

## **Michel Foucault e os limites do sujeito de direito: as questões da ética e da liberdade**

PRISCILA PIAZENTINI VIEIRA\*

Dado entre os anos de 1978 e 1979, mas publicado na França somente em 2004, e no Brasil em 2008, o curso *Nascimento da Biopolítica* (FOUCAULT, 2008b), de Michel Foucault, traz reflexões fundamentais sobre a figura do sujeito de direito, principalmente quando ele trata da problemática do liberalismo. Primeiramente, não podemos perder de vista a sua preocupação principal - a preocupação com o presente:

(...) pois afinal de contas que interesse tem falar do liberalismo, dos fisiocratas, de d'Argenson, de Adam Smith, de Bentham, dos utilitaristas ingleses, senão porque, claro, esse problema do liberalismo está efetivamente colocado para nós em nossa atualidade imediata e concreta? De que se trata quando se fala de liberalismo, quando a nós mesmos, atualmente, é aplicada uma política liberal, e que relação isso pode ter com essas questões de direito que chamamos de liberdades? (...) Bem, é um problema que é nosso contemporâneo (FOUCAULT, 2008b: 31).

Essa nova arte de governar do liberalismo, que começa a ser formulada em meados do século XVIII, diferencia-se da razão de Estado<sup>1</sup>, pois ela tem por função não tanto assegurar o crescimento indefinido do Estado, mas limitar do interior o exercício do poder de governar. Não se deve imaginar que essa arte de governar constituiria a supressão, o apagamento, a abolição dessa razão de Estado. Essa arte de governar o menos possível tem de ser considerada uma espécie de duplicação, de burilamento interno da razão de Estado, ou seja, um princípio para a sua manutenção, o seu desenvolvimento mais completo, o seu aperfeiçoamento. Não é um elemento externo e negador, pois é a razão do governo mínimo funciona como princípio da própria razão de Estado.

Entra-se na época de um “governo frugal”, o que não deixa de apresentar um certo número de paradoxos. É nesse período inaugurado no século XVIII, mas que para Foucault ainda estava presente em sua atualidade, e podemos acrescentar, no século XXI, que se desenvolve uma prática governamental extensiva e intensiva, com os efeitos negativos, as resistências, as revoltas contra as invasões de um governo que, no entanto, se diz e se pretende

---

\* É pós-doutoranda no Departamento de História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, e bolsista da FAPESP desde junho de 2014.

<sup>1</sup> Ver o curso: FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

frugal. A questão da frugalidade fez recuar, marginalizar um pouco outra questão que rondou a reflexão política dos séculos XVI e XVII, e ainda um pouco no começo do XVIII: o problema da constituição. Obviamente que não desaparecem as questões da monarquia, da aristocracia, da democracia, mas afirma Foucault:

(...) as questões supremas dos séculos XVII e XVIII, a partir do fim do século XVIII, durante todo o século XIX e, claro, em nossos dias mais do que nunca, a questão da frugalidade do governo, e não a da constituição dos Estados, é que é o problema sem dúvida fundamental. [A] questão da frugalidade do governo é a questão do liberalismo (FOUCAULT, 2008b: 41).

O aparecimento da economia política e o problema do governo mínimo são duas coisas interligadas. Isso quer dizer que a economia política propôs certo modelo de governo? Que os homens de Estado se iniciaram na economia política ou que começaram a ouvir os economistas? Que o modelo econômico se tornou princípio organizador da prática governamental? Não foi nada disso que Foucault quis dizer. Ele procura identificar a conexão entre a prática de governo e o regime de verdade, ou seja, um lugar, e não a teoria econômica, que vai se tornar um mecanismo de formação de verdade. Esse lugar de verdade não é a cabeça dos economistas, mas o mercado.

O mercado nos séculos XVI e XVII era essencialmente um lugar de justiça, dotado de uma regulamentação prolífica e estrita. Era necessário, também, assegurar a ausência de fraude. Ele, então, era um lugar de jurisdição. Em meados do século XVIII, o mercado surge como já não sendo ou não devendo mais ser um lugar de jurisdição. O mercado apareceu, de um lado, como aquele que obedecia e devia obedecer a mecanismos “naturais” ou espontâneos. De outro lado, e é nesse segundo sentido que o mercado se torna um lugar de verdade, quando se deixa esses mecanismos naturais agirem, permite-se que se forme um preço considerado verdadeiro, o justo preço, mas que já não traz consigo as conotações de justiça.

