro do governo e, ao mesmo tempo, intangível ao exercício do poder. Ele é aquilo em que não se deve mexer, deve-se deixar seu interesse agir. Podemos observar que tal concepção decorre da própria maneira como o liberalismo compreendeu o indivíduo, enquanto ser naturalmente econômico. Ainda na tentativa de delinear o *homo oeconomicus* e sua posição na realidade, Foucault vai dizer que:

O *homo oeconomicus* é, digamos, o ponto abstrato, ideal e puramente econômico que povoa a realidade densa, plena e complexa da sociedade civil. Ou ainda: a sociedade civil é o conjunto concreto no interior do qual é preciso recolocar esses pontos ideais que são os homens econômicos, para poder administrá-los convenientemente. Logo, *homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal (Foucault, 2008b p. 403)

Podemos observar, por essa definição acima, que o *homo oeconomicus* é um tipo ideal de indivíduo, modelo desejável ao governo econômico da sociedade. É por essa grade de inteligibilidade que a racionalidade governamental vai compreender os indivíduos e a sociedade, como também vai regular suas ações.

Ainda na tentativa de delineamento conceitual do *homo oeconomicus* como efeito do sujeito de interesse, Foucault buscará caracterizá-lo a partir de sua oposição em relação ao *homo juridicus*. Esse último se configura pelo fato de ser possuidor de direitos naturais, porém, aceita renunciar a eles, acolhendo o princípio da transferência, a fim de consubstanciar o contrato social, instituindo os direitos civis. Trata-se de um sujeito que subscreve a limitação dos seus direitos, na medida em que aceita que seus direitos naturais sejam sobrepostos por outros que o transcendem.

Por outro lado, o *homo oeconomicus*, fundando pela mecânica dos interesses, de modo algum aceita renunciar a seus interesses, em função de uma vontade externa a ele. Esse *homo oeconomicus*, integra-se ao conjunto econômico por uma multiplicação espontânea de seus próprios interesses. É na manutenção do interesse egoísta que ocorre a satisfação da necessidade do conjunto. Nesse contexto, a governamentalidade liberal atua não para refrear a conduta naturalmente autointeressada do *homo oeconomicus*, pelo contrário, as tecnologias governamentais operam sob o interesse dos indivíduos, estimulando-os e os propagando. Assim, os sujeitos se tornam governáveis em função de sua constante busca pela satisfação dos interesses próprios e o comportamento racional desses governados, como sujeitos econômicos, passa a servir de princípio de regulação para a racionalidade de governo.

Segundo Foucault (2008b), o sujeito de interesse extrapola o sujeito de direito, em relação à vontade jurídica, o interesse constitui um direito irredutível. Nesse caso, o *homo oeconomicus* só se submete ao arcabouço jurídico quando este se alinha puramente a seus interesses, ou seja, após uma análise baseada em critérios econômicos, apontar vantagens concretas em obedecer à lei. Enquanto o *homo juridicus* é limitado pela lei, agindo dentro de um quadro normativo já estabelecido, o *homo oeconomicus*, na medida em que é sujeito de interesse, não se constrange pela lei, antes disso, a refuta como uma variável, ou seja, na sua lógica econômica da ação, seus interesses econômicos são prioritários em relação à lei.

Desse modo, podemos observar, a partir do século XVIII, um contraste entre sujeito do contratualismo e sujeito do utilitarismo. Ademais, o contrato e o mercado se apresentam como estruturas heterogêneas entre si e, conseqüentemente, o *homo oeconomicus* se constitui como “uma figura absolutamente heterogênea e não superponível ao que poderíamos chamar de *homo juridicus* ou *homo legalis*” (Foucault, 2008b, p. 376).

Vale ressaltar que o bom funcionamento da governamentalidade depende da conciliação dessas heterogeneidades, que será buscada a partir de um novo plano de referência, ou seja, *homo oeconomicus* e o *homo juridicus* só serão efetivamente governáveis

na medida em que algo em conjunto os envolva, fazendo sua ligação e sua combinação, esse algo é a sociedade civil. Desse modo, o *homo oeconomicus* e a sociedade civil se tornam condição de aplicação de técnicas governamentais que possibilitam a produção de uma série de variáveis que contribuirão na condução do modo de vida, tanto dos indivíduos quanto da população.

Ao longo século XX, com o desenvolvimento da racionalidade governamental neoliberal, Foucault observa que esse tipo de sujeito, movido pelo interesse, pela satisfação, pela utilidade, não desaparece completamente, muito menos a lógica econômica que, como vimos, conduz a ação humana. Porém, ocorre uma espécie de remodelagem na concepção de *homo oeconomicus*.

Uma nova concepção de sujeito econômico ganha força no momento em que o problema da aplicabilidade do *homo oeconomicus* – como grade de inteligibilidade – nas áreas e condutas consideradas não econômicas, marca a discussão neoliberal nos Estados Unidos³². Para apresentar esse problema, Foucault recorre à premissa de Gary Becker, de que “toda conduta que responde de forma sistemática a modificações que são introduzidas artificialmente no meio”, ou seja, “toda conduta que aceite a realidade – deve poder resultar de uma análise econômica” (Foucault, 2008b p. 368-369). Tal premissa torna-se fundamental para a compreensão da expansão da lógica econômica e da configuração do sujeito econômico neoliberal.

Essa questão da aplicabilidade do *homo oeconomicus* em domínios que não são propriamente econômicos coloca em evidência a problemática da identificação do objeto de análise econômica a qualquer comportamento humano, ou seja, a toda conduta que acarrete uma utilização eficiente de recursos raros para fins alternativos. Essa é a ideia central do objeto de análise econômica para os neoliberais, que implica a generalização do objeto econômico a qualquer comportamento que utilize meios limitados para um fim dentre outros. Nesse contexto, o filósofo francês observa que o objeto da análise econômica talvez se identifique com qualquer conduta finalizada que envolva, em linhas gerais, “uma escolha estratégica de meios, de caminhos e de instrumentos: em suma, identificação do objeto de análise econômica a toda conduta racional” (Foucault, 2008b, p. 366), que é sensível a modificações nas variáveis do meio, respondendo a estas de forma não aleatória, em relação ao real.

³² Foucault cita como exemplo as discussões que ocorrem por volta dos anos 1960/70, o livro de Ludwig von Mises, intitulado *Human Action* e uma série de artigos no *Journal of Political Economy*, como o de G. Backer: “Investment in human capital: theoretical analysis” e o de I. M. Kirzner: “Rational Action and economic theory”.

Desse modo, o homem econômico aceita a realidade, na medida em que se conforma com ela, e não vai se esforçar para transformar a realidade em que vive, a fim de atingir seus interesses. Ele age observando as variáveis do meio social, na busca dos melhores recursos disponíveis para si, no que tange à realização de algum fim alternativo, para a satisfação dos seus interesses, esse é o modo de ação do *homo oeconomicus* neoliberal. Trata-se de um sujeito maleável que responde às modificações artificiais do seu meio.

Nesse contexto, as práticas governamentais vão inserir um conjunto de variáveis – como campanhas publicitárias, incentivos fiscais, políticas de estímulo à competição e ao consumo – no meio social, a fim de incitar determinados modelos de comportamentos nos sujeitos, e estes, ao buscar a realização econômica, profissional, educacional, familiar, agem de modo a corroborar a modelagem incitada.

De acordo com essa lógica, o sujeito autointeressado aplicará sua conduta econômica em todo tipo de meio em que pode e deve agir. Ele utiliza da racionalidade econômica para responder às variáveis do meio; o que torna a conduta econômica um elemento fundamental, no âmbito de todas as ações humanas. Observamos, então, a integração de elementos sociais na análise econômica, ao mesmo tempo em que se dá a transformação das experiências humanas em alvos de intervenção econômica e política. Assim, os mais variados aspectos da existência do indivíduo passam a ser configurados em termos econômicos, ou seja, a conduta econômica se torna seu modo de agir no mundo.

Com a governamentalidade neoliberal, Foucault nota uma considerável mudança na concepção de *homo oeconomicus*: “De parceiro intangível do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* aparece agora como correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio” (Foucault, 2008b p. 369). Não se trata mais do *homo oeconomicus* que, enquanto sujeito de interesse, atua pela troca no ambiente mercantil, em busca do aumento de sua satisfação. Mas, de um *homo oeconomicus* que é o empreendedor de si mesmo, que se comporta como uma empresa, fazendo da concorrência um meio de se destacar no mercado, satisfazendo seus interesses.

Ademais, o *homo oeconomicus* neoliberal não é portador de uma conduta naturalmente econômica como no liberalismo, uma vez que se trata de um tipo de sujeito cuja mentalidade econômica e suas habilidades, capacidades e conhecimentos correspondentes vão sendo implantados e moldados, ao longo de sua vida, por meio de práticas governamentais, bem como instituições educacionais, empresarias, dentre outras, que corroboram para a constituição de um hábito econômico e, conseqüentemente, para a produção de um tipo de

subjetividade essencial ao funcionamento de uma economia pautada na livre concorrência. O *homo oeconomicus* neoliberal é aquele que dedica sua existência a investir e aumentar seu capital de competência, ou seja, seu capital humano.

Nessa perspectiva, o *homo oeconomicus* aparece como aquele que é passível de ser manobrado, sugestionado e, eminentemente, governável. Percebemos então que o sujeito de interesse que era, anteriormente, intocável, que não poderia ter seus interesses violados, passa a ser um sujeito completamente manipulável e adaptável às variáveis do mercado. Portanto, essa redefinição do *homo oeconomicus*, pelo neoliberalismo estadunidense, é responsável pela produção de um tipo de subjetividade essencial, tanto ao funcionamento e fortalecimento do sistema capitalista, quanto à eficácia das práticas governamentais.

Temos, agora, um tipo de sujeito, o homem econômico, cuja conduta é racionalmente ajustável às variáveis do meio, na medida em que sua ação se dá a partir das condições ambientais criadas pelas intervenções governamentais. Cabe então à razão governamental agir na construção/alteração da realidade em que o sujeito de interesse atuará. A racionalidade neoliberal manipula o meio social – a partir da percepção de que o meio afeta o jogo de interesses – com o objetivo de controlar e domesticar as ações humanas, pela via do esvaziamento da vontade humana de tudo o que não está em consonância com o mercado. Consequência disso é o estabelecimento de padrões no comportamento dos sujeitos, a partir de alterações que ocorrem em seus modos de vida.

A partir do aparecimento desse *homo oeconomicus* neoliberal, que responde sistematicamente as variáveis do meio, é possível observar uma aproximação entre os discursos econômicos e os discursos psicológicos, mediante a integração, na economia, de uma série de técnicas comportamentais³³. Isso ocorre porque, para governar as condutas dos sujeitos, deve-se saber influenciar a formação dos motivos que os conduzem a certa ação, e saber como determinado conjunto de estímulos acarretam respostas, a partir das quais será possível introduzir outras variáveis de comportamento. Nesse sentido, os processos econômicos mobilizam um conjunto de recursos psicológicos, como estímulo, incentivo, recompensa, fazendo com que estes se tornem o motor das condutas dos indivíduos, nas múltiplas esferas da vida social.

Nesse contexto, podemos observar o estreitamento das relações entre a economia política e uma espécie de psicologização comportamentalista, que vai possibilitar a governamentalidade neoliberal se apoderar de uma série de técnicas comportamentais que a

³³ Sobre essas técnicas comportamentais, muito em voga no neoliberalismo estadunidense, Foucault menciona que boa parte delas tem como base as pesquisas do psicólogo behaviorista Skinner.

permite um planejamento estratégico das ações dos sujeitos, no sentido de governá-los como se estes estivessem governando a si mesmos.

Desse modo, o poder da racionalidade neoliberal não é oriundo da imposição de uma força externa sobre o indivíduo e a sociedade, mas se deve ao estabelecimento de situações que conduzem os sujeitos a funcionar de acordo com os termos do jogo da concorrência imposto a eles. Trata-se de um tipo de governamentalidade que possui algo próprio, que é a condução das condutas dos indivíduos por meio dos processos de subjetivação, a partir de técnicas de poder inéditas que, moduladas pelas relações econômicas e inseridas no meio social, perpassam o indivíduo, a sua subjetividade, o seu comportamento e o seu estilo de vida. O neoliberalismo produz maneiras de viver e coloca em jogo nossas formas de existência, nosso modo de nos relacionar com os outros e conosco mesmo.

Diante do exposto, é notório que o estímulo à produção do modelo comportamental *homo oeconomicus* é o que faz com que os indivíduos se tornem governamentalizáveis e o que permite o acesso constante das práticas governamentais a sua subjetividade, uma vez que esse sujeito econômico calcula as interposições de tais práticas como algum tipo de benefício na realização de seus interesses. A grade de inteligibilidade do *homo oeconomicus*, sua lógica de ação, seu modo de se relacionar consigo e com os outros constitui a maneira pela qual a tecnologia governamental captura os sujeitos. Assim, se o *homo oeconomicus* é o símbolo da subjetividade governada, também deverá ser o principal modelo a ser combatido e superado pela criação de novos modos de existência, novas formas de subjetividades, mais autênticas, autônomas e críticas.

Por fim, compreendemos que as análises foucaultianas acerca da governamentalidade não aparecem como ponto de ruptura com seu projeto crítico, que envolve as relações entre poder, saber e sujeito. Isso porque tal projeto deve ser compreendido a partir de uma análise das novas formas contemporâneas de dirigir as condutas dos indivíduos. Sendo assim, a interpretação do neoliberalismo está inserida nas pesquisas foucaultianas sobre o poder, principalmente, no que tange a capacidade do poder para se exercer sobre os indivíduos pelo ordenamento de um meio, que funciona como ação do mercado sobre o sujeito econômico. Portanto, a governamentalidade neoliberal participa das relações estratégicas que constituem o mundo social e que modelam subjetividades na atualidade.

CAPÍTULO 2

PENSAR A ATUALIDADE: os desdobramentos da governamentalidade neoliberal

Ser filósofo é fazer o diagnóstico dos atuais possíveis e, ao fazê-lo, erigir o mapa estratégico. Com a secreta esperança de influir na definição dos combates³⁴.

Vimos, no capítulo anterior, que a noção de governamentalidade compreendida, principalmente, como uma racionalidade de governo dos indivíduos e da população, é responsável por assujeitar os indivíduos por meio de práticas de poder cujo resultado é subjetividades eminentemente governáveis. Isso permitiu ao filósofo evidenciar a racionalidade do poder político por trás das práticas governamentais que atuam a fim de promover a modulação econômica das subjetividades.

Porém, a noção de governamentalidade não se limita à compreensão da racionalidade do poder governamental e sua relação com a produção de subjetividade. Uma vez que tal noção aparece ligada a um engajamento intelectual de Foucault e a sua concepção de “crítica” compreendida como uma atitude, um *êthos*, uma maneira de agir, inseparável do diagnóstico do presente, que não consiste simplesmente em caracterizar o que somos ou dizer o que existe, mas que busca compreender como o que existe hoje poderia não ser mais o que é.

Desse modo, o presente capítulo analisa o conceito de crítica como um desdobramento da governamentalidade. E, comprometido com a tarefa filosófica de diagnóstico crítico do presente, busca investigar os desdobramentos da governamentalidade neoliberal. Por compreender que, apesar de passar por metamorfoses e renovações, o neoliberalismo ainda predomina nos dias de hoje, como um modo de governamentalidade que orienta a prática efetiva dos governos, das empresas e dos indivíduos. Sua radicalização vem promovendo sérias consequências, marcadas por um retrocesso que se faz notório, pela ascensão de políticas antidemocráticas; pelas transformações do sujeito neoliberal cujo efeito é o esgotamento profissional, depressão, cansaço, sofrimento psíquico; e pela onda de conservadorismo moral e defesa do autoritarismo governamental. A luta contra esse tipo de retrocesso é um problema filosófico, ético e político que exige uma atualização constante,

³⁴ VEYNE, Paul. *O último Foucault e sua moral*. Tradução de "Le dernier Foucault et sa morale" em *Critique*, Paris, Vol. XLII, nº 471-472, p. 933-941, 1985, por Wanderson Flor do Nascimento, 01-09. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/art10.pdf>. Acesso em: 05/03/2024.

tendo em vista as frequentes metamorfoses e renovações das práticas governamentais neoliberais.

2.1 *Êthos* crítico como tarefa da filosofia na atualidade

Na conferência proferida por Foucault, em maio de 1978, intitulada *Qu'est que la critique? Critique et Aufklärung*³⁵ – mesmo ano em que ele ministra um curso no *Collège de France* sobre a governamentalidade – o filósofo discute a concepção de crítica a partir da articulação entre as noções de governo e de *Aufklärung*. Partindo da pergunta inicial – o que é a crítica? – ele investiga a atividade, a prática da crítica, ou seja, o modo como ela atua.

Na primeira tentativa de responder à pergunta “o que é a crítica?”, o filósofo vai dizer que, entre o trabalho kantiano e as atividades profissionais que levam o nome de crítica, parece ter havido, no Ocidente, a partir dos séculos XV-XVI, uma atividade ou atitude em relação a um estado de coisas existentes e distintas dela mesma, caracterizada por certo modo do sujeito pensar, dizer e agir, numa “relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação como os outros também, e que se poderia chamar, digamos, de atitude crítica” (Foucault, 1990, p. 35-36, tradução nossa).

Para o filósofo francês, essa crítica exercida cotidianamente se aproxima de algo que pode ser compreendido como uma virtude, ou seja, “atitude crítica como virtude em geral”. Na condição de virtude, essa atitude crítica se situa no domínio da arte de governar os homens, arte esta que se constitui por uma tripla relação com a verdade: “verdade entendida como dogma”; verdade entendida como um modo de conhecimento dos indivíduos, “particular e individualizante”; e verdade como técnica reflexiva, como “métodos de exame, confissões e entrevistas”, que implicam regras gerais para adequação dos indivíduos (Foucault, 1990, p. 36, tradução nossa). Como vimos no capítulo anterior, tal arte de conduzir as condutas dos homens começou com a pastoral cristã e se multiplicou ao longo dos séculos.

O filósofo destaca que todo o processo de governamentalização, marcado pela questão de como governar a vida dos homens e pela discussão acerca das múltiplas artes de governar, alvo de suas pesquisas atuais, não pode estar dissociado de outra questão: “como não ser governado?” Mas não se trata, nesse caso, de uma oposição face a face, no sentido de uma negação total do governo ou de um anarquismo fundamental, isso porque, de alguma forma, se é governado. Contudo, trata-se de inserir, no campo das pesquisas acerca dos modos

³⁵ Essa conferência foi publicada no *Bulletin de la Société française de philosophie*. Vol. 82, nº 2, pp. 35-63, avr/juin 1990.

de governamentalidade, a inquietante indagação: “como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles” (Foucault, 1990, p. 37, tradução nossa). Tais questionamentos corresponderiam ao domínio de uma atitude crítica enquanto virtude, que interroga as exigências de uma racionalidade política governamental, marcada pela produção de subjetividades necessárias à governabilidade dentro da sociedade.

É possível observar que Foucault localiza a atitude crítica ao lado do desenvolvimento das artes de governar, ao mesmo tempo, como parceira e adversária, estabelecendo com estas uma relação de suspeita, recusa, escape; buscando instauração de limites, de uma justa medida, uma possível transformação nas artes de governar. Desse modo, é no plano das artes de governar que se localiza tanto “o ser governado” quanto o “não querer ser governado”, como constata Kraemer:

Se há uma virtude na arte de governar os outros, frequentemente ressaltada pelos discursos filosóficos e políticos, Foucault faz emergir uma outra forma de virtude, no interior das próprias artes de governar. Ela é, inicialmente, negativa, (*não querer ser governado dessa forma*), mas, em seguida, mostra-se positiva, na medida em que implica um governar a si mesmo. Este governar a si mesmo seria ingênuo e inconsequente se não contasse com o trabalho prévio da atitude crítica com relação às formas específicas de governo que atuam na constituição do sujeito (Kraemer, 2011, p. 293-294).

Assim, a atitude crítica se apresentaria como uma atitude moral e política, marcada pela vontade de governar mais a si mesmo e que resiste a ser governado de determinada forma, em tais circunstâncias, com tal intensidade pelos outros. Foucault esclarece que essa vontade de não ser governado assim, não diz respeito a um fato antropológico ou instinto natural, pelo contrário, trata-se de uma vontade relacional produzida pelo confronto com as formas concretas de governo. Podemos perceber, a partir de então, que, ao colocar lado a lado a governamentalização do indivíduo e da sociedade e a atitude crítica, o filósofo estabelece, de certa maneira, uma relação entre condução das condutas e a possibilidade de contracondutas³⁶.

Ainda na referida conferência, Foucault vai apontar, a partir de delineamentos históricos específicos, três pontos de ancoragem da atitude crítica. No primeiro ponto, ele vai

³⁶ É importante observar que, no mesmo ano em que Foucault profere a conferência *Qu'est que la critique?* (1978), em que discute a noção de crítica como uma atitude de não querer ser governado ou como um questionamento acerca do modo como somos conduzidos, na aula de 01 de março de 1978, ele discute acerca das contracondutas, em que as define da seguinte maneira: “Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (Foucault, 2008a, p. 266).

localizar o desenvolvimento da crítica em relação à arte de governar religiosa, no que diz respeito à autoridade da Igreja e ao magistério das Escrituras. Nesse contexto, “não querer ser governado” significava o estabelecimento de uma desconfiança, de uma resistência em relação às Escrituras e a crítica se constituía no retorno às Escrituras, a fim de questionar sua verdadeira autenticidade.

A segunda ancoragem da formação histórica da crítica se encontra no âmbito do direito natural e de sua relação com as artes de governar, no que diz respeito à injustiça das leis políticas e ao exercício do poder soberano. Nesse caso, “não querer ser governado” implica o questionamento dos direitos de governar e a crítica se dá face ao governo e à reivindicação de obediência, por meio de uma contraposição dos direitos universais imprescindíveis, aos quais todos os tipos de governos devem se submeter. Trata-se de uma crítica fundamentalmente jurídica.

A terceira e última ancoragem de formação histórica da crítica se refere ao âmbito do conhecimento e do dogmatismo da verdade decorrente do princípio da autoridade. Nesse sentido, “não querer ser governado” é questionar a verdade da autoridade, e a crítica consiste em não aceitar como verdadeiro o que a autoridade diz, se não tiver boas razões para isso.

Desse modo, podemos observar que, por meio dos domínios, da religião, do direito natural e do conhecimento – que interligam posições individuais e coletivas em relação à determinada autoridade – Foucault estabelece o jogo entre governamentalidade e crítica, entre a arte de governar os outros e o desejo de não ser governado de tal forma. Em tal conjuntura, o governo de si é constituído por uma espécie de posicionamento, ou melhor, contraposição do sujeito em face de determinados domínios de conhecimentos e práticas. Com isso, o filósofo compreende a crítica focalizada no feixe de relações entre o poder, o sujeito e a verdade, como pode ser observado a partir dos seguintes argumentos:

E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se trata na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será *a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida*. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar de uma política da verdade (Foucault, 1990, p. 39, tradução nossa, grifo nosso).

Ainda no contexto de definição da noção de crítica, Foucault sugere que sua concepção, de certo modo, não é muito diferente daquela que Kant dava. Na verdade, não da definição considerada do ponto de vista do projeto crítico kantiano, mas daquilo que ele definia como *Aufklärung*.

Foucault vai dizer que aquilo que Kant descrevia como *Aufklärung*, em um texto de 1784, intitulado *Was ist Aufklärung?* publicado no jornal alemão *Berliner Monatschrift*, não estaria tão distante daquilo que ele tenta defender como crítica³⁷. Kant vai definir *Aufklärung*, nesse texto, como um elemento de oposição a um estado de menoridade, ao qual estava submetida autoritariamente, a humanidade. Por menoridade, o alemão compreendia a incapacidade da humanidade de fazer uso do próprio entendimento sem a interferência e a direção de um outro. Essa incapacidade seria determinada pela correlação entre o excesso de autoridade, de um lado, e a falta de decisão e de coragem do outro.

Desse modo, a *Aufklärung* seria um apelo à coragem, como elemento impulsionador do processo de saída do homem do estado de menoridade, no qual a humanidade se encontra mantida sob o governo de outros. Tal coragem implica a capacidade dos indivíduos de pensar e agir por si mesmo, livre de qualquer tutela de outros. Sendo o próprio homem responsável por esse estado, concebe, então, que este só poderá sair da menoridade por meio de uma autotransformação que não estaria desvinculada de uma partilha coletiva.

Observamos, nesse contexto, Foucault fazer uma aproximação com a sua concepção de crítica, na medida em que vai pensá-la como a expressão concreta da vontade de não ser governado, ou de não ser governado desse modo. Tal aproximação se dá pela questão da autonomia, ou seja, pelo caráter emancipatório e pela pretensão de desassujeitamento, que cada definição de crítica comporta a seu modo. Para Foucault, tal emancipação implica uma “vontade decisória”, é uma questão de atitude, ao mesmo tempo individual e coletiva, de sair do estado de menoridade (Foucault, 1990, p. 58, tradução nossa).

Na concepção foucaultiana, trata-se de um desassujeitamento em relação aos jogos de poder e de verdade. Desassujeitamento este que poderia se transformar em uma vontade de criar novas formas de subjetividade, a partir da ousadia do indivíduo de operar uma mutação sobre si mesmo, inventar a si mesmo, adquirindo maior autonomia no interior desse processo coletivo de submissão da humanidade ao estado de menoridade. Nessa perspectiva, o termo autonomia amplia seu significado por se tratar de “algo mais do que dar si a sua própria lei,

³⁷ “O que Kant descrevia como *Aufklärung* é o que eu tentei descrever como a crítica, como essa atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente, a partir, creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade” (Foucault, 1990, p. 40).

poderia ser compreendido como uma ‘arte’ por meio da qual as normas, valores e modos de viver [...] seriam pautados pela possibilidade do governo e da criação de si em sua conjunção com a sociedade” (Lima da Silva, 2018 p. 120).

Foucault se diz tentado a reconhecer que Kant teria fundado duas grandes tradições críticas. A primeira delas ligada ao seu projeto crítico – das três *Críticas*, especialmente a primeira *Crítica*. Essa tradição da filosofia crítica é marcada pela questão acerca das condições em que o conhecimento verdadeiro é possível. Esta influenciou parte da filosofia, desde o século XIX, que se desenvolveu como analítica da verdade. A segunda tradição crítica, ligada à interrogação acerca da *Aufklärung*, ao invés de colocar a questão das condições formais da verdade, coloca a pergunta pela significação filosófica da atualidade. Como afirma Foucault:

[...] o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos (Foucault, 2010b, p. 21).

Em função dessa segunda tradição crítica, com a qual Foucault, em parte, reconhece seu vínculo, é possível observar que o filósofo alemão tornar-se-á uma presença constante nas reflexões dos últimos escritos foucaultianos. Tanto que, anos depois da conferência sobre crítica e *Aufklärung*, podemos ver essa questão do Esclarecimento ser retomada em artigos, conferências, entrevistas, bem como na aula inaugural do curso *O governo de si e dos outros* (1983) e também em um texto publicado por Foucault intitulado *O que são as Luzes?* (1984).

Na aula de 05 de janeiro de 1983, do curso *O governo de si e dos outros*, Foucault vai dizer que o pequeno texto kantiano sobre a *Aufklärung* imprimiu no domínio da reflexão filosófica um novo tipo de questão, ou seja, a questão do presente como um acontecimento filosófico.

[...] a questão que, parece-me, surge pela primeira vez nos textos de Kant [...] é a questão do presente, é a questão da atualidade, é a questão de: o que acontece hoje? O que acontece agora? O que é esse “agora” dentro do qual estamos todos, e que é o lugar, o ponto do qual eu escrevo (Foucault, 2010b, p. 12).

Um ano depois do referido curso, encontramos novamente em seu artigo *O que são as Luzes?* Nele, Foucault demonstra seu interesse em compreender o modo como o filósofo alemão colocou a questão filosófica do presente. Reconhece, portanto, que não é a primeira vez que um pensamento filosófico procura refletir sobre seu próprio presente e destaca que esse tipo de reflexão já havia aparecido sobre três outras formas.

A primeira forma pensa o presente como pertencendo a uma certa época diferente das outras, em função de algumas características ou por algum acontecimento dramático. Foucault menciona como exemplo o diálogo *O político* de Platão, em que os interlocutores reconhecem que eles pertencem a uma época que faz parte de uma dessas revoluções em que o mundo anda para trás, com as consequências negativas que isso pode acarretar. Nesse contexto, questionar sobre o presente corresponderia a questionar se pertencemos ou não a uma era de decadência.

A segunda forma interroga o presente no sentido de tentar decifrar os sinais que anunciam um acontecimento iminente. Princípio de uma espécie de hermenêutica histórica, em que Santo Agostinho pode ser o exemplo. O presente, nesse sentido, poderia ser compreendido como o anúncio de um futuro esperado como destinação do universo.

A terceira forma aponta para uma análise do presente como um ponto de transição na direção da aurora de um novo mundo. Foucault menciona como exemplo o que descreve o filósofo Giambattista Vico, em 1725, no último capítulo do *Principii di una scienza nuova d'interno alla comune natura delle nazioni*³⁸, ao analisar o presente como um elemento decisivo de um processo teleológico.

Foucault apresenta essas formas de pensar o presente para mostrar que Kant vai colocar a questão de maneira diferente, pois não se trata de uma época do mundo, ou de um acontecimento do qual se percebem os sinais, nem da aurora de uma realização. Segundo o filósofo francês, no texto sobre *Aufklärung*, Kant “se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual diferença que ele introduz hoje em relação à ontem?” (Foucault, 2008d, p. 337), o que era então vigente e o hoje está sendo questionado. Nesse sentido, o presente não faz parte de uma linearidade, que o situaria entre o passado e o futuro, mas é problematizado como descontinuidade e diferença.

³⁸ Para melhor compreensão desse exemplo, Foucault cita alguns trechos do referido texto de Vico: o que ele vê “hoje” é a “mais completa civilização propagando-se entre os povos, na maioria subjugados por alguns grandes monarcas”; é também “a Europa resplandecente de uma incomparável civilização, abundante enfim “de todos os bens que compõem a felicidade da vida humana” (Foucault, 2008d, p. 337).

O questionamento acerca do presente faz com que este se torne o mais certo dos problemas filosóficos, o que gera consequências para a filosofia. Os problemas filosóficos deixam de ser um conjunto fechado e autônomo ao presente. Em função disso, eles passam a ser considerados como tendo uma história, o que a torna um elemento importante para a filosofia. Consequentemente, o filósofo não está mais isento aos reveses de tempo e de lugar, assim, ele não pode deixar de se interrogar acerca de sua relação como um certo “nós” que alude a um conjunto de acontecimentos políticos, econômicos, sociais, institucionais e culturais, característicos de sua atualidade. A filosofia, para além de interpretar o mundo, vai se questionar sobre a forma necessária de seu engajamento.

Foucault sustenta a hipótese de que esse texto kantiano articula uma reflexão crítica e uma reflexão sobre a história, buscando pensar a atualidade como diferença na história e como mote para uma tarefa filosófica. Estabelecendo, assim, uma tensão entre o que nós somos e a atualidade que experimentamos, com a finalidade de problematizar nossa condição, na atualidade.

Uma interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos, esse é o ponto da herança kantiana em que Foucault se reconhece, mas não por meio de uma filiação de ordem doutrinária e sim pela reativação de um questionamento que visa provocar o presente, a partir do diagnóstico do que somos. Para o filósofo francês, os problemas filosóficos não têm sentido em si mesmos, se não a partir de um acontecimento presente que os coloca.

É curioso observar que Foucault interroga a si mesmo e a sua filosofia a partir do texto de Kant, pois, ao mesmo tempo em que recorre ao pensador alemão para discutir o presente como um problema filosófico, ele está desenvolvendo uma investigação filosófica acerca de seu momento atual, ou seja, seu próprio presente, quando analisa o surgimento e difusão da governamentalidade neoliberal pela Europa. Desse modo, podemos considerar que Foucault recorre a Kant em função de inquietações colocadas por suas próprias investigações pelo seu próprio modo de fazer filosofia.

Sendo assim, o filósofo concebe o texto kantiano como um esboço ou um ponto de partida do que ele denomina de uma atitude de modernidade, sugerindo que, por modernidade,³⁹ deve-se entender muita mais uma atitude do que um período histórico e por

³⁹ Em função da polissemia do termo “modernidade”, é importante esclarecer que, nas análises histórico-filosóficas desenvolvidas por Foucault, até a década de 1980, nas quais podemos observar uma crítica à constituição do sujeito moderno centrada nas relações estratégicas de poder e na formação de saberes, a modernidade era tratada pelo filósofo como um período histórico. O quadro histórico com o qual Foucault trabalhava, em suas obras, era o seguinte: Epistémé Renascentista (era da semelhança) – até o fim do séc. XVI; Epistémé Clássica (era da representação) – do séc. XVII até a segunda metade do séc. XVIII e Epistémé Moderna (era histórica) – fim do séc. XVIII até os nossos dias. Porém, em alguns dos seus últimos escritos,

atitude deve-se compreender um modo de relação que pertence à atualidade, “uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e se conduzir” que, além disso, é marcada por “uma pertinência e se apresenta como uma tarefa”. Comparável ao “[...] que os gregos chamavam de *êthos*” (Foucault, 2008d, p. 342).

Na tentativa de explicar melhor o que ele chama de “atitude de modernidade”, Foucault recorre ao exemplo de Baudelaire que, para ele, é “uma das consciências mais agudas da modernidade do século XIX”. Ele identifica no pensamento, na obra e na vida desse poeta francês alguns elementos que caracterizam um *êthos* de modernidade (Foucault, 2008d, p. 342).

O primeiro elemento caracterizador da modernidade consiste em apreender o que há de “heroico” no presente. A atitude de modernidade, diferentemente da moda, não consiste em seguir o curso dos tempos nem se define pelo fugaz e passageiro, pelo contrário, busca capturar o que há de eterno no momento que passa.

O segundo elemento caracterizador da atitude de modernidade em Baudelaire consiste em tratar esse heroísmo de forma irônica. Para o poeta, o alto valor do presente é indissociável da obstinação de imaginá-lo de outro modo, de transformá-lo, não o destruindo e sim captando o que ele é. A modernidade baudelaireana é um exercício de uma grande atenção sobre o real, que se confronta com a prática da liberdade que, ao mesmo tempo, viola e respeita esse real.

O terceiro elemento caracterizador é aquele que busca pensar para além de uma relação com o presente, um modo de relação consigo mesmo, que Baudelaire denomina de “dandismo”. Isso, para Foucault, é a ascese da modernidade. Nesse caso, ser moderno não consiste em se aceitar como se é, mas se tomar como objeto de uma elaboração complexa e exigente, marcada por uma elaboração ascética de si que, na concepção baudelaireana, só poderá se produzir na arte, na medida em que o indivíduo faz do seu corpo, dos seus comportamentos, de sua existência, uma obra de arte.

Assim, o homem moderno, representado pelo dandismo, não é aquele que busca descobrir a si mesmo, seus segredos, sua verdade mais recôndita, mas é aquele que busca inventar-se a si mesmo, recusando se definir por meio de uma hermenêutica do desejo. Podemos observar, nesse sentido, elementos de uma possível atualização da estética da

como no texto *O que são as Luzes?* é possível observar que Foucault recoloca a questão da modernidade como atitude, cuja referência principal é Kant. Porém, no curso *Hermenêutica do Sujeito*, a modernidade começa com Descartes. Para mais informações sobre os diferentes sentidos do termo “modernidade” na obra de Foucault, sugerimos ver o verbete desse termo na seguinte referência: CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*, 2009, p. 301.

existência, na medida em que a atitude de modernidade, além de caracterizar a relação que mantemos com o presente, distingue-se também pela relação de criação e autotransformação do modo de ser do sujeito. O que nos leva a pensar que o sujeito que estabelece uma relação consigo e com a verdade, que o conduz a formas de sujeição identitárias, pode desprender-se de si mesmo, a fim de se constituir de maneira mais autônoma.

A intenção de Foucault é enfatizar o enraizamento na *Aufklärung*, de um tipo de interrogação filosófica, de uma certa maneira de filosofar que problematiza, ao mesmo tempo, “a relação como o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (Foucault, 2008d, p. 345). Ele destaca que a ligação dos sujeitos com a *Aufklärung* se realiza por meio da reativação permanente de uma atitude, que consiste num *êthos* filosófico, caracterizado como uma crítica permanente de nosso ser histórico⁴⁰.

Foucault vai destacar a necessidade de dar um conteúdo mais positivo a esse *êthos* filosófico que se caracteriza como uma “atitude-limite”, que se situa nas fronteiras, no campo estratégico de luta, e tem a crítica como um instrumento de análise e reflexão desses limites. A crítica foucaultiana não se situa na dimensão do dever, não se desenvolve na distância entre o que somos e o que deveríamos ser, mas se situa na dimensão do poder, na distância entre o que somos e o que podemos ser, visto que questionamos, a fim de responder a seguinte questão: como nos tornamos o que nunca fomos?

Em função disso, Foucault vai imprimir sua diferença em relação à concepção de crítica de Kant, ao esclarecer que a questão do alemão era saber a que limites o conhecimento deve renunciar em transpor. Para o francês, tal questão deve ser revertida, deve-se “transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível” (Foucault, 2008d, p. 347), ou seja, a crítica busca tornar visíveis os limites do que somos, desafiando-nos a compreender que o que somos está em constante contingência, apontando para a possibilidade de ultrapassagem desses limites, a fim de ampliar o exercício de liberdade.

