



FAUSTO E O SUJEITO LIBERAL: NOTAS GENEALÓGICAS A PARTIR DE FOUCAULT

MARCOS NAMBA BECCARI¹

RESUMO: Este artigo propõe um panorama genealógico em torno do mito de Fausto, considerando-o enquanto narrativa capaz de conjugar discursivamente duas práticas comumente tidas como distintas entre si, a do cuidado de si e a da governamentalidade, como atinentes a um mesmo tipo de racionalidade, a do sujeito liberal. Para tanto, começo por interrogar a subjetividade ocidental a partir da omissão subjetiva em Platão e do apagamento do eu na *Odisseia* homérica. Esse desaparecimento condicionante do sujeito aponta para a compreensão, na sequência, de como uma conduta ética pode, com o passar do tempo, converter-se em subjetivação moral. Com isso em vista, retomo e amplio o comentário de Foucault acerca do mito de Fausto, e argumento que a simbólica de um “retorno a si mesmo” segue na esteira de um modo de organização societária que incita a liberdade como meio de subjetivação. Por fim, discorro sobre como essa racionalidade liberal estabelece, à maneira do pacto faustiano, uma relação de indissociabilidade congênita entre liberdade e sujeição (ou “responsabilidade”), bem como entre a gestão populacional e a de si mesmo.

PALAVRAS-CHAVE: Fausto. Foucault. Sujeito. Liberalismo.

ABSTRACT: This article proposes a genealogical panorama around the myth of Faust, considering it as a narrative capable of discursively combining two practices commonly considered to be distinct from each other, that of care for the self and that of governmentality, as pertaining to the same type of rationality, that of the liberal subjectivity. To do so, I begin by questioning Western subjectivity from the subjective omission in Plato and the erasure of the self in the Homeric *Odyssey*. This conditioning disappearance of the subject points to the understanding, in sequence, of how an ethical conduct can, over time, become moral subjectivation. With this in mind, I return and expand Foucault's comment on the myth of Faust, and I argue that the symbolic logic of a “return to self” follows in the track of a mode of societal organization that incites freedom as a way of subjectification. Finally, I discuss how this liberal rationality establishes, in the manner of the Faustian pact, a congenital and inseparable relationship between freedom and subjection (or “responsibility”), as well as between the population management and the self-management.

KEYWORDS: Faust. Foucault. Subjectivity. Liberalism.

¹ Professor do Setor de Artes, Comunicação e Design da Universidade Federal do Paraná (UFPR), coordenador do Programa de Pós-Graduação em Design da UFPR, líder do Grupo de Estudos Discursivos em Arte e Design da UFPR e vice-líder do Grupo de Pesquisa em Teoria, História e Crítica do Design e Atividades Projetuais (CNPq). Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: contato@marcosbeccari.com.

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? (FOUCAULT, 2014b, p. 13).

O mito de Fausto, como se sabe, é associado principalmente à imagem do homem moderno em sua busca do saber absoluto, da superação da morte e do impulso por satisfazer seus desejos a qualquer custo e até em sacrifício de si mesmo. Não é raro, pois, pensar em Fausto como uma versão de Prometeu, embora a difusão literária do mito faustiano, que se diversifica desde o século XVI, não possa decerto ser reduzida a uma única versão. O personagem, afinal, é sem dúvida um dos mais recorrentes e mais reinterpretados da cultura moderna. Muito já se debateu, ademais, sobre as possíveis roupagens contemporâneas de Fausto, como a do desejo humano de fabricar a vida ou a de um individualismo extremado.

Não pretendo retomar e discutir esse rico espólio de interpretações antigas e recentes. Interessa-me, no entanto, esboçar um panorama genealógico da dispersão do mito de Fausto enquanto paradigma liberal de subjetivação. Para tanto, cumpre esclarecer alguns termos. Subjetivação, no léxico foucaultiano, é o modo como se dá a constituição do sujeito não apenas como derivação dos saberes e das relações de poder, mas antes como indivíduo devendo comportar-se eticamente desta ou daquela maneira – como companheiro fiel, como cidadão etc. Esse comportamento se dá menos como um limite imposto à vontade dos sujeitos do que como condicionante que os possibilita².