A importância dessa teoria do preço-valor se dá porque ela possibilita que a teoria econômica indique que o mercado deve ser revelador de uma verdade. Não é que os preços sejam, em sentido estrito, verdadeiros ou falsos, mas que os preços, na medida em que são conformes aos mecanismos naturais do mercado, vão construir um padrão de verdade que vai possibilitar discernir nas práticas governamentais as que são corretas e as que são erradas, já

que o “o mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural é que vão permitir (...) falsificar ou verificar a prática governamental” (FOUCAULT, 2008b: 45). O mercado fará com que um bom governo já não seja simplesmente um governo que funciona baseado na justiça, mas que funcione tendo como referência a verdade. E foi a economia política que indicou onde o governo devia ir buscar o princípio de verdade da sua própria prática governamental. O mercado, de um lugar de jurisdição, passou a ser um lugar de verificação, pois ele deve dizer a verdade em relação à prática governamental.

Quando Foucault falou de um acoplamento realizado no século XVIII entre certo regime de verdade e uma nova razão governamental, não quis de modo algum dizer que teria havido, por um lado, a formação de um discurso científico e teórico que seria a economia política e, por outro lado, os governantes teriam sido seduzidos por essa economia política ou obrigados a levá-la em conta por alguma pressão deste ou daquele grupo social, mas que o mercado tinha se tornado um lugar de verificação.

Fazer a história dos regimes de verificação, e não a história da verdade, do erro, da ideologia, significa renunciar a empreender mais uma vez a crítica do excesso da racionalidade europeia, que foi retomada desde o início do século XIX sob diversas formas (do romantismo à Escola de Frankfurt). A crítica do saber que Foucault propõe não consiste em denunciar o que haveria de opressivo sob a razão, já que a desrazão é igualmente opressiva. Também não se trata de denunciar a presunção de poder que haveria em toda verdade afirmada, pois a mentira e o erro também constituem abusos de poder. A crítica que ele propõe pretende determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação, isto é, um tipo de formulação do âmbito de certas regras de verificação e de falsificação. O problema, para ele, não consiste em dizer: vejam como a psiquiatria é opressiva, já que é falsa, nem olhem como ela é opressiva, já que é verdadeira. O problema está em trazer à luz as condições que tiveram de ser preenchidas para que se pudessem emitir sobre a loucura (e a mesma coisa com a delinquência e com o sexo) os discursos que podem ser verdadeiros ou falsos de acordo com as regras que são as da medicina, da confissão, da psicologia ou as da psicanálise.

Para que tenha um alcance político, a análise tem que visar não a gênese das verdades ou a memória dos erros. O que, para Foucault, tem uma importância política atual é determinar que regime de verificação foi instaurado em um momento dado, e não reconhecer agora que os médicos do século XIX disseram tantas tolices sobre o sexo, mas entender a

determinação do regime de verificação que lhes permitiu afirmar como verdadeiras algumas coisas que hoje sabemos que talvez não o fossem tanto assim. É nesse ponto que a análise histórica pode ter um alcance político: não é uma história do verdadeiro, nem uma história do falso, pois é a história da verificação que tem importância politicamente. Era isso que ele queria dizer sobre a questão do mercado, ou da conexão de um regime de verdade à prática governamental.

Além disso, Foucault destaca um segundo ponto: o Estado de polícia. Ele é um governo que se confunde com a administração, uma governamentalidade integral que teve, não exatamente um limite, mas um contrapeso nas instituições judiciárias, nos magistrados, e nos discursos jurídicos centrados no problema de saber que direito tem o soberano de exercer o seu poder e em que limites de direito a ação do soberano pode se inscrever. Na nova razão governamental criado no século XVIII, o sistema do governo frugal ou da razão do Estado mínimo implicava algo diferente: uma limitação interna. Mas não se deve crer que esta limitação interna seja de natureza completamente diferente do direito. Ela é sempre e apesar de tudo uma limitação jurídica. O problema está em saber como essa limitação pode ser formulada em termos de direito.