O *êthos* filosófico, realizado no limite de nós mesmos, é uma atitude histórico-crítica como também uma atitude experimental, no sentido de, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas e, por outro, de nos colocarmos à prova da atualidade, para, ao mesmo tempo, encontrar os pontos em que as mudanças são possíveis e desejáveis. A crítica

⁴⁰ Segundo Foucault, fazer a análise de nosso ser histórico “implica uma série de pesquisas históricas, [...] e essas pesquisas não serão orientadas, retrospectivamente, na direção do ‘núcleo essencial da racionalidade’ que se pode encontrar na *Aufklärung* e que se poderia salvar inteiramente no estado de causa; elas seriam orientadas na direção dos ‘limites atuais do necessário’: ou seja, na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos” (Foucault, 2008d, p. 345).

foucaultiana se apresenta em dois sentidos que se articulam, como diagnóstico e como relação entre o limite e a transgressão⁴¹. Desse modo, “a atitude de modernidade torna realizável o que percebe ser a tarefa que se apresenta logo depois do diagnóstico do presente”, tornando-se “atitude-limite, prática transformadora da vida, subjetiva ou social” (Branco, 2008, p. 144).

Vale ressaltar que a atitude-limite, essa experiência teórica e prática que fazemos de nossos limites e de sua possível ultrapassagem, por se situar no limiar, numa zona fronteira, faz-se sempre de modo limitado, determinado, apresentando-se como uma tarefa a ser recomeçada, como um constante trabalho sobre nós mesmos, como indivíduos livres.

A concepção de *êthos* situará a atitude crítica no domínio da ética, convocando a todo o momento uma reflexão e uma ação contínua do indivíduo sobre si mesmo, na convivência em sociedade. Além disso, “o *êthos* insere a ética no universo da temporalidade, da experiência histórica do homem. Isso põe a ética na dinâmica da indeterminação e da impossibilidade, enfim, na dinâmica de sua liberdade” (Kraemer, 2011, p. 294).

Segundo Foucault, a ontologia histórico-crítica de nós mesmos deve ser concebida como um *êthos*, uma atitude, que deve buscar responder a um conjunto sempre aberto de questões e se relacionar com um número indefinido de pesquisas que podem se multiplicar, sempre que necessário, mas que devem todas ter como mote e responder às seguintes “problematizações”, a saber: como nos constituímos como sujeitos do nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder; e, por fim, como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações.

Podemos observar, então, que a concepção de crítica fará parte do modo como Foucault opera a sua própria filosofia, por intermédio dos procedimentos problematizadores presentes na arqueologia e na genealogia. O *êthos* crítico foucaultiano é traduzido pela coerência metodológica de suas pesquisas acerca dos diferentes modos de problematizações que buscam compreender em que medida o que sabemos, as formas de poder que se exercem e as experiências que fazemos de nós mesmos constroem figuras históricas determinadas por certo modo de problematização, que define objetos, regras de ação e modos de relação consigo mesmo. Sobre sua forma de crítica o filósofo afirma:

⁴¹ Há dois sentidos do termo transgressão em Foucault, anterior e posterior a sua concepção de crítica. Vaz (1992) vai distinguir esses dois sentidos da seguinte maneira: “O anterior – designado como tentativa de/ou fratura virtual do que existe – que possibilita o trabalho crítico é apenas a afirmação de novas possibilidades de vida, a afirmação da diferença, da distância entre o limitado e o ilimitado [...] entre o presente e seu questionamento. No segundo sentido, como o que é possível após o trabalho crítico, a transgressão designa a saída de algo, a transformação do que existe, e é a própria noção de liberdade em Foucault” (Vaz, 1992, p. 105).

[...] minha atitude não decorre dessa forma crítica que, a pretexto de um exame metódico, recusaria todas as soluções possíveis, exceto uma, que seria boa. Ela é de preferência da ordem da “problematização”: ou seja, da elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas (Foucault, 2004d, p. 228).

Assim, essa atividade foucaultiana de problematização⁴² é um elemento constituidor de sua concepção de crítica. É esse elemento que possibilita ampliar e perdurar o exercício da crítica, fazendo desta uma tarefa infinita que não atinge seu ponto de saturação. O filósofo deixa claro que sua intenção não é fazer uma história das soluções, mas uma história das problematizações, da maneira como os homens problematizam seu comportamento e de suas constantes reproblematisações.

O estilo crítico da filosofia de Foucault se faz transparecer, mais ainda, no modo como ele analisa, a partir de singularidades históricas, aspectos de uma problematização de alcance geral, ou seja, suas investigações históricas desvelam a singularidade e a contingência do que veio a ser conhecido como universal. Além disso, ele submete o pensamento à prova das práticas concretas, tornando contingente o que era concebido anteriormente como evidente, tornando problemático tudo o que é sólido.

Nessa perspectiva, a crítica não é transcendental, não se exerce na pesquisa das estruturas formais cujo valor é universal. A crítica deve se exercer como pesquisa histórica dos acontecimentos que nos conduziram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos.

Segundo Foucault, a crítica é arqueológica em seu método e genealógica em sua finalidade. Com isso, ele quer dizer que é arqueológica na medida em que busca identificar e descrever a singularidade dos objetos históricos, desfazendo-se dos aspectos gerais correspondentes a universos antropológicos – identidade, razão, origem. É genealógica na medida em que investiga as relações de poder constituintes de determinada singularidade, no sentido de saber de que modo estas moldaram o presente. Trata-se de buscar, a partir da

⁴² Lemke (2017) vai destacar o duplo caráter da noção foucaultiana de problematização, que se apresenta, ao mesmo tempo, como objeto e objetivo da investigação crítica. “Por um lado, Foucault indica claramente que a problematização (da sexualidade, loucura etc.) é uma estrutura dada e um objeto de análise. É algo a ser investigado para determinar sua emergência e suas condições de existência. Por outro lado, há um outro sentido de problematização que se refere à atividade do observador que se envolve no processo de problematização. Ele ou ela problematiza experiências específicas e, ao fazer isso, tenta mover-se além dos limites que elas impõem” (Lemke, 2017, p. 93).

contingência que nos fazem ser o que somos, a possibilidade de nos pensarmos de outra maneira.

Assim, é possível constatar que não é pela via de uma problemática do conhecimento e do transcendental que o filósofo francês aborda a *Aufklärung*, mas pelo domínio das relações de poder num campo estratégico concreto. Isso possibilitará a Foucault situar sua concepção de crítica, do ponto de vista de uma crítica prática, no domínio de um campo concreto de experiências possíveis, assinalada pelas relações estratégicas de saber-poder e pela possibilidade de assujeitamento delas.

As análises que empreendemos até o momento possibilitam-nos constatar que a presença kantiana nos escritos de Foucault é marcada por uma relação de ruptura e continuidade. Ruptura em relação a uma “analítica da verdade” à qual o francês irá contrapor uma “história da verdade”, constituída pela investigação dos limites históricos das racionalidades singulares. Continuidade em relação a uma ontologia do presente, fundada no diagnóstico crítico sobre a atualidade e sobre nós mesmos.

Podemos perceber, em vários momentos dos últimos escritos de Foucault, sua tentativa de refletir acerca do significado de sua filosofia e do seu papel enquanto intelectual, vinculada ao que ele denomina de *êthos* crítico. Segundo Rabinow (2009)⁴³, esses escritos tardios são produtos de uma insatisfação do filósofo em relação ao clima político de sua época e a suas próprias condições de vida.

Em um texto intitulado *Política e Ética: uma entrevista* (1984), Foucault afirma que a chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim, em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *êthos*. Nesse contexto, a concepção de *êthos* crítico ganha força como uma possibilidade efetiva para que a filosofia exerça seu papel na atualidade. *Êthos* marcado pela atitude exigente, experimental e pela ligação coerente entre pensamento e ação, que busca confrontar, a todo o momento, o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é. Trata-se de uma atitude ética que pode produzir resultados políticos, desse modo, a ética e a política se entrecruzam, sem cessar, no trabalho crítico foucaultiano.

Por isso, Foucault se declara um experimentador e encara seus livros como uma experiência em função da qual ele sai transformado, mas que também pode estar ligada a uma prática coletiva e a uma forma de pensar. “A relação com a experiência deve, no livro,

⁴³ “This work, which has come to be known unfortunately as the ‘late Foucault’, arose out of deep dissatisfaction with his own life conditions, the larger political climate of the time, and a profound and unexpected rethinking not only of the specific projects he had intended to carry out but of what it meant to think” (Rabinow, 2009, p. 26).

permitir uma transformação, uma metamorfose, que não seja simplesmente a minha, mas que possa ter certo valor, certo caráter acessível para os outros, que essa experiência possa ser feita pelos outros” (Foucault, 2010a, pp. 294-295).

Nesse sentido, a transformação que operamos sobre nós mesmos, nossa elaboração existencial, apresentar-se-ia como condição para que possamos entrever a transformação das coisas, da nossa realidade. Com isso, Foucault quer mostrar que a filosofia pode mais do que apenas teorizar acerca da realidade, isso porque cada elaboração teórica, cada problematização filosófica está ligada a uma prática, ou seja, a um engajamento na atualidade.

O *êthos* crítico ao qual Foucault se refere e vislumbra como tarefa da filosofia não se configura como uma atitude solitária, pelo contrário, está relacionada com formas existentes de governo, na atualidade. Principalmente as que estavam se desenrolando em torno dele, no momento em que investigava o modo de governamentalidade liberal e neoliberal. Na conferência “*Omnes et Singulatim*”: *uma Crítica da Razão Política*, pronunciada nos Estados Unidos, em 1979, Foucault afirma que a tarefa da filosofia é a de realizar uma crítica da razão política, “[...] com o desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade – o papel da filosofia foi também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política [...]” (Foucault, 2006, p. 356), como também desconstruir os dispositivos e estratégias do poder político, a partir do diagnóstico crítico de sua racionalidade.

2.2 O colapso da subjetividade neoliberal: do desempenho ao adoecimento psíquico

Considerando a vulnerabilidade da atualidade, compreendemos que Foucault dificilmente poderia antecipar todas as mutações do neoliberalismo e as implicações destas para a subjetividade dos indivíduos, pois suas análises acerca do neoliberalismo datam de 1979 quando as primeiras formas de governamentalidade neoliberal emergiam na Europa e na América do norte. Porém, por meio da noção de governamentalidade Foucault criou uma moldura de análise e promoveu uma profusão de articulações entre elementos conceituais – práticas de governo, subjetividade, verdade, ética, crítica, política – que se tornaram uma ferramenta próspera nas mãos daqueles e daquelas que se dedicaram posteriormente a investigar os desdobramentos da racionalidade política neoliberal e suas consequências para o indivíduo e para a sociedade.

Na seara aberta pelas análises de Foucault, pesquisadores como Dardot e Laval (2016), Ehrenberg (2010), Sennett (2009), Safatle (2020) e Han (2017), dentre outros, buscaram caracterizar os traços do novo modelo de sujeito e de sociedade – produzidos, desenvolvidos e modificados em função da governamentalidade neoliberal, investigando o modo como o neoliberalismo vem determinando nossa maneira de pensar, sentir, agir e se relacionar consigo e com os outros.

Assim como Foucault, eles observam o aparecimento de um novo tipo de sujeito, a partir da emergência do neoliberalismo. Não se trata mais do sujeito calculador, trabalhador produtivo das indústrias e sim do sujeito de competências e competitivo das empresas. Essa mudança na caracterização do sujeito corresponde à mudança de paradigma da sociedade disciplinar para a sociedade de desempenho. Esse novo sujeito deve ser compreendido a partir das práticas discursivas e institucionais, responsáveis por produzir a figura do “sujeito empresarial”.

Acerca dessa transformação do sujeito e da sociedade, vale acrescentar o diagnóstico de Han (2017, p. 23), de que não vivemos mais em um tipo de sociedade disciplinar, constituída por hospitais, presídios, fábricas, asilos e quartéis. No lugar desse tipo de sociedade surgiu, há certo tempo, uma “sociedade de academias de *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, *shopping centers* e laboratórios de genética. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho”, cujos habitantes são sujeitos de desempenho, empresários de si.

Como vimos no primeiro capítulo, o sujeito neoliberal se constitui a partir do modelo da empresa. Nesse contexto de abrangente valorização do modelo empresarial, a empresa passa a ser considerada como um lugar de realização pessoal e bem-estar material dos indivíduos, que se encontram envolvidos por inteiro na atividade que se exige que eles cumpram. Assim, o sujeito neoliberal “é o sujeito do envolvimento total de si mesmo” (Dardot; Laval, 2016, p. 327).

Nesse contexto, Dardot e Laval (2016) trazem à baila em suas análises acerca da constituição do sujeito neoliberal, a noção de desejo. No sentido de que o desejo é parte constituinte desse sujeito, que internaliza o desejo do outro e que busca realizar o desejo do outro como se fosse o seu próprio desejo. Trata-se de um sujeito governado pelo desejo que, no contexto de generalização empresarial, busca a realização e o sucesso da empresa, como sendo sua própria realização. Tal situação é fortalecida pela estratégia de renomeação da categoria “trabalhador” por termos como colaborador, empreendedor, associado; o que

contribui para camuflar as relações de trabalho, transformando a luta de classes em uma luta interna do sujeito consigo mesmo.

A vontade de realização pessoal, o projeto que se quer levar a cabo, a motivação que anima o “colaborador” da empresa, enfim, o *desejo* com todos os nomes que se queira dar a ele é o alvo do novo poder. O ser desejante não é apenas o ponto de aplicação desse poder; ele é o substituto dos dispositivos de direção das condutas. Porque o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito é fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo e, assim, eliminar qualquer sentimento de alienação e até mesmo qualquer *distância* entre o indivíduo e a empresa que o emprega (Dardot; Laval, 2016, p. 327).

Além de realização pessoal e satisfação do desejo, a empresa se apresenta idealmente para o sujeito neoliberal como um lugar de competição, de aprendizagem, de adaptação às constantes demandas do mercado, inovação permanente e excelência na ação. Tal imaginário conduz o sujeito a um trabalho interior constante em busca do aperfeiçoamento de si mesmo, por meio de uma entrega completa para se tornar o mais eficaz possível para a empresa. A racionalidade neoliberal impulsiona o indivíduo a agir sobre si mesmo para se fortalecer e, dessa forma, permanecer na competição.

É possível observar que a racionalidade neoliberal sustenta um mesmo tipo de discurso para os mais variados aspectos da existência do indivíduo, articulando sujeito, Estado e empresa. Nesse sentido, a empresa não é apenas o modelo geral a ser imitado, mas também uma atitude que deve ser buscada e valorizada por todos os indivíduos, em todos os domínios. A empresa se torna um elemento de integração da vida pessoal com a vida profissional e social dos indivíduos, é um elemento capaz de articular a maneira como os homens são governados com a maneira como eles governam a si próprios.

Podemos perceber, então, uma relevante inovação promovida pela governamentalidade neoliberal, que consiste em governar os indivíduos como se esses governassem a si mesmos. O empresariamento de si é o arquétipo dominante da singularização do indivíduo, que busca produzir-se a si mesmo por meio de projetos pessoais. Em tal conjuntura, os indivíduos não se percebem mais como trabalhadores sujeitados, submetidos a uma estrutura de dominação, mas como projetos livres que se auto submetem a obrigações de desempenho, otimização, realização e sucesso.

Desse modo, o discurso neoliberal, que leva o indivíduo a pensar a si mesmo como uma empresa, incita a relação do sujeito consigo mesmo, a partir da ideia de que cada

indivíduo deve conduzir a sua vida em função da realização dos seus desejos e necessidades e que, para tal, deve investir na transformação de si mesmo. Dardot e Laval vão caracterizar esse indivíduo que se relaciona consigo mesmo no formato empresarial do seguinte modo:

Trata-se do indivíduo competente e competitivo, que procura maximizar seu capital humano em todos os campos, [...] que procura sobretudo *trabalhar a si mesmo* com intuito de transformar-se continuamente, aprimorar-se, tornar-se sempre mais eficaz. O que distingue esse sujeito é o próprio processo de aprimoramento que ele realiza sobre si mesmo, levando-o a melhorar incessantemente seus resultados e seus desempenhos (Dardot; Laval, 2016, p. 333).

Nessa perspectiva, os autores distinguem uma ética da empresa dotada de uma rivalidade agonística, marcada pela concorrência, pela força e pela luta para se atingir o sucesso. Esse sucesso, por sua vez, passa a ser associado à realização profissional, ou seja, uma vez que alcançamos o sucesso profissional teremos, conseqüentemente, uma vida bem-sucedida. Essa conjunção entre o projeto pessoal de cada indivíduo e o projeto de excelência da empresa, entre vida pessoal e profissional, só é possível na medida em que o indivíduo se torna uma empresa de si mesmo.

A empresa de si mesmo é um compromisso para toda a vida. Constitui um percurso educativo que legitima uma existência bem-sucedida, ou seja, tornamo-nos empreendedores de nós mesmos desde quando começamos a nos questionar sobre o que desejamos fazer da vida. É um trabalho constante que o indivíduo realiza sobre si mesmo, para melhorar o seu capital humano e criar as melhores estratégias, para gerir sua vida em todos os aspectos, nas relações sociais, profissionais, nos cuidados com a saúde, nas relações familiares etc. Esse tipo de autogoverno pode ser denominado de *entrepreneurship* (empreendedorismo). Trata-se de um tipo de comportamento que pertence a todos os indivíduos, não somente aos investidores e donos de empresas.

Somos todos empreendedores, ou melhor, todos aprendemos a ser empreendedores. Apenas pelo jogo do mercado nós nos educamos a nos governar como empreendedores. Isso significa também que, se o mercado é visto como um livre espaço para os empreendedores, todas as relações humanas podem ser afetadas por essa dimensão empresarial, constitutiva do humano (Dardot; Laval, 2016, p. 146)⁴⁴.

⁴⁴ É importante destacar que essa concepção de “sujeito empreendedor” é devedora do modo como o pensamento neoliberal austro-americano de Hayek e Von Mises concebeu a noção de mercado. Para eles, o mercado é um processo subjetivo, de descoberta, aprendizagem contínua e adaptação permanente, que modifica os sujeitos, ajustando uns aos outros. O mercado deixa de ser um “meio” regido por leis naturais e passa a ser um processo

Todas as atividades que os indivíduos realizam sobre si mesmo, no sentido de melhorar sua conduta e desenvolver habilidades práticas, como inteligência emocional e visão de futuro, capacidade de inovar, de criar, de se conhecer melhor (autodiagnóstico); capacidade de gerir e de se comunicar com os outros, de ser empático, cooperativo – técnicas que podem ser usadas, tanto dentro quanto fora da empresa – são de responsabilidade do próprio indivíduo. O empreendedor de si se torna instrumento do seu próprio sucesso profissional e social, é o único responsável pelo seu sucesso e, também, pelo seu fracasso.

Desse modo, a responsabilização individual é um instrumento de poder sutil e eficaz que age na sociedade do desempenho, isso porque quem fracassa tende a culpar a si mesmo, no lugar de questionar o sistema ou a sociedade. Essa é a perspicácia da gestão neoliberal dos indivíduos: ela impede o surgimento de qualquer resistência ao sistema. Em um regime de exploração imposta externamente, por outro lado, os sujeitos podem se organizar coletivamente em prol de um agir comum contra as formas de exploração.

O espírito da empresa inserido no comportamento dos sujeitos produz uma mentalidade de massa que impulsiona cada um a se governar por si mesmo. A consequência disso é o desaparecimento da aspiração pela assistência. Tal fato gera a diminuição das políticas de proteção assistencial, na medida em que, nessa nova forma de existência, os sujeitos suportam cada vez mais o peso de suas responsabilidades. Desse modo, a governamentalidade neoliberal faz do sujeito que se governa uma norma de conduta de massa cuja base é o governo de si no formato empresarial.

De acordo com Ehrenberg (2010), o empreendedorismo é marcado por uma espécie de heroísmo e pela busca do sucesso. O heroísmo presente no estilo de vida empreendedor se destaca quando o indivíduo não se contenta mais em observar e admirar o modo como o outro – artista, esportista, grande empresário etc. – torna-se alguém graças ao seu próprio mérito. Atualmente, o indivíduo comum busca o protagonismo, não se limitando mais à posição de consumo da vida privada, ele adentra a vida pública pelo caminho da produção, do desempenho, da concorrência, da competência, que o impulsiona a se governar por si mesmo. “O empreendedorismo foi erigido como um modelo de vida heroica porque ele resume um estilo de vida que põe no comando *a tomada de riscos* numa sociedade que faz da concorrência interindividual uma justa competição” (Ehrenberg, 2010, p. 13).

Quando a confiança nas soluções coletivas para a transformação política da sociedade e o Estado-providência está em crise, a ação individual de empreender, além de heroísmo,

regulado por motivações psicológicas e competências específicas que, uma vez instaurado, não necessita mais de intervenções.

torna-se o caminho legítimo do sucesso. Nesse caso, ser bem-sucedido é aprender a enfrentar a sociedade de risco, “[...] é poder inventar seu próprio modelo, desenhar sua unicidade, ainda que idêntica à de todos os outros. Ser bem-sucedido é tornar-se si mesmo, tornar-se alguém” (Ehrenberg, 2010, p. 50). O sujeito empreendedor assume a responsabilidade por sua própria vida, transformando sua descrença na solução coletiva, em uma solução individual, pessoal. Assim, a responsabilização vai, aos poucos, ocupando o lugar das proteções sociais.

A governamentalidade neoliberal é marcada por um modo de direção de condutas que tem como fundamento a responsabilidade individual e o autocontrole. Nesse caso, a responsabilidade não é vista como uma habilidade adquirida permanentemente, mas como resultado da internalização de restrições, como também, da aplicação de um conjunto de técnicas que objetivam aumentar o controle de si mesmo e o desempenho individual como, por exemplo, a avaliação e a vigilância.

As técnicas de avaliação são procedimentos capazes de dirigir as condutas dos sujeitos pela via do estímulo ao bom desempenho individual. A avaliação “pode ser definida como uma relação de poder [...] cujo efeito é uma *subjetivação contábil* dos avaliados” (Dardot; Laval, 2016, p. 351). Nesse contexto, não se prejulga a eficácia do sujeito pela sua trajetória escolar ou profissional, por meio de seus diplomas, *status*, experiência, ou pela sua posição na grade de classificação. O novo modelo empresarial de direcionamento das condutas passa a considerar os resultados das medidas quantitativas e dos procedimentos regulares de avaliação, como o veículo mais eficiente para medir a competência, o desempenho dos sujeitos e estimular seu aumento.

Podemos observar, então, que a avaliação é um processo de subjetivação, marcado por técnicas de gestão de si, com fins de intensificar o desempenho dos sujeitos e fabricar o sujeito responsável e mais facilmente governável. A gestão neoliberal de si envolve a criação de uma identidade produtiva que, constantemente, exige mais de si mesma. Desse modo, as técnicas de si, tornam-se um elemento fundamental para alcançar o bom desempenho no ambiente concorrencial.

A vigilância como elemento da normatividade neoliberal não é a mesma do modelo disciplinar⁴⁵, ou seja, uma vigilância hierárquica cuja principal referência é o Panóptico de Bentham, que controla os sujeitos no interior das instituições, classificando-os e os categorizando a partir da distribuição do espaço e da visibilidade. A vigilância, em seu novo

⁴⁵ Para mais informações sobre o funcionamento da vigilância no formato do Panóptico de Jeremy Bentham, bem como a relação da vigilância como outros instrumentos disciplinares como a sanção normalizadora e o exame, ver: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. (2002, pp. 143-160).

formato, utiliza-se de ferramentas mais diretamente ligada aos sujeitos, como seu chefe imediato; também mais regular, como a avaliação contínua de suas ações e mais facilmente mensurável por meio de dados quantitativos coletados via registros informatizados.

Nesse contexto, a vigilância se intensifica tanto no espaço público quanto no privado, por meio do monitoramento cada vez mais detalhado dos indivíduos na *internet*, que possibilita uma supervisão generalizada do estilo de vida de cada um. Atualmente, todas as nossas ações na rede digital são observadas e registradas, tudo é mensurável e quantificável. Tais dados exercem profunda importância para as práticas econômicas e políticas, pois permitem a criação de prognósticos sobre o comportamento humano, tornando-se uma forma eficiente de monitoramento e controle das subjetividades.

Ademais, a gestão neoliberal das subjetividades faz do dispositivo desempenho/gozo mais uma técnica de intensificação da performance na sociedade do desempenho, tornando-se um dos principais responsáveis por moldar o sujeito neoliberal. Trata-se de um dispositivo que busca identificar o desempenho ao gozo, exigindo do sujeito que produza sempre mais, que melhore seu desempenho, que ultrapasse seus limites, para que maior seja o seu gozo.

A identificação entre desempenho e gozo ocorre pelo princípio do “sempre mais”, pelo excesso e pela autossuperação, que visa intensificar a eficácia dos sujeitos, que buscam sempre um “além de si mesmo”, em todos os domínios de sua existência. Isso quer dizer que todas as dimensões da vida são transformadas em objeto do dispositivo desempenho/gozo, a partir de um duplo discurso, gerencial e publicitário⁴⁶, que faz do desempenho um dever e do gozo um imperativo.

Longe do modelo de um poder central que comandaria remotamente os sujeitos, o dispositivo desempenho/gozo distribuiu-se em mecanismos diversificados de controle, avaliação e incentivo e participa de todas as engrenagens da produção, de todos os modos de consumo, de todas as formas de relações sociais (Dardot; Laval, 2016, p. 362).

A partir de agora, a meta do sujeito não é mais o equilíbrio ou a média, mas sim o desempenho máximo, que se torna o alvo da reestruturação que cada um deve realizar em si mesmo. O sujeito de desempenho concorre consigo mesmo, sente-se forçado a se superar constantemente, no entanto, nunca sente que atingiu uma meta final. Isso porque a pressão

⁴⁶ O discurso publicitário e midiático é um elemento de larga contribuição para o dispositivo desempenho/gozo, visto que são responsáveis pela grande literatura constituída por revistas, programas de televisão, *sites* na *internet* e aplicativos de celular, que exibem o “sucesso” como um valor supremo, criando nos sujeitos uma vontade de ser bem-sucedido. Segundo Dardot e Laval (2016), o sujeito encontra sua verdade no veredicto do sucesso, submetendo-se a um “jogo de verdade” em que prova seu ser e seu valor.

pelo desempenho o obriga a produzir cada vez mais, impedindo-o de alcançar um estado de satisfação e descanso.

O discurso de gozo e desempenho torna o indivíduo responsável pelo seu próprio corpo, conduzindo o indivíduo a transformar e modelar seu corpo, para que ele possa aumentar suas capacidades de produção e prazer. Desse modo, é possível observarmos “uma *subjetivação pelo excesso de si em si*, ou ainda, pela *superação indefinida de si*” (Dardot; Laval, 2016, pp. 356-357).

A governamentalidade neoliberal não estabelece oposição entre poder e liberdade subjetiva, não transforma o sujeito em objeto passivo, sua grande expertise é “conduzir um sujeito a fazer o que aceita querer fazer” (Dardot; Laval, 2016, p. 355). Desse modo, podemos observar que se trata de um tipo de racionalidade que se utiliza de um conjunto de práticas, regras e dispositivos que induzem os sujeitos a funcionar de acordo com as regras do jogo neoliberal impostas a eles, que têm a concorrência – marcada pelo desempenho e pela competição – como norma de conduta generalizada e a empresa como modelo de subjetividade.

O sujeito modulado pelo desempenho e pela competição não está submetido ao domínio de uma instância exterior que o obrigue a trabalhar ou o explore, uma vez que só se submete a si mesmo, o que não elimina a estrutura de coação. Contudo, essa aparece sob um novo formato, ou seja, uma autocoação, resultado da associação da coação com a liberdade. A autocoação, nesse contexto, pode ser configurada como autodisciplina e autocontrole, como uma forma de ascese empresarial, por meio da qual o sujeito impõe, a si mesmo, certas regras, normas e práticas, a fim de realizar seus objetivos particulares, como por exemplo, o melhoramento de sua performance.

Assim, o sujeito de desempenho entrega-se à coação e à exploração livremente, a fim de maximizar seu desempenho, fazendo com que tanto uma quanto outra apareçam como liberdade e autorealização. É possível perceber, então, que a autoexploração por meio da qual o sujeito se submete – sem a intervenção de quaisquer instâncias de comando externa – a atividades excessivas e ininterruptas, é consideravelmente eficaz, uma vez que caminha lado a lado como o sentimento de liberdade, na medida em que o sujeito age sobre si, internalizando o contexto de cobrança e dominação, interpretando-o como liberdade. Nessa perspectiva, Han (2017, p. 52) vai alertar que: “É uma ilusão acreditar que quanto mais ativos nos tornamos tanto mais livre seríamos”.

Ainda nesse contexto de gestão neoliberal das subjetividades, assim como Foucault, que havia percebido a expansão da atuação da economia como ciência do comportamento dos indivíduos. Dardot e Laval (2016) igualmente destacam o fortalecimento da presença da psicologia como uma tecnologia intelectual, que utiliza de sua legitimidade científica para contribuir na condução do sujeito governável, a partir de um saber concernente à sua constituição interna. Os discursos e técnicas *psi* fizeram como que os sujeitos aprendessem “a conceber-se como seres psicológicos, a julgar-se e modificar-se por um trabalho em si mesmos, ao mesmo tempo que deu às instituições e aos governantes meios de dirigir a conduta desses indivíduos” (Dardot; Laval, 2016, p. 359).

Tal conjuntura possibilita que ações econômicas sejam justificadas pela ampla utilização de discursos psicológicos. Desse modo, a economia transforma a psicologia comportamental em uma aliada na manutenção das subjetividades governáveis, que serão agora completamente psicologizadas. Vladimir Safatle vai destacar que:

As relações de trabalho foram “psicologizadas” para serem mais bem geridas, até chegar ao ponto em que as próprias técnicas clínicas de intervenção terapêutica começaram por obedecer, de forma cada vez mais evidente, padrões de avaliação e gerenciamento de conflitos vindos do universo da administração de empresas. As técnicas de *steps*, de foco, de gerenciamento de “capital humano”, de “inteligência emocional”, de otimização de performance que tinham sido criadas nas salas de recursos humanos das grandes empresas agora faziam parte dos divãs e consultórios (Safatle, 2020, pp. 31-32)

Todo o empenho estratégico e técnico da governamentalidade neoliberal, marcado pela intensificação da concorrência e da competição, pela responsabilização do indivíduo por si mesmo, pelo estímulo ao desempenho que impulsiona o sujeito a buscar constantemente a ultrapassagem dos seus limites, tem suas consequências, uma vez que vem acarretando no sujeito uma variedade de efeitos patológicos. Assim, um conjunto de diagnósticos de doenças psíquicas encontra-se em desenvolvimento nos dias de hoje.

O caos psíquico e social da atualidade é devedor de um conjunto variado de fatores. Na sociedade de desempenho, o processo de individualização da responsabilidade – ao qual o sujeito é submetido – na realização de objetivos, projetos ou tarefas impossíveis, além de enfraquecer o aspecto coletivo do trabalho, inviabilizando a capacidade do agir comum;

também se constitui como desencadeadores de sofrimentos mentais como ansiedade, estresse, depressão, *burnout* (síndrome do esgotamento profissional) etc.

Ademais, quando o sujeito de desempenho associa seu narcisismo ao seu próprio sucesso junto ao da empresa, em um ambiente de intensa concorrência, qualquer contratempo inesperado pode resultar em efeitos devastadores de autoacusação, somando aos sentimentos de fracasso pessoal, de vergonha e de inferioridade. Assim, a relação narcísica que o sujeito de desempenho estabelece consigo mesmo, pode ser responsável pelo desenvolvimento de traços depressivos. De acordo com Han (2017), o sujeito de desempenho esgotado e depressivo está, de certo modo, desgastado consigo mesmo, na medida em que é incapaz de romper com o narcisismo, de sair de si mesmo, de confiar no outro e no mundo, seu destino é a autodestruição, na mesma medida em que busca sua autorealização.

Nesse contexto, é importante pontuar que o problema do indivíduo desgastado consigo, não é a existência da concorrência e da competição entre ele e os demais indivíduos, mas seu desenvolvimento ilimitado e, também, o fato dos indivíduos fazerem de si a própria referência para concorrência. Ou seja, nesse meio concorrencial, não há referência à alteridade⁴⁷ ou a algo transcendente, uma vez que o sujeito toma a si mesmo como modelo, ele encontra em si mesmo as próprias referências.

Vivemos em uma época marcada pelas exigências de “curto prazo” e de “urgência”, que afetam a imagem que o sujeito tem de si mesmo e comprometem as relações sólidas e duráveis que ele estabelece com os outros. Sennett (2009) nos apresenta o diagnóstico de um novo capitalismo, de natureza “flexível”, para mostrar como a ênfase na flexibilidade está mudando as relações entre os sujeitos e o significado do trabalho. A organização flexível rejeita as estruturas rígidas, hierárquicas e burocráticas, censura as rotinas e horários rígidos. Além disso, não trabalha como a ideia de estabilidade e linearidade de carreira, nem com conquistas cumulativas, tende a valorizar somente as competências profissionais necessárias a utilização imediata. Isso faz com que os profissionais mais velhos e mais experientes entrem em obsolescência e desenvolvam um sentimento de inutilidade social e econômica.

A ideia motora da flexibilidade de que “o longo prazo não existe” exige uma alta produtividade em curto tempo de trabalho, bem como exige que os trabalhadores “sejam ágeis, estejam abertos a mudanças a curto prazo, assumam riscos continuamente, dependam cada vez menos de leis e procedimentos formais”. Desse modo, torna-se uma consequência

⁴⁷ Sobre a relação com o outro no âmbito concorrencial Ehrenberg (2010, p.167) vai pontuar que o outro se apresenta apenas como uma das pontas da relação de competição e concorrência, “o outro é reduzido a um mesmo, com relação ao qual nos medimos e nos diferenciamos sem outro critério de hierarquização exceto essa relação concorrencial”.

natural “que a flexibilidade cause ansiedade: as pessoas não sabem que riscos serão compensados, que caminhos seguir” (Sennett, 2009, p. 9). Assim dizendo, na medida em que o sujeito deve estar disposto a enfrentar mudanças e aceitar riscos, ele pode ser tomando por um sofrimento psíquico causado pelo medo e pela insegurança em relação ao controle de sua vida.

Contudo, vale ressaltar que, às vezes, a ênfase no risco e na flexibilidade pode se apresentar de modo atrativo, ou seja, como uma possibilidade para que o sujeito possa moldar de forma mais livre sua vida, porém, devemos nos atentar que tal ordem impõe novas formas de poder e controle⁴⁸. Isso porque o sujeito se autoexplora de maneira mais eficaz, principalmente, ao se manter aberto a todas as possibilidades, ou seja, quando se torna mais flexível por meio do aumento de sua adaptabilidade funcional. Assim, o sujeito flexível está mais apto a contribuir para o aumento da produção, ou melhor, para uma autoprodução ilimitada.

Além disso, uma vez que uma das principais características do sujeito flexível é a mobilidade, desenvolve-se neste uma propensão à indiferença em relação à alteridade, o que contribui para a dissolução do espírito de coletividade social. A mobilidade também nos impõe uma nova maneira de se relacionar com o tempo. O sujeito da flexibilidade se encontra sob a égide do “curto prazo”, marcada por um conjunto de transações pontuais, trabalhos temporários, contratos provisórios, projetos curtos e missões rápidas. Assim, de lugar em lugar, de emprego em emprego, o sujeito está numa condição de “mudança permanente” e desenvolve uma sensação de “deriva no tempo” capaz de desestabilizar sua vida emocional. “É a dimensão do tempo do novo capitalismo, e não a transmissão de dados *high-tech*, os mercados de ação globais ou o livre comércio, que mais diretamente afeta a vida emocional das pessoas fora do local de trabalho” (Sennett, 2009, p. 25).

⁴⁸ Sennett (2009, pp. 136-137) vai apontar como nova forma de poder e controle o trabalho de equipe em instituições flexíveis que, diferentemente da antiga forma de relação trabalhista hierárquica, cria a sensação de que chefe e trabalhadores não são antagonistas, como uma forma de evitar os movimentos de oposição. Nesse sentido, “[...] os administradores se apegam à panaceia de fazerem o trabalho imediato todos juntos, todos na mesma equipe, para resistir à contestação interna”. E também, como uma forma de legitimar a posição e as ações do chefe. “As modernas técnicas de administração buscam fugir do aspecto autoritário” de suas ações, “fazendo isso os administradores conseguem escapar também de ser responsáveis por seus atos”. Nesse contexto, é possível observar que “o poder está presente nas cenas superficiais de trabalho de equipe, mas a autoridade está ausente”, o que possibilita a concentração de poder sem centralização. O poder sem autoridade permite que os líderes de uma equipe controlem os empregados, desconsiderando a legitimidade de suas necessidades e desejos.