“Liberalismo” pode ser definido, grosso modo, como uma racionalidade política que toma corpo no século XVIII e que prioriza o respeito a certos direitos universais, a liberdade de iniciativa dos sujeitos e a gestão da população. Tal modelo ao mesmo tempo de governo e de subjetivação sustenta-se em certas “leis naturais” – do mercado (Smith), do direito (Locke), da moral (Bentham) etc. – que devem circunscrever e regular tanto os interesses individuais quanto a atuação do Estado. Claro que, sobretudo a partir do século XIX, essa unidade do liberalismo “clássico” será cada vez mais fragmentada entre, por exemplo, os defensores de uma liberdade total aos atores do mercado (a chamada doutrina *laissez-faire*) e certo reformismo social mais favorável ao intervencionismo. Mas o que me interessa é pensar, sob o prisma foucaultiano³, o

² Conceção próxima daquela que, em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1994, p. 496-520) defende contra Sartre e sua liberdade no vazio, sem obstáculos. No caso de Foucault, a maior parte de sua obra não aborda a subjetividade para além de uma variante do poder e dos discursos, isto é, assumindo que o indivíduo não pode encontrar nada em si mesmo, exceto a interiorização de forças e saberes dos quais provém. No entanto, a partir de 1980 Foucault passa a assumir que o indivíduo é capaz de, por si, problematizar e inventar a si próprio, ainda que essa relação consigo tenda a se reintegrar nos dispositivos em relação aos quais começara por resistir. Ver, a este respeito, FOUCAULT, 2004, p. 192-217.

³ A respeito da visada foucaultiana sobre o liberalismo e neoliberalismo, ver CASTRO, 2019.

liberalismo amplamente como lógica normativa que visa funcionar mais e melhor que o governo estatal, gerenciando a população em termos de ascese individual (mérito e responsabilização) e garantia de um “bem-comum”.

O sentido aqui adotado de “genealogia”, na esteira de Nietzsche e Foucault, nada tem a ver com a busca de uma origem, e sim com o mapeamento de condições de possibilidade da produção da verdade, assumindo de saída que toda forma de verdade, identidade e sucessão é construção histórica que resulta de interpretações diversas. Com efeito, Foucault não buscava compreender o que somos a partir de “modelos” do passado, mas sim contextualizar o passado na reflexão sobre o que somos no presente. Por sua vez, “o que Nietzsche não parou de criticar desde a segunda das *Considerações extemporâneas* é esta forma histórica que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico [...] uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte” (FOUCAULT, 2018, p. 70-71), presumindo assim um sujeito eterno, uma consciência sempre idêntica a si mesma. Contra tal prerrogativa metafísica, a genealogia é sempre uma história dos valores, dos ideais, dos conceitos – como o de “sujeito” ou o da própria “história”⁴. Trata-se de dissipar qualquer unidade essencial dos sujeitos e suas narrativas para, em contrapartida, fazer aparecer as discontinuidades que os atravessam.

Definidos tais conceitos, o mito de Fausto é aqui encarado como formação discursiva que não apenas varia historicamente, mas que, ao variar, indica a maneira pela qual determinado problema, nesse caso o do sujeito, se coloca em diferentes momentos: o que sei eu, o que posso eu, quem sou eu? Embora nenhuma das respostas já elaboradas possa ser meramente “transposta” de uma época a outra, a sucessão (ou mesmo sedimentação) dessas respostas singulares que se acumulam ao longo dos séculos é o que prolonga esse tipo de problematização até o presente. E se tal visada genealógica, todavia, não nos diz com clareza o que nós somos no presente, indica ao menos como já fomos antes – o que já serve para nos “mostrar que o que é jamais foi, ou seja, [que] é sempre na confluência de encontros, dos acasos, no curso da história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes” (FOUCAULT, 2005, p. 325), como a própria noção de “eu”.

Pretendo, mais detidamente, mostrar como o mito de Fausto é capaz de conjugar discursivamente duas práticas aparentemente distintas, a do cuidado de si e a da governamentalidade, como atinentes a um mesmo tipo de racionalidade, a do sujeito liberal. Para tanto, começo por interrogar a subjetividade ocidental a partir da omissão subjetiva em

⁴ Por isso que, nos termos de Paul Veyne (2014, p. 187), “a obra inteira de Foucault é uma continuação de *A genealogia da moral nietzschiana*: ela busca mostrar que toda concepção que acreditamos eterna tem uma história, ‘deveio’, e que suas origens nada têm de sublime”.