A questão que se coloca a partir do final do século XVIII é a seguinte: se há uma economia política, o que acontece com o direito público? Que bases podem ser encontradas para o direito que vai articular o exercício do poder público, visto que a não intervenção do governo é necessária, não por razões de direito, mas por razões de verdade?, Ou melhor: “Limitado por respeito à verdade (...) como é que o governo vai poder formular esse respeito à verdade em termo de lei a respeitar?” (FOUCAULT, 2008b: 52). Não era, portanto, o desaparecimento do direito que ele evocava quando falou da autolimitação da razão governamental, “mas o problema posto pela limitação jurídica de um exercício do poder político que os problemas de verdade impunham estabelecer” (FOUCAULT, 2008b: 53). Ocorre, então, um deslocamento do centro da gravidade do direito público. O problema já não vai ser tanto, como era no século XVII-XVIII, como fundar a soberania, em que condições o soberano poderá ser legítimo ou exercer legitimamente os seus direitos, mas como colocar limites jurídicos para o exercício de um poder público.

No fim do século XVIII e no início do século XIX, foram propostas duas vias para essa elaboração. A primeira é a via axiomático/jurídico discursiva, que foi até certo ponto a via da Revolução Francesa. Ela não parte do governo e da sua limitação necessária, mas do

direito em sua forma clássica (definir quais são os direitos naturais ou originários, suas formalidades, e as definições de sua limitação, cessão). Uma vez definidos a divisão dos direitos, a esfera e os direitos da soberania, pode-se então deduzir as fronteiras da competência do governo. Foucault explicita: “Em outras palavras, esse procedimento consiste, em termos claros e simples, em partir dos direitos do homem para chegar à delimitação da governamentalidade, passando pela constituição do soberano” (FOUCAULT, 2008b: 54). Essa é a via revolucionária, ou seja, uma maneira de colocar logo de saída e por uma espécie de reinício ideal ou real da sociedade, do Estado, do soberano, do governo, o problema da legitimidade e da inacessibilidade dos direitos. Há aí uma continuidade entre os teóricos do direito natural do século XVII e os juristas e os legisladores da Revolução Francesa.

A segunda é a via indutiva e residual, a que não parte do direito, mas da própria prática governamental, analisando-a a partir dos limites de fato que podem ser postos a essa governamentalidade. Limites que podem vir da história, da tradição, do estado de coisas, mas também em função dos próprios objetivos da governamentalidade. Trata-se de deduzir aquilo que seria inútil o governo mexer. O limite da competência do governo será definido pelas fronteiras da utilidade de uma intervenção governamental. Essas questões são diferentes da questão revolucionária: quais são os direitos originais e como posso fazê-los exercer diante de um soberano? O problema do radicalismo inglês, ao contrário, é o problema da utilidade.

Não se deve pensar que o radicalismo político inglês é apenas a projeção, no plano político, de uma ideologia utilitarista. O utilitarismo aparece como algo bem diferente de uma filosofia ou de uma ideologia. O utilitarismo é uma tecnologia de governo, assim como o direito público era na época da razão de Estado. O termo “radicalismo” foi empregado no século XVIII para designar a posição dos que queriam fazer valer, diante dos abusos reais ou possíveis do soberano, os direitos originários dos povos anglo-saxões. Ele consistia em fazer valer os direitos originários, bem no sentido do direito público. No radicalismo inglês, a palavra “radical” designa a posição que consiste em colocar continuamente ao governo, à governamentalidade em geral, a questão da sua utilidade ou da sua não-utilidade.

São duas vias, portanto: a revolucionária, articulada sobre as posições tradicionais do direito público, e a radical, articulada sobre a nova economia da razão de governar. Essas duas vias implicam duas concepções da lei. Na primeira, a lei é a expressão de uma vontade coletiva; na segunda, a lei é concebida como uma transação que coloca, de um lado, a esfera da intervenção pública e, de outro, a esfera da independência dos indivíduos. Uma outra

distinção importante, desse modo, impõe-se. De um lado, uma concepção da liberdade que é jurídica (todo indivíduo detém originalmente certa liberdade da qual cederá ou não certa parte). De outro, a liberdade não será concebida como um certo número de direitos fundamentais, mas como a independência dos governados em relação aos governantes. São duas concepções absolutamente heterogêneas de liberdade: a concebida a partir dos direitos do homem e a outra percebida a partir da independência dos governados. Foucault não diz que esses dois sistemas não se penetram, mas que eles têm uma origem histórica diferente e comportam uma heterogeneidade, uma disparidade essencial:

O problema atual do que chamamos direitos do homem: bastaria ver onde, em que país, como, sob que forma são reivindicados, para ver que, de vez em quando, trata-se de fato da questão jurídica dos direitos do homem e, no outro caso, trata-se dessa outra coisa que é, em relação à governamentalidade, a afirmação ou a reivindicação da independência dos governados (FOUCAULT, 2008b: 57-58).

São dois caminhos para constituir em direito a regulação do poder público, duas concepções da lei e da liberdade. É essa ambiguidade que caracteriza o liberalismo europeu dos séculos XIX e XX. Mas isso não quer dizer que são dois sistemas separados, estranhos, incompatíveis, contraditórios, totalmente excludentes um em relação ao outro, mas que há dois procedimentos, duas maneiras de fazer heterogêneas. É preciso ter em mente que a heterogeneidade nunca é um princípio de exclusão, ela nunca impede a coexistência, a junção ou a conexão. Foucault faz toda essa análise para não cair no simplismo de uma lógica dialética. A lógica dialética é aquela que põe em jogo termos contraditórios no elemento do homogêneo. Ele prefere uma lógica da estratégia, que não faz valer termos contraditórios num elemento do homogêneo que promete sua resolução numa unidade:

A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares. A lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório. Rejeitemos portanto a lógica da dialética e procuremos ver (em todo caso é o que procurarei lhes mostrar no curso) quais conexões puderam manter unidos, puderam fazer conjugar-se a axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitário da independência dos governados (FOUCAULT, 2008b: 58).

Para Foucault, é a regulação do poder público em termos de utilidade que prevalece sobre a axiomática da soberania em termos de direitos originários, é a utilidade coletiva (muito mais do que a vontade coletiva), que predomina como eixo geral da arte de governar. Ambas produzem efeitos similares, embora não possam se sobrepor. A axiomática da soberania é levada a enfatizar com tanta força os direitos imprescritíveis que, de fato, não é possível encontrar nela lugar para uma arte de governar e para o exercício de um poder público. Mas o radicalismo da utilidade também vai ser levado, a partir da distinção da utilidade individual e da coletiva, a fazer a utilidade geral prevalecer sobre a individual e, por conseguinte, reduzir infinitamente a independência do governados.

Entramos, a partir do século XIX, em uma era em que o problema da utilidade abrange cada vez mais todos os problemas tradicionais do direito. O mercado constitui-se a partir das categorias da troca e da utilidade, e a categoria geral que vai abrangê-las é o interesse. Faz-se um jogo complexo entre os interesses individuais e os coletivos, a utilidade social e o benefício econômico, o equilíbrio do mercado e o regime do poder público, ou seja, um jogo complexo entre direitos fundamentais e independência dos governados. O governo nessa nova razão governamental é algo que manipula interesses. A partir da nova razão governamental, o governo só está legitimado, fundado em direito e em razão para intervir na medida em que os interesses tornam determinado indivíduo, coisa, bem, riqueza, processo de certo interesse para o conjunto de indivíduos, ou para os interesses de determinado indivíduo confrontados aos interesses de todos.

O governo em seu novo regime é algo que não tem de ser exercido sobre sujeitos e sobre coisas sujeitadas através desses sujeitos, mas sobre o que Foucault chama de “república fenomenal dos interesses” (FOUCAULT, 2008b: 63). A questão fundamental do liberalismo é: qual o valor de utilidade do governo e de todas as ações do governo numa sociedade em que a troca determina o verdadeiro valor das coisas? Para Foucault, é aí que se colocam os problemas fundamentais do liberalismo:

(...) e o problema está em saber se todas as formas políticas, econômicas, etc. que se quis opor ao liberalismo podem efetivamente escapar dessa questão e da formulação dessa questão da utilidade e de um governo num regime em que a troca é o que determina o valor das coisas (FOUCAULT, 2008b: 64).