Embora a flexibilidade se apresente como uma forma de romper com a rotina imposta pelo modo disciplinar de distribuição do tempo⁴⁹, nas fábricas, hospitais, escolas, presídios, prometendo ao sujeito maior liberdade, ela está, pelo contrário, inserindo novas formas de submissão e controle. A flexibilidade de turno e de local de trabalho, somado à digitalização da existência via computadores e *smarth-phones* – *e-mails*, aplicativos de mensagens instantâneas, videoconferências, plataformas de aula e de trabalho, redes sociais, assistentes virtuais etc. – intensificam a mobilidade do campo de trabalho, tornando-o fisicamente descentralizado.

A possibilidade de o sujeito trabalhar em qualquer lugar faz com ele perca a capacidade de distinguir trabalho e não trabalho. Ademais, Sennett (2009) vai apontar como consequência deste tipo de flexibilidade a criação de um conjunto de novos controles para regular essa nova modalidade de trabalho. “Exige-se que as pessoas telefonom regularmente para o escritório, ou usam-se controles de intranete para monitorar o trabalhador ausente; os *e-mails* são frequentemente abertos pelos supervisores”, de tal modo que o sujeito tenha a enganosa sensação de liberdade e controle sobre o processo de trabalho em si. “Os trabalhadores, assim, trocam uma forma de submissão ao poder – cara a cara – por outra eletrônica” (Sennett, 2009, p. 68).

Vimos que a condução neoliberal das condutas se utiliza de diversas técnicas, estratégias e discursos a fim de incitar o sujeito a maximizar a si mesmo, sua produção, sua performance, seu prazer, almejando uma existência bem-sucedida. Tamanho estímulo à iniciativa pessoal e obrigação de se potencializar consome uma quantidade significativa da energia psíquica do sujeito. Assim, sentenças como “exprima-se, assumo-se, seja autônomo, realiza-se, seja você mesmo, veja todos os líderes etc.”, além de promover um desgaste psíquico, “são cada vez mais ansiogênicos quando não permitem aos indivíduos realizar a aprendizagem do governo de si” (Ehrenberg, 2010, p.164).

Ademais, a ênfase na flexibilidade, na responsabilidade pessoal pelo desempenho e na busca por atender demandas de satisfação ilimitada acaba sobrecarregando o sujeito, pressionando-o a se realizar e se superar constantemente. Nesse contexto, o indivíduo enfrenta a patologia da insuficiência e a incapacidade funcional, o que pode ocasionar quadros de adoecimentos psíquicos como a depressão, como afirma Safatle (2020, p. 42), “A depressão aparece como tragédia implosiva da insuficiência”.

⁴⁹ Para mais informações acerca de como o poder disciplinar modela o comportamento dos sujeitos por meio de variadas formas de emprego do tempo, ver: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. (2002, pp. 117-142)

É possível observar o aumento dos diagnósticos de depressão⁵⁰, associados não somente a contextos patológicos e psicológicos, mas também ao contexto de gestão econômica dos indivíduos. Desse modo, estão ligados à redução da produtividade e do desempenho – na carreira, no esporte, na educação e demais esferas da vida; e à incapacidade de aproveitar plenamente as experiências e extrair delas o máximo de prazer. A depressão acaba por assumir a imagem social do insucesso e se torna a marca característica da sociedade de desempenho, que também é responsável por outros estados psíquicos como o esgotamento e o cansaço excessivo. Segundo Han (2017, p. 28-29), a depressão:

[...] irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*. Ela é em princípio *um cansaço de fazer e de poder*. A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*. Não-mais-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada. A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre sob o excesso de positividade. Reflete aquela humanidade que está em guerra consigo mesma.

Desse modo, podemos observar que o sujeito neoliberal, empresa de si mesmo, é constituído pela dupla face, do sucesso triunfante e do fracasso depressivo. A marca do governo de si na sociedade de desempenho é a oscilação entre euforia e depressão. Indivíduo conquistador e indivíduo sofredor. Os conflitos psíquicos podem ser compreendidos como expressões das contradições no interior dos processos de socialização e de individualização.

A sociedade do desempenho desdobra-se lentamente em uma sociedade da medicalização. Se a responsabilização pessoal pelo desempenho, num meio social em que a concorrência é constante e inevitável, produz a ansiedade e a depressão generalizada, a solução para essas doenças da responsabilidade vem se configurando a partir da medicação generalizada dos indivíduos e da sociedade. Desse modo, popularizou-se o consumo de medicamentos psicotrópicos de efeitos variados, como antidepressivos, ansiolíticos, tranquilizantes, estabilizadores de humor e, também, psicoestimulantes ou euforizantes, como a cafeína e as anfetaminas.

⁵⁰ Dardot e Laval (2016, p. 366) vão apontar que “o diagnóstico de ‘depressão’ se multiplicou por sete de 1979 a 1996”. Uma das principais doenças psíquicas do final do século XX e início do XXI. Os autores argumentam que: “A depressão é, na verdade, o outro lado do desempenho, uma resposta do sujeito à injunção de se realizar e ser responsável por si mesmo, de se superar cada vez mais na aventura empresarial”.

Segundo Ehrenberg (2010, p.135), o uso de psicotrópicos torna-se uma forma artificial para enfrentar a concorrência, “são substâncias dopantes para o indivíduo que, na sociedade concorrencial, tem de ir ao fim de si mesmo”, trata-se de uma alternativa para que ele possa ultrapassar seus limites, quando as próprias forças falham. Além disso, tais medicamentos possibilitam a falsa impressão de autocontrole e dinamismo do indivíduo face ao concorrente e, “dependendo do caso, contorna ou reforça o trabalho exercido sobre si”.

Nos dias de hoje, o consumo massivo de medicamentos psicotrópicos é o correlato de um estilo de vida intimamente ligado à necessidade de sobrevivência no meio concorrencial. A medicalização se torna um suporte para que o sujeito possa enfrentar a realidade e se manter como forte concorrente, ser vencedor e bem-sucedido. Desse modo, o uso excessivo de psicotrópicos torna-se a principal forma de aliviar o pesado fardo da responsabilidade sobre si mesmo, quando este se torna insuportável, ao mesmo tempo em que servem para potencializar as funções corporais e psíquicas⁵¹ do sujeito de desempenho. Como afirma Ehrenberg (2010, p.143) os psicotrópicos “permitem estimular-se ou acalmar-se para ser competitivo. [...] Tais medicamentos são um tipo de *autoassistência*”.

Nesse contexto, os medicamentos psicotrópicos saem do domínio exclusivo de tratamento das patologias e se inserem na normalidade da vida, como um produto de consumo cotidiano – ao modo das vitaminas e produtos de beleza – que assegura o funcionamento ilimitado do indivíduo em uma concorrência permanente. Assim, o modelo da empresa como forma de conduzir a conduta dos indivíduos é a porta de entrada do adoecimento psíquico e os medicamentos psicotrópicos o principal meio de autoassistência.

Ehrenberg (2010) ainda observa que o domínio dos medicamentos psicoestimulantes se destaca na atualidade. Seu consumo é incitado pela publicidade das empresas farmacêuticas que prometem ao sujeito cansado um aumento de desempenho em curto prazo, além de bem-estar e conforto. Nessa conjuntura, é comum que os indivíduos não se licenciem mais de suas funções para tratamento de doenças, preferindo a automedicação para se manterem ativo e produtivo.

Diante do exposto, podemos observar que o insistente estímulo à concorrência e ao desempenho exerce um forte impacto na nossa saúde mental. Vivemos na sociedade do desempenho, da flexibilização, da indeterminação, em que a responsabilização individual impulsiona cada um a traçar seu próprio caminho e construir sua própria liberdade, a partir da identificação com um ideal de ser bem-sucedido, ser alguém e empreender. Nesse contexto,

⁵¹ Ehrenberg (2010, p.155) observa que: “A multiplicação artificial das possibilidades de resistência física e psicológica é hoje o motor e a referência das práticas de alteração dos estados de consciência”.

notamos uma intensificação da medicalização da existência, uma vez que os medicamentos psicotrópicos se tornam indispensáveis para que os indivíduos possam trabalhar e produzir.

2.3 Os fenômenos mutantes do neoliberalismo e a formação de uma cultura antidemocrática

Com o domínio e a difusão da governamentalidade neoliberal, na contemporaneidade, torna-se possível observar o aparecimento de novos fenômenos políticos e sociais. Nos rastros das análises foucaultianas acerca da governamentalidade neoliberal, encontramos o trabalho da cientista política estadunidense Wendy Brown⁵², que busca compreender as transformações neoliberais que conduziram a um complexo e perigoso contexto, que põe em risco aspectos fundamentais da democracia, em que os laços sociais e políticos são desfeitos e a ideia de cidadania é esvaziada e marcada pela perda de direitos constitucionais.

Antes de qualquer coisa, cabe-nos advertir que o neoliberalismo não possui uma forma única ou constante em suas formulações discursivas, implicações políticas e práticas materiais. Porém, o neoliberalismo tornou-se um fenômeno de extensão global, mas marcado pela inconstância, diversidade e irregularidade. Em suas variadas manifestações, em distintos países e regiões, e em sua interação com culturas e tradições políticas múltiplas, ele pode assumir formas distintas e gerar conteúdos normativos variados. Desse modo, quando se trata de analisar seus efeitos e mutações, devemos estar atentos as suas variabilidades espaciais e temporais, a fim de não consideramos uma versão específica de racionalidade neoliberal como sua essência ou verdade universal.

Em seu livro *Nas ruínas do neoliberalismo: ascensão da política antidemocrática no Ocidente*, Brown investiga como a racionalidade neoliberal preparou o solo para mobilizar e legitimar forças antidemocráticas, na segunda década do século XXI. Partindo do argumento que nada escapa à forma neoliberal de razão e valoração, mas ponderando que as forças retrógradas, crescentes na atualidade, da antidemocracia, do autoritarismo, do neoconservadorismo, neofascismo etc. Embora sejam frutos de um solo fertilizado pelas

⁵² Wendy Brown fundamenta suas análises acerca do neoliberalismo, tanto em uma abordagem foucaultiana, pautada na relação entre formas de governo, sociedade e tipos de subjetividade – abordagem que também exploramos no primeiro capítulo da presente tese. Quanto em uma abordagem neomarxista, que concebe o neoliberalismo como inaugurador de uma nova fase do capitalismo e investiga suas relações e efeitos econômicos. Ademais, a autora expande tais abordagens a fim de suprir o déficit de ambas em relação ao aspecto moral do projeto neoliberal.

formas de governo, princípios e práticas neoliberais, “não foi esse o rebento desejado pelo neoliberalismo, mas sua criação frankensteiniana” (Brown, 2019a, p. 19)⁵³. Trata-se de uma conjuntura jamais prevista que, como veremos, marca sua singularidade em relação aos fascismos, autoritarismos e conservadorismos de épocas anteriores.

Brown (2019a) destaca que a racionalidade neoliberal, especialmente na formulação de Friedrich Hayek, é um projeto político-moral em que a liberdade se fundamenta na relação entre moral e mercado e no confronto com o social. Tal projeto visa proteger a liberdade de mercado e o tradicionalismo moral⁵⁴ – elementos fundamentais para uma civilização próspera – por meio de críticas à ideia de justiça social e de ataques a políticas que objetivam corrigir diferenças extremas de riqueza, diferenças de raças, de gênero etc.

Desse modo, a ascensão de uma forma de governamentalidade antidemocrática vai se constituindo por meio desses ataques à igualdade, ao social e à própria política. A procedência de tais ataques não se limita às forças conservadoras presentes na sociedade, porém, tais forças “[...] fizeram apelos mais diretos à moralidade tradicional e homilias ao livre-mercado, embrulhando tudo isso com patriotismo, nativismo e cristandade” (Brown, 2019a, p. 23).

Um dos fundamentos essenciais da democracia é a igualdade política. Portanto, os Estados democráticos enfrentam o complexo desafio de promover, proteger e preservar essa igualdade em um contexto de economia capitalista, em que as desigualdades se aprofundam com a riqueza concentrando-se nas mãos de poucos, enquanto muitos enfrentam o empobrecimento. As crescentes desigualdades sociais e econômicas podem colocar em risco a igualdade política. Sendo assim, a preservação da democracia requer o compromisso do Estado com o social, domínio essencial da justiça, onde as mais variadas diferenças são reunidas, para além de ligações pessoais e de mercado e pensadas isocronicamente.

⁵³ Sobre as mutações imprevisíveis do neoliberalismo Brown esclarece: “Não estou afirmando que Hayek ou outros neoliberais imaginaram ou defenderam os ataques surpreendentemente escancarados aos imigrantes, aos muçulmanos, aos negros, aos judeus, aos gays, às mulheres, que partem hoje em dia de uma direita radical crescente e cada vez mais ousada. Antes, o que quero mostrar é que esses desdobramentos são, em partes, efeitos da razão neoliberal – de sua expansão de domínio e reivindicação do privado igualmente para pessoas e corporações, e sua rejeição da justiça política e social” (Brown, 2019b, pp. 30-31).

⁵⁴ De acordo com Hayek (2023a; 2023b) o tradicionalismo moral é constituído por princípios comumente aceitos que formam e vinculam as comunidades, ou seja, são os princípios comumente aceitos de um povo, das normas raciais até as religiosas. Para ele, nossa herança moral é fundamentada na crença na propriedade, na honestidade e na família. Hayek acredita na evolução espontânea da sociedade, na medida em que considera que as normas tendem a evoluir de hábitos inconscientes da sociedade para expressões de caráter geral e abstrato, marcando a transição do costume específico para a lei. Desse modo, para ele, há uma ordem dinâmica viabilizada pela combinação de mercado e moral, que não advém da razão ou da intenção, mas que evoluem espontaneamente, quando disciplinada e responsabilizada pela competição. Para Hayek, o mercado e a moral, juntos, são os fundamentos da liberdade, da ordem e do desenvolvimento da civilização. Seu projeto político-moral visa à expansão dos valores morais como um complemento essencial aos mercados livres.

Porém, é possível observar que, nas últimas três décadas, a concepção de social, de justiça social e seu espaço de bem comum, vem gradualmente sendo criticada e atacada, tanto por teóricos do neoliberalismo como por governantes que estendem para o campo político os paradigmas de mercado, conduzindo a administração do Estado no formato empresarial. Segundo Brown (2019a), o ataque ao social constituiu um elemento fundamental no desenvolvimento de uma cultura antidemocrática, na medida em que destrói aos poucos a compreensão democrática de sociedade, caracterizada pela diversidade de um povo que se governa de forma igualitária.

Podemos encontrar no pensamento neoliberal hayekiano o germen da crítica à noção de igualdade⁵⁵. Seus argumentos de que os defensores da justiça social se equivocam, ao associar igualdade e justiça no mercado e na moral, aos resultados e não às regras, intervindo no mercado e prejudicando sua ordem espontânea; desdobrar-se-ão em tentativas de desmantelamento da sociedade.

As forças neoliberais que visam à corrosão do Estado social manifestam-se de diversas formas. De modo epistemológico, por meio de uma crítica sistemática e contundente feita por Hayek à noção de justiça social⁵⁶, apontando que esta seria um disfarce para o poder coercitivo⁵⁷ que ameaça os valores de uma civilização livre. Ele busca mostrar que, “o conceito de ‘justiça social’ é absolutamente vazio e sem sentido”, tratando-se de uma expressão desonesta, “intelectualmente mal conceituada, símbolo da demagogia” (Hayek, 2023b, p. 83; 114). Soma-se a isso, a destruição conceitual ou negação da existência da sociedade, como fez Margaret Thatcher, em 1980, ao afirmar: “não existe tal coisa como a

⁵⁵ No livro *A constituição da liberdade*, Hayek, ao argumentar contra os partidários do igualitarismo (principalmente material), vai defender a igualdade perante a lei – estabelecida pelas normas legais e de conduta gerais – como única concepção de igualdade válida e que não compromete a liberdade dos indivíduos. Ele admite as diferenças entre os indivíduos, porém não acredita que esta constitua um motivo para que os governos deem tratamento diferente aos indivíduos. Para ele, a igualdade perante a lei não deve ser estendida à igualdade de condições. Ele afirma que: “Do fato de as pessoas serem muito diferentes segue-se que, se as tratarmos da mesma maneira, o resultado será a desigualdade das suas posições reais, e que a única forma de colocarmos essas pessoas em posição de igualdade seria tratá-las de maneira diferente. A igualdade perante a lei e a igualdade material são, portanto, não só diferentes como também contraditórias; podemos obter uma ou outra, mas ambas ao mesmo tempo. A igualdade perante a lei, exigida pela liberdade, conduz à desigualdade material” (Hayek, 2022, p. 100).

⁵⁶ Para a compreensão aprofundada da desconstrução detalhada que Hayek empreende acerca da noção de justiça social, ver o capítulo 9 – “Justiça ‘social’ ou distributiva” do livro *Direito, Legislação e Liberdade: os equívocos das políticas de justiça social* Vol. 2.

⁵⁷ Para Hayek, os modos de governamentalidade fundamentados na promoção de igualdade material e no ideal de uma justiça distributiva podem conduzir à destruição do Estado de Direito, aproximando-se, cada vez mais, de um sistema totalitário. Ele vai argumentar que: “[...] quando mais dependente a posição dos indivíduos ou grupos se torna das ações do governo, mais eles insistirão que os governos visem algum esquema reconhecível de justiça distributiva; e quanto mais os governos tentam obter algum padrão preconcebido de distribuição desejável, mais eles têm que submeter a posição de diferentes indivíduos e grupos ao seu controle”. (Hayek, 2023b, p. 83).

sociedade. Existem apenas homens e mulheres individuais e suas famílias”⁵⁸. Na medida em que a negação da sociedade se torna habitual, as desigualdades sociais – oriundas do espólio colonialista, escravocrata e patriarcal – alcançam um estado de invisibilidade, produzindo um contexto que impossibilita a compreensão e justificação das lutas pela igualdade de raça, gênero e classes.

As forças de dismantling do social também se fazem notórias no âmbito cultural, por meio de um processo de desmassificação⁵⁹ que, no final do século XX, será substituído por um movimento de responsabilização que, como já vimos anteriormente, transforma os sujeitos em empresas individuais e capital humano, transferindo a responsabilidade das garantias sociais, que deveriam ser proporcionadas pelo Estado, para os indivíduos e para as famílias, que agora se encontram desproletarizados e dessindicalizados pela reforma neoliberal do bem-estar social. Nesse contexto, podemos observar a desintegração de uma sociedade de massa em capital humano e unidades familiares econômico-morais, não conectadas socialmente. Pois o fortalecimento do individualismo faz com que cada família seja responsável por si e invista somente nos seus integrantes, não se responsabilizando pelas outras famílias ou indivíduos.

Ademais, as forças destrutivas do social se fazem notórias no âmbito político por meio de estratégias de governo que visam à privatização⁶⁰ de empresas nacionais e dos direitos sociais básicos como educação, assistência médica, aposentadoria, transporte e outros, transformando os serviços públicos em empresas concorrentes. Nesse contexto, destacamos o avanço da fusão entre Estado e iniciativa privada por meio das parcerias público-privadas, esse tipo de parcerias transferem os lucros para o setor privado enquanto distribuem os riscos para a sociedade. A iniciativa privada, se precisa aumentar seu lucro, sacrifica os cidadãos e, se enfrenta dificuldades, recorre aos subsídios estatais.

⁵⁸ Tradução nossa de: *Interview for Woman's Own ("no such thing as society")*. Disponível em <https://www.margarethatcher.org/document/106689>. Acesso em 23/05/2024.

⁵⁹ A noção de desmassificação tem sua origem dentre os projetos construtivistas do ordoliberalismo cujo “[...] objetivo era contrapor-se ao processo, considerado pelos ordoliberais como sendo inerentes ao capitalismo, por meio do qual se engendra uma população que mais e mais pensa e age como massa. [...] A desmassificação ordoliberal visava combater a proletarização por meio da empreendedorização (logo, da reindividualização) dos trabalhadores, por um lado, e da realocação dos trabalhadores em práticas de autoprovisão familiar, por outro”. (Brown, 2019a, p. 49).

⁶⁰ O governo de Donald Trump foi um dos exemplos recentes da investida no dismantling do social por meio de estratégias de privatização. De acordo como Brown (2019a), no governo Trump, órgãos governamentais destinados a garantir o bem-estar social, no âmbito da saúde, educação, moradia, trabalho, meio ambiente e desenvolvimento urbano, foram comandados por pessoas comprometidas com a comercialização, privatização ou eliminação desses direitos sociais, e não com sua proteção. Outro exemplo de destruição dos bens públicos e favorecimento de grandes corporações foi “o desejo de Bolsonaro de colocar, na lógica da concorrência, o serviço público dos Correios com os gigantes da logística, como a Amazon, depois de ter quebrado o estatuto dos carteiros com a privatização” (Dardot et al., 2021, p. 288).

Por fim, como veremos mais adiante, a força de corrosão do social também se manifesta, no âmbito moral, por meio da contestação da justiça social e ataques à igualdade social, de gênero e de raça, em prol dos valores naturais da autoridade tradicional, transformando os valores morais em arma de batalha política.

Todo esse projeto de dismantelamento da sociedade e sua substituição pela esfera do individualismo, fez com que noções como de sociedade, igualdade, justiça fossem aos poucos desaparecendo do imaginário das pessoas, assim como as perspectivas democráticas. A dissolução do vocabulário democrático corresponde ao triunfo da racionalidade política neoliberal que alimenta o imaginário dos indivíduos com elementos de uma moralidade tradicionalista, individualista, autoritária e conservadora.

Somando ao dismantelamento do social e de seus elementos constitutivos, Brown (2019a) aponta o esforço da racionalidade neoliberal de desmonte do político como outro fator contributivo para o surgimento dos movimentos antidemocráticos na atualidade, isso porque o político é um elemento que assegura a preservação da democracia. Como afirma a pesquisadora estadunidense: “A democracia sem o político é um oxímoro; a partilha do poder que a democracia implica é um projeto exclusivamente político que requer cultivo, renovação e apoio institucional”, sendo assim, a “legitimidade da democracia advém exclusivamente de vocabulários e ordenanças políticos” (Brown, 2019a, p. 70).

Podemos observar um conjunto de estratégias de despolitização promovidas pela racionalidade neoliberal que, de certo modo, contribuíram para a imposição de limites ao poder político democrático, na mesma medida em que possibilitou a ascensão e, de certo modo, a legitimação de movimentos antidemocráticos.

Apesar das diferenças teóricas e práticas entre as correntes neoliberais, quanto à crítica em relação à política, é possível identificar alguns elementos em comum nessa pauta neoliberal. Por exemplo, a defesa da liberdade de mercado, por meio do afrouxamento do controle político sobre os atores econômicos. A defesa da liberdade individual, mediante a restrição do alcance do poder político, em nome da liberdade de cada um – transformando a cidadania em um investimento responsabilizado em si mesmo. E não só a oposição em relação à maioria das políticas e bens públicos, em função do fortalecimento do privado por meio do discurso de liberdade, como também as tentativas de deslegitimação das reivindicações democráticas, “[...] os neoliberais se uniram na oposição à democracia robusta – movimentos sociais, participação política direta ou demandas democráticas ao Estado” (Brown, 2019a, p. 75). Nesse cenário, construído pela racionalidade neoliberal, podemos perceber que o alcance

e o poder da política são corroídos, principalmente, pela privatização dos bens públicos e pela responsabilização dos sujeitos.

Na medida em que cresce a hostilidade geral em relação ao político⁶¹, ao social, e, conseqüentemente, à democracia⁶², gerando um esvaziamento dos seus respectivos domínios, é possível observar, nesse vazio deixado, a emergência de novos elementos, como por exemplo, o fortalecimento de formas de moralismo e autoritarismo. Elementos que apontam para uma guinada autoritária nas democracias contemporâneas, como novo rebento da racionalidade neoliberal para nossa atualidade.

O liberalismo autoritário, termo aparentemente contraditório, é um desdobramento da governamentalidade neoliberal, na medida em que se fundamenta, por um lado, na ideia de um Estado forte e autoritário em relação às liberdades políticas, aos movimentos democráticos, às pressões populares, por outro lado, na ideia de um Estado fraco e libertário em relação às esferas da liberdade individual e da economia de mercado.

Longe de se reduzir ao caso extremo da ditadura liberal, a noção de liberalismo autoritário assim definida se aplica a todas as situações em que, a uma limitação do perímetro da decisão política pela proibição econômica (sua vertente liberal), associa-se uma restrição dos meios de pressão subalternos sobre a tomada de decisão política (sua vertente propriamente *autoritária*). Não há simples conjunção acidental entre certo tipo de programa econômico e certo estilo de governo, porém, de modo mais profundo, há articulação funcional e estratégica entre a redução do campo de intervenção do Estado e o reforço de sua autoridade neste campo limitado – isso se dá em uma relação recíproca (Chamayou, 2020, p. 391).

Ademais, o liberalismo autoritário tem o potencial para movimentar forças antidemocráticas, na medida em que é fiador de um poder político “não democrático” subjacente às liberdades individuais⁶³. É possível observar, nesse contexto, uma valoração

⁶¹ Como constata Yascha Mounk (2019, p. 128): “Por toda a América do Norte e a Europa Ocidental, em suma, os cidadãos passaram a confiar menos nos políticos. Eles estão perdendo a confiança nas instituições democráticas. E têm uma visão cada vez mais negativa de seus governos”. Ademais, o aumento da desconfiança dos cidadãos, em relação à política, atinge, atualmente, níveis de repugnância e ameaça por parte de “eleitores que se mostram cada vez mais raivosos”.

⁶² “[...] a evidência de que a democracia está sob ataque só faz crescer. Na Europa Ocidental, os partidos que sistematicamente atacam as normas democráticas fundamentais continuam a subir nas pesquisas. Pelo mundo todo, do Egito à Tailândia, experimentos democráticos novos foram aniquilados e as democracias existentes degeneraram em ditadura. Pela primeira vez em décadas, a *Freedom House* – que mede a abrangência do governo democrático no mundo – registrou mais países se afastando da democracia do que caminhando para ela” (Mounk, 2019, p. 130).

⁶³ O pensamento neoliberal desenvolve uma crítica à política e à democracia, velada pela defesa da liberdade individual. M. Friedman, em seu livro *Capitalismo e Liberdade*, ao criticar o socialismo, recusa a forma de democracia robusta marcada pelo coletivismo e assistencialismo, defendendo a possibilidade da democracia por

quase irrestrita do individualismo, que avaliza o direito do indivíduo de fazer o que bem entende, independentemente das consequências de suas ações.

Essa liberdade individual se coloca acima de qualquer outro limite e princípio, inclusive os democráticos, uma vez que defende o exercício da liberdade, sem ligação com o contexto social ou com as consequências sociais de suas ações, ou seja, sem se preocupar com o cultivo político do bem comum. Trata-se de uma liberdade não regulamentada, ligada à busca de objetivos privados. Sendo assim, é importante nos atentarmos aos microfacismos estimulados por tal conjuntura, uma vez que: “Liberdade sem sociedade é puro instrumento de poder, despida de preocupação com os outros, o mundo ou o futuro” (Brown, 2019a, p. 58).

O processo de desdemocratização do Estado, por meio da defesa da liberdade individual e do enfraquecimento da igualdade, possibilitará que tanto as regras de mercado quanto os princípios de conduta de um povo, comumente aceitos, ou seja, seus valores e sua moralidade tradicional, fiquem protegidos da interferência do Estado, transformando-se em uma forma legítima de governo das condutas. No domínio da liberdade individual se fortalecem os valores morais tradicionais, tornando-se assim, “[...] fácil de ver, nesse ponto, como falas e comportamentos algumas vezes violentamente sexistas, transfóbicos, xenófobos e racistas irrompem como expressões de liberdade” (Brown, 2019b, p. 30).

Desse modo, a governamentalidade neoliberal transforma os problemas coletivos em problemas individuais, dissolvendo as formas de solidariedade em favor do individualismo, sustentado pela convicção de que nossa existência é definida pela responsabilidade individual e pela competitividade. Em tal conjuntura, as normas comunitárias começam a ser juridicamente codificadas e mantidas como liberdades individuais, transformando os valores tradicionais em direitos civis.

A imposição das normas comunitárias como liberdades individuais elimina, aos poucos, as forças das leis democráticas, pautadas na igualdade de direitos e nas normas básicas de tolerância e inclusão. Segundo Brown (2019b), na medida em que se amplia e aprofunda a racionalidade neoliberal nos Estados Unidos, esses direitos individuais são

meio do respeito à liberdade individual, sendo assim, ele afirma que “[...] uma sociedade socialista não poderia ser democrática, no sentido de garantidora da liberdade individual” (Friedman, 2023, p.48), tendo em vista que compromete a liberdade individual ao impor a vontade da maioria às minorias. Para Friedman, a liberdade individual que advém do mercado possui a vantagem de permitir a diversidade ampla. “Cada homem pode votar, digamos, na cor da gravata que quiser e então usá-la; ele não precisa ver que cor a maioria quer e então, se estiver em minoria, se submeter” (Friedman, 2023, p. 58). Nesse mesmo contexto, Hayek em *A constituição da Liberdade* vai definir a liberdade individual como: “O estado em que o homem não está sujeito à coerção pela vontade arbitrária de outro ou outros” (Hayek, 2022, p. 28). A coerção a que ele se refere pode ser compreendida como a imposição de uma vontade externa sobre a ação de um indivíduo, forçando-o a agir de uma maneira contrária ao que ele faria por livre escolha. Desse modo, o Estado não deve interferir nas escolhas livres dos indivíduos, de modo que não seja para garantir a segurança e a liberdade deles.

estendidos para as grandes corporações. Entendemos que, atualmente, tal diagnóstico começa a valer para outros países, incluindo o Brasil.

[...] esse princípio abstrato de proteger a liberdade pessoal contra a suposta coerção da vida política (incluindo o Estado, mas não limitada a ele) desenvolveu-se de forma concreta, tanto na legislação quanto no discurso popular. É largamente mobilizado pelo direito de contestar normas de igualdade, tolerância e inclusão em nome da liberdade e da escolha. Ele tem sido colocado em ação pela maioria da Suprema Corte para realçar o poder das corporações de monopolizar e manipular segmentos cada vez maiores da vida política, enquanto permite a eles desfrutar de uma proteção crescente da regulamentação política e de mandatos, convertendo assim a plutonomia neoliberal em uma forma nova e despolitizada de plutocracia (Brown, 2019b, p. 26).

Ademais, uma das reviravoltas do aprofundamento da governamentalidade neoliberal é a formação política autoritária, marcada pela faceta estratégica de um Estado politicamente autoritário e robusto na forma de policiamento e defesa. Isso porque, na medida em que aumenta a privatização das condições de vida, em função da liberdade individual, aumenta também a atuação do Estado securitário, com vistas à proteção dos bens privados.

Devemos esclarecer que, nesse caso, não estamos tratando de um regime autoritário clássico, ou seja, de um autoritarismo de Estado, que pode ser imposto por meio da tirania ou de golpe militar. O autoritarismo político neoliberal não se vincula, necessariamente, a governos ditadores e totalitários, podendo estar presente em outros regimes de governo, como em democracias, pois se trata de uma forma de autoritarismo ligado à atitude e à maneira de gerir de um governante ou de todo o seu governo. Desse modo, o autoritarismo político neoliberal pode se adaptar a diversos regimes políticos conforme as exigências estratégicas do momento. A faceta autoritária do neoliberalismo se manifesta de maneiras distintas, dependendo das oportunidades proporcionadas pelo contexto Constitucional e da habilidade variável dos governantes em aproveitá-las e utilizá-las em benefício próprio.

Segundo Brown (2019b), a ascensão e fortalecimento de formações políticas de base autoritária, conservadora e nacionalista foi delineada por três décadas de ofensivas neoliberais à democracia, à igualdade e à sociedade, assim como pela raiva e pelo descontentamento da porção populacional pertencente à classe trabalhadora e média branca, em função da perda de posição econômica⁶⁴, no contexto da economia globalizada. No entanto, o rancor e o

⁶⁴ “Muitos brancos das classes operárias e médias da Europa e da América do Norte, que haviam perdido seus empregos, perceberam, de forma rudimentar, uma ligação entre o declínio do Estado-nação, seu próprio bem-estar econômico em declínio e o declínio da supremacia branca masculina, [...] arruinados pela transferência e

ressentimento dessa classe que via seu futuro ameaçado residem, principalmente, na perda de direitos políticos e prestígio social, de uma superioridade economicamente reproduzida.

A classe branca destronada econômica, política e socialmente tem sua raiva aliviada pelos discursos nacionalistas, anti-imigrante e antiglobalização, emanados por políticos autoritários de direita que, ao despertarem o mito de uma cultura nacional, alimentam as preferências xenofóbicas e racistas. Sobre esse discurso da direita radical contra as imigrações, Przeworski (2020, p. 124) vai destacar que, durante um tempo, esse discurso sustentava o seguinte argumento: “eles estão tomando os empregos de vocês”, no entanto, atualmente, insiste na alegação: “[...] ‘vocês estão pagando por eles’, a ‘classe média’ está pagando pelos pobres, em especial os imigrantes, e mais ainda aqueles cuja cor de pele é diferente”. Nesse contexto, é possível observar a proliferação de uma política pautada nos discursos de ódio, que instrumentaliza a animosidade dos grupos privilegiados pela estrutura racial e colonial.

Assim, nos caminhos da política democrática contemporânea, podemos observar alguns fenômenos como o avanço do populismo de extrema direita, o aparecimento de figuras messiânicas e a multiplicação de subjetividades autoritárias.

A reimersão da sociedade atual na tradição política autoritária possibilitou o aparecimento e acolhimento dos chamados “messias”, ou seja, governantes vistos como salvadores ou redentores do povo e da nação. O messias se diz o escolhido de Deus para agir em nome do povo, procedendo sem mediações políticas ou jurídicas que, consequentemente, o distancia dos elementos constituintes do jogo democrático. Ademais, o messianismo se vale da promessa de um passado consagrado que precisa ser resgatado e protegido por um líder supremo, cuja imaginação política idealiza um modelo de civilização ordenada e harmônica que nunca existiu. Assim, o messianismo promete resgatar,

[...] a imagem de um passado mítico de famílias felizes, íntegras e heterossexuais, quando mulheres e minorias raciais sabiam seus lugares, quando as vizinhanças eram ordeiras, seguras e homogêneas, a heroína era um problema dos negros, o terrorismo não estava em solo pátrio e quando cristandade e branquitude hegemônicas constituíam a identidade, o poder e o orgulho manifestos da nação e do Ocidente (Brown, 2019a, p. 13).

terceirização dos empregos operários sindicalizados para o exterior, pelo desaparecimento da moradia acessível e pelos movimentos globais de trabalho e capital sem precedentes, a era do provedor branco seguro e da soberania do Estado-nação no norte global chegou ao fim” (Brown, 2019b, p. 34).

Desse modo, os governantes populistas⁶⁵ autoritários estabelecem uma conexão mítica com o seu povo, governam a partir da transformação de um mundo ficcional em política real, ou seja, “[...] governa fabricando mitos e invocando crises. [...] uma dessas pessoas, Vladimir Putin, escoltou outra, Donald Trump, da ficção para o poder” (Snyder, 2019, p. 26)⁶⁶. Acrescentamos a estes exemplos, Jair Bolsonaro, eleito presidente do Brasil em 2018 que, em clara semelhança com Trump, “[...] se pintou como único representante verdadeiro do povo e chamou seus adversários de traidores ilegítimos”, além disso, “[...] atacou as regras e normas mais básicas das instituições do país” (Mounk, 2019, p. 10), e mais, “elogia a ditadura, homenageia torturadores e, em nome de Deus, autoriza a ação policial ilícita” (Teles, 2021, p. 17).

Nesse contexto, é possível observar o desdobramento e uma espécie de renovação das práticas fascistas de governo,⁶⁷ nos dias atuais, na medida em que governantes autoritários se distanciam do primado da lei, aproximam-se de regimes personalistas, buscando governar por decretos baseados em decisões impulsivas ou ideológicas. Ademais, tais governantes transformam o debate público em ficção política, atacam e manipulam as instituições democráticas, disseminam mensagens de ódio; intimidam a imprensa, recusam os resultados das eleições livres e justas, espalham informações falsas ou manipuladoras. Agindo sem nenhum senso de responsabilidade com o mundo real, afastam a democracia dos padrões de realidade e veracidade, levando os cidadãos a perderem a capacidade de distinguir o real do fictício e, quando isso acontece, o autoritarismo se fortalece.

A prática de governo autoritária acredita no uso da força e da violência, em detrimento do conhecimento, como uma maneira de solucionar os diversos problemas sociais, ou seja, defende o uso do poder coercitivo do Estado a fim de assegurar a ordem, por exemplo, contra

⁶⁵ Estamos tratando, nesse caso, do populismo de direita. Segundo Mounk (2019, p. 10; 23;73), tal populismo pode ser definido pela reivindicação de representação exclusiva do povo (o populista arroga falar em nome do povo), marcada por uma obstinada intolerância em relação à oposição (por acreditar ser a verdadeira voz do povo, acham que toda resistência a seu governo é ilegítima), e desrespeito em relação à existência de instituições independentes, o que coloca os populistas em rota de colisão direta com a democracia liberal. Para os populistas, um líder honesto que partilha da opinião pura das pessoas e deseja lutar em nome delas, deve ocupar o alto escalão do poder. Depois que este estiver no comando, precisa acabar com os obstáculos institucionais que o impeça de cumprir a vontade do povo, tal como interpreta.