Platão e do apagamento do eu na *Odisseia* homérica. Esse desaparecimento condicionante do sujeito aponta para a compreensão, na sequência, de como uma conduta ética pode, com o passar do tempo, converter-se em subjetivação moral. Com isso em vista, retomo e amplio o comentário de Foucault acerca do mito de Fausto, e argumento que a simbólica de um “retorno a si mesmo” segue na esteira de um modo de organização societária que incita a liberdade como meio de subjetivação. Por fim, discorro sobre como tal racionalidade liberal estabelece, à maneira do pacto faustiano, uma relação de indissociabilidade congênita entre liberdade e sujeição (ou “responsabilidade”), bem como entre a gestão populacional e a de si mesmo.

A omissão do sujeito na construção do sujeito

De início, é interessante pensar que, embora as noções de sujeito e subjetividade sejam definidas de maneiras diferentes pelas várias correntes filosóficas, tal variação pressupõe um sujeito implícito a enunciar qualquer definição. Se ainda há aqueles, por exemplo, que querem definir aquilo que seria a “verdadeira filosofia” ou o “verdadeiro eu”, é porque a precariedade dessas distinções permanece indissociável de um sujeito de enunciação igualmente vago e difuso. Tal aspecto remete-nos de imediato ao gesto filosófico “inaugural” da obra de Platão, principalmente dos diálogos ditos socráticos, em que ele reivindica a especificidade de sua atividade em oposição a outras tantas práticas já consolidadas em sua época, como a retórica, a poesia e a sofística. Ou seja, Sócrates e Platão não simplesmente “inventaram” a filosofia como num lance de gênios, mas antes buscaram se diferenciar de outros discursos e tradições⁵.

Os diálogos de Platão podem ser caracterizados como um gênero literário muito peculiar que oscila entre ficção e relato e que, sobretudo, emprega uma retórica sutil para nos convencer que não se trata apenas de uma narrativa subjetiva, e sim do registro fiel e objetivo dos diálogos. Chama atenção, nesse sentido, que Platão costumava se ausentar de seus textos como autor, como narrador e até como personagem, como se tal omissão pudesse garantir a verdade do discurso filosófico⁶. A voz do filósofo, afinal, não poderia mais celebrar os feitos do passado e reivindicar para si uma ligação sagrada com as origens, como podiam os poetas. Devia, em vez disso, propor e defender uma nova interpretação para os fatos – construindo, por exemplo, uma morte memorável de Sócrates contra a opinião do povo ateniense, que o via como mais um

⁵ Note-se que, por exemplo, como a trajetória de Sócrates poderia ser facilmente confundida com a do sofista Protágoras, ambos condenados em circunstâncias muito similares (durante crises da democracia ateniense) e sob acusações muito parecidas (ateísmo, educação antitradicional para jovens). É apenas a partir da obra platônica, em sua denúncia aos sofistas e à influência homérica na educação grega, que Sócrates pôde se sobressaltar dentre os inúmeros intelectuais de seu contexto. Ou, como Gagnebin (2006, p. 196) sintetiza ironicamente, “Platão está para Sócrates assim como Homero está para Aquiles”.

⁶ Ver, a este respeito, GAGNEBIN, 2006, p. 193-200.

sofista subversivo. A tradição filosófica se erigirá sobre tal apagamento do sujeito enunciador, como um perpétuo “fazer de conta” que não há ninguém atrás do palco das ideias.

O que distinguiu, com efeito, a filosofia inaugurada por Platão das outras práticas discursivas vigentes em sua época – como a do próprio relato histórico, considerando que Tucídides já explicitava a *sua* visão da Guerra do Peloponeso – foi um gesto ficcional sofisticado: por meio de uma narrativa subjetiva e, ao mesmo tempo, quase anônima, instaurou-se a ficção de uma verdade objetiva. Em outros termos, foi sobremaneira pela insidiosa artimanha da ausência subjetiva que se pôde reivindicar uma verdade e uma validade não subjetivas. Marcel Détienne (2013) nos lembra, ademais, de que a figura do filósofo possui uma formação híbrida, oriunda de sabedorias de cunho religioso, como a do pitagorismo, e simultaneamente da primazia, na *polis* democrática, da palavra racional (*logos*) para a autonomia dos cidadãos-livres na organização política.