Já na “Aula de 24 de janeiro de 1979”, ele se pergunta: o que caracteriza essa nova arte de governar no século XVIII? E responde: é muito mais o naturalismo do que o liberalismo. A liberdade de que falam os fisiocratas e Adam Smith, por exemplo, é muito mais a espontaneidade, a mecânica interna e intrínseca dos processos econômicos, do que uma liberdade jurídica reconhecida como tal para os indivíduos. E que consequências tiram da análise da liberdade desses mecanismos espontâneos da economia? Foucault reflete:

Que se deve dar aos homens a liberdade de agir como quiserem? Que os governos devem reconhecer os direitos naturais, fundamentais, essenciais dos indivíduos? Que o governo deve ser o menos autoritário possível? De modo algum. O que os fisiocratas deduzem disso tudo é que o governo tem de conhecer esses mecanismos econômicos em sua natureza íntima complexa. Depois de conhecê-los, deve evidentemente comprometer-se a respeitar esses mecanismos. Respeitar esses mecanismos não quer dizer, contudo, que ele vai providenciar uma armadura jurídica que respeite as liberdades individuais e os direitos fundamentais dos indivíduos (FOUCAULT, 2008b: 84).

Quando Foucault fala em liberalismo sobre essa nova arte de governar, ele não quer dizer que se passa de um governo autoritário no século XVII e início do XVIII a um governo que se torna mais tolerante, mais flexível. De forma alguma ele afirma que a quantidade de liberdade aumentou nesse período. E, além disso, ele não considera a liberdade como um universal que apresentaria, através do tempo, uma realização progressiva:

A liberdade nunca é mais que – e já é muito – uma relação atual entre governantes e governados, uma relação em que a medida do ‘pouco demais’ de liberdade que existe é dada pelo ‘mais ainda’ de liberdade que é pedido (FOUCAULT, 2008b: 86).

A prática governamental liberal, ainda, é consumidora de liberdade. Ela só funciona se existe um certo número de liberdades: liberdade de mercado, do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão. A nova arte governamental se apresenta como gestora da liberdade, mas não no sentido do “seja livre”. Para Foucault, esse liberalismo do século XVIII implica, em seu cerne, uma relação de produção/destruição com a liberdade (o liberalismo não é o imperativo da liberdade, mas a gestão e a organização das condições graças às quais podemos ser livres). É necessário produzir a liberdade, mas esse

gesto implica que se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc. A liberdade no regime do liberalismo não é um dado, não é uma região já pronta que se teria de respeitar. A liberdade é algo que se fabrica a cada instante. O liberalismo não é aquele que aceita a liberdade. Ele é o que se propõe a fabricá-la a cada instante, mas com todo o conjunto de injunções, de problemas de custo que essa fabricação levanta.

O princípio de cálculo que essa fabricação levanta é a segurança, determinando até que ponto os interesses individuais não constituirão um perigo para o interesse de todos. O problema da segurança é: proteger o interesse coletivo dos interesses individuais e, também, proteger os interesses individuais contra tudo o que se pode revelar como um abuso vindo do interesse coletivo. O jogo entre a liberdade e a segurança está no âmago dessa razão governamental.

O liberalismo, assim, é uma arte de governar que manipula os interesses. Mas ele não pode fazer isso sem ser, ao mesmo tempo, gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade. Nasce uma cultura do perigo, com a emergência dos perigos cotidianos (as campanhas relativas à doença e à higiene, o problema da sexualidade e da degeneração do indivíduo, da raça, da família e da espécie humana): “Enfim, por toda parte vocês veem 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, 2008: 91).

Há, também, nessa arte liberal de governar, uma formidável extensão dos procedimentos de controle, de pressão, de coerção que vão constituir a contrapartida e o contrapeso das liberdades. Concomitância, então, entre a liberdade econômica e as técnicas disciplinares. De modo que o grande equívoco desses dispositivos, que são destinados a produzir a liberdade, é o fato de que eles podem, eventualmente, produzir exatamente o inverso.