⁶⁶ “[...] a Rússia interveio com empenho e êxito para apoiar o personagem fictício ‘Donald Trump empresário de sucesso’ na eleição presidencial de 2016” (Snyder, 2019, p. 265). Para uma análise mais detalhada sobre a influência dos poderosos da Rússia e da máquina midiática russa nas eleições de Donald Trump nos Estados Unidos, ver o capítulo 6 intitulado “Igualdade ou Oligarquia” do livro *Na contramão da liberdade: a guinada autoritária nas democracias contemporâneas* de Timothy Snyder.

⁶⁷ De acordo com Dardot et al. (2021), não há dúvidas que a governamentalidade neoliberal, nos dias atuais “coloca em prática formas neofascistas de governo”, tais práticas se fizeram mais notórias com a “chegada ao poder de Trump nos Estados Unidos e de Bolsonaro do Brasil. Nesses dois países, pudemos ler, cada vez mais frequentemente, análises que mencionavam um ‘fascismo neoliberal’ ou um ‘neoliberalismo fascista’” (Dardot et al., 2021, p. 285).

a criminalidade, considerando-a mais pela ótica de uma opção individual do que como consequência de um conjunto de condições econômicas, políticas e sociais.

O desprezo e o ódio pelo conhecimento e pela cultura democrática é uma característica dos movimentos autoritários. Nesse contexto, observa-se a presença de sujeitos autoritários que, com seus valores e preconceitos, são capazes de agir e reproduzir o autoritarismo, mesmo frente aos instrumentos e instituições democráticas na sociedade.

A subjetividade autoritária se caracteriza pela rígida adesão aos valores tracionais e disposição para pensar e agir por meio de categorias ortodoxas; pela submissão acrítica a autoridades idealizadas, mitos religiosos e políticos; pela tendência à produção de inimigos imaginários, transformando o “diferente” e aquele que discorda de seus valores e crenças, em inimigo indesejável, que deve ser punido ou eliminado.

As práticas autoritárias, que não raro, implicam o uso da violência e da coação, repousam em uma aceitação construída e admitida por pessoas inseridas em uma tradição autoritária. Essa tradição é composta de convicções políticas, econômicas e sociais que formam um padrão amplo e coerente que é expressão de tendências antidemocráticas (Casara, 2019, p. 86-87).

A ausência de reflexão e a cotidianização das violências, tanto física quanto simbólica ou estrutural, gera o empobrecimento da subjetividade e são correlatas do crescimento do autoritarismo. Tal crescimento coloca em risco o Estado Democrático de Direito – caracterizado pela garantia dos direitos fundamentais e pelo estabelecimento de limites ao exercício do poder – na medida em que transforma os direitos e garantias fundamentais ao sistema democrático em obstáculo à eficiência repressiva do Estado e ao funcionamento do mercado. Nesse contexto, Mounk (2019, p. 26) vai observar o surgimento da “democracia sem direitos” fundamentais, como uma das facetas da política das primeiras décadas do século XXI.

Paradoxalmente, os defensores do liberalismo autoritário buscam limitar o poder político de promover o bem-estar social, a fim de proteger as liberdades individuais e de mercado, ao mesmo tempo em que visam expandir o alcance dos valores morais da família e da religião para a esfera pública⁶⁸. Tal conjuntura nos permite observar um duplo processo de privatização do espaço público e publicização do espaço privado.

⁶⁸ Segundo Brown (2019a, p. 135), “Reivindicações de liberdade tem sido o cerne da estratégia da direita religiosa para recristinianizar a esfera pública desde os anos de 1990, mas foram intensificadas e popularizadas na década passada”. Vale destacar, nesse sentido, o papel exercido pela ADF *Alliance Defending Freedom*

A expansão dos valores morais individuais para a esfera pública passa a ser garantida a partir da dupla mobilização, acionada por uma jurisprudência emoldurada pelo neoliberalismo, entre liberdade de expressão e liberdade de exercício religioso. Com isso, criam-se as condições para a legitimação de um conjunto de condutas, contrárias às aspirações democráticas de inclusão, igualdade e antidiscriminação, que agora são enquadradas como proteção à liberdade individual. Como podemos observar nos exemplos abaixo:

[...] a tentativa de burlar mecanismos antissegregação em escolas por meio de estratégias de controle local ou por privatizações (*vouchers*, “escolha escola”), a recusa a prestar serviços relacionados à contracepção, ao aborto ou ao casamento do mesmo sexo por meio de coisas como a “lei de Restauração da Liberdade Religiosa” (*Religious Freedom Restoration Act*), a manutenção da iconografia cristã dentro ou arredor de edifícios públicos (Brown, 2019a, p. 91).

Nos dias atuais, os cidadãos estão cada vez mais flertando com alternativas autoritárias que violam as normas democráticas fundamentais. O autoritarismo é reivindicado no âmbito familiar, legislativo e judiciário, para a garantia da liberdade individual, do direito das grandes corporações e da sustentação dos valores morais.

Apesar dessa sintonia e compatibilidade entre o neoliberalismo e o autoritarismo, este último impõe um obstáculo ao primeiro, pois, quando inserido nas práticas mercado, mostra-se incompatível com as ideias de liberdade individual. “Essa contradição tem como paralelo uma crescente falta de simetria nas relações de poder entre as corporações e pessoas como você e eu” (Harvey, 2014, p. 89)⁶⁹.

Mesmo assim, o neoliberalismo se mostra autoritário, na medida em que busca dissolver os instrumentos democráticos que visam à justiça socioeconômica, para manter a liberdade de mercado, a propriedade privada e a responsabilidade individual. Essa corrosão dos elementos de solidariedade social em função da mercadização de tudo e da manifestação dos interesses individuais sem limites pode conduzir ao caos e a uma desordem social, marcada por comportamentos antissociais difíceis de controlar.

(Aliança em Defesa da Liberdade) atuando como principal suporte da cristandade evangélica nos EUA, em relação às dificuldades enfrentadas pelos cristãos para o exercício da sua fé em espaço público e comercial.

⁶⁹ Sobre essa contradição, Harvey apresenta o seguinte exemplo de como o crescimento do poder corporativo pode roubar a nossa liberdade pessoal: “Uma coisa é, por exemplo, sustentar que meu *status* em termos de assistência à saúde depende de minha escolha e de minhas responsabilidades pessoais, mas outra bem diferente é a situação em que a única maneira de eu poder atender às minhas necessidades no mercado é pagar prêmios de seguro exorbitantes a empresas de seguro-saúde gargantuescas, altamente burocratizadas e altamente lucrativas. E, quando essas empresas chegam a ter o poder de definir novas categorias de doenças a ser tratadas por novas drogas que chegam ao mercado, alguma coisa está claramente errada” (Harvey, 2014, p. 90).

A cada abalo do neoliberalismo surge uma nova mutação. Juntamente com a guinda autoritária, o neoliberalismo também pode ser considerado fiador do neoconservadorismo que observamos nos dias de hoje, assim como o neoconservadorismo vem servindo para equilibrar as contradições e retroalimentar a governamentalidade neoliberal por meio de mutações e distorções.

Diante do crescimento de uma onda neoconservadora, na atualidade, torna-se uma tarefa urgente a compreensão das forças que constituem e movimentam essa onda, para que possamos desafiar nossa letargia frente ao que nos parece inevitável. Nesse sentido, muitos pesquisadores vão refletir acerca da relação entre neoliberalismo e neoconservadorismo, apontando possíveis aproximações e distanciamentos, dentre eles, Harvey (2014), Brown (2006; 2019a) e Cooper (2021; 2022). Vale ressaltar que não há consenso e nem uma posição definitiva acerca da relação entre essas duas racionalidades.

Para Harvey (2014), o neoconservadorismo é uma manifestação do autoritarismo implícito no neoliberalismo. Isso porque, uma vez que o neoconservadorismo instrumentaliza o fundamento moral para justificar sua autoridade e legitimidade, torna-se o antídoto contra o caos que pode emergir em função da defesa neoliberal da liberdade individual.

O neoconservadorismo é, portanto, perfeitamente compatível com o programa neoliberal de governança pela elite, desconfiança da democracia e manutenção das liberdades de mercado. Mas ele se afasta dos princípios do puro neoliberalismo, tendo remoldado práticas neoliberais em dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar, na preocupação com a ordem como resposta aos caos de interesses individuais e, em segundo, na preocupação com uma moralidade inflexível como o cimento social necessário à manutenção da segurança do corpo político vis-à-vis de perigos externos e internos (Harvey, 2014, p. 92).

Assim, é possível observar que o neoconservadorismo se apresenta como um elemento que ajuda a equilibrar a permissividade do neoliberalismo, quanto à liberdade individual, a partir de elementos como a religião, a moralidade e a militarização.

De acordo com Brown (2006, pp. 699-703), o neoliberalismo e o neoconservadorismo, são racionalidades distintas, com diferentes fontes e propósitos. Uma vez que o neoliberalismo cria necessidades para a competitividade e o estímulo do mercado, na sua contramão, a racionalidade neoconservadora busca uma ordem orientada para repressão e

regulação dos desejos⁷⁰. Ademais, o neoliberalismo tem uma agenda de política externa cujas fronteiras entre as nações seriam apagadas pela conexão monetária global, enquanto o neoconservadorismo busca policiar as fronteiras nacionais e culturais, visando ao fortalecimento do nacionalismo. Porém, a pesquisadora reconhece que ambos possuem objetivos comuns, sobrepondo-se e se complementando, no que diz respeito à produção de uma cidadania antidemocrática, que recusa a liberdade política e a igualdade social. Além do mais, sobrepõem-se no sentido em que o neoconservadorismo vai contrabalancear uma espécie de erosão moral promovida pelo capitalismo⁷¹. O neoconservadorismo, por meio de um discurso político religioso, mobiliza o sentimento de conformidade e submissão nos indivíduos, fertilizando, assim, o solo onde germina o autoritarismo da governamentalidade neoliberal.

O neoconservadorismo pode ser considerado um movimento tanto intelectual quanto político. Enquanto movimento intelectual, o neoconservadorismo gira em torno das ideias de Russel Krik, Irving Kristol, Norman Podhoretz e da revista estadunidense *Commentary*. Os intelectuais neoconservadores defendiam a liberdade individual, o tradicionalismo moral e o anticomunismo, nesse sentido, protegiam a propriedade, a tradição e a religião. Ademais, eles nutriam, em comum, uma crítica em relação à concepção de que o poder público deveria protagonizar o enfrentamento das desigualdades sociais com vistas ao bem comum.

Enquanto movimento político⁷², o neoconservadorismo é constituído por uma coalizão contingente em função da convergência de interesses, principalmente entre grandes

⁷⁰ “[...] sujeito neoconservador, íntegro, patriótico, moral e altruísta, é parcialmente desfeito por um sujeito neoliberal insensível ao altruísmo e completamente voltado para seus próprios interesses: a racionalidade neoliberal de cálculos estritos de meios e fins e de satisfação de necessidades (e criação de estados, cidadãos e sujeitos conforme esse modelo) entra em conflito com o projeto neoconservador de produzir um sujeito moral e uma ordem moral contra os efeitos do mercado na cultura, orientado para a repressão e sublimação do desejo” (Brown, 2006, p. 699, tradução nossa).

⁷¹ Essa ideia de que o neoconservadorismo preencheria um vazio moral deixado pelas práticas capitalistas de mercado livre é defendida por Irving Kristol, um dos principais representantes do neoconservadorismo, que considerava as sociedades de consumo vazias de significado moral, necessitando, assim, de um projeto político-moral conservador, ou seja, para ele as questões morais mereciam atenção adequada do governo. Irving Kristol “tratou o projeto político de amparo dos valores morais como um complemento essencial aos mercados livres” (Brown, 2019a, p. 111).

⁷² “[...] o neoconservadorismo como formação política não é ideologicamente nem socialmente unificado. Ele emerge de uma convergência contingente de interesses entre cristãos evangélicos, straussianos judeus, guerreiros frios declaradamente seculares que fizeram do Ocidente um fetiche, feministas conservadoras e outros moralistas de família (tipo Lynne Cheney), imperialistas aleatórios e liberais e socialistas convertidos, que nas palavras infames de Irving Kristol, foram ‘assaltados pela realidade’. O neoconservadorismo inclui intelectuais e anti-intelectuais, judeus seculares e cristãos evangélicos, [...] professores de teoria política que se tornaram especialistas em política, homens brancos furiosos e negros justos. Em suma, o neoconservadorismo nasce de uma aliança literalmente profana, que é apenas desigual e oportunisticamente religiosa, embora mais tarde abordaremos a importância da religião para facilitar o apelo do neoconservadorismo a uma base popular, e especialmente na construção de uma recepção para o seu autoritarismo” (Brown, 2006, p. 696, tradução nossa).

corporações, cristãos evangélicos, moralistas da família e intelectuais neoconservadores. Trata-se de uma “[...] aliança nada santa entre os grandes negócios e os cristãos conservadores, apoiada pelos neoconservadores”, que começou a se consolidar a partir da década de 1970, transformando-se “na força eleitoral direitista relativamente homogênea da atualidade” (Harvey, 2014, pp. 60). Essa coalizão neoconservadora defendia, ao mesmo tempo, a permanência e vigor dos valores cristão e dos valores capitalistas do livre mercado.

O projeto político-moral do neoliberalismo é conservador, uma vez que defende os valores tradicionais nos espaços públicos, nas escolas e na família. A família é uma das principais instituições que os conservadores buscam preservar atualmente. “‘Deus, família, nação e livre iniciativa’ é um mantra conservador familiar” (Brown, 2019a, p. 107). A governamentalidade neoliberal promove uma instrumentalização política da família, por meio da incitação de formas de subjetivação que encaminham a família a assumir determinados princípios e condutas.

Desse modo, a mobilização da família pelo discurso neoconservador serve de reforço às ideias neoliberais de responsabilização da família e de seus integrantes. Em tal conjuntura, os espaços públicos, além de *economicizados* pela racionalidade neoliberal, serão também *familiaricizados*. Tais espaços, até então organizados por normas democráticas, passam a sofrer incursões dos valores morais tradicionais religiosos relacionados a um arquétipo de família heteronormativa e patriarcal.

Na conjuntura de expansão de um familismo heteropatriarcal cristão, os elementos de referência “[...] da religião e da família – hierarquia, exclusão, homogeneidade, fé, lealdade e autoridade – ganham legitimidade como valores públicos e moldam a cultura pública conforme se juntam ao mercado para deslocar a democracia”. Contexto em que a nação passa a ser concebida como “propriedade privada e familiar, e o presidente é o *pater famílias*” (Brown, 2019a, p. 142-143), o que conduz ao fortalecimento do nacionalismo. Nesse sentido, podemos observar que a governamentalidade neoliberal cultiva o próprio solo onde nascem as suas contradições, visto que, como vimos, a defesa do nacionalismo se mostra incompatível com as práticas neoliberais marcadas por uma racionalidade de mercado universalizada.

Segundo Melinda Cooper (2022), embora diametralmente opostos, neoliberalismo e neoconservadorismo possuem uma surpreendente convergência de propósitos, que têm como eixo de articulação a defesa da família, ou seja, fortalecimento dos laços familiares em detrimento do pertencimento social. O neoliberalismo, por motivos econômicos, e o neoconservadorismo, por motivos morais.

Para os neoliberais, sobretudo os discípulos da Escola de Chicago, a família é fonte de disciplina e suporte de autoridade. Uma vez que, no domínio familiar, a autoridade, a submissão e a hierarquia são vistas de forma naturalizadas, a família se torna o paradigma ideal de relações harmoniosas, capaz de superar conflitos sociais. Assim, a justaposição entre as relações econômicas, políticas e sociais e a dinâmica familiar, além de suscitar certa docilidade e um sentimento de dependência em relação à autoridade, também contribui para a naturalização da submissão de gênero. Ademais, com seu “altruísmo natural” e responsabilização⁷³, a família deve servir como alternativa ao Estado de bem-estar, como principal elemento da segurança econômica e suporte do livre mercado.

Para o neoconservadorismo, a autoridade e a privacidade da família deve ser resguardada em relação à intervenção do Estado e às possíveis ameaças ao modelo de família patriarcal e heteronormativa e seus respectivos valores. “Os neoconservadores temiam que a subsidiarização de escolhas de estilos de vida não normativos pelo Estado de bem-estar social fragilizasse os fundamentos morais da ordem social” (Cooper, 2021, p. 50).

Desse modo, os neoconservadores mobilizam a defesa da família para justificar suas posições contrárias aos direitos das mulheres, dos negros, da comunidade LGBTQIA+ – grupos que, historicamente, têm seus direitos negados, em nome da religião, natureza ou tradição – e resgatar o privilégio e o poder do patriarcado. As reivindicações democráticas de tais grupos são vistas pelos neoconservadores mais como uma ameaça à ordem social e política do que a uma busca pelos direitos e pelas liberdades.

Como pudemos observar, até o momento, neoliberalismo, autoritarismo e neoconservadorismo compõem um conjunto de diferentes forças que vêm se fortalecendo na atualidade, na mesma proporção em que contribuem diretamente para o efetivo enfraquecimento dos elementos democráticos, em muitos países. Assim, a tríade neoliberalismo, autoritarismo e neoconservadorismo se afinam quando o assunto é promover uma atmosfera de insegurança em função da iminência de uma “crise” da governabilidade como resultado dos “excessos de democracia”.

⁷³ Nesse contexto, Cooper (2021, p. 35) destaca a lei da reforma do bem-estar social de Bill Clinton, em 1996, PRWORA (Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act – Lei de Responsabilidade Pessoal e de Reconciliação de Oportunidade de Trabalho). A PRWORA, essencialmente, federalizou um princípio de auxílio ao pobre que remonta à antiga tradição da lei dos pobres (*poor law*) – isso é, o princípio da responsabilidade privada da família pelo bem-estar social dos dependentes.

De acordo com Brown (2019a), a cartilha neoliberal comunga com o Relatório da Comissão Trilateral de 1975⁷⁴ que popularizou a acusação de “excesso de democracia”. No sentido de se mostrarem temerosos em relação às políticas governamentais de bem-estar, que visam suprir todas as expectativas e demandas sociais, promovendo, assim, uma sobrecarga para o Estado, o que conduziria a uma crise da governabilidade. Eles argumentam que o “excesso de democracia” colocaria em risco a própria democracia, caso o Estado não conseguisse cumprir todas as exigências e suprir todas as necessidades das massas, uma vez que o aumento excessivo de expectativas gera uma pressão sob o poder político governamental. Desse modo, eles ligam “as demandas crescentes sobre o Estado social com a diminuição do respeito pelas funções e autoridade autônomas do Estado” (Brown, 2019a, p. 89), ou seja, quanto mais democracia, menos autoridade política⁷⁵.

Podemos observar, então, a sustentação neoliberal e neoconservadora, de um discurso de crise da governabilidade, fundamentada na cobertura e eficácia ilimitada da democracia, ou seja, em seus excessos. Em tal conjuntura, o argumento do “excesso de democracia” será usado para legitimar práticas autoritárias e justificar a criação de meios de controle e condenação às exigências dos movimentos sociais, por entenderem que suas reivindicações poderiam constituir uma ameaça à liberdade individual e ao desenvolvimento da civilização.

Porém, é válido ressaltar que, se os excessos das demandas sociais podem levar a uma crise de governabilidade nas democracias, o contrário também pode ser concebido, uma vez que o social é um dos fundamentos democráticos. A dissolução da justiça social, a partir de políticas que incitam a defesa da esfera individual, igualmente pode conduzir à desordem e à crise da democracia.

Os intelectuais neoliberais e os governantes autoritários e neoconservadores entendiam que a crise da governabilidade poderia ser um meio necessário à formulação bem planejada de um modo de ação governamental. Sendo assim, a crise de governabilidade se torna uma maneira de governar os indivíduos, na medida em que o cultivo retórico e ininterrupto do

⁷⁴ A Comissão Trilateral é uma organização privada, fundada em 1973 pelo banqueiro David Rockefeller, que reúne políticos, acadêmicos, líderes empresariais e representantes da mídia, dos Estados Unidos, Europa Ocidental e Japão, com o objetivo de elaborar recomendações políticas para os países desenvolvidos. O relatório de 1975 constitui o exame dos desafios enfrentados pelas democracias Ocidentais. Disponível em: <https://www.trilateral.org/publications/> Acesso: 09/07/2024. Vale destacar que um dos autores do relatório intitulado *The Crisis Of Democracy: Reporte on The Governability of Democracies to the Trilateral Commision*, foi o cientista político neoconservador Samuel Huntington. O relatório está Disponível em: <https://www.trilateral.org/publications/task-force-report-8-the-crisis-of-democracy/>

⁷⁵ De acordo com Chamayou (2020, pp. 310-311), esse enfraquecimento da autoridade do Estado, em função do excesso de democracia, é fruto de um ciclo vicioso marcado pela disparidade entre a quantidade das reivindicações e a capacidade do governo. “[...] na tentativa de, expandindo sua atividade, conter a erosão de sua atividade, o Estado alimenta expectativas que, uma vez frustradas, se traduzem por uma nova perda de legitimidade que ele busca compensar pelos mesmos meios, reiniciando assim um ciclo infinito”.

discurso de crise os mantém submersos em um campo de incertezas, facilitando a manipulação e a direção de suas condutas. Nesse contexto, é possível perceber que a noção de crise ganha significação funcional para justificar ações políticas de exceção, garantindo a condição de força e de coerção indispensável à manutenção de um determinado projeto político e econômico. Sobre a utilização da noção de crise, Casara destaca que:

Trata-se de um termo que passou a ser usado para ocultar uma opção política por manobras e ações justificadas pela falsa urgência ou pelo falso caráter extraordinário do momento. [...] as crises sempre foram utilizadas, quando não fabricadas, para permitir ações excepcionais, atitudes que não seriam admitidas em situação de normalidade. [...] o uso político das crises não é novo, que o digam os gestores da Doutrina de Choque, com especial destaque para Milton Friedman e os Chicago Boys, que “produziram” a crise do Chile, o que permitiu tanto a criação de um laboratório para o neoliberalismo quanto a repressão e o terror comandados por Augusto Pinochet. O que há de inédito, na atual quadra histórica, é que a crise é apresentada explicitamente como permanente e não esconde a positividade em relação aos interesses neoliberais (Casara, 2019, pp.13-14).

Segundo Chamayou (2020), os defensores da teoria neoconservadora da crise acreditam que somente introduzindo elementos de autoritarismo é possível sobreviver à crise da democracia. Isso porque um governo que perde a popularidade por não conseguir suprir todas as demandas do povo, ainda pode utilizar como recurso a coerção para manter a eficácia política. Nesse sentido, os governos democráticos poderiam recorrer a instrumentos autoritários, em situação de crise.

Para a racionalidade política neoliberal autoritária-conservadora, os Estados deveriam ser legitimados, mas não saturados pela democracia, por isso, são capazes de defender a ideia de uma autoridade política eleita democraticamente. Nesse sentido, a democracia só se torna aceitável para a governamentalidade neoliberal na medida em que se apresenta “[...] apartada da liberdade política, da igualdade política, do compartilhamento de poder entre os cidadãos, da legislação voltada para o bem comum, das culturas de participação e de qualquer noção de interesse público que vá além da proteção às liberdades e à segurança individuais” (Brown, 2019a, p. 77). Podemos observar, então, uma ressignificação neoliberal da democracia, que combina uma orientação autoritária da existência política com o dirigismo tecnocrático da economia, reduzindo a democracia ao estabelecimento de um conjunto de regras de conduta gerais e abstratas ao invés de um modo de governar.

Como vimos, a noção de “crise” é utilizada por governos populistas autoritários para justificar determinados modos de ação, como fortalecimento do autoritarismo e a privatização dos direitos sociais, a fim de desafogar a responsabilidade com as demandas coletivas, despotencializando as reivindicações políticas e sociais.

Diante de tal conjuntura, entendemos a urgência da tarefa filosófica de manter uma reflexão acerca da crise da democracia, a fim de compreender qual a real natureza dessa crise e quais os perigos rondam a democracia, nos dias de hoje. Devemos, antes de qualquer coisa, analisar o que significa dizer que algo está em crise. A palavra crise vem do grego *Krisis*, é um termo médico que indica a “transformação decisiva que ocorre na culminância de uma doença que orienta o seu curso, no sentido favorável ou não”. Também significa “transformações decisivas em qualquer aspecto da vida social” (Abbagnano, 2007, p. 259); pode se tratar de um momento de “decisão”, que pode significar a recuperação da estabilidade e equilíbrio de um sistema político.

Nesse sentido, a crise não é algo permanente, mas sim uma excepcionalidade, uma fase ou condição desafiadora, na qual alguma decisão precisa ser tomada, capaz de transformar, aniquilar ou restaurar, um processo histórico ou um sistema político. A potência da noção de “crise” reside na sua submissão a um processo constante de diagnóstico crítico da atualidade. Tal diagnóstico nos confronta com os limites da crise, possibilitando-nos entrever a ressignificação do modo de vida democrático.

Vimos, em nossas análises anteriores, que diversas ameaças às democracias já se encontram materializadas. O processo de desmantelamento da democracia, apesar de lento e muitas vezes furtivo, encontra-se em curso. Mas, vale ressaltar que as instituições democráticas ainda não foram totalmente depostas de atuação, apesar de se encontrarem sobre potenciais ameaças.

O gatilho da verdadeira crise da democracia é fruto do triunfo da governamentalidade neoliberal, cujas articulações e mutações inseriram e puseram para funcionar, no jogo democrático da nossa atualidade, algo como uma *Quimera*, ou seja, um monstro fantasioso constituído por um conjunto de múltiplas racionalidades reacionárias como: neoconservadorismo, neofascismo, autoritarismo, messianismo, racismo, xenofobia, misoginia etc., forças promotoras dos nossos cataclismas e retrocessos democráticos. Ainda não é possível antever até que ponto tais forças dispararão suas ofensivas contra a democracia. Ademais, não podemos saber, de modo assertivo, por se tratar de um processo ainda em curso,

se a culminância da “crise” da democracia conduzirá a um efeito de renovação e fortalecimento desta ou ao seu aniquilamento e substituição por outro sistema político.

Desse modo, se a democracia está em crise, devemos nos ater que não se trata de uma crise permanente e não tem como mote exclusivo as dificuldades econômicas e políticas advindas do excessos de democracia. O dismantelamento da democracia que conduz a um estado de crise é produto de um lento retrocesso que enfraquece gradualmente – algumas vezes de modo imperceptível – as instâncias democráticas fundamentais. Isso se dá não só por meio do fortalecimento das forças reacionárias e retrógradas que mencionamos acima, como também por situações quem envolvem insistentes violações da Constituição, instrumentalização de órgãos públicos, a fim de atender a interesses partidários e desrespeito às premissas garantidoras de eleições livres e competitivas.

Esse contexto atual, de tendência à desdemocratização, de defesa da liberdade individual e da propriedade privada, cria um obstáculo ao surgimento de subjetividades que se identificam com o povo, que nutrem comprometimento com os princípios fundamentais da democracia, preocupando-se com as demandas coletivas e com o bem comum.

Diante do exposto, cabe o alerta de que não podemos ser indiferentes quando o destino da democracia está em perigo. Devemos concentrar nossas energias, coragem e criatividade nas lutas políticas cotidianas em favor dos valores democráticos e contra o processo de deterioração desses valores, em função do avanço de uma governamentalidade neoliberal, de natureza antidemocrática, amparada pelo autoritarismo dos neoconservadores, que vem modulando as formações políticas na atualidade.

Nossas lutas devem ser fundamentadas por um *êthos* crítico que demonstra nossa insatisfação com o momento atual, como também nosso desejo de transformação. Portanto, uma luta ético-política contra os avanços da antidemocracia, rumo a uma ressignificação do sistema democrático, que seja capaz de romper com o desencanto de parte da população em relação à política e à democracia, que tem levado à eleição de governantes populistas autoritários, em muitos países pelo mundo. É preciso ressignificar as noções de governo democrático, de justiça social, de igualdade econômica, política e cultural. Ressignificar a democracia, a fim de torná-la apta às novas condições e potencialidades da sociedade contemporânea.

Desse modo, entendemos que a filosofia não deve se limitar a efetuar diagnósticos da atualidade, pois também é necessário que ela vislumbre possibilidades estratégicas, que entreveja os pontos de resistências em face da penetração e saturação do poder – que

normaliza os indivíduos e regula as populações – e explore os caminhos viáveis para o desenvolvimento de mudanças na atual conjuntura, que envolva tanto a transformação de nós mesmos quanto do mundo. Reconhecendo sempre que as transformações e soluções, para os problemas coletivos e individuais, não representam um ponto de chegada definitivo, uma vez que nossa existência se encontra num deslocamento constante.

CAPÍTULO 3

A ÉTICA DO GOVERNO DE SI: a possibilidade de novas formas de subjetividade

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir⁷⁶.

Observamos, no capítulo anterior, que nos encontramos impactados por problemas advindos do surgimento e desdobramento de formas de governo enraizadas em uma racionalidade política neoliberal, marcada pela economicização da política, bem como por alianças neoconservadoras e autoritárias, afinadas com a destituição dos valores democráticos. Tal modo de governamentalidade germinou de modo incontrolável, desenvolvendo uma forma de condução das condutas marcada pelo empresariamento da vida, que submetem os sujeitos a uma responsabilização integral acerca do destino de sua existência, cujas consequências são o adoecimento psíquico e a medicalização.

Acrescentamos que a gestão neoliberal das condutas se utiliza de um conjunto de técnicas calculadas e razoáveis que produz tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades, colocando em jogo a forma de nossa existência, ou seja, o modo como somos levados a nos comportar e nos relacionar com os outros e com nós mesmos. Isso nos faz prisioneiros de algumas concepções de nós mesmos e de nossas condutas. Nossa subjetividade torna-se efeito dessas práticas de governo. Cabe a nós questionar: como podemos escapar da submissão de subjetividades promovida pela racionalidade governamental neoliberal?

Diante de tal realidade e questionamento, este capítulo pretende mostrar que a funcionalidade do conceito de governamentalidade não se esgota no diagnóstico significativo de que a racionalidade neoliberal é o modo de existência da política na contemporaneidade. Nossa intenção é evidenciar que o conceito de governamentalidade possibilita operar um deslocamento no pensamento foucaultiano, constituindo o marco da inserção da dimensão ética em suas análises.

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II – o uso dos prazeres*, 2020, p. 13.

Para isso, discutiremos o modo como Foucault operacionaliza esse deslocamento sem perder de vista a noção de governo e de subjetividade. Visto que ele considera que também é ordem do governo a relação que se pode estabelecer consigo mesmo, ou seja, um governo de si, como governo que cada um exerce sobre sua própria vida. Sendo, nesse sentido, o ato de governar um ato de conduzir a si mesmo, o que faz do sujeito alguém que traz em si o controle das suas próprias transformações.

Por meio da análise do governo de si, buscaremos a compreensão da constituição do sujeito de conduta ética, com a intenção de refletir em que medida a atitude ética, pautada na arte de buscar o governo de si mesmo, pode constituir uma espécie de resistência aos modos de submissão da subjetividade, típicos da racionalidade política do Estado governamentalizado. Pensar a possibilidade de uma ética do cuidado de si na atualidade “[...] talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, [...] de resistência ao poder político senão a relação de si para consigo” (Foucault, 2004a, p. 306).

3.1 As insurreições dos sujeitos

Vimos no primeiro capítulo do presente trabalho, que o conceito de governamentalidade amplia os horizontes das investigações de Foucault acerca do poder, colocando em jogo uma analítica das relações de poder a partir da noção de governo. Suas análises acerca das artes de governar possibilita a compreensão das tecnologias do poder político, marcadas por tipos de racionalidades governamentais destinadas a gerir as condutas dos indivíduos, assujeitando-os por meio de práticas de poder, tornando-os objetiváveis e governáveis.

Esse contexto possibilitará ao filósofo pensar as lutas políticas a partir de um outro registro, para além dos confrontos binários, do enfrentamento entre dois grandes adversários, além da luta de raças ou da luta de classes – sem desprezar a relevância e o valor político dessas lutas⁷⁷. Porém, reinserindo as lutas políticas em um domínio de apreensão do poder como governo das condutas. Nesse sentido, as lutas políticas tomam uma forma mais heterogênea e imprevisível; disseminando-se e se multiplicando em resistências,

⁷⁷ Vale destacar que tais lutas e suas reconfigurações são objeto de uma análise detalhada de Foucault em seu curso *Em Defesa da Sociedade*, mais precisamente nas aulas de 21 e 28 de Janeiro de 1976. Ademais, compartilhamos da interpretação de Candiotti (2020, p. 108), de que a inserção das lutas políticas no domínio de entendimento do poder como governamentalidade, pode ter sido o motivo pelo qual a analítica foucaultiana das lutas passou por um “progressivo afastamento da delimitação das lutas políticas pela perspectiva da guerra continuada por outros meios, como também pela matriz teórica da guerra civil”.

contracondutas, revoltas de conduta, insurgências, insubmissões, levantes e sublevações, em relação aos modos de governamentalidade.

Na medida em que compreendemos o poder a partir do seu caráter relacional, como algo que circula por todas as partes, funciona no formato de rede, passa pelos indivíduos, que tanto sofrem quanto exercem sua ação; que não está situado em um lugar privilegiado ou exclusivo, mas disseminado por toda estrutura social; que sua existência só pode ser percebida a partir de suas formas de exercício díspares e heterogêneas e em constates mutações. Devemos observar que essa forma relacional do poder implica que as próprias lutas contra seu exercício e seus excessos não podem ser feitas de fora, de outro lugar, ou seja, do exterior aos jogos de poder, pois há uma indissociabilidade entre as malhas de poder e seus pontos de resistência. Como afirma Foucault:

[...] onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. Deve-se afirmar que estamos necessariamente “no” poder, que dele não se “escapa”, que não existe, relativamente a ele, exterior absoluto, por estarmos inelutavelmente submetidos à lei? Ou que, sendo a história artil da razão, o poder seria o artil da história – aquele que sempre ganha? Isso equivaleria a desconhecer o caráter estritamente relacional das correlações de poder. Elas não podem existir se não em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder (Foucault, 2005a, p. 91).

Desse modo, a resistência é coexistente e contemporânea ao poder, possui o mesmo aspecto microfísico e, como ele, tão inventiva, móvel e produtiva; ela faz parte da rede social onde se movimenta o poder. As relações de poder incitam a todo o momento e abrem a possibilidade para focos de resistências que, inversamente, podem fundar novas reorganizações nas relações de poder. As resistências são da ordem das estratégias, das táticas e se apresentam como a possibilidade de transformação, a partir da abertura de espaços de lutas. Cabe-nos observar que a partir do aparecimento do conceito de governamentalidade, a noção de resistência ganha materialidade, tomando forma de uma espécie de oposição a certos tipos de governos que visam à gestão das condutas.

Podemos identificar uma espécie de genealogia das resistências nas investigações foucaultianas, na qual as resistências emergentes no âmbito do pastorado cristão, ao longo da Idade Média, constitui um ponto fundamental. Na referida genealogia, Foucault (2008a) trata de maneira geral e breve de alguns modos de resistências que se apresentam como limitadores

externos do poder pastoral. Por exemplo, a forma de resistência passiva das populações que, mesmo cristianizadas, mostravam-se relutantes em relação a algumas obrigações impostas pelo pastorado, como o dever regular de confissão; as formas de resistências ativas, aquelas práticas consideradas “não cristãs” que entram em rota de colisão direta com o pastorado, como as heresias e a bruxaria; bem como as resistências do poder político em relação ao pastorado, a partir do desenvolvimento das estruturas econômicas.

Contudo, o ponto de maior interesse foucaultiano são os modos de resistência que se constituem como limitadores internos ao pastorado, ou seja, relações de poder e contrapoder gestadas no próprio corpo de atuação do pastorado. Na medida em que o pastorado é considerado um tipo de poder que tem como objetivo conduzir as condutas dos indivíduos, além de promover a obediência incondicional e incitar uma renúncia à vontade própria, ele possibilita a emergência em seu seio de uma multiplicidade de resistências, denominadas pelo filósofo francês de “revoltas específicas de conduta” ou “contracondutas” que são compreendidas do seguinte modo:

São movimentos que tem como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir (Foucault, 2008a, p. 257).

Nesse sentido, não há um confronto direto entre governantes e governados na intenção de romper com um tipo de poder cuja principal função é conduzir condutas, mas uma interdependência estratégica entre o modo como somos conduzidos e a atitude de não se deixar conduzir de tal maneira, uma vez que o domínio de atuação do governo das condutas é limitado em função da profusão das contracondutas. O governo das condutas é inseparável das contracondutas que questionam não o próprio regime de governo, mas os efeitos de poder advindos do seu modo de atuação.

As análises foucaultianas vão apontar um conjunto de contracondutas – desenvolvidas na Idade Média – que têm como elementos fundamentais temas presentes no horizonte cristão como: a ascese, a crença escatológica, as comunidades, a Escritura e a Mística⁷⁸. Trata-se de contracondutas que insurgem estrategicamente dentro do pastorado e vão culminar no grande movimento da Reforma Protestante no século XVI, responsável pela principal crise do poder

⁷⁸ O filósofo trata detalhadamente cada uma dessas formas de contraconduta e seus respectivos elementos e temas fundamentais na aula de 01 de Março de 1978 do curso *Segurança, Território, População*.

pastoral medieval, abrindo espaço para novas formas de resistência, também referidas pelo filósofo como insurreição das condutas.