Tal conjunção específica nos permite entender a manobra platônica mediante um quadro mais amplo, em que a aparente ausência de sujeito só se torna possível, paradoxalmente, a partir de uma subjetividade emergente. Não foram poucos os que buscaram identificar na Antiguidade grega as raízes da subjetividade ocidental – contenda que, porém, nunca fora pacífica. Em *Shame and Necessity*, Bernard Williams (2008) questiona a famosa teoria de Bruno Snell segundo a qual os textos homéricos mostram que os gregos pré-socráticos não eram “sujeitos”, pois não se consideravam a fonte de suas próprias ações. Em seu contra-argumento, Williams explica como os mitos e tragédias sempre pressupõem, e mesmo atuam como, coordenadas ético-subjetivas, por mais que tal noção ainda não tivesse sido propriamente criada.

Vale lembrar que, na *Odisseia*, as aventuras de Ulisses são cantadas por ele próprio, fato que se revela no início do Canto IX, quando ele toma a palavra na primeira pessoa e se identifica como protagonista de seus cantos. Adorno e Horkheimer (1985) chegam a localizar no retorno de Ulisses a Ítaca uma alegoria primeira da formação do sujeito pela dominação da natureza e pela auto-repressão. Um dos argumentos centrais reside na releitura, por parte dos autores, do episódio em torno do ciclope Polifemo, com especial atenção ao célebre ardid de Ulisses ao se autodenominar de “ninguém”:

Para ouvidos modernos, Odysseus [Ulisses] e Oudeis [“ninguém”] ainda têm um som semelhante, e é fácil imaginar que, em um dos dialetos em que se transmitiu a história do retorno à Ítaca, o nome do rei desta ilha era de fato um homófono do nome de Ninguém. [...] Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 70-71).

Adorno e Horkheimer partem da premissa de que a constituição do sujeito implica a renúncia aos prazeres do amorfo e do mágico, num processo de esclarecimento que resulta dessa renúncia. Ocorre que, conforme assinala Gagnebin (2006, p. 35), os autores de Frankfurt não citaram o texto corretamente: “‘Ninguém’ no texto homérico não é ‘oudeis’ [...], mas sim ‘outis’, outro pronome grego possível. Isso significa que, se há trocadilho em Homero, ele consiste num jogo entre *outis* (ninguém) e *metis*, essa inteligência artilosa”. Tal inteligência, cumpre acrescentar, é própria de um sujeito que sabe usar dos nomes e das imagens para jogar com o caráter ficcional, e às vezes enganador, da constituição de si, escapando assim de todo dualismo conceitual (*mythos-logos*, razão-desrazão etc.). Esse detalhe é importante não somente por obliterar aquele pressuposto da *Aufklärung*, mas também por sugerir que a subjetividade grega era capaz de *forjar-se* a si mesma, afetando a relação com os outros mediante uma relação consigo.

Pelo menos esta é a novidade que Foucault (2014b) atribuiu aos gregos. Não que essa relação consigo fosse totalmente alheia às convenções e normas que regravam a vida pública; ao contrário, tal subjetividade emerge à medida que o chamado “cidadão livre” se debatia entre o que é e o que deve ser, produzindo um distanciamento em relação aos papéis sociais e, por extensão, a si mesmo. A partir de então, o sujeito não cessará de se refazer em novos modos e conformações, o que implica apagar-se a todo instante, na esteira do “ninguém” de Ulisses e da omissão enunciativa de Platão, a ponto de o sujeito homérico tornar-se, ainda na Antiguidade, uma lembrança longínqua. Com efeito, se Foucault voltou-se aos gregos para compreender nossos modos de subjetivação, não foi no sentido de buscar por algum gesto germinal, mas por um desaparecimento condicionante. E, como acrescenta Deleuze em seu livro sobre Foucault,

Se perguntamos o porquê dessa súbita introdução [por parte de Foucault] de um período longo no *Uso dos prazeres*, talvez a razão mais simples seja a seguinte: nós esquecemos rapidamente os velhos poderes que não se exercem mais, os velhos saberes que não são mais úteis, mas, em matéria moral, não deixamos de depender de velhas crenças, nas quais nem mesmo cremos mais, e de nos produzirmos como sujeitos em velhos modos que não correspondem aos nossos problemas (DELEUZE, 2005, p. 114).