Essa é a crise do liberalismo: propor fórmulas econômicas e políticas que garantam os Estados contra o socialismo, o fascismo, o comunismo. Mas esse “a mais” de liberdade foram todos da ordem da intervenção econômica. Para evitar esse “a menos” de liberdade que seria acarretado por todos esses sistemas de governo, instalaram-se mecanismos de intervenção econômica. Mas esses modos de intervenção não seriam tão comprometedores para a liberdade quanto essas formas políticas visíveis que querem evitar? As intervenções de

Keynes levaram à crise do liberalismo. Entre as crises do capitalismo e as crises do liberalismo, o que há é uma crise do dispositivo geral de governamentalidade.

Na “Aula de 28 de março de 1979”, Foucault enfatiza outro problema fundamental: o da generalização da figura ou da noção do homem econômico. O homem econômico aparecerá como o elemento de base da nova razão governamental. É, nesse momento, que aparece uma discussão entre o empirismo inglês e a teoria do sujeito. O sujeito não é definido nem pela sua liberdade, nem pela oposição entre alma e corpo, nem pela queda ou pelo pecado, mas um sujeito das opções individuais irreduzíveis e intransmissíveis. Daí a noção de sujeito de interesse: o sujeito como o ponto de partida de um interesse ou lugar de uma mecânica de interesses. Mas essa vontade que se chama de interesse pode ser considerada do mesmo tipo da vontade jurídica? Para Foucault, a emergência da teoria do contrato não substitui o sujeito de interesse por um sujeito de direito, pois interesse e vontade jurídica não se substituem. O sujeito de interesse extrapola permanentemente o sujeito de direito: é sua condição de funcionamento em permanência.

O sujeito de direito e o sujeito de interesse não obedecem à mesma lógica. O primeiro é aquele que tem de início direitos naturais, mas que aceita cedê-los, limitá-los, renunciá-los. Há uma cisão no sujeito de direito, e dessa mecânica emergem a lei e a proibição. Já o segundo nunca renuncia ao seu interesse. Ele participa de uma mecânica egoísta, que a vontade de cada um vai se harmonizar espontaneamente e como que involuntariamente à vontade e ao interesse dos outros. Estamos bem longe da dialética da renúncia, da transcendência e do vínculo voluntário que se encontra na teoria do contrato.

A análise do interesse produz uma problemática nova aos elementos característicos da doutrina do contrato e do sujeito de direito. O homem econômico nasce desse cruzamento entre a concepção empírica do sujeito de interesse e as análises dos economistas, completamente diferentes do homem jurídico ou legal. Há algo de radicalmente novo no homem econômico do ponto de vista do problema do poder, com a predominância dos interesses individuais sobre o coletivo. Nunca se deve visar o bem coletivo, para que se tenha certeza dele. Os atores devem ser cegos a essa totalidade, daí a concepção de invisibilidade/mão invisível do mercado. Poder e governo nunca podem virar um obstáculo ao jogo dos interesses individuais. Aparece a crítica da soberania política, afirmando a ausência ou a impossibilidade de um soberano econômico. Os fisiocratas admitiam a presença de um soberano político, enquanto Adam Smith será o contrário disso: a ciência econômica nunca

deve se apresentar como uma linha de conduta, ela não pode ser a ciência do governo e o governo não pode ter por princípio a economia. Daí o grande problema: do que se ocupará então o governo? E qual será o seu objeto? É, nesse momento, que emerge a sociedade civil.

Suspendo aqui as reflexões sobre o *Nascimento da Biopolítica* com a seguinte pergunta: como problematizar essas figuras dos sujeitos de direito e de interesse? A resposta pode estar em uma entrevista de Foucault, dada em 1984, mas publicada somente em 1994 na França, que se intitula “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (FOUCAULT, 1994). Nessa ocasião, Foucault se interessa pelo pólo que se estabelece entre a subjetividade e a verdade. O problema dele, assim, é saber como o sujeito humano entraria nesses jogos de verdade que possuem a forma de uma ciência ou que se referem a um modelo científico, ou aqueles que podemos encontrar nas instituições ou nas práticas de controle.

A problemática do cuidado de si transforma esse pólo.<sup>2</sup> Antes ele havia analisado os jogos de verdade a partir de suas práticas coercitivas (como nos casos da psiquiatria e do sistema penitenciário). Agora, trata-se de seguir esses jogos a partir das práticas de si que, na sociedade greco-romana possuíam uma importância e uma autonomia muito maior do que quando elas foram invadidas ou colonizadas pelas instituições religiosas, pedagógicas e do tipo médico e psiquiátrico. Os jogos de verdade, então, já não concernem mais a uma prática coercitiva, mas a uma prática de auto-formação do sujeito.