A partir de então, as contracondutas não se apresentam mais vinculadas à condução das condutas no campo das instituições religiosas, e sim, no âmbito das instituições políticas que, por volta do século XVIII, retomam a função pastoral de condução de condutas, aplicando-a ao exercício de uma governamentalidade de Estado. Esse é o momento em que as insurreições de conduta vão se multiplicar como resistências efetivas às diferentes formas de governo, marcadas pela busca dos indivíduos por outras maneiras de se deixar conduzir. “Assim, as contracondutas podem ser designadas como *atitudes outras* diante de um governo determinado, de modo a não sucumbir na passividade e na aceitação silenciosa” (Candiotto, 2010, p. 112).

Podemos observar, a partir da genealogia das resistências, que Foucault (2010d) distingue três formas de lutas que, historicamente, podem aparecer isoladas ou misturadas entre si: contra as formas de dominação colonizadora, étnica, religiosa, social; contra as formas de exploração econômica, que separam o sujeito daquilo que ele produz; e por último, contra as formas de subjetivação e submissão, ou melhor, de sujeição das subjetividades, que vinculam o sujeito a si mesmo, garantido sua sujeição aos outros. Estas últimas são lutas políticas contra as formas de poder que faz dos indivíduos sujeitos, tanto sujeito ao outro por meio do controle e da dependência, como sujeito, ligado à sua própria identidade por meio de práticas de si, marcadas pela individualização e autoconhecimento.

Embora isso ocorra, as lutas contra as formas de dominação e de exploração ainda se fazem presentes. Destacamos que o momento atual requer uma imprescindível atenção centrada nas lutas contra as formas de submissão das subjetividades, contra o governo político das condutas, promovidas pela racionalidade política do Estado, por meio de uma complexa combinação entre técnicas de individualização e procedimentos totalizantes que tornam os sujeitos governáveis e manipuláveis.

As resistências como insurreições de conduta em meio aos jogos de poder da racionalidade governamental não devem ser compreendidas a partir de grandes categorias, como de Estado e população, ou seja, não devemos tratá-las em termos de grandes batalhas institucionais ou estatais, mas a partir dos microenfrentamentos, das lutas singulares, marginais. Desse modo, são lutas que não se travam em torno de problemas gerais e muito amplos, como a luta para fazer valer a igualdade de direitos para todos os cidadãos em países

democráticos; ou a luta em torno de uma reivindicação global para melhoria do sistema de leis.

O fato de, em determinado momento, mais especificamente a partir dos acontecimentos de Maio de 1968⁷⁹, as análises de Foucault acerca das lutas políticas se desprenderem do antigo paradigma revolucionário, não significa uma espécie de revalorização do reformismo, cujo fim é a tomada de poder ou a estabilização de um sistema de poder após um conjunto de mudanças. Pelo contrário, suas análises, a partir de então, voltam-se para o aparecimento de novos objetos políticos, ou seja, formas de lutas políticas em torno de questões cotidianas, locais, específicas e singulares, responsáveis pela “desestabilização dos mecanismos de poder aparentemente sem fim” (Foucault, 2004e, p. 51).

Nesse sentido, as lutas insurrecionais em torno dos modos de governamentalidade divergem da forma de luta revolucionária “na medida em que a revolução designa uma luta global”, ou seja, a luta de uma nação, de um povo ou de uma classe que busca “subverter de alto a baixo o poder estabelecido, anulá-lo em seu princípio”, assim, a revolução tende a desconsiderar as múltiplas particularidades das lutas, na medida em que seu caráter imperativo “exige que todas as outras lutas lhe sejam subordinadas e permaneçam dependentes dela” (Foucault, 2004e, p. 51).

Ademais, na maioria das vezes, a revolução é avaliada pelos parâmetros de sucesso ou de fracasso. Tal concepção é uma maneira limitada de compreender os processos históricos, pois obscurece a multiplicidade de transformações, resistências e negociações que se dão durante o movimento revolucionário. Por outro lado, nas insurreições de conduta, o sucesso e o fracasso não é o aspecto valorativo prioritário, pois, como afirma Candiottto (2020, p. 113), todas as lutas políticas, até mesmo as mais triviais “têm o seu próprio valor e sua dignidade peculiar no momento de seu exercício”.

Isso não significa desconsiderar a papel dos movimentos revolucionários ou abolir suas possibilidades, uma vez que pode acontecer das mais variadas formas de resistências singulares se codificarem, estratégica e provisoriamente, na forma de uma revolução. Nesse sentido, devemos observar que Foucault não renunciou integralmente à noção de revolução,

⁷⁹ Aos olhos de Foucault “o que é novo em 1968 é um interesse apaixonado de muitas pessoas por problemas concretos, relacionados à existência individual e coletiva, problemas do sexo, do corpo, da medicina, da loucura, do exercício da justiça, da escola e da universidade etc. que não eram levados em conta pelo discurso político da época” (Laval, 2018, p. 127). O filósofo francês reconhece sua dívida, ao que ele denomina de uma intensa “mobilização cultural” caracterizada pelo esforço de produzir novas relações interindividuais, formas de existência diferentes, mudanças no modo de ver e de pensar, sem os quais o que ele vinha buscando, solitariamente, elaborar acerca das prisões, do crime, da sexualidade, da medicina etc. talvez não tivesse adquirido imaginação política suficiente para seus desdobramentos.

tampouco ignorou sua relevância na dinâmica das lutas políticas. O que o incomoda, em relação à ideia de revolução, é sua distorção e aprisionamento a mecanismos hierárquicos e formas burocráticas dos Partidos. É a existência de uma ideologia política revolucionária marcada pela obediência partidária, por líderes e grupos políticos que se autointitulam defensores das aspirações do povo. Com isso, o filósofo também não está abandonando a ideia de instituição partidária, uma vez que esta é um instrumento de mediação política nas sociedades democráticas. Porém, ele observa uma diminuição do potencial revolucionário em função do aprisionamento ideológico e partidário.

Desse modo, um movimento importante que devemos observar na genealogia das resistências é a percepção do esgotamento de um modelo clássico de revolução, como concebida no Ocidente, e a emergência do domínio das microlutas políticas, das insurreições de conduta. Para o filósofo francês, tal movimento sinaliza a necessidade de renovação da ideia de revolução, que se desataria das instituições políticas tradicionais, para ser pensada a partir da multiplicação de novas relações entre os indivíduos e da invenção de modos de existência revolucionários, capazes de convulsionar as governamentalidades políticas e ressignificar a vida em sociedade.

As microlutas políticas, como o próprio nome sugere, partem de problemas mais específicos e locais, lidando com um objeto e uma aposta muito bem delimitada. São lutas que devem ser encaradas como um fenômeno difuso e descentralizado; que giram em torno daquilo que compõem a nossa existência imediata, cotidiana. Como por exemplo, as lutas pela igualdade de gênero: que ocorre quando um grupo de mulheres trabalhadoras se reúne para exigir o fim da disparidade salarial entre elas e os colegas homens, no desempenho da mesma função; as lutas antidiscriminação racial que se dão na intenção de exigir igualdade de acesso à educação superior, pelo fim da discriminação racial no sistema judiciário criminal ou pela supressão do delineamento racial presente nas práticas policiais. Somam-se a estas muitas outras, uma multiplicidade de lutas específicas, como a luta pelos direitos dos indígenas, pelos direitos das pessoas com deficiência, pela preservação do meio ambiente, contra a discriminação em relação aos imigrantes, pelo respeito à diversidade sexual.

Essas lutas, múltiplas e específicas, cruzam-se, sobrepondo-se umas às outras e, apesar de nem sempre se ajustarem integralmente na totalização do político, adquirem relevância como lutas políticas, na medida em que, “[...] tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais e nada menos do que o que nasce com a resistência à

governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento”⁸⁰. Desse modo, a confluência entre essas microlutas políticas constituem formas de resistências estratégicas – contra os excessos de poder das práticas governamentais – contudo provisórias, sem necessidade de uma unificação que anule as exigências, relevâncias e especificidades de cada luta.

Essas lutas têm em comum algumas características. São lutas transversais, não se limitam a um país ou a um sistema político e econômico de governo⁸¹, embora apareça de maneira mais evidente e abrangente em determinados países. São lutas imediatas, na medida em que enfrentam as instâncias de poder próximas, ou seja, aquelas que exercem sua ação imediatamente sobre os indivíduos, impactando diretamente suas vidas. As lutas imediatas não almejam solução futura ou definitiva.

São lutas que objetivam “os próprios fatos de poder”, que insurgem contra uma espécie de exercício de poder com tal, que passa a ser considerado inaceitável, intolerável. “O que está em questão nestas lutas é o fato de que um certo poder seja exercido, e que o simples fato de ele ser exercido seja insuportável” (Foucault, 2004e, p. 49). As relações entre uma prática de poder que se torna insuportável na medida em que se exerce e as resistências que constituem as lutas contra seus efeitos, podem ser observadas em diversas situações na sociedade.

Podemos encontrar uma dessas situações no poder que a medicina exerce sobre os indivíduos, seus corpos, sua saúde, promovendo a medicalização da vida e transformando condições sociais e comportamentais em questões patológicas, que precisam ser tratadas e normalizadas. Uma vez que o controle social por meio da normalização dos comportamentos e das experiências dos indivíduos torna-se insuportável, insurgem resistências aos efeitos de poder que estão ligados ao saber, à competência e à qualificação. Como por exemplo, as lutas empenhadas pelos movimentos LGBTQIA+ contra heteronormatividade e a patologização da diversidade.

⁸⁰ Essa citação se refere a um trecho do manuscrito de Foucault sobre a governamentalidade, citado por Michel Senellart em “situação dos cursos” no livro *Segurança, Território, População*. 2008a, p. 535.

⁸¹ Foucault apresenta dois exemplos das formas de resistência que emergem indiferentemente do país e de seu sistema governamental: as lutas em torno da penalidade, da prisão e as lutas pelos direitos das mulheres. Segundo ele, é possível observar a existência de “[...] lutas, resistências, greves nas prisões tanto na Suécia – que possuía um sistema penal, um sistema penitenciário extremamente progressista em relação ao nosso – quanto em países como a Itália ou a Espanha, onde a situação é bem pior e o contexto político é completamente diverso”. Do mesmo modo o “[...] movimento feminista se desenvolveu tanto na Suécia quanto na Itália, onde o status das mulheres, das relações sexuais, das relações entre marido e mulher, entre homem e mulher eram muito diferentes” (Foucault, 2004e, p. 49).

Ademais, as lutas as quais estamos tratando são lutas que interrogam o estatuto do indivíduo a partir de um duplo movimento que, por um lado, defendem o direito às diferenças, destacando a individualidade e a singularidade de cada indivíduo; por outro lado, combatem tudo o que isola o indivíduo, rompe suas conexões com os outros, fragmenta a coletividade e faz com que o indivíduo, ao se voltar para si mesmo, prenda-se de um modo coercitivo a sua própria identidade. “Essas lutas não são exatamente nem a favor, nem contra o ‘indivíduo’; mais que isso, são batalhas contra o ‘governo da individualização’” (Foucault, 2010d, p. 277).

Nesse sentido, para o filósofo, as lutas atuais devem girar “em torno da questão: quem somos nós?”, não no sentido de descobrir o que somos, mas de recusar o que somos. Trata-se de recusar os modos de governamentalidade que ignora quem somos em nossa diferença e singularidade, ao mesmo tempo em que agem para determinar o que somos. (Foucault, 2010d, p. 278).

As lutas contra os jogos de poder da racionalidade política e seus excessos são marcadas pela indignação do governados, pela recusa, ao modo pelo qual se é governado, bem como pelo desejo de não ser governado de determinada maneira ou de ser governado de modo diferente. Essa atitude crítica que baliza as insurgências de conduta contra a obrigação de obediência e a servidão da vontade, promovidas pela governamentalização. Assim como a caracterização das insurreições de conduta enquanto microlutas políticas distintas do modelo clássico de revolução, porém capazes de mobilizar, provisoriamente, uma luta unificada. Vão se desdobrar, numa aposta de Foucault naquilo que ele denominou de “direitos dos governados” – pelos quais ele mobilizou esforços públicos enquanto intelectual militante – como um direito de recusa dos indivíduos em se assujeitar a certos tipos de governo, como o direito de contestar, de se defender, de desobedecer, de sublevar, como um direito de revolta.

Um direito que é, de modo geral, o dos “governados”. Esse direito é mais preciso, mais historicamente determinado que os direitos humanos: é mais amplo do que o dos administrados e dos cidadãos. Não se formulou ainda sua teoria. Nossa história recente fez dele uma realidade ainda mais frágil, mais preciosa para um futuro que leva por toda a parte a ameaça de um Estado no qual as funções de governo e a gestão cotidiana dos indivíduos seriam hipertrofiadas (Foucault, 2012, p. 96).

Diferentemente dos direitos humanos⁸² – cuja luta visa à garantia e à ampliação dos direitos universais declarados – que se fundamenta em uma concepção essencialista de homem, marcada por uma universalidade e abrangência tal, que, ao recobrir a infinidade de demandas pelos direitos específicos, torna sua proteção integral inviabilizada. Os direitos dos governados estão para além da preservação natural das garantias fundamentais, sustentadas pelos dispositivos jurídicos. Surge, pois, como atitude crítica de não mais querer ser governado de determinada maneira, ou seja, como uma atitude de contestação face aos governos. Exerce-se estrategicamente – individual ou coletivamente – insurgindo contra os efeitos de poder da racionalidade política, de tal modo que faz com que os governados optem por arriscar tudo, preferindo o risco de morte ao silêncio e à submissão.

Sendo assim, podemos observar, nas insurreições, o exercício dos direitos dos governados, uma vez que o movimento insurgente é aquele em “que um homem só, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: ‘não obedeço mais’ e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida”, trata-se de um movimento indômito, pois, ao que parece, “nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível” (Foucault, 2004g, p.77). Os governos não podem se esquivar das revoltas do governados.

O direito dos governados baliza as lutas políticas empreendidas pelos indivíduos – na medida em que estes são considerados objetos de práticas governamentais – legitimando a aspiração destes de se defender frente às investidas dos governantes em se apoderar de sua vontade e a domesticar.

Podemos encontrar, numa intervenção de Foucault, pronunciada em junho de 1981 e publicada em 1984 com o título *Os Direitos do Homem em Face dos Governos*, três princípios que devemos ter no espírito os quais constituem as bases daquilo que ele entende por direitos dos governados. Tal pronunciamento – cuja citação na quase totalidade é inevitável, dado à relevância – pode ser considerado como um manifesto pelo direito dos governados, endereçado a todos os indivíduos que indiscriminadamente se encontram na condição de governados, afetados por formas de governo inadmissíveis.

⁸² É importante ressaltar que, apesar de Foucault se posicionar criticamente face ao humanismo dos direitos humanos, sustentando pela ideia abstrata, essencial e universal do homem, em nome da qual todas as lutas e reivindicações teriam suas razões justificadas, isso não significa que ele esteja desconsiderando sua relevância ou buscando substituí-lo pelo direito dos governados. O fato de o filósofo francês apontar as diferenças entre os direitos humanos e os direitos dos governados, mostrando que não se encontram no mesmo domínio, também não significa que – eliminando o caráter essencialista e universalista dos direitos humanos – ambos não possam operar em conjunto, dentro de uma estratégia unificada contra os excessos dos governos.

1. Existe uma cidadania internacional que tem seus direitos, seus deveres e que se engaja contra todo abuso de poder, quem quer que seja o autor, quaisquer que sejam as vítimas. Depois de tudo, somos todos governados e, sob este título, solidários.
2. Porque pretendem ocupar-se da felicidade das sociedades, governos arrogam-se o direito de passar à conta de lucros e perdas a infelicidade dos homens que suas decisões provocam e que suas negligências permitem. É dever dessa cidadania internacional sempre fazer valer, aos olhos e ouvidos dos governos, as infelicidades dos homens pelas quais são responsáveis. A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto de levantar-se e dirigir-se àqueles que detêm o poder.
3. É preciso recusar a divisão de tarefas que, muito frequentemente, propõem-nos: aos indivíduos, indignar-se e falar; aos governos, refletir e agir. É verdade: os bons governos gostam da santa indignação do governados, por mais que permaneça lírica. Creio que é preciso dar-se conta de que, muito frequentemente, são os governos que falam, só podem e só querem falar. A experiência mostra que se pode e se deve recusar o papel teatral da pura e simples indignação que nos propõem. Anistia internacional, *Terre des Hommes*, Médicos do Mundo são iniciativas que criaram este direito novo: aquele dos indivíduos despojados de intervirem, efetivamente, na ordem das políticas e das estratégias internacionais. A vontade dos indivíduos deve inscrever-se em uma realidade de que os governos quiseram reservar-se o monopólio, esse monopólio que é preciso arrancar pouco a pouco e a cada dia (Foucault, 2010f, pp. 369-370).

De certo modo, as condições de possibilidade desse delineamento foucaultiano acerca dos direitos dos governados advêm de um conjunto de acontecimentos que marcaram o filósofo no âmbito de sua própria atualidade, ao longo da década de 1970. Sendo assim, o exercício dos direitos dos governados também foi aquilo que Foucault encontrou, ao assumir o papel de repórter das ideias, na ocasião da cobertura da insurreição iraniana.

Esclarecemos que não é interesse da presente discussão adentrar nas interpretações e críticas dirigidas à Foucault, em função da publicação de seu conjunto de artigos no jornal italiano *Corriere della sera* (traduzidos posteriormente pela imprensa francesa), sobre as revoltas populares do Irã, no ano de 1978, em que ele expõe o que observou acerca dessa experiência insurrecional.

No entanto, as análises presentes nesses artigos e as tentativas foucaultianas de responder e desfazer mal entendidos, em relação às inúmeras e duras observações e julgamentos realizados por seus críticos na França – a partir de duas entrevistas até pouco tempo inéditas⁸³ – oferece-nos ferramentas conceituais interessantes para a desobstrução de

⁸³ A primeira é a entrevista de Foucault concedida ao jornal Francês *Le Nouvel Observateur*, em janeiro de 1979 e a segunda é a entrevista realizada por Farès Sassine, em agosto de 1979. Ambas traduzidas por Lorena Balbino

nossa imaginação política, para a compreensão da singularidade das lutas e para a possibilidade de pensar uma ressignificação do movimento revolucionário no Ocidente.

O interesse de Foucault pela revolução iraniana não reside na compreensão das razões fundamentais ou na finalidade do movimento, muito menos de sua defesa; mas na tentativa de capturar o “enigma da insurreição”, ou seja, a maneira como ela era vivida, o modo de vida insurrecional, suas práticas e estratégias. Sua intenção era “compreender o que se passava na cabeça daqueles homens e daquelas mulheres quando arriscavam suas vidas” (Foucault, 2004g, p. 78), em função de uma vontade de mudança que se configurará como o espírito da insurreição.

Diante do diagnóstico de que os modos de governamentalidade política avançam na captura da vontade coletiva dos indivíduos, a fim de minar suas resistências, a experiência da insurreição iraniana permite ao filósofo francês saber que é possível encarar diferentemente a noção de vontade coletiva⁸⁴, para além de um elemento abstrato e da transformação realizada, pelas organizações políticas, das vontades individuais e subjetivas em uma vontade coletiva, ou seja, do confisco da vontade geral pelos líderes ou classes políticas. O filósofo descreve um fenômeno em que as vontades dos indivíduos se articulam espontaneamente numa vontade coletiva.

[...] ele se propaga de uma maneira singularmente eficaz, das greves às manifestações, dos bazares às universidades, dos panfletos às prédicas pela mobilização dos comerciantes, operários, religiosos, professores estudantes. Mas nenhum partido, nenhum homem, nenhuma ideologia política pode, no momento, vangloriar-se de representar esse movimento. Ninguém pode pretender comandá-lo. Não há, na ordem política, nenhum correspondente nem nenhuma expressão. O paradoxo é que ele constitui, entretanto, uma vontade coletiva perfeitamente unificada (Foucault, 2010g, p. 252).

Desse modo, Foucault observa no Irã a materialização da vontade de um povo de mudar seu destino político. Esse é o espírito da insurreição, por meio do qual, insistentemente,

e publicadas em 2018 pela editora n-1 edições sob o título *O enigma da revolta – Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*

⁸⁴ Sobre a nova percepção acerca da vontade coletiva, fenômeno que Foucault acredita ter visto na insurreição iraniana, ele vai argumentar em uma entrevista de 1979 intitulada *O Espírito de um Mundo sem Espírito*: “[...] A vontade coletiva é um mito político com o qual os juristas ou filósofos tentam analisar, ou justificar, instituições etc. é um instrumento teórico: jamais se viu a ‘vontade coletiva’, e, pessoalmente, eu pensava que a vontade coletiva era como Deus, como a alma, não se encontrava jamais. [...] encontramos, em Teerã, e em todo o Irã, a vontade coletiva de um povo. Isso é de se saudar, não acontece todos os dias. Além do mais [...] deu-se a essa vontade um objeto, um alvo e um único, a saber, a partida do xá. Essa vontade coletiva que, nas nossas teorias, é sempre geral, fixou-se, no Irã, um objeto absolutamente claro e determinado, assim ela irrompeu na história. Certamente, nas lutas pela independência, nas guerras anticoloniais, achamos fenômenos do mesmo tipo” (Foucault, 2010h, pp. 261-262).

o povo manifesta sua vontade: "[...] precisamos mudar, certamente, de regime e livrar-nos desse homem, precisamos mudar esse pessoal corrompido, precisamos mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, precisamos mudar a nós mesmos" (Foucault, 2010h, p. 264). Nesse caso, as resistências se efetuam por meio das múltiplas revoltas de conduta que ecoam como vontade política unificada. Contudo, cabe-nos ressaltar que as insurreições não se sustentam apenas como um movimento marcado por uma vontade coletiva, elas também podem ter sua existência manifestada por meio de ações individuais que contestam e recusam uma forma de poder que consideram injustas.

Nesse contexto, a noção de vontade política passa a ser percebida como um fenômeno que atravessa os indivíduos, bem como uma estratégia para transformação radical da existência, não somente das coisas e do mundo, como também, dos próprios indivíduos. Isso porque, no entendimento do filósofo, as transformações políticas devem envolver mudanças nas formas de subjetivação, ou seja, na nossa experiência subjetiva, no nosso modo de vida e na maneira como nos relacionamos com os outros.

Foucault encontra, na insurreição iraniana, uma espécie de disposição moral-coletiva, marcada pela ausência do medo e intensidade da coragem, por uma vontade política, que leva homens e mulheres a arriscarem a própria vida de mãos nuas, frente às armas, a fim de contestar e não mais obedecer e aceitar se conduzir por uma forma de poder considerada intolerável. Tal disposição, força e entusiasmo são designados pelo filósofo como espiritualidade política.

A noção de espiritualidade política é o principal objeto das críticas endereçadas à Foucault, em função das quais ele busca dissipar as incompreensões, uma vez que seu interesse não reside na defesa de uma espiritualidade política fundamentada na religião,⁸⁵ como se viu no Irã. Sua intenção quanto à moldura do movimento revolucionário iraniano é a apreensão da forma que tomam as resistências, ou seja, a configuração da resposta concreta

⁸⁵ Na visão de Foucault, as pessoas confundem espiritualidade e religião, sendo assim, ele esclarece: “Quando falo de espiritualidade política, não falo de religião, ou seja, é necessário distinguir muito bem espiritualidade e religião. [...] A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora dela; você a encontra no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas também na civilização grega. Portanto, a espiritualidade não está necessariamente relacionada à religião, embora a maioria das religiões tenha uma dimensão de espiritualidade” (Foucault, 2018, p. 20). Foucault observa que a grande maioria dos movimentos revolucionários, das transformações políticas e sociais – exceto a revolução francesa – teve a espiritualidade como fundamento e, nesses movimentos, pode ser que a religião tenha desempenhado um papel, contudo, são movimentos da espiritualidade e não da religião. Desse modo, ele afasta a noção de espiritualidade de uma teologia política fundamentada nas leis e códigos religiosos. Ademais, o filósofo é enfático ao se defender das críticas que ele considera malevolentes, esclarecendo que buscou desenvolver uma análise descritiva daquilo que viu no Irã: “[...] o que encontrei ali era algo como a busca por uma espiritualidade política. [...] Mas querer atribuir-me, a título de uma aspiração pessoal, o que descrevi como uma vontade ou aspiração própria ao Irã, é uma desonestidade que os jornais franceses continuam ecoando” (Foucault, 2018, pp. 62;64).

do povo, seu devir revolucionário ordenável em um movimento político que se levanta frente a um regime governamental opressivo, ou seja, sua finalidade era capturar a lógica subjetiva, política e coletiva desse acontecimento revolucionário.

Assim, o filósofo francês acredita encontrar, na insurreição iraniana, a partir da noção de espiritualidade política, o exemplo de uma força singular, capaz de insurgir contra a opressão política e econômica, marcada pela vontade enquanto ação do sujeito e posição que ele assume, visando à transformação de si mesmo e da situação à qual está submetido.

Vale ressaltar que o fato das consequências da revolução iraniana terem sido negativas, a saber, a instauração de uma ditadura teocrática⁸⁶, não diminui ou desqualifica a potência criativa da espiritualidade política, enquanto uma vontade insubmissa, individual e coletiva de mudança.

O filósofo francês expressa que entende por espiritualidade “a prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado”, deixando de ser o sujeito que foi até então, submetido aos excessos de poder da racionalidade política e a outras formas de submissão. Para ele, a espiritualidade é a “possibilidade de se insurgir a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social” (Foucault, 2018, p. 21). Assim, a espiritualidade política pode ser compreendida como uma relação de forças que assume, ao mesmo tempo, uma vontade individual e coletiva, de transformação social e política, bem como de transformação do próprio sujeito.

A espiritualidade política é a vontade de ser outro do que se é, trata-se de uma potente alteridade em relação a si mesmo. Na sublevação iraniana, essa vontade de alteridade é buscada no instrumento que eles tinham à disposição, no caso, a religião, de tal modo que a vontade de mudança do sujeito passa pelas investidas em práticas religiosas.

Observaremos, posteriormente⁸⁷, Foucault retomar, brevemente, a essa noção de espiritualidade como esforço de subjetivação, de transformação do sujeito por ele próprio cujo

⁸⁶ Destacamos que após a instauração do governo islâmico no Irã e, por conseguinte, as perseguições e execuções dos opositores a ditadura teocrática. Foucault publica uma carta em abril de 1979 na Revista francesa *Le Nouvel Observateur* endereçada ao primeiro-ministro iraniano, como uma forma de protesto a tais ações. A tradução de tal carta intitulada “Carta Aberta a Mehdi Bazargan” pode ser encontrada na edição brasileira da coletânea Ditos e Escritos Vol. VI *Repensar a política*.

⁸⁷ Mais precisamente no curso *A hermenêutica do sujeito* na aula de 06 de Janeiro de 1982 e numa entrevista de 1984, intitulada *A Ética do Cuidado de Si como Prática de Liberdade*, em que Foucault trata da noção de espiritualidade, a partir da identificação e posterior separação desta com a filosofia. Nesta última, ele afirma: “Entendo a espiritualidade – mas não estou certo de que esta seja uma definição que possa se manter por muito tempo – como aquilo que se refere precisamente ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser. Acredito que, na espiritualidade antiga, havia identidade ou quase, entre essa espiritualidade e a filosofia” (Foucault, 2004c, p. 279).

instrumento não é a religião, mas a filosofia. O filósofo parece ter encontrado, nas práticas de si, como um elemento da espiritualidade antiga, as condições necessárias para que o sujeito possa transformar a si mesmo e ter acesso à verdade. Nesse contexto, ressalta-se a preocupação de como homens governam a si mesmos e aos outros por meio dos regimes de produção do verdadeiro e do falso, inserindo-os no âmbito de uma análise crítica da política.

O problema político mais geral não é o da verdade? Como ligar uma à outra, a maneira de dividir o verdadeiro e o falso e a maneira de governar-se a si mesmo e os outros? A vontade de fundar uma e outra como algo inteiramente novo, uma através da outra (descobrir uma divisão completamente diferente através de uma outra maneira de se governar, e se governar de modo inteiramente diferente a partir de uma outra divisão) esta é a “espiritualidade política” (Foucault, 2006, p. 346).

Desse modo, como observa Revel (2023), as lutas políticas colocam sempre em jogo duas dimensões do conflito e da subjetivação. A dimensão do conflito é marcada pelo antagonismo frente a frente, pelo tensionamento concreto entre poder e contrapoder, como por exemplo, os motins e rebeliões nos presídios. Tal tensão pode apontar para alguns cenários prováveis: o poder destruindo o contrapoder; o poder sendo destituído pelo contrapoder; e, por fim – mais comumente dos dias atuais – a cooptação da contestação por meio da adoção de um conjunto de medidas de natureza reformista, que absorve minimamente suas demandas, extraíndo da contestação sua razão de ser, “reabsorvendo na realidade a dimensão do conflito”. De tal modo que as concessões realizadas “são na realidade as formas com que o poder põe em questão o que o ameaça: são as consolidações paradoxais do poder” (Revel, 2023, p. 343-344).

Nessa mesma linha, podemos observar, nos dias de hoje, governos neoliberais conservadores que arrefecem o exercício político dos direitos dos governados ao submeter as lutas e movimentos reivindicatórios à racionalidade econômica. Quando, por exemplo, governos que criam e celebram o dia da Consciência Negra, promovem festivais de arte e cultura negra. E, apesar disso, estão longe de atender às demandas por políticas públicas que visam à inclusão racial na educação, na saúde e no mercado de trabalho. Isso ocorre também quando tais governos criam eventos para discutir as condições climáticas e a proteção do meio ambiente, porém priorizam o crescimento econômico afrouxando as leis ambientais, possibilitando a exploração indevida de recursos naturais.

Na dimensão da subjetivação – irreduzível aos cenários apresentados na dimensão do conflito – as lutas no sentido da palavra e da ação individual e coletiva constituem algo para

além daquilo pelo que se luta, produzindo uma espécie de excedente⁸⁸ que não se relaciona diretamente com o motivo da luta, contudo transforma e constitui o sujeito de forma inesperada pela sua própria palavra e ação nos encontros. Nesse caso, a “subjetivação é o que se constitui nas lutas, mas ela não é ela mesma tomada imediatamente em relação com o poder”, uma vez que emerge como o “transbordamento” da relação poder/resistência. Desse modo, a subjetivação é a constituição inédita de si mesmo que se joga nas “relações novas de si a si e do si aos outros *em favor de uma dimensão conflituosa*” (Revel, 2023, p. 344). Se, por um lado, o poder se aplica, investe, atua, não produzindo nada além dele mesmo, por outro, a resistência inventa, cria algo diferente, irreduzível ao poder, produz uma novidade: a subjetivação ética.

Podemos observar, então, a introdução da subjetivação ética no domínio da política, uma vez que a mudança nos modos de governamentalidade envolve resistências balizadas na transformação da relação do sujeito consigo mesmo. Desse modo, compreendemos que as resistências políticas na atualidade exigem a transformação subjetiva, como condição ética fundamental.

3.2 O retorno aos gregos

As investigações acerca da ética, no pensamento de Foucault, aparecem em seus últimos estudos entre os anos de 1980 e 1984⁸⁹, marcados pelo retorno à Antiguidade grega e romana e pelas análises acerca da constituição do sujeito ético, a partir das práticas ou técnicas de si.

Nesse último momento do pensamento foucaultiano, podemos observar, com maior completude, os domínios e deslocamentos presentes em sua proposta filosófica de uma história dos sistemas de pensamento⁹⁰, marcada pelos diferentes modos por meio dos quais, em nossa cultura, os indivíduos constituem-se como sujeitos.

⁸⁸ A noção de “excedente” produz uma espécie de dissimetria que rompe com a flutuação dialética entre o poder e a resistência, como argumenta Revel (2023, p. 344-345): “o fato de as relações de poder e os pontos de resistência não poderem dissociar (onde há poder há resistência e inversamente) não significa que eles sejam *equivalentes*. Essa não equivalência se deve ao fato de que a simetria está quebrada pela produção de um excedente não previsto (e não referido diretamente ao poder ele mesmo) que é a subjetivação”.

⁸⁹ Que compreende os seguintes textos: Os cursos ministrados no Collège de France: *Do Governo dos Vivos* (1979-80), *Subjetividade e Verdade* (1980-81), *A hermenêutica do sujeito* (1981-82), *O governo de si e dos outros* (1982-83), *A coragem de verdade* (1983-84). E os livros publicados em 1984, *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres* e *História da Sexualidade III: o cuidado de si*.

⁹⁰ “O que procurei fazer foi uma história do pensamento. E por ‘pensamento’ queria dizer uma análise do que se poderia chamar de focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um

O primeiro domínio dessa trajetória filosófica se trata da formação dos saberes possíveis, substituindo a história do conhecimento pelas análises dos saberes e pelo modo como as práticas discursivas produzem saberes e se materializam, construindo uma realidade objetiva. O segundo domínio se trata das diversas manifestações do poder e da análise das relações múltiplas, das estratégias e técnicas racionais que articulam os exercícios de poder e produzem matrizes normativas para o comportamento dos indivíduos. Tais normas de comportamento também se apresentam nos termos do poder que se exerce sobre a conduta dos outros, que fazem parte dos procedimentos de governo.

O terceiro e último domínio se trata de uma investigação acerca das formas e modalidades de relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Trata-se do momento que levou Foucault a reorganizar seus estudos em torno da formação, durante a antiguidade, de uma hermenêutica de si, por meio da análise de diferentes práticas ascéticas que permitem ao indivíduo estabelecer uma relação consigo mesmo.

Sendo assim, na dimensão ética das análises foucaultianas, dá-se o deslocamento de uma investigação acerca do modo como nos constituímos enquanto sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder, cuja presença prescritiva dos códigos interditos e mecanismos disciplinares, normas de comportamento eram, até então, essenciais para a compreensão do indivíduo moderno. Para uma investigação acerca das formas de constituição do sujeito, segundo procedimentos de uma ética apoiada na reflexão sobre si, ou seja, no modo como o sujeito constitui a si mesmo, enquanto sujeito moral de sua própria ação.

Devemos destacar que a emergência do domínio da ética, no pensamento foucaultiano, de modo algum substituiu o longo trabalho histórico-crítico por ele desenvolvido acerca das relações entre formas de saber e exercício de poder, cujo resultado é o assujeitamento do indivíduo. Como afirma Gros (2004a), Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, esta não é concebida como o outro do político e do poder, “mas *complica* os estudos das governamentalidades com a exploração do cuidado de si” (Gros, 2004a, p. 620).

Foucault pensará acerca de uma ética do cuidado de si, comprometida com as resistências individuais aos processos de subjetivação promovidos pelos modos de governamentalidade contemporâneos, por meio da qual é possível vislumbrar novas e múltiplas formas de subjetividades, a partir da criação de outros modos de vida, menos atados aos processos de normalização. O que demonstra que há, em sua investigação filosófica, a

saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamentos para os indivíduos; e enfim os modos de existências virtuais para sujeitos possíveis” (Foucault, 2010b, p. 04).

busca de uma relação entre a ética antiga e a ação política no presente e que essa relação perpassa o conceito de governamentalidade.

Em outras palavras, se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade — entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível —, (sic) então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. [...] Isto significa muito simplesmente que no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/ relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética. (Foucault, 2004a, pp. 306-307).

A partir do curso *Do governo dos vivos* (1979-1980) começa a se delinear a importância da noção de governo⁹¹ para a problematização da ética no pensamento foucaultiano. A questão norteadora desse curso é a seguinte: “Como se formou um tipo de governo dos homens em que não é mais exigido simplesmente obedecer, mas manifestar, [...] aquilo que se é?” (Foucault, 1997, p. 101).

Tal questão marcou a introdução, nas investigações de Foucault, do problema do governo pela verdade, na medida em que ele observa que, no Ocidente cristão, o governo dos homens, enquanto direção das condutas, exigia dos governados não somente submissão e obediência, mas também a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmos, seus atos, desejos etc. Em função de tal problemática, o filósofo desenvolve, ao longo do referido curso, uma análise histórica acerca das práticas de penitências e da codificação do exame de consciência no cristianismo primitivo.

Nesse contexto do governo dos homens pela verdade, Foucault observa que o exercício do poder não é independente da subjetividade, visto que está ligado a uma manifestação da verdade que toma a forma da subjetividade. Isso o possibilita vislumbrar uma relação entre as técnicas de dominação e as técnicas de si, na medida em que a racionalidade do governado é incitada, conduzida para e pela produção de obediência e que não há produção de obediência possível sem as tecnologias de si.

⁹¹ Vale lembrar que a noção de “governo” também foi de grande relevância nas investigações foucaultianas acerca das artes de governar, das racionalidades do poder político, assim como, no engajamento intelectual do filósofo, ao refletir acerca da noção de crítica.

É importante observarmos que essas análises acerca da produção de obediência no cristianismo primitivo exercem um significado na atualidade, isso porque “só foi possível ao liberalismo e ao neoliberalismo indexar o exercício do poder na racionalidade dos governados porque existe há séculos, da parte destes sobre os quais se exerce o poder, práticas de relação consigo produtoras de obediência” (Avelino, 2010, p. 22).

Foucault propõe mostrar que as relações entre governo e verdade não emergem com base na existência do Estado ou da sociedade, quando estes aparecem como objetos possíveis para uma racionalidade governamental. Isso porque, para o filósofo, a relação entre a manifestação da verdade e o exercício de poder é mais antiga e mais profunda, pois, para dirigir os homens, é imprescindível produzir intervenções da ordem da verdade, mas tais intervenções não devem se limitar ao que é útil ou necessário para se governar de modo eficaz. É para além da finalidade de eficácia do governo que a manifestação da verdade é ligada à atividade de governar e exercer poder.

No resumo do curso intitulado *Subjetividade e verdade* (1980-1981), Foucault anuncia uma investigação acerca do modo como é a experiência que o sujeito faz de si mesmo, além de como o saber que se cria sobre ele foi organizado, valorizado e até mesmo imposto. Nessa pesquisa, entra em jogo o tipo de experiência que o sujeito pode fazer de si mesmo, o tipo de trabalho que ele opera sobre si e a questão de como se governar exercendo ações onde se é o próprio objetivo, o instrumento e o sujeito dessas ações.

Para o filósofo, tal pesquisa só seria efetiva se tivesse como fio condutor procedimentos que ele reconhece como presentes em toda civilização, designados como “técnicas de si”, que seriam prescritas aos indivíduos com a intenção de manter ou transformar sua identidade em função de determinados fins, por meio da relação de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si.

Portanto, trata-se de uma investigação sobre o trabalho que se deve operar sobre si, ou como se governar. Segundo Foucault (1997)⁹², um projeto como esse se encontra no cruzamento de dois temas tratados por ele anteriormente – a história da subjetividade e as formas de governamentalidade, que poderiam ser retomadas agora, a partir de outra perspectiva.

A história da subjetividade é, então, elaborada a partir de uma análise acerca do surgimento e desenvolvimento de uma tecnologia de si, ou seja, por meio do empreendimento e das transformações, na nossa cultura, das relações consigo mesmo, com seu arcabouço

⁹² FOUCAULT, *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, 2017, p. 110.

técnico e com seus efeitos de saber e poder. O que também possibilitaria pensar a governamentalidade a partir da perspectiva de um governo de si por si, na sua articulação com as relações com o outro, como na pedagogia, nos conselhos de conduta, nas prescrições de modos de vida etc. Como afirma Judith Revel:

[...] o tema do cuidado de si aparece no vocabulário de Foucault no prolongamento da ideia de governamentalidade. À análise do governo dos outros segue, com efeito, aquela do governo de si, isto é, a maneira pela qual os sujeitos se relacionam consigo mesmos e torna possível a relação com o outro (Revel, 2005, p. 33).

Nesse sentido, é possível notar um novo desdobramento no conceito de governamentalidade, que amplia sua relevância e seu domínio, quando Foucault se propõe a realizar um estudo sobre a noção de governo, a partir das práticas de si. Isso porque ele percebe, no decorrer de suas análises acerca da racionalidade política governamental, que é preciso um conjunto de tecnologias de si, o estabelecimento de uma relação do sujeito consigo mesmo, para se realizar a governamentalização dos indivíduos. Tal percepção desperta seu interesse pelos pontos de interação das tecnologias de si e as tecnologias de poder e dominação, na medida em que estas últimas recorrem a um conjunto de técnicas que conduzem os indivíduos a agir sobre si mesmos. Aparece, então, essa nova forma de compreender a governamentalidade: “Eu chamo de ‘governamentalidade’ o encontro entre as técnicas de dominação exercida sobre os outros e as técnicas de si” (Foucault, 2014a, p. 266), ou seja, maneira como os indivíduos são dirigidos e a maneira como eles conduzem a si mesmos.

Os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* bem como os artigos, conferências e entrevistas constituem o domínio em que ele realiza experimentações conceituais e delinea temas e problemas de pesquisa, sendo assim, servem de laboratório para a elaboração de seus livros. Desse modo, é possível compreender que os primeiros cursos ministrados pelo filósofo, a partir da década de 1980, *Do governo dos vivos* e *Subjetividade e Verdade* fizeram parte das pesquisas que fundamentariam a continuidade do seu projeto de uma história da sexualidade⁹³.

⁹³ Foucault escreveu, reescreveu, repensou, abreviou, encompridou, durante dez anos, sua obra intitulada *História da Sexualidade*. Inaugurada, em 1976, com o primeiro volume de *A vontade de Saber* que serviria, na época, como uma espécie de prelúdio para um conjunto de cinco livros que não foram concretizados: *A carne e o Corpo*; *A cruzada das crianças*; *A mulher, a mãe e a histérica*; *Os perversos*; *Populações e raças*. A *História da Sexualidade* foi realmente completada em 1984, último ano de vida de Foucault, com a publicação do segundo e

A história da sexualidade marca o momento em que as investigações de Foucault estão voltadas para a problematização acerca da sexualidade, a partir da descoberta de um campo de historicidade complexo e rico, onde certos saberes, normas e formas de subjetividade conduzem o indivíduo a se reconhecer como sujeito moral de uma conduta sexual.

Nesse contexto, o filósofo percebe ser inevitável colocar a seguinte questão: Por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados são objetos de uma preocupação moral? De que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente? Tais questões marcarão o recuo das análises foucaultianas, da época moderna, passando pelo cristianismo, chegando até a antiguidade.

É possível notar o deslocamento, ou seja, uma mudança do quadro histórico-cultural e das chaves de leitura com as quais o filósofo trabalha. Assim, a noção de governo, adotada para investigar as técnicas de dominação e submissão das subjetividades, agora será abordada no campo da sexualidade, a partir das técnicas de si.

Em princípio, os questionamentos de Foucault acerca do nascimento de um discurso sobre a sexualidade, no que se refere à problematização moral da conduta sexual, são dirigidos ao cristianismo, a partir das análises das práticas de penitências e do exame de consciência. As longas análises sobre a moral cristã fez o filósofo perceber uma dificuldade em refletir acerca dos primeiros tempos do cristianismo, sem se perguntar sobre o que os precedera, sem tentar desvendar de onde provêm as formas de relação consigo que as doutrinas da carne reelaboraram e articularam, no sentido de criar uma teoria da falta e do pecado.

Podemos observar, a partir de então, a aventura foucaultiana de retorno aos gregos, buscando, na filosofia antiga, o tema das técnicas de si e do uso dos prazeres, no sentido de compreender como o conjunto da moral do paganismo constituía seus modos de sujeição, a partir da relação do sujeito consigo mesmo e com a verdade, às vésperas do cristianismo.

Desse modo, a questão do comportamento sexual como objeto de reflexão, no campo da experiência moral, passa a ser dirigida à cultura grega. Nesse contexto, o filósofo começa a perceber que essa problematização estava vinculada a um conjunto de práticas refletidas e voluntárias, por meio das quais os homens não só fixam regras de conduta, como também

terceiro volume, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, livros que marcaram o eixo de deslocamento da história da sexualidade moderna para bases mais antigas da sexualidade ocidental, recuando as investigações acerca da sexualidade da modernidade para a antiguidade grega. Apesar do desejo manifestado pelo filósofo de que não houvesse nenhuma publicação póstuma, em fevereiro de 2018 foi publicado, na França, o quarto e último volume *As confissões da carne*.

procuram se transformar, modificar-se em seu singular, a fim de dar a sua existência a forma mais bela possível, a partir da relação consigo.

É relevante observar que, quando essa História da sexualidade chega à antiguidade grega, o tema das práticas de si e da relação do sujeito consigo mesmo e com a verdade sobrepor-se-á e ganhará mais espaço nas investigações de Foucault do que a própria problematização moral acerca da sexualidade, que passa a ser considerada apenas um capítulo na história das práticas de si.

Desse modo, noções como: cuidado de si, governo de si, técnica de si, técnica de existência, domínio de si sobre si, passam a ter maior especificidade na pesquisa do filósofo francês. Isso se dá a partir de domínios diferentes ao da sexualidade, como a questão da escrita de si, da prática regrada de leitura, dos exercícios corporais e espirituais, da relação com o político, da direção de existência, da experiência médica de si. “Foucault abandona o tema da sexualidade como referência básica privilegiada e se interessa mais pelos processos de subjetivação” (Gros, 2004a, p. 632).

Na introdução do livro *História da Sexualidade II – o uso dos prazeres*, podemos localizar, de forma metodológica e retrospectiva, alguns esclarecimentos sobre as modificações e os deslocamentos que Foucault realizou, em sua trajetória filosófica, a partir da década de 1980. Encontramos o reconhecimento, por parte do filósofo, do desejo de reunir elementos que pudessem servir para uma história crítica da verdade. O filósofo destaca que sempre buscou saber como o sujeito entrava nos jogos de verdade⁹⁴, tivessem estes a forma de uma ciência, ou fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas de controle. Desse modo, afirma que, após haver estudado os jogos de verdade na ordem do saber (a partir de certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII) e, posteriormente, os jogos de verdade em referência às relações de poder, propõe-se, agora, a estudar os jogos de verdade na relação de si para consigo e a constituição de si mesmo como sujeito ético, a partir de uma necessidade de se autotransformar.

Tal empreitada levou Foucault a reorganizar suas investigações em torno da cultura de si, presente na Antiguidade greco-romana, tema ao qual dedicou as aulas ministradas em 1982

⁹⁴ Os “jogos de verdade” permitem relacionar o sujeito com a verdade, pois, no centro deles, aparece a questão de quem diz a verdade, como se diz e por que se diz. Segundo Revel (2005), Foucault chama de “jogos de verdade” não a descoberta do que é verdadeiro, mas o conjunto de regras segundo as quais aquilo que um sujeito diz a respeito de um certo objeto decorre da questão do verdadeiro e do falso. Conjunto de regras segundo as quais se separa o verdadeiro do falso e se atam aos verdadeiros efeitos específicos de poder. O filósofo, às vezes, utiliza igualmente o termo “veridicção” para designar a emergência de formas que permitem aos discursos, qualificados de verdadeiros em função de determinados critérios, articularem-se com um certo domínio de coisas. Por meio dos jogos de verdade, o sujeito se constituiu historicamente.

do curso intitulado *A hermenêutica do Sujeito*. Esse curso, seguido do curso *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984) compõem a tríade dos últimos cursos ministrados pelo filósofo, no *Collège de France*. São cursos balizados em uma ampla investigação histórico-filosófica⁹⁵ que marcam o aprofundamento e a relevância do pensamento antigo para a filosofia foucaultiana. Por meio desses cursos, Foucault percorre partes do pensamento socrático-platônico e helenístico-romano analisando e comparando discursos filosóficos, médicos, pedagógicos, dentre outros, a fim de compreender as modalidades de relação consigo, por meio das quais o indivíduo é conduzido a exercer sobre si uma forma de governo dotada de certa autonomia e singularidade.

Foucault busca, no pensamento grego, novas formas de problematizar a realidade e nós mesmos, operando cortes transversais nas filosofias da antiguidade – principalmente helenística e romana – estabelecendo marcos para se pensar a atualidade política, moral e filosófica. Ao retornar ao pensamento grego, ele traz para nossa atualidade a problematização da relação do sujeito consigo mesmo e da condução que os sujeitos estão dando para a própria vida. Esse retorno possibilitou ao filósofo mostrar diferentes formas de constituição da subjetividade, a partir da história da ética, permitindo um confronto de experiências com os processos de constituição da subjetividade no presente.

Sobre o retorno de Foucault aos gregos, Deleuze (2005, p.106) vai dizer que “talvez fosse mesmo preciso voltar aos gregos”, a fim de encontrar condições menos passionais para problematizar acontecimentos atuais. Era o momento em que o pensamento foucaultiano exigia uma nova dimensão, distinta das relações de poder e das formas estratificadas de saber, mas que possibilitasse lidar com eles de outra maneira. O filósofo buscava uma dimensão da subjetividade que deriva do saber e do poder, mas que, apesar disso, autonomiza-se em relação a estes, e descobre a relação consigo na antiguidade como irreduzível às relações de poder e de saber. Essa relação consigo mesmo compõe a esfera ética do sujeito, fundamentada em uma dobra da força⁹⁶, que se relaciona a uma força de si, geradora de uma nova forma de subjetividade.

⁹⁵ As análises de Foucault, presentes nos cursos de 1982, 1983 e 1984 compreendem um período que vai do século IV a. C ao século III d. C.

⁹⁶ Para melhor compreensão dessa análise, torna-se relevante destacar o modo como Deleuze (2005) apresenta a concepção de sujeito em Foucault, que se delineia em clara oposição à tradição cartesiana, ao sustentar que o sujeito não é uma substância, mas forma, uma forma que não é, sobretudo, idêntica a si mesma. Nesse sentido, o problema do sujeito é o problema da história de um sujeito-forma e não de um sujeito substância. Entendendo por forma um composto de relações de forças em que, dadas as forças, deve se perguntar, primeiramente, com que forças de fora elas entram em relação, numa ou noutra formação histórica e, em seguida, perguntar-se qual a forma resultante desse composto de forças. Além disso, segundo Deleuze (1992), o sujeito representa, para Foucault, uma derivação do resultado do processo de subjetivação. Para ele, a “subjetivação tem pouco a ver

Eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles a relacionaram consigo mesma. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma deriva, como um produto de uma “subjetivação”. Descobriram a “estética da existência”, isto é, o forro, a relação consigo, a regra facultativa do homem livre (Deleuze, 2005, p. 108).

Desse modo, na Antiguidade, Foucault encontra a possibilidade de pensar o sujeito como forma, ou seja, composto de forças, suscetível de ser atualizado constantemente. Esse sujeito-forma substituiu sua identidade pela atitude experimental do sujeito consigo mesmo, o que conduzirá o filósofo a centrar boa parte de sua investigação em torno das práticas de si antigas.

Alguns elementos da ética dos gregos impressionaram o filósofo francês, como o fato de que os indivíduos se preocupavam mais com sua conduta, sua ética e suas ligações com eles mesmos e com os outros, do que com os problemas religiosos. Tratava-se de uma ética que não se pautava em sistemas sociais, legais e institucionais, ou seja, sem qualquer relação como estruturas jurídicas, autoritárias ou disciplinares. Além disso, era uma ética que estava centrada no problema da escolha sobre a existência feita pelo indivíduo, do estilo de vida, e na ideia de fazer de sua vida o elemento constitutivo de uma peça estética.

O retorno à ética dos gregos não consistiu exatamente numa solução ou alternativa frente à saturação do poder governamental, mas pôde fornecer uma nova perspectiva acerca de nossos problemas atuais e da necessidade de se pensar uma ética diferente. “Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento?” (Foucault, 2003, p. 14) com a intenção de saber em que medida é possível pensar diferentemente.

Foucault utiliza-se de uma investigação das experiências da antiguidade para rever, de modo crítico, as percepções de nossa época. Como o próprio filósofo afirma em uma entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow:

A minha ideia é que não é absolutamente necessário relacionar os problemas éticos ao saber científico. Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, ideias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como uma

com sujeito. Trata-se antes de um campo elétrico ou magnético, uma individuação operando por intensidades (tanto baixas como altas), campos individuados e não pessoas ou identidades. É o que Foucault em outras ocasiões chama de paixão” (Deleuze, 1992, p. 116-117).

ferramenta para análise do que ocorre hoje em dia – e para mudá-lo. (Foucault, 2010e, p. 305).

O filósofo francês reconhece a importância de fazer aparecer as proximidades e diferenças entre a moral, na Antiguidade grega, e a moral contemporânea, a fim de compreender de que maneira um mesmo conselho dado pela moral antiga pode funcionar de modo diverso em um estilo de moral contemporânea.

Esse retorno à antiguidade alimentará as reflexões foucaultianas e deverá alimentar as nossas reflexões acerca da atualidade e da possibilidade de nos constituirmos como sujeitos éticos, a partir de um embate inacabado conosco e com os outros, no sentido de empreender ações livres das formas de normalização presentes na sociedade. Segundo César Candiotto:

O cuidado de si, em seu sentido político, pode paradoxalmente ser entendido como o descuido de uma vida pensada somente nos limites da lógica biopolítica. Ele se afasta de qualquer apelo individualista ou identitário; antes, esse cuidado impõe o desprendimento contínuo de nosso eu normalmente administrado [...] cuidar de si é desprender-se do conhecimento de nós mesmos atrelado às identidades que a sociedade do empreendedorismo leva-nos a aceitar e torná-las quase algo natural (Candiotto, 2010, p. 38).

Desse modo, por meio de um retorno à antiguidade greco-romana, Foucault percorre o passado para pensar o presente, lançando para o indivíduo, na contemporaneidade, a necessidade de se refletir acerca da ideia de uma ética, enquanto uma estrutura forte da existência, desatada da relação com o sistema autoritário ou disciplinar, que possibilite a constituição do sujeito, de formas diversas, diferente daquelas que fazem dele um objeto e um sujeito pelo poder da norma.

3.3 A constituição do sujeito ético

Como vimos, os últimos escritos de Foucault são marcados por um retorno ao pensamento greco-romano, em que podemos encontrar uma tentativa de realizar uma genealogia do sujeito ético. Tal genealogia exigirá do filósofo um posicionamento conceitual em relação à ética.

Para delimitar precisamente o que designa como ética, Foucault parte de algumas considerações acerca da moral, destacando a ambiguidade desse termo, ao afirmar que a moral pode ser entendida como um conjunto de valores e regras propostos aos indivíduos e aos grupos por meio de aparelhos prescritivos. Nesse caso, toda ação moral comporta uma relação com o código. Por outro lado, a moral pode significar os comportamentos reais dos indivíduos, à medida em que se relacionam, adaptando-se ou não às regras e aos valores que lhes são propostos, tratando-se, nesse sentido, de uma moralidade dos comportamentos, além de implicar uma relação com os códigos e os comportamentos. Foucault destaca que é preciso considerar a moral do ponto de vista de um tipo de relação do sujeito consigo mesmo, ou seja, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral.

Desse modo, é possível falar de uma regra moral e de uma conduta moral, mas é possível também falar de uma constituição moral de si mesmo. Isso significa que, para Foucault, o fato do indivíduo obedecer às regras e às normas morais de sua cultura, não faz dele um sujeito moral, não possibilita a ele um modo de ser enquanto vida conquistada.

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo com sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que as apoiem (Foucault, 2020, p. 36).

Podemos observar que o filósofo distingue, por um lado, os aspectos da moral “orientados para os códigos e comportamentos”, cuja importância é dada às regras, às interdições, às instâncias de autoridade; e ao modo como indivíduo se relaciona com esses elementos, constituindo-se como um sujeito moral cujas referências são as leis. Por outro lado, há os aspectos da moral “orientados para a ética”, voltados para as formas de subjetivação moral pelas práticas de si, em que são levadas em conta os modos de relação consigo mesmo, os procedimentos, técnicas e exercícios, por meio dos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer e permite transformar sua maneira de ser, estabelecendo para si um certo modo de ser, que valerá como realização moral dele mesmo.

Por conseguinte, a noção de ética se refere a todo o domínio de constituição de si mesmo como sujeito moral, como afirma Foucault, é “[...] o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo, *rapport à soi*, que eu chamo de ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir como o sujeito moral de suas próprias ações” (Foucault, 2010e, p. 307). Tal concepção de ética subentende-se um tipo de sujeito transformável, que se relaciona

consigo mesmo por meio de um conjunto de práticas de si, em função das quais o sujeito se elabora e se constitui.

Como para o filósofo a ética é a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, cabe observar que sua genealogia da ética não é uma história dos códigos ou dos modos de comportamento, mas sim uma história das maneiras de se conduzir, das formas de subjetivação moral e das práticas responsáveis por garanti-las, ou seja, uma história da ética e da ascética.

Segundo Foucault (2020), a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, a fim de se constituir enquanto sujeito moral, possui quatro aspectos fundamentais. O primeiro aspecto é a *substância ética*, que corresponde à maneira pela qual o indivíduo constitui parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. O segundo aspecto é o *modo de sujeição*, a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com as regras e são incitados a reconhecer suas obrigações morais e as colocar em prática. O terceiro aspecto são as formas de *elaboração do trabalho ético*, que diz respeito às maneiras pelas quais podemos nos modificar a fim de nos tornarmos sujeitos éticos, é o modo como trabalhamos na substância ética. Trata-se de um trabalho que se exerce sobre si mesmo para se adequar a uma regra ou para transformar a si mesmo enquanto sujeito moral. O quarto e último aspecto, a *teleologia do sujeito moral*, é aquilo que almejamos quando nos comportamos de uma maneira moral, que não se resume a uma ação moral na sua singularidade, pois se situa no conjunto das ações morais do indivíduo, direciona-se à realização moral do indivíduo que, na antiguidade, pode ser a felicidade, o domínio de si, a tranquilidade da alma.

Devemos observar que os quatro aspectos acima mencionados se referem às atitudes de governo, ao controle, ao autoconhecimento, ao aperfeiçoamento e à transformação que os indivíduos exercem sobre si, ou seja, práticas de si que compõem os fundamentos da constituição do sujeito e da ação moral. Nesse sentido, é perceptível que se trata de uma constituição moral que pode ser considerada rigorosa, austera, não em função da estrita observação dos nossos atos em relação aos códigos e as leis, mas em função de uma intensificação da relação consigo mesmo, pela qual o sujeito se constitui como sujeito dos seus próprios atos. A austeridade se encontra nas práticas por meio das quais o sujeito volta-se para si mesmo.

Na relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, numa tentativa de transformar a si mesmo como sujeito moral de sua própria ação, podemos localizar o “cuidado de si” e a “estética da existência”, que constituem elementos fundamentais no processo de constituição

de subjetividade no domínio da ética, ambos ligados à escolha de um modo de existência e às maneiras de construirmos a nós mesmos enquanto sujeitos críticos e autônomos.

3.3.1 A história da Cultura de si

O curso *A hermenêutica do sujeito* é inteiramente dedicado à análise do que Foucault designa por “cultura de si”. Nele podemos encontrar uma investigação minuciosa acerca das práticas que foram utilizadas para cuidar de si. Tal investigação é composta, principalmente, pelo momento socrático-platônico – entre os séculos V-IV a.C – em que a exigência do cuidado de si aparece na reflexão filosófica; e pelo momento denominado idade de ouro da cultura de si – entre os séculos I e II de nossa Era – marcada pelo estoicismo romano, que vai até Marco Aurélio.

O ponto de partida da reflexão histórica pretendida por Foucault acerca das diferentes práticas de si, das relações do sujeito consigo e com a verdade – fundamento de sua genealogia da ética – é a noção grega *epiméleia heautoû*, conhecida em latim como *cura sui*, que significa algo como “cuidar de si mesmo”, “ocupar-se consigo mesmo”.

O filósofo vai esclarecer que a escolha de tal ponto de partida pode causar estranhamento à tradição filosófica, visto que, ao longo desta, a questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo, fora tratada a partir de uma fórmula diferente, por meio do preceito délfico *gnôthi seautón* traduzido por “conhece-te a ti mesmo”. A fim de justificar sua escolha, ele buscará mostrar que a história da cultura de si é marcada pelo entrelaçamento e pela oscilação constante entre *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo).

Antes de qualquer coisa, Foucault reconhece que, longe de ser uma invenção filosófica, a formula *epiméleia heautoû* era uma preceito altamente valorizado pela cultura grega. Tal preceito apareceu ligado a um pequeno grupo da aristocracia espartana e a seus privilégios econômicos, políticos e sociais, que confiavam aos escravos suas terras e seus trabalhos, para que, livres de suas obrigações, pudessem ocupar-se consigo mesmos⁹⁷. Nesse sentido, ocupar-se consigo era um privilégio de quem exercia o poder.

⁹⁷ Para justificar tal constatação, Foucault menciona um texto de Plutarco em que este faz referência à resposta de uma interpelação dada pelo espartano Alexândrides: “mas afinal, vós, espartanos, sois um tanto estranhos; tendes muitas terras e vossos territórios são imensos ou, pelo menos, muito importantes. Por que não os cultivai vós mesmos, por que os confiais a hilotas? E Alexândrides teria respondido: simplesmente para podermos nos ocupar com nós mesmos” (Foucault, 2004a, p. 42).

Do mesmo modo, o princípio *gnôthi seautón*, antes de se tornar um conceito filosófico, fez parte de outros contextos históricos, sendo interpretado de maneiras diferentes⁹⁸. Como uma regra ou conselho para aqueles que pretendiam uma consulta oracular, nesse sentido, significava a recomendação aos homens de que fossem conscientes do que realmente pediam ao oráculo, das questões que tinham e que queriam colocar; ou seja, buscar, antes, ver em si mesmo o que é necessário saber. Por outra interpretação, o *gnôthi seautón* significava um imperativo de prudência, “não te tomes a ti mesmo por um deus”, lembrando aos homens que são mortais e que não devem afrontar os deuses.

Para Foucault, é Sócrates quem insere os princípios do cuidado de si e do conhece-te a ti mesmo, no âmbito da reflexão filosófica. No texto platônico *Apologia de Sócrates*, é possível observar que Sócrates se apresenta como mestre do cuidado de si, conclamando aos concidadãos para que se preocupem com as virtudes da alma, que deixem de lado as riquezas, reputações e honrarias e procurem cuidar de si mesmos. Apesar de Foucault mencionar brevemente a *Apologia*, fica claro que sua história das práticas do cuidado de si começa a partir da análise de outro texto platônico, o diálogo *Alcebiades*⁹⁹.

No *Alcebiades*, o problema do cuidado de si aparece ligado a três elementos principais: primeiramente à política, na medida em que coloca a questão de saber se o *status* de jovem aristocrático, por si só, capacitava Alcebiades para governar como convém. Nesse contexto, o cuidado de si não seria uma consequência privilegiada daqueles que detêm o poder, pelo contrário, é uma condição para que os jovens aristocratas se tornem capazes de transformar seus privilégios em uma ação política efetiva sobre os outros. Desse modo, podemos observar a correlação entre ambição política e condição ética, na medida em que o governo de si próprio é considerado como condição primeira para governar os outros.

O segundo elemento ao qual o cuidado de si está vinculado é o problema pedagógico. Nesse sentido, a necessidade do cuidado de si advém de uma dupla crítica – educacional e amorosa – que o referido diálogo empreende acerca das práticas pedagógicas em Atenas. Primeiramente, por considerá-las inferior às práticas educativas espartanas, destacando a insuficiência da educação de Alcebiades. Aqui o cuidado de si aparece como uma obrigação

⁹⁸ Nesse caso, Foucault aponta duas referências interpretativas que apresentaremos, respectivamente: O artigo de W. H. Roscher intitulado *Philologus*, de 1901 e a interpretação mais recente de J. Defradas, no livro *Les thèmes de la propagande delphique*, de 1954.

⁹⁹ Tal diálogo leva o nome de um importante personagem da política ateniense, a cena ocorre por volta do século 432 a.C, quando o jovem Alcebiades, com idade entre 18 e 20 anos, no limiar da vida adulta, busca ingressar na atividade política. Vale ressaltar que, exceto a análise do diálogo *Alcebiades*, todo o restante do curso *Hermenêutica do Sujeito* é dedicado ao estudo do cuidado de si nos primeiros séculos do Império Romano.

de todo jovem cuja formação é insuficiente ou falha. No aspecto amoroso, a crítica recaiu no modo como se desenrola a relação erótico-pedagógica entre mestre e discípulo, considerada fundamental para a formação dos jovens. No caso de Alcebíades, as relações não tiveram o resultado desejado, visto que não o incitou a se ocupar consigo mesmo. Desse modo, é possível perceber que a reinvidicação do cuidado de si está vinculada não somente a um projeto político, como também a uma crítica à educação.

O terceiro elemento ao qual o cuidado de si se encontra ligado é o conhecimento de si, na medida em que surge a necessidade de compreender qual é a natureza do objeto ao qual tem que se ocupar, pois cuidar de si subtemde-se não ignorar aquilo que é o objeto do cuidado. Assim, torna-se necessário responder: o que é esse “si mesmo” do qual é preciso ocupar-se? E em que consiste a atividade de “ocupar-se”? Ou seja, o que é o eu? E, o que é o cuidado? A resposta a tais questões ocupam toda a última parte do diálogo e são fundamentais, pois delas derivam o saber necessário para governar os outros.

Foucault observa que, para Sócrates, esse “eu” ao qual é preciso se ocupar é a alma e, para saber como se ocupar da própria alma, é preciso conhecê-la. Para que a alma se conheça é preciso que ela possa olhar para si em um espelho dotado da mesma natureza que ela, ou seja, o elemento divino. Assim, para se conhecer é preciso conhecer o divino, só assim conhecerá a sabedoria e, conseqüentemente, o que é a justiça, tornando-se capaz de bem governar a cidade.

Diante disso, é notório que, no diálogo *Alcebíades*, o cuidado de si se encontra submerso pelo problema do conhecimento de si, porque se conhecer a si mesmo se torna condição necessária para cuidar de si. Apesar de, ao longo do diálogo, o princípio *epiméleia heautoû* (cuidado de si) aparecer como tema principal, a partir do qual é inserido o princípio délfico *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), com o qual se relaciona sem nenhum tipo de hierarquia aparente, no final do diálogo é perceptível o privilégio do conhece-te a ti mesmo em relação ao cuidado de si. Como afirma o filósofo francês: “[...] é o ‘conhece-te a ti mesmo’ que ocupa todo o espaço aberto pelo princípio segundo o qual é preciso cuidar de si” (Foucault, 2022, p. 45). Portanto, a subordinação do cuidado de si ao conhece-te a ti mesmo aparece como um traço característico do momento socrático-platônico da história do cuidado de si.

A partir de agora, transporemos nossas análises para os dois primeiros séculos de nossa Era, momento marcado pelo pensamento helenístico-romano, em que ocorre a intensificação e a valorização das relações de si para consigo, balizadas por transformações

que foram responsáveis por constituir o que realmente poderíamos chamar de uma “cultura de si”, por considerar o cuidado de si uma obrigação, um dever e um privilégio dos humanos.

Uma das primeiras transformações que pode ser observada, a partir da leitura foucaultiana dos filósofos epicuristas e estoicos, é a extensão temporal do cuidado de si¹⁰⁰. Trata-se de um cuidado que se estende a toda vida do indivíduo, não se limitando à fase de abandono da adolescência e ingresso na carreira política, como uma simples preparação momentânea para a vida. O cuidado de si se torna uma tarefa, uma prática constante, que deve ser exercida ao longo de toda a existência. Além disso, Foucault observa que o ocupar-se consigo passou a ser “[...] o princípio de toda a conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral” (Foucault, 2004a, p. 13). Assim, somada à extensão temporal, observa-se a extensão social do cuidado de si e de suas respectivas práticas, que passa a ser um princípio válido para todos, sem condição de *status*, finalidade técnica ou profissional.

Ocupar-se de si era uma atividade largamente difundida nos meios cultivados, mas também, sem dúvida, de maneira mais ampla – se pensarmos no recrutamento tão popular de alguns grupos epicuristas ou naquelas audiências de rua às quais se dirigiam os cínicos. Aliás, havia suportes institucionais para esse zelo por si mesmo: escolas, ensinamentos privados ou públicos, conferências, discussões em ambientes mais ou menos fechados (Foucault, 2022, p. 48).

Outra mudança relevante ocorre em relação à perda do caráter pedagógico do cuidado de si, que deixa de se concentrar na função formadora e passa a assumir três outras funções. O cuidado de si assume uma função crítica, na medida em que a prática de si permite desfazer-se dos vícios, de todos os maus hábitos e das falsas opiniões, nesse sentido, a prática de si deve corrigir e endireitar a alma, por meio do exercício de desaprender. A desaprendizagem, muito valorizada pelos cínicos e estoicos, torna-se uma prática importante do cuidado de si. Há, também, a função da luta, no sentido de armar os indivíduos para combater, ao longo da vida. E, nesse caso, a prática de si é um combate permanente. Sobretudo, o cuidado de si assume a função curativa e terapêutica, a partir da ideia muito presente nos epicuristas e estoicos, de

¹⁰⁰ “Epicuro, por exemplo, dizia: [...]: ‘Quando se é jovem não se deve hesitar em filosofar, e quando se é velho, não se deve cansar de filosofar. Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para cuidar de sua alma’. Musônio Rufo, que é um estoico, dizia: ‘É preciso cuidar-se incessantemente, caso se queira viver de maneira salutar’. Ou Galeno, que diz: ‘Para se tornar um homem realizado, cada um tem necessidade de exercitar-se, por assim dizer, durante toda vida’ ainda que seja verdade que é melhor ‘ter zelado por sua alma desde a mais tenra idade’” (Foucault, 2022, p. 77).

que o papel da filosofia é curar as doenças da alma. Nesse contexto, é possível encontrar uma série de metáforas médicas para designar os cuidados necessários à alma. Trata-se, nesse caso, de uma relação mais médica¹⁰¹ do que pedagógica.

Ademais, é possível observar uma mudança no que se refere à finalidade do cuidado de si, que não se concentra no governo da *polis* e nem na busca de uma realidade superior, mas se dirige, exclusivamente, à própria relação consigo, ou seja, cuida-se de si, por si mesmo. Nesse sentido, o eu aparece tanto como objeto do qual se cuida, quanto como finalidade que se tem ao cuidar de si. Trata-se de uma autofinalidade do cuidado de si.

A partir de tal conjuntura, é possível observar a importância da noção de “conversão a si” (*epistrophé eis heauton*), como um movimento da própria existência, pelo qual se retorna a si, volta-se o olhar sobre si. Essa é a intenção das práticas de si, como afirma Foucault, “o objetivo comum dessas práticas de si, através das diferenças que elas apresentam, pode ser caracterizado pelo princípio do bem geral da conversão a si” (Foucault, 2005b, p. 69).

Diferentemente da interpretação platônica da conversão a si que, como vimos, significava o movimento pelo qual o olhar é atraído para o divino, para as essências, para o outro mundo, no pensamento helenístico, filósofos como Sêneca, Plutarco, Epiteto, tratam de um retorno que se fará na imanência do mundo, uma conversão do olhar, de certa maneira, para o mesmo lugar, ou seja, para si mesmo e em si permanecendo.

Essa relação consigo, nos termos da conversão a si, coloca em funcionamento práticas constitutivas de um “sujeito de concentração”. Isso se dá na medida em que o exercício de converter o olhar para si mesmo, desviando-o das coisas externas do mundo, das agitações cotidianas, das curiosidades em relação aos outros, tem como finalidade a concentração em si, a concentração do pensamento na própria ação, impedindo que o sujeito se afaste de sua meta, que é ele mesmo. Nesse caso, a inversão do olhar não significa fazer de si mesmo o objeto de análise, de decifração, de conhecimento, mas sim de se concentrar em suas capacidades e em sua meta, como um atleta que reúne todas as suas forças em si mesmo e se concentra para realizar sua atividade¹⁰².

¹⁰¹ Foucault relata a passagem em que Epiteto diz que a escola de um filósofo é um gabinete médico, insistindo aos seus discípulos que tomem consciência de seu estado patológico. Em outra passagem, Foucault mostra a aproximação entre medicina e moral: “A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio [...] como um indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e socorro” (Foucault, 2005b, p. 62-63).

¹⁰² “Não se trata de ter a si mesmo como objeto de conhecimento, como campo de consciência e de inconsciência, mas uma consciência sempre atenta desta tensão com a qual nos dirigimos à nossa meta. O que nos separa da meta, a distância entre nós e a meta deve ser o objeto, repito, não do saber de decifração, mas de

As práticas de si também constituem um “sujeito ético forte”, ao prepará-lo como convém para todas as circunstâncias possíveis da vida, para resistir a todas as intempéries que poderão vir do mundo exterior. Nesse sentido, a relação consigo é definida pelo domínio perfeito sobre si mesmo, pelo pertencer a si mesmo, somente de si mesmo depender e saber reconhecer o que depende de si e o que não depende. A relação consigo também se apresenta pela fruição total de si, pelo prazer que o sujeito sente de estar consigo mesmo e estar satisfeito consigo mesmo.

Podemos observar, então, a emergência de uma arte de viver ordenada pelo princípio da conversão a si, que diz respeito a uma ética do governo de si. Nesse contexto, o *epiméleia heautoû* (cuidado de si) ultrapassa a simples atividade de *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), apresentando certa autonomia e privilégio em relação a este último. Assim, mais do que o conhecimento de si, será a *áskesis* (ascese)¹⁰³, ou seja, o exercício, a prática, o treinamento, que constituirá o elemento essencial da conversão a si helenístico-romana.

O cuidado de si se torna, então, uma atividade mais prática do que contemplativa ou teórica, transformando-se em um campo de experiência individual e de expressão coletiva, marcado por uma multiplicidade de práticas de si, às quais os indivíduos se dedicavam constantemente. Existiam os cuidados com o corpo e os regimes de saúde, exercícios de meditação, procedimentos de purificações; treinamento para abstinências, procedimentos de provação, práticas de retiro; direção da existência, exame de consciência, dentre outros.

Merece destaque o papel desempenhado pela escrita no exercício do cuidado de si. A escrita aparece, nas análises foucaultianas acerca da Antiguidade helenística, como um importante modo de subjetivação, uma ferramenta para agir sobre si mesmo de forma ética. Isso significa que o ato de escrever sobre si mesmo e narrar a si mesmo para outra pessoa exerce um papel na construção e na transformação da subjetividade.