Além disso, Foucault não dá às práticas ascéticas o sentido de uma moral da renúncia, mas de um exercício de si sobre si pelo qual tentamos nos elaborar, transformar-nos e atingir um certo modo de ser. Mas também alerta para tomarmos cuidado ao pensarmos se essas práticas de si podem ser compreendidas como um processo de liberação. Ele sempre desconfiou do tema da liberação<sup>3</sup>, pois pode nos levar à ideia de uma natureza que se encontra mascarada, alienada ou aprisionada por mecanismos de repressão. Nessa hipótese, bastaria ultrapassar esses véus repressivos para que o homem se reconciliasse com a sua verdade, reencontrando sua natureza ou retomando o contato com a sua origem e restaurando uma relação plena e positiva consigo mesmo.

---

<sup>2</sup> Ver os livros: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006; *O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010; *A Coragem da Verdade. O governo de si e dos outros II. Curso dado no Collège de France (1983, 1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

<sup>3</sup> Consultar: FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. (16ª ed.). Rio de Janeiro: Graal, 2005.

Para ele, as práticas de liberação são importantes, mas não são suficientes para definir as práticas de liberdade que serão necessárias para elaborar a existência dessas pessoas. E é, por isso, que ele insiste mais sobre as práticas da liberdade do que sobre os processos de liberação, pois esses últimos não podem definir todas as formas das práticas de liberdade. Daí o problema da sexualidade e de sua liberação. Ele se pergunta: não seria mais interessante do que dizer “liberar a nossa sexualidade”, tentar definir as práticas de liberdade pelas quais podemos relacionar o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas? O problema ético da definição das práticas de liberdade lhe parece mais importante que a afirmação de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo.

As práticas de liberdade exigem, em alguma medida, um processo de liberação. Até agora Foucault tinha estudado as relações de poder, que são bem diferentes dos estados de dominação<sup>4</sup>. Neste último, as relações não são móveis e não permitem aos diferentes parceiros uma estratégia que as modifiquem. Elas se encontram bloqueadas e fixas. Nesses estados, as práticas de liberdade não existem, ou são extremamente limitadas. Então Foucault concorda que a liberação é, em alguns casos, a condição política ou histórica para uma prática de liberdade. Mas, como no caso da sexualidade, a liberação não fez aparecer o ser feliz e pleno de uma sexualidade na qual o sujeito teria uma relação completa e de satisfação. A liberação abre um campo para novas relações de poder, mas que devem ser controladas pelas práticas de liberdade.

Sempre falta às propostas de liberação o problema ético, que é justamente aquele da prática da liberdade. Falta a perguntar: como vamos praticar a liberdade? Na sexualidade, fica claro que é a partir da liberação do desejo que saberemos como nos conduzir eticamente nas relações de prazer com os outros. Nesse caso, a ética é a prática refletida da liberdade, pois se a liberdade é a condição ontológica da ética, a ética é a forma refletida que a liberdade assume.

O cuidado de si foi, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual se refletiu como ética. O Cristianismo deu ao termo uma carga pejorativa, mostrando como o cuidado de si era uma forma de egoísmo, e inserindo-o em técnicas que levavam não à elaboração, mas à renúncia de si. Para a cultura antiga, entretanto, o cuidado da liberdade foi um problema essencial e presente durante oito séculos. Os gregos problematizavam a

---

<sup>4</sup> Ver também o texto: FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

liberdade do indivíduo como um problema ético. E a ética deve ser compreendida no sentido que os gregos entendiam: a maneira de ser e de se conduzir. Para que a prática da liberdade ganhe a forma de um modo de vida que seja bom, belo, estimável, honroso, memorável, e que possa servir de exemplo, é preciso todo um trabalho de si sobre si.