A escrita é uma maneira de cuidado de si que aparece por meio de duas formas que se complementam: as *hypomnematas* (cadernetas de notas) e as correspondências¹⁰⁴. Sob a égide dessas duas formas, as práticas de si se realizavam numa tomada de notas sobre si nas

uma consciência, uma vigilância, uma atenção. Por consequência, somos levados a pensar, sem dúvida, na concentração de tipo atlético” (Foucault, 2004a, p. 272).

¹⁰³ Diferentemente do ascetismo cristão, em que as práticas conduzem a uma renúncia de si e da realidade, cujo objetivo é a preparação para alcançar um outro mundo, divino. A ascese filosófica antiga se refere a um conjunto de práticas de si, pelas quais o indivíduo adquire, assimila e transforma a verdade em um permanente princípio de ação. Trata-se de exercícios que visam ao domínio de si, pela aquisição e assimilação da verdade, dando acesso à realidade desse mundo.

¹⁰⁴ Para mais informações sobre o papel desempenhado pela escrita no cuidado de si, indicamos o texto de Michel Foucault intitulado *A escrita de si* de 1983, que pode ser encontrado na seguinte referência: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política. Ditos e Escritos V*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

cadernetas, constituindo um memorial do que acontecia, ao longo do dia: coisas ouvidas, pensadas, experimentadas e realizadas, para que pudessem ser relidas e memorizadas. Tais anotações também podiam servir de matéria-prima para a prática de si que se realiza por meio da troca de correspondências entre amigos. As correspondências entre os amigos era uma forma de se ajudarem mutuamente em seus propósitos, como também um meio de reativação para si mesmo das verdades que já se sabe, e, no entanto, convém apropriar-se melhor.

Toda essa explosão das práticas de si, pautadas na relação perfeita e inabalável de si para consigo, pode nos conduzir ao equívoco de compreender o cuidado de si como uma prática individualista, autossuficiente e solitária, cuja consequência seria a constituição de um sujeito moral egoísta. Pelo contrário, o cuidado de si não é um exercício de solidão, e sim, uma prática social e institucional. Foucault não vai poupar esforços para mostrar que o cuidado de si intensifica as relações sociais e a ação política, isso porque, como afirma Frédéric Gros “o que interessa a Foucault neste cuidado de si é a maneira como ele se integra num tecido social e constitui um motor da ação política” (Gros, 2008, p. 131).

Podemos observar que o cuidado de si, por não se tratar de uma atitude natural ou espontânea, mas de uma conquista difícil, implica uma relação com o outro. A necessidade da presença ou da intermediação de um outro para que se possa ocupar-se consigo mesmo, era manifestada com frequência no pensamento helenístico-romano¹⁰⁵. Em função disso, a prática do cuidado de si envolvia muitas relações sociais que lhe serviam de suporte. Havia os grupos que faziam da vigilância sobre si uma forma de vida comum e regulamentada; as escolas voltadas para a instrução e o exercício do cuidado de si; as trocas de correspondências entre amigos; os profissionais de direção da alma e do corpo etc.

Ademais, o cuidado de si intensifica a relação com a ação política. Foucault nos alerta que a época helenística e romana não deve ser analisada, exclusivamente, em termos de uma decadência das estruturas políticas e da vida cívica, cuja consequência teria sido o retraimento individualista e a valorização da vida privada. Para o filósofo, ao invés de pensarmos em termos de uma redução ou anulação das ações políticas, em função de um imperialismo centralizado, devemos observar a emergência de uma nova configuração política em que a estrutura política da cidade e suas respectivas leis cederam espaço decisivo aos homens, determinando a maneira como eles exercem a autoridade, tomam decisões e demonstram sua sabedoria, no jogo político.

¹⁰⁵ “Sêneca dizia que ninguém é tão forte para se livrar por si mesmo do estado de *stultitia* no qual se encontra. [...] Galeno, do mesmo modo, dizia que o homem ama demais a si mesmo para ser capaz de sozinho curar-se de suas paixões. [...] Este é um princípio verdadeiro para os iniciantes; mas também para o prosseguimento e até o fim da vida” (Foucault, 2004a, p. 603).

As novas condições da vida política modificaram as relações entre *status*, encargos, poderes e deveres, tornado mais difícil determinar o que se é, o que se pode fazer e deve realizar. Tal fato trouxe novas problematizações à constituição ética do sujeito e fez da arte de governar a si próprio um elemento político decisivo para o governo dos outros. Nesse sentido, o cuidado de si e suas respectivas práticas não se constituem como uma alternativa à vida cívica e às atividades políticas, pelo contrário, vão buscar definir uma relação consigo mesmo que possibilite estabelecer os modos e as condições nas quais ações política serão possíveis.

Nesse contexto, devemos destacar o papel do cuidado de si para a constituição de um sujeito de ação. As práticas de si são capazes de introduzir, entre o sujeito e o mundo, uma certa distância que possibilita ao homem realizar sua natureza de ser racional, examinando as representações que lhe vêm ao espírito, a fim de discernir o que deve fazer e o que não deve fazer, e cumprir seus deveres enquanto sujeito comunitário¹⁰⁶. A distância entre o eu e o mundo pelo exercício de si, impede a precipitação no agir e as reações intempestivas, ao permitir um retorno a si, a partir do qual é possível avaliar a atitude conveniente a tomar, fazendo com que o sujeito não seja passivo e nem precipitado diante das representações. Desse modo, o cuidado de si se torna condição para uma ação efetiva no mundo.

Essa dimensão da constituição do sujeito de ação pelo cuidado de si tem como característica essencial a relação entre a ação e as palavras, ou seja, entre aquilo que se diz e se pensa, e aquilo que se faz, cujo exemplo principal é o exame de consciência, prática amplamente difundida na cultura de si. No estoicismo¹⁰⁷, tal prática aparece sob duas formas: o exame da manhã, por meio do qual se repassa antecipadamente as ações – tarefas e obrigações – do dia, a fim de se preparar para enfrentá-las; e o exame da noite, dedicado à revisão de todas as ações transcorridas ao longo do dia.

O exame de consciência, em sua totalidade, visa mensurar e inspecionar as atividades realizadas, a partir do questionamento acerca do princípio de ação que o sujeito se dá e o que ele efetivamente realiza, ou seja, é um exercício que reativa as regras e recorda as ações realizadas, com o objetivo de averiguar se há alguma inadequação. Para isso, o sujeito se

¹⁰⁶ Foucault utiliza o exemplo de um caso concreto apresentado por Epicteto. Trata-se da situação de um pai de família que, perturbado pela doença de sua filha, ao chegar em casa e encontrá-la gravemente doente, abandonou o lar. Epicteto vai alegar que esse pai cometeu um erro, fugiu de suas responsabilidades, porque não cuidou de si como se deve, preocupando-se mais com a filha e se deixando levar pela afeição por ela, ao invés de cuidar de si mesmo para que, somente assim, saber qual papel desempenhar, qual atitude tomar perante o agravamento da doença de sua filha (Foucault, 2004a, p. 242-243). Por meio de tal exemplo, podemos observar o cuidado de si como um constituidor de condutas pelas quais se pode efetivamente cuidar dos outros.

¹⁰⁷ Apesar do exame de consciência se fazer presente nas reflexões de muitos pensadores greco-romanos, a referência principal utilizada por Foucault é o livro III do *De Ira* de Sêneca. Podemos encontrar essa análise foucaultiana na aula de 24 de Março de 1982 do curso *A hermenêutica do sujeito* como também no livro *História da Sexualidade 3 – o cuidado de si*.

coloca o seguinte problema: “[...] até que ponto as verdades que conheço, e que verifico que as conheço porque me lembro delas como regras, através do exame de consciência que faço, são efetivamente as formas de ação, as regras de ação, os princípios de ação de minha conduta no decorrer do dia, no decorrer da minha vida?” (Foucault, 2004a, p. 287). E, no caso de se constatar alguma desarmonia entre princípio e ação, cabe ao sujeito buscar exercícios apropriados para se reestabelecer a harmonia perfeita. Desse modo, é possível observar que as práticas do cuidado de si também se tornarão um meio para que o sujeito consiga assegurar a coerência entre o que ele diz que é preciso fazer e o que ele faz.

Não é nossa intenção esgotarmos aqui toda a análise foucaultiana acerca de uma história da cultura de si, marcada pela complexidade de suas várias mutações e pela multiplicidade de suas práticas. Mas, se é possível, de algum modo, delimitar o conceito essencial dessa história, ou seja, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si), poderíamos dizer que: primeiramente, trata-se de uma atitude geral, de uma maneira de encarar as coisas, de se relacionar com os outros e de estar no mundo. Em segundo lugar, é uma forma de converter o olhar do exterior, ou seja, dos outros para o interior de si mesmo, como uma maneira de estar atento ao que se passa no pensamento. Em terceiro lugar, significa também um conjunto de práticas que o sujeito exerce sobre si mesmo, por meio das quais é possível se modificar e se transformar (Foucault, 2004a, p. 14-15).

Como já dissemos anteriormente, Foucault afirma não estar buscando, no pensamento antigo, na cultura de si, um novo fundamento para a ética na contemporaneidade, quanto menos pretende defender uma ética individual ou fazer da ética greco-romana um modelo a ser seguido. Apesar disso, o filósofo deixa transparecer, em alguns escritos e entrevistas, que a ideia de um trabalho de si sobre si e de estetização do sujeito, poderia, de certo modo, adquirir um sentido na atualidade, alimentado pela possibilidade da constituição de um novo sujeito ético, de novas relações do sujeito consigo mesmo, que se contraponham às relações egocêntricas e narcisistas estimuladas pela gestão neoliberal das subjetividades. Nesse sentido, a reabilitação da estética da existência e do cuidado de si se tornaria uma tarefa política importante nas lutas contra as formas de dominação e sujeição, destacando, assim, o potencial ético das lutas políticas.

É possível observar que as análises foucaultianas acerca das técnicas de si têm um caráter crítico e de confronto, na medida em que, ao historiar as relações do sujeito consigo mesmo, o filósofo traz à luz as práticas de subjetivação esquecidas ou ignoradas pelo imaginário social. Além disso, expõe o modo como estas foram sofrendo mutações, ao ponto

de se tornarem um forte instrumento de dominação e de controle dos poderes sobre a subjetividade dos indivíduos.

Vimos que, na sociedade neoliberal contemporânea, o cuidado de si se transformou em um princípio de conduta econômica, sob a forma do investimento no capital humano e da intensificação do desempenho individual. Isso vem impulsionado por uma racionalidade política que visa fomentar a concorrência e a competição entre os indivíduos e que, para isso, lança mão de uma série de estímulos que conduz o sujeito, enquanto empresário de si, ao exercício de um cuidado de si, pautado no constante investimento em si mesmo, com o objetivo de aumentar seu valor enquanto capital e seu desempenho, a fim de ser bem sucedido no jogo da concorrência.

Desse modo, se, por um lado, observamos uma ética do cuidado de si não individualista, na Antiguidade, por outro lado, temos, na atualidade, uma ética do empresariamento de si, em que as novas tecnologias de si ganham forma, cada vez mais individualista e egocêntrica. Podemos perceber, então, em tal conjuntura, que a história foucaultiana do cuidado de si exerce a função filosófica de crítica acerca dos modos de produção de subjetividade, na contemporaneidade.

3.3.2 A estética da existência e as experiências de liberdade

A noção de estética da existência aparece nas análises foucaultianas acerca do comportamento moral da civilização grega do século IV. Nesse contexto, a estética da existência pode ser compreendida como um modo de sujeição, na medida em que o indivíduo se submete a determinados comportamentos e valores, a fim de dar a sua existência a forma mais bela possível, a partir da relação consigo. Assim, trata-se de uma maneira de viver em que o valor moral não está ligado à codificação das proibições, mas ligado a uma estilização, pela modulação da relação consigo e pela maneira como convém se conduzir, para atender ao trabalho de constituição estética da vida. Nessa época, por artes da existência devia se entender:

[...] práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de condutas, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certo critérios de estilo (Foucault, 2020, p. 16).

Nesse sentido, a constituição do sujeito ético é resultado de uma relação do indivíduo consigo mesmo, fundamentada na estilização das condutas, direcionadas ao domínio da problematização moral quanto ao *chrêsis aphrodisíon* (uso dos prazeres), que se referem aos cuidados com o corpo e a saúde (dietética), com o casamento e a casa (econômica), e com o amor pelos rapazes (erótica); domínios nos quais o cidadão grego desfrutava de uma liberdade de decisão sobre suas ações.

Era fundamental que o cidadão fizesse um bom uso dos prazeres, por meio de uma conduta moderada, exemplar e bela, para que sua existência fosse lembrada pelas futuras gerações. Vale destacar que ninguém era obrigado a ser comportar de tal maneira, tratava-se de uma escolha pessoal, mas também estética e política, de quem pretende ter uma existência bela, uma boa reputação e o governo de si e dos outros.

Em tal conjuntura, a noção de *enkráteia* (moderação) corresponde ao uso correto dos prazeres, conseqüentemente, exprime a liberdade do indivíduo que, por meio de uma relação agonística consigo mesmo, busca atingir um estado de dominação sobre seus desejos e paixões. Nesse sentido, ser livre é exercer o domínio sobre si, a partir de um estilo de vida pautado na moderação. A ética fundamentada na estética da existência “[...] não procurou justificar interdições, mas estilizar uma liberdade: aquela que o homem ‘livre’ exerce em sua atividade” (Foucault, 2020, p. 123).

Porém, vale ressaltar que, a partir dos séculos I e II de nossa Era, com a extensão do cuidado de si para toda a existência do sujeito, tornando-se uma arte de viver, observa-se outro fundamento, distinto do anterior, para a constituição do sujeito moral. Um sujeito que não gira mais em torno da moderação dos prazeres e do domínio que se exerce sobre si com essa moderação, mas em torno da ideia de uma fragilidade do indivíduo em relação aos males que os prazeres podem suscitar. Segundo Foucault (2005, p. 234), tal mudança acentua a importância de desenvolver todas as práticas pelas quais é possível manter o controle de si, bem como sublinha a necessidade de submeter a atividade sexual a uma forma à qual todo o indivíduo está ligado, e que se fundamenta na natureza e na razão. É a necessidade que se tem de cuidar de si que vai organizar o desenvolvimento e as práticas da arte da existência. Nesse sentido, o cuidado de si seria o ponto de partida e uma atividade constate cuja meta seria a estética da existência.

A noção de estética da existência está ligada ao tema da criação e da invenção de si mesmo. Foucault associa a forma de relação consigo mesmo a uma atividade criadora, a partir da compreensão de que o sujeito não é predeterminado e sim construído e modificável.

Abrindo os horizontes para a possibilidade prática de nos criar a nós mesmos como obra de arte, como afirma: “[...] não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte?” (Foucault, 2010e, p. 306). Tratava-se, para o filósofo, de pensar acerca da questão: como devemos governar a nós mesmos, a fim de dar a nossa existência a forma mais bela possível, aos olhos dos outros e de si mesmo?

Foucault recorre à estética para refletir acerca das possibilidades de uma ética distinta daquelas pautadas em modelos metafísicos e prescritivos. Com isso, ele busca enfatizar o potencial transformador e criativo do sujeito, na busca de uma elaboração não normativa consigo mesmo. Trata-se de uma constituição ético-estética que possibilitaria ao sujeito reagir contra as forças que subordinam sua existência.

Ademais, a estética da existência pode se apresentar como a finalidade do sujeito que busca trabalhar para fazer de sua vida uma obra de arte. Entretanto, antes disso, sua maior relevância reside no trabalho de elaboração criativa, na ação do sujeito, “[...] é por certa analogia com a ocupação do artista que o termo estética é utilizado, não tanto no sentido do resultado, a obra acabada, e mais do trabalho de elaboração de si” (Kraemer, 2011, p. 313), que somente o sujeito pode realizar, não podendo ser delegada a outras instâncias, como ocorre nos dias de hoje, quando instâncias mercadológicas normatizam nossos padrões estéticos. Desse modo, a noção de estética se refere menos à aparência ou à finalidade, e mais à vida como obra de arte do ponto de vista de um trabalho contínuo de elaboração, cujo resultado é a constituição de si mesmo como sujeito autônomo.

Quando a vida é tomada como objeto de uma racionalidade política que a submete ao controle e regulação a tornando governável, a forma de resistência a esse tipo de poder é a própria vida, é na vida que se deve encontrar o potencial de resistência. Desse modo, o campo de aplicação dos valores estéticos não é outro lugar se não a vida dos indivíduos, compreendida como uma obra de arte a se fazer. A elaboração de si por meio de uma estética da existência não visa excluir o sujeito do âmbito das tramas políticas na atualidade, marcadas pelas relações saber-poder, pelo contrário, qualifica-o para agir, nas entranhas dessas relações, a partir da abertura de um campo de perspectivas para que o sujeito se autotransforme e reinvente a si mesmo.

Quando entra em cena a reflexão acerca da possibilidade de constituição de novas formas de subjetividades, mais criativas e críticas, menos atadas às formas de normalização e padronização do indivíduo e da sociedade, torna-se importante compreender melhor o estatuto

da liberdade nas análises foucaultianas e o modo como ela se relaciona com uma ética do cuidado de si.

Apesar de Foucault não ter elaborado uma teoria da liberdade, o problema da liberdade se faz presente em momentos diversos de sua investigação filosófica. Aparece em suas reflexões e interrogações acerca das relações poder-resistência, onde a questão da liberdade é tratada como imanente às relações de poder, na medida em que essas são por ele diferenciadas de uma relação de dominação¹⁰⁸; é tratada nas análises acerca do liberalismo, em que o filósofo apresenta o paradoxo da noção de liberdade como uma obrigação para o funcionamento do Estado liberal; e também está presente no retorno que ele faz à Antiguidade, numa ética do cuidado de si ligada às noções de autodomínio e autotransformação.

Na Antiguidade, o cuidado de si é indispensável ao exercício da liberdade. Podemos observar isso a partir das análises desenvolvidas por Foucault acerca da concepção de liberdade no estoicismo, para o qual a liberdade é concebida como não servidão, no sentido de não ser escravo dos outros, mas, principalmente, não ser escravo de si mesmo.

O filósofo francês destaca o modo como Sêneca, no prefácio à terceira parte de seu texto intitulado *Questões naturais*, define a liberdade: “[...] ser livre é fugir da servidão a si mesmo -, ele diz: ser escravo de si mesmo (*sibi servire*) é a mais grave, a mais pesada de todas as servidões” (Foucault, 2004a, p. 332). Desse modo, a servidão a si mesmo constitui o objeto do nosso principal combate. Essa luta contra a servidão a si implica que os homens não devem exigir muito de si mesmos, ou seja, atribuir-se muitas penas, funções e labores; não devem impor-se muitas obrigações e delas buscar tirar proveito financeiro, recompensa ou glória.

Se, por um lado, na Antiguidade, os homens buscavam lutar contra a servidão a si mesmos, por meio de diferentes práticas de si, exercícios e combates, alcançando o desfrute da liberdade, por outro lado, na contemporaneidade, marcada pela gestão neoliberal das subjetividades, é possível observar um tipo de sujeito que estabelece consigo mesmo uma relação que o torna um escravo de si. Como vimos anteriormente neste trabalho, trata-se de um sujeito que, influenciado pelos processos econômicos da sociedade, deixa de ser

¹⁰⁸ “As análises que procuro fazer incidem essencialmente sobre as relações de poder. Considero isso como alguma coisa muito diferente dos estados de dominação. [...] Quando um indivíduo ou grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares – estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação. É lógico que, em tal estado, as práticas de liberdade não existem” (Foucault, 2004c, p. 266).

trabalhador para se tornar uma empresa para si mesmo. Esse sujeito, que passa a se comportar como uma empresa, tem sua concepção de liberdade distorcida, na medida em que sua liberdade, submetida aos princípios do mercado, identifica-se apenas com a busca de objetivos privados.

Em tal conjuntura, o sujeito desenvolve uma falsa impressão de autonomia e liberdade, na medida em que estabelece consigo mesmo uma relação marcada por uma imperceptível autoexploração, a partir de um investimento incansável em si mesmo para melhorar o valor do seu capital humano e o seu posicionamento competitivo. Esse sujeito constitui-se, ao mesmo tempo, como senhor e escravo, capitalista e proletário, desdobrando-se em atividades e funções; privatiza seus direitos sociais, como saúde e educação; e transforma seus momentos de lazer em horas de investimento no seu capital de competências.

Diante dessa constatação, um problema se impõe para nossa atualidade, como lutar contra a servidão a si mesmo e aos outros, a partir de uma relação consigo mesmo que possibilite a criação de espaços de liberdade. O contorno de tal problema requer a compreensão de que a noção de liberdade em Foucault se encontra intimamente vinculada às relações de poder. Isso significa que poder e liberdade não se excluem, pelo contrário, “[...] para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade”, ou seja, “[...] se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado (Foucault, 2004c, p. 276-277). As relações entre poder e liberdade geram um contexto ético e político marcado por um campo de lutas aberto e provisório.

Desse modo, Foucault entrelaça as noções de sujeito, poder e liberdade, assentando a liberdade na nossa capacidade para criar alternativas frente as formas de submissão das subjetividades. Sua concepção de liberdade situa-se na renúncia da ideia humanista de uma essência do homem, nesse sentido, a liberdade é da ordem da constituição e das experiências, na medida em que fazem parte de relações móveis, instáveis e reversíveis. Trata-se de uma liberdade radicada na história, que não pode ser confundida com a emancipação absoluta. Assim, torna-se mais coerente utilizarmos a expressão “práticas de liberdade”, que podem ocorrer em meios às relações de poder entre diferentes sujeitos, bem como nas relações que o sujeito estabelece consigo mesmo.

Segundo Castro (2009), é possível observar que as práticas de liberdade são tratadas por Foucault de uma dupla maneira, no sentido político e no sentido ético. No sentido político, mais amplo – não reduzido ao estatal ou ao institucional, ele parte da ideia de que

exercer o poder é um modo de conduzir condutas, assim, são livres aquelas formas de relação entre os sujeitos, que não estão bloqueadas ou são irreversíveis, na medida em que são suscetíveis de modificação. “Entendemos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades onde se possam dar muitas condutas, muitas reações e diferentes modos de comportamento” (Castro, 2009, p. 247). Nas práticas de liberdade no sentido ético, as diferentes possibilidades de condutas, reações e comportamentos situam-se no trabalho pelo qual o sujeito constitui-se a si mesmo, no campo de uma atividade reflexiva. Desse modo, para Foucault, a ética é a prática da liberdade refletida. “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (Foucault, 2004c, p. 267). Isso significa que a liberdade pode tomar consciência de si mesma como prática ética. É por meio de um trabalho sobre si que a liberdade toma forma de *êthos*, ou seja, um modo de ser e de se conduzir.

Desse modo, compreendemos que, ao explorar a concepção de uma ética do cuidado de si como prática de liberdade, como estética da existência, Foucault não está interessado no desenvolvimento de um modelo ético ideal, normativo, válido para todos. Como vimos, trata-se de uma ética que é prática e a estilização da existência a desvia de modelos universais de comportamento, que reduzem os sujeitos a um modo de existência padronizado, concentrando-a na dimensão de uma singularidade. Seu profundo interesse por uma ética do cuidado de si deixa transparecer uma preocupação com a atualidade política, na medida em que se torna uma provocação à criação de novos modos de vida, novas formas de subjetividade capazes de constituir uma fonte de resistência efetiva às práticas de governo e subjetividades, moduladas pela economia.

3.3.3 Coragem da verdade: a *parresía* filosófica como forma de vida

A *coragem da verdade* é o nome do curso ministrado por Foucault no *Collège de France*, em seus dois últimos anos de vida, 1983-1984. Esse curso representa a culminância de sua investigação histórica acerca da relação entre subjetividade-verdade, que tem agora, como objeto privilegiado, a noção de *parresía*, enquanto uma modalidade do dizer verdadeiro, da coragem da verdade.

Segundo Gros (2004b, p. 155), o tema da coragem da verdade torna Foucault mais próximo de si mesmo, possibilitando-o refletir acerca do “estatuto de sua própria palavra,

sobre seu papel de intelectual público, sobre os desafios de sua função”. Isso porque, para Foucault, a função política do intelectual está ligada à problematização da verdade, ou seja, à capacidade de problematizar a verdade pelo questionamento do seu processo de produção¹⁰⁹.

Na seara de suas análises acerca dos modos de veridicção, Foucault aponta que a noção de *parresía* não se situa no domínio de uma análise epistemológica das estruturas dos discursos que se propõem e são recibos como verdadeiros, mas no domínio de um estudo das formas aletúrgicas, ou seja, das transformações éticas do sujeito, na medida em que faz depender sua relação consigo mesmo e com os outros, de um certo dizer-a-verdade. Trata-se de uma verdade cuja condição de possibilidade não é lógica, e sim, ética.

Segundo Foucault (2004a), a *parresía*, no sentido etimológico e mais geral, significa “dizer tudo”, traduzido frequentemente por “falar livremente”, “liberdade da palavra”, “franqueza”. É a qualificação ética do sujeito falante na sua relação com aqueles que o escutam. Porém, as análises foucaultianas se dirigem a situações específicas, ou seja, àquelas formas de existências nas quais a enunciação da verdade exprime uma convicção pessoal e representa um risco, colocando em jogo a própria vida do indivíduo.

A noção de *parresía* possibilitará a Foucault colocar o problema da relação entre verdade, poder e sujeito, tanto no domínio da política, a partir do questionamento de como governar os outros? Quanto no domínio da ética, cuja questão é como governar a si mesmo?, entrelaçando a produção da verdade, a política e a ética. Como afirma o francês: “Parece-me que examinando a noção de *parresía* podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de prática de si” (Foucault, 2011, p. 9).

Embora o tema da *parresía* tenha adquirido um sentido peculiar, propriamente filosófico, no curso *A coragem da verdade* tal noção aparece em análises foucaultianas anteriores, que trataremos aqui brevemente, dado que nosso interesse se concentra na caracterização da *parresía* como arte de viver, como prática filosófica, presente no resgate foucaultiano do pensamento socrático e, principalmente, cínico.

Podemos observar a presença da noção de *parresía* em *A hermenêutica do sujeito*. Isso se evidencia no contexto em que a relação consigo próprio por meio das práticas do cuidado de si passam a demandar uma relação com o Outro, relação mestre-discípulo, diretor-dirigido,

¹⁰⁹ “O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a ‘consciência’ das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico e institucional de produção da verdade” (Foucault, 2004f, p. 14).

médico-doente. Trata-se do aparecimento de uma ética da relação verbal com o Outro, designada pela noção fundamental de *parresía*.

No referido curso, Foucault observa que, na antiguidade greco-romana, a *parresía* é uma modalidade de tomada de palavra do mestre ou diretor de consciência. Ela constitui o elemento qualificador do discurso que o mestre dirige ao discípulo, que deve se limitar a escutar¹¹⁰. Nesse caso, a *parresía* se apresenta mais como uma técnica “que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação do seu discípulo” (Foucault, 2004a, p. 292). Trata-se de um tipo de saber “etopoético”¹¹¹, ou seja, aquele que tem a capacidade de produzir efeito na maneira de agir do sujeito, no seu *êthos*, transformando o modo de ser do indivíduo.

No curso dos anos 1982-1983 intitulado *O Governo de si e dos outros*, as análises acerca da *parresía*, estão centradas, sobretudo, na sua função política. Contexto em que ela aparecerá como fundamento ético da democracia, na medida em que a *parresía* é o direito que o cidadão bem nascido tem de tomar publicamente a palavra nas assembleias políticas. Foucault observa que a crise do que foi Era de Ouro da democracia ateniense, por volta do século IV a.C, corresponde a uma crise da *parresía*, ao ponto desta parecer, de certo modo, incompatível com a democracia.

A crise da *parresía* democrática é observada pelo filósofo francês a partir de dois aspectos. Primeiramente, no contexto de uma *parresía* que se torna perigosa para o indivíduo que diz a verdade no espaço democrático. Quando a *parresía* é a tomada corajosa da palavra por um cidadão, que dirige a seus pares verdades que podem desagradá-los, expondo-se à vingança ou a punição, de tal modo que o dizer verdadeiro da democracia torna-se um risco de vida¹¹². No segundo aspecto, há o contexto de uma *parresía* que se torna perigosa para a

¹¹⁰ Nesse caso, observa-se que a *parresía*, enquanto uma forma de subjetivação na antiguidade, opõe-se à confissão como forma de subjetivação cristã. Ambas as formas, antiga e cristã, exigem a direção de consciência como fundamento das práticas de si. Mas, no caso da confissão, a exigência de fala se encontra do lado do dirigido, que é obrigado a produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo (seus desejos, seus pensamentos), endereçando-o ao Outro, seu diretor de consciência que, nesse caso, tem a função de escuta. Desse modo, enquanto o si antigo deve-se calar, o sujeito cristão deve-se falar.

¹¹¹ “*Ethopoieîn* significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência do indivíduo. É *ethopoios*, aquilo que tem a qualidade de transformar um modo de ser do indivíduo” (Foucault, 2004a, p. 290).

¹¹² Nesse caso, é possível observar uma oposição entre *parresía* e retórica, entre o dizer verdadeiro do parresiasta e bem dizer do retórico, num contexto democrático em que a verdade deixa de ser possível. A *parresía* se apresenta como uma fala verdadeira, engajada e perigosa; que busca separar o que é verdadeiro do que é falso; que profere uma verdade, que constitui uma convicção pessoal. Enquanto a retórica não tem por finalidade estabelecer a verdade, concentra-se na maneira de dizer, cujo foco é a persuasão, sendo assim, é capaz de mentir, de bajular. A finalidade da retórica, por meio da influência que se possa exercer através da palavra, é dirigir as deliberações das assembleias, conduzir o povo, comandar o exército, agindo sempre para o maior proveito daquele que fala.

cidade, uma vez que, em uma democracia, todos e qualquer um, desde que possua *status* de cidadão, pode falar – dizer qualquer coisa, falar conforme sua vontade – inclusive os despreparados e os mal intencionados. Nesse sentido, é possível observar que “as instituições democráticas não são capazes de dar lugar ao dizer-a-verdade e fazer a *parresía* atuar como deveria atuar”, visto que falta à democracia uma espécie de “diferenciação ética” (Foucault, 2011, p. 33).

Desse modo, a crise da democracia e, conseqüentemente, da *parresía* política, de certa forma, conduz à problematização da constituição ética do sujeito, tendo em vista que um bom governante deve possuir excelência ética e capacidade para discernir o verdadeiro. Se a distinção ética é possível para um indivíduo ou para um seletivo grupo, não é possível para todo o povo, o que revela a fragilidade estrutural da democracia. Esse é o mote do qual Foucault se vale para apontar o lugar de nascimento da filosofia, como o “lugar de um dizer verdadeiro que tenta se reinventar conciliando a educação ética das almas, a verdade do discurso e a política dos indivíduos” (Gros, 2004b, p. 160). Com isso, marca a passagem da dimensão política da noção de *parresía* para a dimensão ética.

Em *A coragem da verdade*, podemos observar que Foucault resgata a figura de Sócrates como um exemplo da coragem da verdade, principal representante da *parresía* ética. Sua intenção é mostrar como a *parresía* socrática se articula aos temas do cuidado de si e da técnica de existência. Para isso, o filósofo francês realiza uma análise comparativa de dois diálogos platônicos, *Alcebiades* e *Laques*¹¹³, mostrando de que modo o dizer-a-verdade socrático, que se desenvolve a partir do cuidado de si, é o elemento comum de direções diferentes na filosofia Ocidental.

Segundo Foucault (2011, p. 139-140), no *Alcebiades*, o objeto do cuidado de si é a alma enquanto uma realidade distinta do corpo, de tal modo que o cuidado de si toma forma de um conhecimento da alma. Nesse sentido, a filosofia se faz como “metafísica da alma”. No *Laques*, o objeto do cuidado é a *bíos*, ou seja, “é a maneira como se vive que é preciso dar conta”, cuidar de si significa dar forma à própria existência, o que implica uma ética. Nesse caso, a filosofia aparece sob o contorno de uma arte da existência, de um modo de vida.

Frédéric Gros vai apontar que a novidade que se apresenta para Foucault, a partir da análise desse duplo caminho aberto pela figura de Sócrates – nos diálogos *Alcebiades* e *Laques* – não é tanto o tema de uma existência bela, e sim, “a interferência entre o cuidado de uma vida bela e uma prática de veridicção”. O que o possibilitará pensar a filosofia sob outra

¹¹³ A comparação entre os diálogos *Alcebiades* e *Laques* pode ser encontrada no início da primeira hora da aula de 29 de Fevereiro de 1984.

perspectiva, que “[...] não é mais um discurso metafísico sobre a verdade divina da alma, mas uma certa prática da verdade que seja ao mesmo tempo uma prática de si” (Gros, 2004b, p. 162).

Foucault observa que, no *Laques*, Sócrates é aquele que tem a coragem de afirmar a exigência da verdade sobre a trama visível de sua existência, ou seja, ele não somente diz a verdade, mas a manifesta por meio da própria maneira de viver, estabelecendo uma profunda concordância entre dizer e viver. A postura de Sócrates no *Laques* vai fornecer a Foucault o marco teórico para a introdução do problema da relação da verdade com a vida que, consequentemente, despertará seu interesse pela filosofia cínica.

A *parresía* cínica será tomada por Foucault¹¹⁴ como o exemplo mais notável da implicação entre estilo de vida e modo de veridicção. Segundo ele, os cínicos encaram de uma maneira radical a noção de *parresía*, articulando a exigência de uma forma de vida tipificada ao princípio do dizer verdadeiro, “ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar em intolerável insolência” (Foucault, 2011, p. 144). Nesse caso, trata-se de uma articulação entre modo de vida e verdade, que se realiza de imediato, sem mediação de um marco teórico rigoroso. O modo de vida cínico pode ser caracterizado da seguinte maneira:

O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem da barba hirsuta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem nem casa, nem família, nem lar, nem pátria, [...] é o homem da mendicância também. E temos vários testemunhos de que esse gênero de vida forma um corpo único com a filosofia cínica, que não é simples ornamento (Foucault, 2011, p. 148).

Foucault observa que o modo de vida cínico exerce três funções com relação à exigência de *parresía*. A primeira é a função instrumental, condição de possibilidade do dizer verdadeiro. Nesse caso, para assumir o risco do dizer verdadeiro, a condição é não estar apegado a nada, estar livre de qualquer vínculo. A segunda é a função de redução, ou seja, trata-se de organizar uma decapagem geral da existência a fim de reduzir as convenções

¹¹⁴ Destacando seu interesse pelo cinismo em sua forma antiga, Foucault aponta as referências que utilizou em suas investigações: Diógenes Laércio, Dion Crisóstomo, até certo ponto Epicteto, bem como os textos satíricos ou críticos escritos no fim do século II pelo imperador Juliano, em sua polêmica com os cínicos. Embora Foucault tenha tido acesso à filosofia cínica a partir das referências mencionadas, pelo fato de eles não terem deixado nada escrito, prevalecendo à prática de vida sobre um algum tipo de teoria, isso não constituirá para ele um problema ou deficiência analítica.

inúteis e as opiniões infundadas, para que se possa fazer a verdade emergir. A terceira e última é a função de provação, na medida em que permite mostrar a verdade de suas condições fundamentais e indispensáveis à vida humana. A questão da verdade se dirige à vida em sua materialidade.

Desse modo, o cínico faz do seu estilo de vida, da maneira de se conduzir, seus gestos, suas vestimentas e seus comportamentos, a manifestação da verdade, ou seja, ele não somente diz a verdade, mas, acima de tudo, a sustenta com o próprio corpo. Os cínicos tornam “[...] diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo de verdade” (Gros, 2004b, p. 163)¹¹⁵.

No sentido de compreender como nos cínicos a imbricação entre vida e verdade toma forma de provocação, de escândalo, Foucault desenvolve uma análise acerca de quatro significados, a partir dos quais uma coisa pode ser considerada verdadeira. No primeiro sentido, da não dissimulação, é verdadeiro aquilo que não é oculto, não é dissimulado, sendo totalmente visível. No segundo sentido, da pureza, a verdade é pura, não se altera e nem se mistura. No terceiro sentido, da conformidade com a natureza, a verdade manifesta a retidão, não se submete a rodeios. No quarto e último significado, a soberania, a verdade seria o que é imóvel e incorruptível.

Convém notar que tais significados explorados por Foucault são aplicáveis a algo diferente de enunciados e proposições. São aplicáveis à vida, ao modo de ser e de agir, como também são aplicáveis ao *logos* discursivo, entendido como maneira de falar. Tal aplicação constitui o que pode ser compreendido como *alethés bíos*, “verdadeira vida”¹¹⁶.

Estabelecido os quatro sentidos do *logos* verdadeiro e delimitado o domínio de sua aplicação, Foucault vai investigar como a vida dos cínicos vai constituir-se como uma aplicação dos sentidos de verdade à existência, de modo radical e escandaloso. Para isso, ele recorre à formula oracular aconselhada a Diógenes *parakharátthein tò nómisma* que pode ser

¹¹⁵ É importante destacar que Foucault vê a relação estabelecida pelo cinismo entre a explosão da verdade e a forma de vida como um elemento importante para a história da subjetividade ocidental, da relação entre sujeito e verdade. Daí seu interesse em mostrar que o cinismo não é apenas uma corrente singular e esquecida da filosofia antiga, mas se trata de uma categoria trans-histórica que perpassa formas diversas e objetivos variados no pensamento ocidental. A segunda hora da aula de 29 de janeiro de 1984, Foucault dedicará a mostrar a ressonância da prática cínica, ou seja, a forma de vida como escândalo da verdade, marcada pela redução ao elementar e pela rejeição às normas sociais, pode se reencontrada no ascetismo cristão (ordens mendicantes), em alguns movimentos revolucionários do século XIX (anarquismo), bem como na arte moderna, cujos exemplos são Baudelaire, Flaubert e Manet.