A liberdade tem um sentido diferente para os gregos: a não escravidão. Um escravo não tem ética. A liberdade é um modelo político, pois também significa não ser escravo de si mesmo e de seus apetites, o que implica que se estabeleça em relação a si mesmo uma certa relação de dominação, de poder, de cuidado, de comando. É por isso que o cuidado de si não é ético porque é também cuidado dos outros. Ele é ético em si mesmo, porém implica relações complexas com os outros. É uma arte de governar sua mulher, seus filhos, sua casa, os cidadãos da cidade, ou até mesmo um amigo. O problema da relação com os outros esteve presente ao longo de todo o desenvolvimento do cuidado de si. Mas não se deve colocar o cuidado com os outros como anterior ao cuidado de si, pois ele é eticamente o primeiro, na medida em que a relação consigo é ontologicamente primeira.

Foucault também recusa uma teoria do sujeito que é dada previamente e que a partir dela se pergunte como tal forma de conhecimento é possível. Para ele, trata-se de mostrar como o sujeito se constitui por meio de um certo número de práticas como os jogos de verdade, as práticas de poder, etc. O sujeito não é uma substância, mas uma forma. É exatamente a constituição histórica dessas diferentes formas de sujeito, na relação com os jogos de verdade, que lhe interessa.

No pensamento político dos séculos XVIII e XIX pensava-se o sujeito político essencialmente como sujeito de direito, seja nos termos naturalistas, ou nos termos de um direito positivo. Contrariamente, Foucault acredita que a questão do sujeito ético foi algo que não teve muito espaço no pensamento político contemporâneo (FOUCAULT, 1994: 722). Associa-se a essa problemática uma outra questão: por que a predominância da verdade? Por que se cuida mais da verdade do que de si? Por que cuidar de si somente a partir da cuidado com a verdade? Dessa maneira, Foucault acredita que podemos fazer a crítica da política, mas não podemos fazê-la sem participar de um certo jogo da verdade, mostrando quais são as consequências, as outras possibilidades racionais, ensinando às pessoas o que elas não sabem sobre sua própria situação, suas condições de trabalho, sobre sua exploração.

Para ele, as relações de poder não são más em si mesmas. Foucault acredita que não pode haver uma sociedade sem relações de poder, se as entendermos como as estratégias pelas

quais os indivíduos tentam se conduzir e determinar a conduta dos outros. O problema não é então tentar dissolver as relações de poder na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas de tentar se dar as regras de direito, as técnicas de gestão e também a moral, o modo de ser, a prática de si, que permitirão, em seus jogos de poder, funcionar com o mínimo possível de dominação (FOUCAULT, 2008: 727). Devemos colocar o problema nos termos das regras de direito, das técnicas racionais de governo e do modo de vida, da prática de si e da liberdade. É preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre as liberdades, e os estados de dominação, que são os que chamamos normalmente de poder. E entre eles há as tecnologias de governo. Então, para Foucault, há três níveis: as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação.

Se analisarmos o poder não mais a partir da liberdade, das estratégias e da governamentalidade, mas a partir da instituição política, só podemos considerar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que é dotado de direitos e outro que não é e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu seus direitos: nós retornamos aí para uma concepção jurídica do sujeito. Ao contrário, a noção de governamentalidade permite fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, o que constitui a própria matéria da ética (FOUCAULT, 1994: 729). E, por isso, para Foucault, em nossa sociedade, quanto mais as pessoas são livres umas em relação às outras, maior é o desejo de determinar a conduta de si e dos outros. Quanto mais o jogo for aberto, mais ele é atraente e fascinante.

Daí a filosofia ter a seguinte função para Foucault: a de colocar em questão todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e sobre qualquer forma que eles se apresentam: sob as configurações política, econômica, sexual ou institucional. Essa função crítica da filosofia deriva do imperativo socrático: “‘Ocupe-se de si mesmo’, quer dizer, ‘constitua-se em liberdade, pelo cuidado de si’” (FOUCAULT, 1994: 729).

### **Bibliografia**

FOUCAULT, M. “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”. In: *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_ “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_ *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. (16ª ed.). Rio de Janeiro: Graal, 2005.

\_\_\_\_\_ *A Hermenêutica do Sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_ *Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_ “Aula de 10 de janeiro de 1979”, “Aula de 17 de janeiro de 1979”, “Aula de 24 de janeiro de 1979”, “Aula de 28 de março de 1979”. In: *Nascimento da Biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_ *O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010

\_\_\_\_\_ *A Coragem da Verdade. O governo de si e dos outros II. Curso dado no Collège de France (1983, 1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.