¹¹⁶ Segundo Foucault, esse tema da “verdadeira vida”, de uma vida filosófica, representada como existência consumada que se manifesta por meio de um conjunto de virtudes, esteve bastante presente nos textos filosóficos da época clássica, sobretudo nos textos platônicos. O filósofo francês vai dedicar parte da aula de 7 de março de 1984 a uma análise acerca da presença da noção de *alethés bíos*, em alguns textos platônicos.

entendida como “falsificar a moeda”, “alterar seu valor”, a fim de mostrar como os cínicos transformam tal fórmula em um princípio de vida e promovem uma transvaloração dos significados da verdade.

Nos cínicos, o sentido da verdade de não dissimulação vai se apresentar como um princípio de nudez, uma exposição permanente da vida, uma existência que não tem vergonha de si mesma. A pureza se transforma em um despojamento e em uma pobreza completos, marcados pela mendicância e pelo desapego aos bens materiais. O significado de retidão se transforma numa existência que estrutura sua conformidade com a natureza baseando-se na animalidade radical. Por último, o significado de soberania da verdade vai reverter-se na soberania da própria vida do cínico, que não só diz a verdade como vive a verdade, não se sujeitando à hipocrisia das normas e das regras produzidas culturalmente.

A transvaloração cínica é esse trabalho que consiste em *viver ao pé da letra* os princípios de verdade. A verdade, definitivamente, é o que é insuportável, na medida em que sai do domínio dos discursos para se encarnar na existência. A ‘verdadeira vida’ só pode se manifestar como ‘vida outra’ (Gros, 2011, p. 313).

Desse modo, a vida dos cínicos se apresenta como uma reversão da verdadeira vida (não-dissimulada, pura, reta e soberana), ou seja, a realização de uma verdadeira vida, pela exigência de uma vida outra. Para Foucault, essa transformação da verdadeira vida em uma vida outra é um ponto importante na história da filosofia e da ética ocidental.

[...] se poderia dizer que a filosofia grega, no fundo, colocou desde Sócrates, com e pelo platonismo, a questão do outro mundo. Mas também colocou, a partir de Sócrates a que se referia o cinismo, uma outra questão. Não a questão do outro mundo, mas da vida outra. O outro mundo e a vida outra foram, [...] dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental não cessou de se desenvolver (Foucault, 2011, p. 215).

A filosofia cínica retoma os temas tradicionais da filosófica clássica e muda o valor dessa moeda, a fim de mostrar que a verdadeira vida não pode ser mais que uma vida outra, em relação ao que é a vida tradicional dos homens, seus valores e convenções culturais. Nesse sentido, o cinismo é percebido como uma “espécie de careta que a filosofia faz para si mesma”, um “espelho quebrado em que o filósofo é ao mesmo tempo chamado a ver e a não se reconhecer” (Foucault, 2011, p. 238).

Na ascese cínica marcada pela exposição permanente da vida, o cuidado de si não tem simplesmente um fim em si mesmo, nem o sentido de garantir a tranquilidade da alma ou adquirir a condição necessária para governo dos outros, num contexto em que a elaboração ética de si mesmo prevalece sobre a transformação política do mundo.

O cuidado de si no cinismo tem como condição a *parresía*, uma fala provocativa em direção ao outro, no sentido de mostrar que se enganam, de mostrar a falsidade dos valores recebidos, colocando-os em face das suas contradições. Os cínicos fazem aparecer, por meio da sua ação, verdades que todos conhecem, mas que ninguém diz, ou aquelas que todo mundo diz, mas não tem a coragem de viver. Nesse sentido, a prática cínica implica uma dedicação aos outros.

Os cínicos se dirigem a todos os homens para mostrar que estes “levam uma vida diferente da que deveriam levar. E com isso é todo um outro mundo que deve emergir” (Foucault, 2011, p. 278). Desse modo, o cínico abre a perspectiva para um “mundo outro”¹¹⁷, cuja emergência estaria ligada à transformação do presente. O cuidado de si se torna o cuidado com o mundo.

[...] essa prática da verdade caracterizadora da vida cínica não tem por objetivo simplesmente dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Ela tem por objetivo [...] mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e alteração completa na relação que temos conosco. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo (Foucault, 2011, p. 278).

Podemos observar que Foucault encontra na filosofia cínica um apelo pela mudança, pela transformação de si mesmo e pela mudança do mundo, ou seja, um engajamento político que pretende transformar o mundo. E essa transformação dar-se-ia a partir da exigência de adoção de um modo de vida marcado pela crítica permanente ao mundo, que supõe um trabalho contínuo sobre si e uma provocação constante dos outros. Nessa condição, o cinismo se apresenta como uma forma de vida filosófica singular, marcada pelo retorno a si mesmo,

¹¹⁷ É importante esclarecer que esse “mundo outro” dos cínicos não tem o mesmo significado do “outro mundo” platônico. Para o cinismo, a verdadeira vida é aquela que se pode viver aqui e agora, trata-se da produção de uma vida outra na nossa própria vida, e de um mundo outro no nosso próprio mundo. Já em Platão, o outro mundo é o das verdades eternas, transcende as realidades sensíveis e a outra vida é a destinada à alma – após se separar do corpo – nesse outro mundo. Na contramão de uma experiência metafísica do mundo, Foucault encontra nos cínicos uma experiência histórico-crítica da vida.

aos outros e ao mundo, que possibilita ao sujeito confrontar-se com sua atual condição no mundo. Desse modo, compartilhamos da compreensão de Priscila P. Vieira acerca da relação de Foucault com o cinismo:

[...] o pensamento e a prática militante do próprio Foucault aparecem como uma grande retomada dos ensinamentos dos cínicos. A sua proposta de transformar as relações sociais pela criação de novos modos de existência na atualidade pode ser vista como a apropriação por Foucault de uma ferramenta dos cínicos, aquela que vê no escândalo da vida verdadeira a mudança de si e dos outros (Vieira, 2015, p. 123).

Acrescentamos a isso nossa compreensão de que Foucault encontra no cinismo a possibilidade para resgatar o problema de um modo de vida filosófico, de uma prática filosófica enquanto exercício de vida, que havia sido deixado de lado e, aos poucos, eliminado, em função da absorção e confisco do tema da verdadeira vida pela religião; e pela institucionalização das práticas do dizer-a-verdade, na forma de uma ciência normatizada, regulada e instituída. Por meio de tal resgate, o filósofo almeja mostrar que a filosofia não é simplesmente uma forma de discurso, mas também uma modalidade de vida.

É notória a intenção de Foucault de promover uma ressignificação da sua filosofia que, a nosso ver, está ligada à problemática da razão política e das possibilidades de resistência a partir da invenção de novos modos de vida, novas formas de condutas. Ele vislumbra a possibilidade de uma filosofia como ascese¹¹⁸ e forma de existência, articulando, assim, prática filosófica e modo de vida. Uma concepção de filosofia menos pautada pela produção de conceitos, resultado de uma investigação sistemática, e mais como uma prática de vida.

Ao colocar para si próprio a questão acerca de qual forma deveria tomar a filosofia, Foucault verá na filosofia a possibilidade de transformação dos parâmetros de pensamento, dos valores recebidos, num esforço incessante para se tornar diferente do que se é. Ao pensar a filosofia como ascese, o filósofo aspira um trabalho constante sobre si, em busca de uma forma de existência que jamais é alcançada, caso contrário, o trabalho sobre si se finda.

Uma filosofia que se realizaria por meio de um constante exercício de si no pensamento e sua correspondente atividade de autotransformação, vinculado a um trabalho permanente de pensar criticamente sobre a atualidade, de interrogar o presente, não somente para compreendê-lo, mas também para incidir sobre ele e o transformar. Somente por meio da autotransformação de si é possível transformar o mundo e as coisas.

¹¹⁸ Nesse caso, a ascese não é pensada na sua acepção cristã e moderna de autorrenúncia, autorrestrição, mas no sentido amplo da filosofia greco-latina, como arte de vida, como autoelaboração.

Diante do exposto, podemos compreender que Foucault aposta em uma outra forma de fazer filosofia, no mundo contemporâneo, mostrando que ela pode mais do que apenas teorizar acerca dos problemas de nossa atualidade. Uma transformação que passa, a princípio, pela relação do sujeito consigo mesmo, pela sua criação de um modo de vida outro, marcada por uma maior coerência entre pensamento e ação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A curiosidade em relação à original hipótese foucaultiana de que as formas de racionalidade do poder, no Estado Moderno, é uma apropriação-transformação das práticas de condução – individualizantes e totalizantes – presentes no modo como o pastorado cristão governava os homens. De que especificidade do Estado consiste em haver integrado, em uma forma política nova, uma velha técnica de poder que nasceu nas instituições cristãs, ou seja, o poder pastoral. Foi o que nos conduziu a uma leitura analítica do curso ministrado por Foucault, de nome, *Segurança, Território, População* (1978), onde nos deparamos pela primeira vez com a noção de governamentalidade.

Inicialmente, tínhamos a intenção de propor uma pesquisa que buscasse identificar e compreender os elementos conceituais que foram utilizados pelo filósofo, para mostrar que a racionalidade do poder político na modernidade e a relação do governo com a população, poderia ser analisada pelo modelo de “condução das condutas”, marcado pela relação do pastor com seu rebanho.

Porém, na medida em que avançávamos nos estudos a partir da leitura de outros textos do filósofo francês, não somente o curso subsequente *Nascimento da Biopolítica* (1979), como também, outras aulas, conferências e livros, dentre eles, a conferência proferida, em maio de 1978, intitulada *Qu'est que la critique?*, o texto *O que são as Luzes?* (1984), além da tríade dos seus últimos cursos, *A hermenêutica do Sujeito* (1982), *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984). Observamos que a noção de governamentalidade, cuja compreensão da real relevância, até então, nos passava despercebida, revelava gradualmente um potencial analítico capaz de produzir conexões conceituais e desdobramentos importantes no âmbito da produção filosófica foucaultiana entre os anos de 1978 e 1984.

Foi nesse contexto, de novos encontros, outras leituras, hipóteses, riscos, angústias e descobertas, que se deu o deslocamento de nossa curiosidade e interesse de análise, e que nos levou a propor uma investigação acerca do conceito de governamentalidade e seus desdobramentos, pesquisa que se desenvolveu ao longo deste trabalho.

Assim, a presente pesquisa teve como propósito primordial investigar a centralidade da noção de governamentalidade nos escritos de Foucault, a partir do final da década de 70. Nosso objetivo foi mostrar em que medida esse conceito se configurou como o elemento articulador entre as noções de política, de ética e de crítica, no pensamento foucaultiano. Ao

destacar a crítica como um desdobramento da governamentalidade, buscamos evidenciar como Foucault promoveu uma reflexão sobre a ética intrínseca à política.

A exposição da pesquisa se desenvolveu em três capítulos. As análises que foram realizadas no primeiro capítulo, intitulado: “A governamentalidade: racionalidade política de governo dos outros”, possibilitou a compreensão da governamentalidade sob a ótica do governo dos outros, na sua forma política, ou seja, como uma racionalidade política de gestão das condutas individuais e coletivas.

Neste ensejo, delineamos a noção de governamentalidade a partir de suas implicações conceituais e metodológicas. Mostramos que tal noção, apesar de algumas vezes ter sido apontada pelo filósofo francês como, multifacetada, complexa e obscura, também foi definida por ele de maneira mais precisa e operacional, ao afirmar que governamentalidade é a instância reflexiva das práticas de governo, é a racionalidade da arte de governar, são as estratégias pensadas sobre as formas de governar. Definindo-a como um conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas, que permitem exercer uma forma bem específica de poder, que tem por alvo principal a população, por forma de saber a economia política e por instrumento técnico os dispositivos de segurança. Observamos que o conceito de governamentalidade se configurou como uma estratégia para as investigações foucaultianas sobre o Estado e a população.

Ao recorrermos à genealogia do governo desenvolvida por Foucault, foi possível constatar que, na passagem do século XVI para o século XVII, começou a se delinear uma arte de governar ajustada ao princípio da razão de Estado, que marcou o início da governamentalização do Estado, resultando na constituição de dois grandes mecanismos de segurança, o dispositivo diplomático-militar e o dispositivo de polícia.

Explicitamos que o funcionamento da governamentalidade da razão de Estado, além de nos trazer a ideia de uma racionalidade intrínseca à arte de governar o Estado, cuja razão de ser, reside na própria existência estatal, também nos mostrou que o desdobramento dessa racionalidade política em tecnologias políticas, desenvolveu uma concepção de homem como um dos elementos da população. Diante disso, os problemas da vida e do comportamento individual dos homens no interior da população vão requerer a intervenção crescente, por parte do Estado, na vida dos indivíduos, que se tornam alvo das tecnologias biopolíticas de governo, na medida em que servem de instrumento ou condição para que se obtenha algo no nível da população. Tal contexto nos levou a percepção de que a emergência do Estado governamentalizado coincide com a formação da biopolítica.

Vimos que a tentativa de compreender o vínculo entre governamentalidade e biopolítica, de desvendar em que medida o liberalismo poderia ser condição de existência e de inteligibilidade da biopolítica, levou o filósofo francês a uma longa análise acerca da governamentalidade liberal e neoliberal.

Apresentamos detalhadamente o *modus operandi*, tanto da governamentalidade liberal quanto de seu principal desdobramento, a governamentalidade neoliberal, a partir de seus fundamentos teóricos e suas estratégias de ação. Essa análise evidenciou o modo como os discursos e as práticas governamentais foram, ao longo do tempo, moldando as relações de poder e os modos de subjetivação, se tornando, aos poucos, responsáveis pela produção de tipos de subjetividades necessárias à governabilidade da sociedade. Ademais, tal análise revelou que a expertise da governamentalidade neoliberal reside, na valorização da concorrência e da empresa como forma geral da sociedade, ou seja, no modo como expande as práticas e os valores econômicos para outros domínios da existência humana.

Finalizamos o primeiro capítulo, com a discussão acerca do *homo oeconomicus*, noção que nos possibilitou compreender o modelo de comportamento, efeito da racionalidade do poder político moldado pela economia, que vem pautando a conduta dos indivíduos. Constatamos que o intenso estímulo – por parte da gestão neoliberal das condutas – à produção do modelo comportamental *homo oeconomicus* é o que torna os indivíduos governamentalizáveis e o que permite o acesso constante das práticas governamentais a sua subjetividade.

No segundo capítulo intitulado “Pensar a atualidade: os desdobramentos da governamentalidade neoliberal” detivemo-nos, inicialmente, na relação entre as noções de governamentalidade e crítica. Nossa análise evidenciou que a noção de crítica se configura como um desdobramento da governamentalidade, uma vez que o filósofo francês deixou claro, na conferência *Qu’est que la critique?* proferida no mesmo ano em que estava delineando o conceito de governamentalidade no curso *Segurança, Território de População*, que a arte de governar os outros e todo o processo de governamentalização, não podem estar dissociados da atitude crítica de questionamento acerca do modo como se é governado e do desejo de não ser governado de tal forma.

Após analisarmos os seguintes textos: *Qu’est que la critique?*, *O que são as luzes?* e a aula de 05 de janeiro de curso *O governo de si e dos outro*, tornou-se claro que a noção de crítica é compreendida por Foucault como uma atitude, como um *êthos*, ou seja, um *êthos*

crítico, uma maneira de agir, inseparável do diagnóstico do presente, que não consiste simplesmente em caracterizar o que somos ou dizer o que existe, mas que busca compreender como o que existe hoje poderia não ser mais o que é, ou seja, que busca encontrar os pontos em que as mudanças são possíveis e desejáveis.

Percebemos, então, que a concepção de *êthos* situará a atitude crítica no domínio da ética, convocando a todo o momento uma reflexão e uma ação contínua do indivíduo sobre si mesmo, na convivência em sociedade. Assim, o *êthos* crítico foucaultiano não se configura como uma atitude solitária, pelo contrário, está relacionada com formas existentes de governo, na atualidade. Nesse contexto, a concepção de *êthos* crítico ganhou força como uma possibilidade efetiva para que a filosofia exerça seu papel nos dias de hoje.

O compromisso com a tarefa filosófica de diagnóstico crítico da atualidade se fez presente neste trabalho, a partir da investigação que desenvolvemos acerca dos desdobramentos da governamentalidade neoliberal e seus impactos na nossa realidade atual. Ressaltamos que tal investigação contou com a fundamentação teórica de outros pesquisadores, que se mostraram imprescindíveis para a concretização desta etapa da pesquisa. Foram eles, principalmente, Wendy Brown, Christian Laval, Pierre Dardot, Grégoire Chamayou, Alain Ehrenberg, Richard Sennett, David Harvey, dentre outros pesquisadores e comentadores, cujas questões afinam com as reflexões foucaultianas.

Nossa investigação apontou as árduas consequências do avanço e aprofundamento das práticas neoliberais na vida dos indivíduos e da população. Identificamos e analisamos duas das principais consequências: o colapso da subjetividade neoliberal em função do esgotamento e adoecimento psíquico do sujeito de desempenho; e o desenvolvimento de uma cultura antidemocrática, ligada a forças retrógradas como o autoritarismo e o neoconservadorismo, dentre outras.

Nossa análise indicou que a condução neoliberal das condutas se utiliza de diversas técnicas, estratégias e discursos a fim de incitar o sujeito a maximizar a si mesmo, sua produção, sua performance, seu prazer, para obter uma existência empreendedora e bem-sucedida. Esse insistente estímulo à concorrência e ao desempenho exerce um forte impacto na saúde mental dos indivíduos, o que conduziu a uma intensificação da medicalização, uma vez que os medicamentos psicotrópicos se tornaram indispensáveis para que os indivíduos pudessem trabalhar e produzir, se mantendo no jogo da concorrência. Desse modo, observamos que a sociedade do desempenho desdobra-se lentamente em uma sociedade da medicalização.

Ademais, nosso estudo diagnosticou que o aprofundamento e as mutações da governamentalidade neoliberal, foram responsáveis pelo aparecimento de novos fenômenos políticos e sociais que corroboraram para o avanço de uma cultura antidemocrática em muitos países, nos dias de hoje.

Dentre os fenômenos que contribuíram e contribuem para o enfraquecimento da democracia, destacamos as constantes críticas e ataques dirigidos tanto à concepção de justiça social e seu espaço de bem comum, quanto ao poder político democrático. Vimos que as investidas no desmantelamento do social se dão, tanto por teóricos do neoliberalismo como por governantes que estendem para o campo político os paradigmas de mercado. Além disso, observamos que o modo de ação da governamentalidade neoliberal, marcado pela privatização dos bens públicos, assim como, pela individualização e responsabilização dos sujeitos, vem corroendo o alcance e o poder das políticas públicas.

Percebemos que essa hostilidade em relação ao social e ao político e, consequentemente à democracia, foi germinada no solo mutante da governamentalidade neoliberal, responsável pelo fortalecimento e funcionamento de novos elementos que apontam para uma guinada autoritária e neoconservadora nas democracias contemporâneas. Dentre esses elementos discutimos: o potencial do liberalismo autoritário para movimentar forças antidemocráticas, na medida em que é fiador de um poder político “não democrático” subjacente à defesa das liberdades individuais; a ascensão e fortalecimento de formações políticas de base autoritária, conservadora e nacionalista; o avanço do populismo de extrema direita, somado ao aparecimento de figuras messiânicas e a multiplicação de subjetividades autoritárias; a renovação das práticas fascistas de governo, na medida em que governantes autoritários se distanciam do primado da lei, aproximam-se de regimes personalistas, buscando governar por decretos baseados em decisões impulsivas ou ideológicas; a relação entre o neoliberalismo e o neoconservadorismo, que resultou na mobilização da família pelo discurso neoconservador e serviu de reforço às ideias neoliberais de responsabilização individual e familiar, tornando os espaços públicos além de *economicizados* pela racionalidade neoliberal também *familiaricizados* pela incursão dos valores morais tradicionais.

A partir de tal contexto analítico foi possível inferir que, apesar de passar por metamorfoses e renovações, o neoliberalismo ainda predomina nos dias de hoje, como um modo de governamentalidade que orienta a prática efetiva dos governos, das empresas e dos indivíduos. Sua radicalização vem promovendo sérias consequências, marcadas por um

retrocesso que se faz notório, pela ascensão de políticas antidemocráticas; pelas transformações do sujeito neoliberal cujo efeito é o esgotamento profissional, depressão, cansaço, sofrimento psíquico; e pela onda de conservadorismo moral e defesa do autoritarismo governamental. Entendemos que a luta contra esse tipo de retrocesso é um problema filosófico, ético e político que exige uma atualização constante.

No terceiro e último capítulo, “A ética do governo de si: a possibilidade de novas formas de subjetividade”, abordamos, as relações entre a governamentalidade e a ética no pensamento foucaultiano, nosso objetivo foi mostrar que a noção de governamentalidade se liga não somente a racionalidade política de governo dos outros, mas também está ligada a problematização ética acerca do modo como o sujeito se conduz e se deixa conduzir, ou seja, ao governo de si. Chegamos ao que, talvez, seja um pouco de possível.

Ao identificarmos uma genealogia das resistências no pensamento foucaultiano, conseguimos observar por meio desta que, o filósofo francês vislumbra a possibilidade de resistências ao poder político, não a partir de categorias gerais, grandes enfrentamentos estatais ou institucionais, mas sim, por meio de microenfrentamentos, de lutas singulares e marginais, que se desenrolam em torno de questões cotidianas, locais, específicas, particulares, que envolvem, necessariamente, uma relação do sujeito consigo mesmo. Vimos que as lutas políticas, na concepção foucaultiana, compreendem a dimensão do conflito e a dimensão da subjetivação, isso quer dizer que elas não devem se dissociar das lutas agonísticas responsáveis pelas transformações subjetivas.

A partir desse momento foi possível perceber que as investigações acerca da ética, marcadas pelo retorno à Antiguidade grega e romana, e pelas análises acerca da constituição do sujeito ético, a partir das práticas ou técnicas de si, se torna o principal domínio de interesse do filósofo francês.

Vimos que as reflexões de Foucault acerca da ética tem como premissa fundamental a relação do sujeito consigo mesmo, numa tentativa de transformar a si mesmo como sujeito moral de sua própria ação. Sua concepção de ética subentende-se um tipo de sujeito transformável, que se relaciona consigo mesmo por meio de um conjunto de práticas de si, em função das quais o sujeito se constitui ao elaborar seu modo de existência. Nesse contexto, analisamos as noções de “cuidado de si” e a “estética da existência”, mostrando de que maneira elas se configuraram como elementos fundamentais no processo de constituição de subjetividade no domínio da ética.

Com essa abordagem foi possível observar que ao explorar a concepção de uma ética do cuidado de si como estética da existência, como prática de liberdade, Foucault não estava interessado no desenvolvimento de um modelo ético ideal, normativo, válido para todos. Na medida em que trata-se de uma ética que é prática e a estilização da existência a desvia de modelos universais de comportamento, que reduzem os sujeitos a um modo de existência padronizado, concentrando-a na dimensão de uma singularidade. Desse modo, compreendemos que o interesse do filósofo por uma ética do cuidado de si, revela sua preocupação com a atualidade política, na medida em que se torna uma provocação à criação de novos modos de vida, novas formas de subjetividade capazes de constituir uma fonte de resistência efetiva às práticas de governo e subjetividades, moduladas pela economia.

Diante do que foi exposto e analisado neste trabalho, podemos inferir que o conceito de governamentalidade possibilitou ao filósofo francês pensar a ética no interior da política, mostrando que são domínios que não se excluem, e que a atitude crítica enquanto desdobramento da governamentalidade constituiu o ponto de entroncamento, a partir do qual é possível pensar a relação entre governo de si e governo dos outros. Tal relação estimula os sujeitos – no âmbito de uma relação consigo mesmo, vinculada ao questionamento do modo como se é governado e do desejo de não se deixar governar tanto assim – a almejar novos modos de existência e consequentemente novas formas de subjetividade.

Chegamos à constatação de que a noção de governamentalidade se configurou como um elemento fundamental, por meio do qual Foucault articulou em suas investigações, a partir do final da década de 70, as noções de política, de ética e de crítica. Uma vez que problemática da constituição do sujeito de conduta ética que aponta para resistências perante tipos de governos específicos, se insere em suas reflexões acerca da tarefa da filosofia enquanto atitude de transformação fundada no diagnóstico crítico do presente, cujo objetivo é modificar as condições existentes na atualidade.

O presente trabalho nos deixou cientes de que devemos nos manter em alerta face aos constantes desdobramentos da governamentalidade neoliberal nos dias de hoje, tendo em vista que a compreensão de tais acontecimentos é fundamental para alimentar nossa potência subversiva face às diversas formas excessivas de poder que se espriam por aí. Portanto, finalizamos com os conselhos escritos por Foucault no prefácio para a edição norte-americana do livro *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia I* de Deleuze e Guattari (1977), considerado por ele como uma introdução à vida não fascista.

- Libere a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante;
- Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, mais do que por subdivisão e hierarquização piramidal;
- Libere-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental, por um longo tempo, sacralizou como forma do poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo; a diferença à uniformidade; o fluxo às unidades; os agenciamentos móveis aos sistemas. Considere que o que é produtivo, não é sedentário, mas nômade;
- Não imagine que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo que a coisa que se combata seja abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga, nas formas da representação) que possui uma força revolucionária;
- Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política, para desacreditar um pensamento, como se ele fosse apenas pura especulação. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política;
- Não exija da ação política que ela restabeleça os “direitos” do indivíduo, tal como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação, o deslocamento e os diversos agenciamentos. O grupo não deve ser o laço orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização”;
- *Não caia de amores pelo poder* (Foucault, 1977, pp. 3-4, grifo nosso, tradução nossa).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª ed. brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AVELINO, Nildo. “Apresentação – Foucault e a anarqueologia dos saberes”. In: FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos Michel Foucault*; tradução, transcrição e notas Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

BRANCO, Guilherme Castelo. “Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault”. In: JUNIOR, Durval. M. A; VIEGA-NETO, Alfredo; FILHO, Alípio S. (organizadores). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008. (Coleção Estudos Foucaultianos).

BROWN, Wendy. *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism and De-Democratization*. Political Theory, vol. 34, n. 6, dez. 2006. <https://doi.org/10.1177/0090591706293016>.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão política antidemocrática no Ocidente*. Trad. Maria A. Marino, Eduardo Althemam C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019a.

BROWN, Wendy. *O Frankenstein do Neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI*. In: RAGO; PELEGRINE. Neoliberalismo, Feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas. São Paulo: Intermeios, 2019b. (Coleção Entregêneros).

CÂMARA LEME, J.L. *Foucault, Kant e a Crítica Política*. In. Kant e-prints, série e, v.6, n.2, jul-dez. 2011.

CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

CANDIDO, Luis Felipe Martins. *Foucault e o liberalismo*. Tese (doutorado) Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2020.

CANDIOTTO, César. *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

CANDIOTTO, César. *Sujeito, agonística e seus desdobramentos políticos no pensamento de Michel Foucault*. In: NALLI, Marcos (org.) Michel Foucault: desdobramentos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CASARA, Rubens R. R. *Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CASARA, Rubens. *Contra a miséria neoliberal: racionalidade, normatividade e imaginário*. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2021.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. trad. Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Viegas-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.

CORREIA, Adriano. « O liberalismo e a prevalência do econômico : Arendt e Foucault ». In : CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade : política, economia e a disputa por uma fronteira*. 1ª ed. Rio de Janeiro : Forense Univesitária, 2014.

COOPER, Melinda. Valores familiares do neoliberalismo: bem-estar social, capital humano e parentesco. In: *Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios*. (livro eletrônico) Org. Chiara Albino, Jainara Oliveira e Mariana Melo. 1ª ed. Recife, PE: Editora Seriguêla, 2021. (Coleção mandacaru).

COOPER, Melinda. *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*. Trad. Elena Fernández-Renau Chozas. Madri: Traficantes de e Sueños editorial, 2022.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christina. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Biotempo, 2016.

DARDOT, Pierre. et al. *A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo*; trad. Márcia Pereira Cunha. São Paulo: Elefante, 2021.

DELEUZE, Gilles. “Rachar as coisas, rachar as palavras”. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992a.

DELEUZE, Gilles. “Um retrato de Foucault”. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992b.

DELEUZE, Gilles. “A vida como obra de arte”. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992c.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’ Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª ed., rev., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EHRENBERG, Alain. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Org. e trad. Pedro F. Bendassolli. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010. (Coleção Management 7).

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.

FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUSC, 2003.

FONSECA, Márcio A. “Entre a vida governada e o governo de si”. In: JUNIOR, Durval. M. A; VIEGA-NETO, Alfredo; FILHO, Alípio S. (organizadores). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008. (Coleção Estudos Foucaultianos).

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Edição Michel Senellart; Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Edição Michel Senellart; Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. “Estruturalismo e Pós-estruturalismo” In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Tard. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c. (Ditos e Escritos; II).

FOUCAULT, Michel. “O que são as Luzes?” In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Tard. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008d. (Ditos e Escritos; II).

FOUCAULT, Michel. “O filósofo mascarado” In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Tard. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008e. (Ditos e Escritos; II).

FOUCAULT, Michel. *Bulletin de la Société française de philosophie*. Vol. 82, nº 2, pp. 35-63, avr/juin 1990. (conferência proferida em 27 de maio de 1978).

FOUCAULT, Michel. “‘*Omnes et Singulatim*’: uma crítica da razão política”. In: *Estratégia, poder-saber*. 2ª ed. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e Escritos IV).

FOUCAULT, Michel. “Mesa de 20 de Maio de 1978”. In: *Estratégia, poder-saber*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e Escritos IV).

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição e direção François Ewald e Alessandro Fontana; Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

FOUCAULT, Michel. “Política e Ética: uma entrevista”. In: *Ética, Sexualidade e Política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. (Ditos e Escritos; V).

FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática de liberdade”. In: *Ética, Sexualidade e Política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. (Ditos e Escritos; V).

FOUCAULT, Michel. “Polêmica, Política e Problematizações”. In: *Ética, Sexualidade e Política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004d. (Ditos e Escritos V).

FOUCAULT, Michel. “A filosofia analítica da política”. In: *Ética, Sexualidade e Política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004e. (Ditos e Escritos V).

FOUCAULT, Michel. “Verdade e Poder”. In: *Microfísica do Poder*. Org. e trad. Roberto Machado. 19ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004f.

FOUCAULT, Michel. “É Inútil Revoltar-se?” In: *Ética, Sexualidade e Política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004g. (Ditos e Escritos V).

FOUCAULT, Michel. “A Tecnologia Política dos Indivíduos” *Ditos e Escritos V*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004h. (Ditos e Escritos V)

FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. (Ditos e Escritos; VI)

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Edição Frédéric Gros. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos Michel Foucault*; tradução, transcrição e notas Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2010c.

FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o Poder”. Apêndice da Primeira Edição 1982. (In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª ed., rev., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.

FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”. (Apêndice da Segunda Edição 1983). In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª ed., rev., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e.

FOUCAULT, Michel. “Os Direitos do Homem em Face dos Governos”. In: FOUCAULT, M. *Repensar a política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010f. (Ditos e Escritos; VI).

FOUCAULT, Michel. “O Chefe Mítico da Revolta do Irã”. In: FOUCAULT, M. *Repensar a política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010g. (Ditos e Escritos; VI).

FOUCAULT, Michel. “O Espírito de um Mundo sem Espírito”. In: FOUCAULT, M. *Repensar a política*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010h. (Ditos e Escritos; VI).

FOUCAULT, Michel. “Vão Extraditar Klaus Croissant?”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, penalidade, prisão*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2012, p. 95-100. (Ditos e escritos; VIII)

FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Traduzido por Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.

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

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. 16ª ed. trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal Edições, 2005a.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 8ª ed. trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. 8ª ed. trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal Edições, 2005b.

FOUCAULT, Michel. *A coragem de verdade: governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Edição Frédéric Gros. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. “As técnicas de si”. In: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. (Ditos e Escritos IX)

FOUCAULT, Michel. *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Org. e seleção de textos Manoel Barros da Motta; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. (Ditos e Escritos X)

FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Estabelecimento de texto e notas Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini; trad. Salma Tannus Muchail. Título original: *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, Michel. *Introdução à vida-não fascista*. Preface in: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Traduzido por Wanderson flor do Nascimento. pp. 01-04. Disponível em: <https://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf>. Acesso em: 08/12/2024.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e Liberdade*. Trad. Lígia Filgueiras. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2023.

GRÓS, Frédéric. “Situação do curso – Hermenêutica do Sujeito”. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição e direção François Ewald e Alessandro Fontana; Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

GROS, Frédéric. *Foucault: a coragem da verdade*. Org. Frédéric Gros; Philippe Artières. [et. al.]; Trad. Marcos Marcionilio; prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004b.

GROS, Frédéric. “O cuidado de si em Michel Foucault”. In: RAGO, Margareth (org.) *Figuras de Foucault*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GROS, Frédéric. “Situação do curso – A coragem da verdade”. In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Edição Frédéric Gros. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2ª ed. ampliada. Petrópolis, RJ : Vozes, 2017.

HAYEK, Friedrich A. *Direito, Legislação e Liberdade: sobre regras e ordem*. Vol. 1 Trad. Carlos Szlak. São Paulo: Faro Editorial, 2023a.

HAYEK, Friedrich A. *Direito, Legislação e Liberdade: os equívocos das políticas de justiça social*. Vol. 2 Trad. Carlos Szlak. São Paulo: Faro Editorial, 2023b.

HAYEK, Friedrich A. *A constituição da liberdade*. Trad. Pedro Elói Duarte. São Paulo: Avis Rara, 2022.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*. Trad. Adail Sobral; Maria Stela Gonçalves. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

KRAEMER, C. *Ética e Liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant*. São Paulo: EDUSC, 2011.

LAVAL, Christian. “Foucault e a experiência utópica”. Posfácio. In: FOUCAULT, M. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Traduzido por Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal*. Trad. Márcia Pereira Cunha, Nilton Ken Ota. São Paulo: Elefante, 2020.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal*. Trad. Renato Abramowicz Santos. São Carlos: EDUFSCar, 2011.

LEMKE, T. *Foucault, Governamentalidade e Crítica*. Trad. Mário Antunes e Eduardo Altheman. São Paulo: Editora Politéia, 2017.

LIMA DA SILVA, Anderson Aparecido. *Crítica e Poder: Michel Foucault nas encruzilhadas do esclarecimento*. Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

MUCHAIL, Salma. “Da promessa à embriaguês: A propósito da leitura foucaultiana do Alcebiades de Platão”. In: RAGO, Margareth; VIEGA-NETO, Alfredo (organizadores). *Figuras de Foucault*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia: porque nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. Trad. Cássio de Arantes Leite, Débora Landsberg. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.

PRZEWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Trad. Berilo Vargas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RABINOW, Paul. *Foucault's Untimely Struggle: Toward a Form of Spirituality*. Theory, Culture & Society, 2009 (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(6): 25–44 Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276409347699> Acesso em: 09/05/2023. <https://doi.org/10.1177/0263276409347699>

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

REVEL, Judith. *Resistência e subjetivação: do “eu” ao “nós”*. Tradução de André Favacho; Rafael Leopoldo; Sandra Márcia Campos Pereira. In: Revista *Sapere aude* – Belo Horizonte, v. 14 – n. 27, p. 341-351, Jan./Jun. 2023 – ISSN: 2177-6342. <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2023v14n27p341-351>

SAFATLE, Vladimir. “A economia é a constituição da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e neoliberalismo como economia moral”. In: SAFATLE; DUNKER (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SENELLART, Michel. *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995. <https://doi.org/10.1590/ts.v7i1/2.85117>

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Trad. Marcos Santarrita. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record Editora, 2009.

SNYDER, Timothy. *Na contramão da liberdade: A guinada autoritária nas democracias contemporâneas*. Trad. Berilo Vargas. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

TELES, Edson. “Do poder soberano ao inimigo íntimo” (prefácio à edição brasileira) In: DARDOT, et al. *A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo*; trad. Márcia Pereira Cunha. São Paulo: Elefante, 2021.

VAZ, Paulo Roberto Gibaldi. *Um pensamento infame: história e liberdade em Michel Foucault*. Rio de Janeiro : Imago Editora, 1992.

VIVAR Y SOLER, Rodrigo Diaz. *Dos direitos dos governados em Michel Foucault*. Revista eletrônica Polis e Psique. Vol. 10 nº 3 (2020); pp. 98-113. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/issue/archive>. Acesso em: 15/11/2024.
<https://doi.org/10.22456/2238-152X.98470>

VEYNE, Paul. “O último Foucault e sua moral”. Tradução de *Le dernier Foucault et sa morale* em *Critique*, Paris, Vol. XLIL, nº 471-472, p. 933-941, 1985, por Wanderson Flor do Nascimento. pp. 01-09. Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/art10.pdf>. Acesso em: 05/03/2024.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. *A coragem de verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Itermeios, Fapesp, 2015.