Do indivíduo ético à subjetivação moral

Retomemos, por um instante, o mito faustiano – antes de voltarmos, na sequência, à subjetividade antiga e à questão do desaparecimento condicionante do sujeito. As duas obras “clássicas” que definiram os contornos mais conhecidos do mito de Fausto – a de Marlowe (séc. XVI) e a de Goethe (séc. XIX) –, embora distintas em vários aspectos e historicamente afastadas entre si, possuem pelo menos dois pontos em comum: ambas retratam um personagem

inconformado com seu tempo e ambas têm sua ocorrência em momentos de ruptura histórica (irrupção do humanismo e, depois, do romantismo). Fausto representa, nesse sentido, a figura de um “livre pensador”, um sujeito que se considera liberto da influência de ideias preconcebidas. Ora, a elasticidade e, não raro, obscuridade dessa ideia impõem-nos uma questão incisiva: até que ponto o livre pensador pode estar de fato apartado do modo de pensar em relação ao qual ele quer se distinguir?

A pergunta já aponta retoricamente, claro, uma resposta. Qual seja, nenhum sujeito é tão autêntico e livre quanto se possa imaginar, o que equivale a dizer que toda subjetividade só pode se constituir a partir e no interior de uma racionalidade⁷ prévia. Mas a pergunta não admite somente uma resposta; ademais, serve aqui para sintetizar o percurso pelo qual Foucault foi levado, ao longo de sua obra, a encarar o sujeito primeiro como efeito de práticas e saberes que o implicam, e depois como instância simultânea de elaboração e sujeição em relação a si mesmo. A princípio, então, quando alguém se julga “inadequado” à sociedade em que vive, questionando em vez de aceitar passivamente o que é tido como verdadeiro, esta “sua verdade” não escapa à racionalidade contra à qual se opõe. Pois a indagação e a revolta são também meios de assimilar certo modo de pensar, levando o indivíduo a se constituir de tal ou tal maneira.

A racionalidade de uma época é, com efeito, uma condicionante subjetiva – o que não equivale, no entanto, a um determinante estrutural. É preciso ter claro que, se toda experiência possível é condicionada em sua inteligibilidade, este “possível” não tem o estatuto de uma necessidade. Afinal, as regras de um jogo não determinam, por si mesmas, o uso que se pode fazer delas; e mesmo aquilo que nos parece “necessário” pressupõe um modo possível de pensar, ou, mais precisamente, o que Nietzsche e Foucault chamavam de “vontade de verdade” – conceito bem resumido por Paul Veyne:

Para citar Santo Agostinho, “amamos tanto a verdade que, quando amamos outra coisa que não ela, queremos que o que amamos seja a verdade”. Haverá necessidade de dizer que nossas justificativas são sofismas, que julgamos a verdade de acordo com nossas escolhas e que não escolhemos de acordo com a verdade, e que são nossas escolhas que fazem aparecer fins? [...] Como ensinava Spinoza, não desejamos algo porque julgamos que é bom, mas julgamos que é bom porque o desejamos (VEYNE, 2014, p. 207).

⁷ O conceito de “racionalidade” foi elaborado por Foucault (2008) em relação direta com as pesquisas que dedicou à questão da governamentalidade, e pode ser entendida, aqui, amplamente como conjunto de regras da produção da verdade em dado momento histórico. É o que noutros momentos Foucault (2006, p. 235) também denomina “jogos de verdade”.

Essa vontade de verdade, sempre inserida numa racionalidade pela qual nós “constatamos” as coisas, é capaz de tudo para assegurar-se de si mesma, como recusar até aquilo que a torna inteligível. É desse modo que o “livre pensador” não apenas busca pensar por si mesmo, mas antes decide que é necessário não mais pensar como os outros. Aqui uma nova questão merece ser levantada: por mais que tal sujeito nunca escape da racionalidade que lhe permite elaborar e defender a sua própria verdade, a vontade de verdade subjacente a tal atitude não possibilitaria também uma produção ativa de subjetividade, isto é, que o sujeito exerce sobre si mesmo? Colocando de maneira mais ampla, o que leva o indivíduo a querer se singularizar mediante sua cultura, sua sociedade, seu grupo social? Seriam suficientes, para isso, as formações discursivas e as relações de poder que engendram determinada racionalidade partilhada, a ponto de fazer com que cada indivíduo queira se autorreconhecer como sujeito?

Estas são, pois, as questões que Foucault procurou responder nos últimos dois livros que escrevera, investigando como, sobretudo nas culturas gregas (clássica e helenística) e, em menor grau, na Roma imperial, a moralidade encontrava-se atrelada ao trabalho do indivíduo sobre si mesmo – práticas que Foucault chamou de “estética da existência”, “técnicas de si” ou “vida como obra de arte”.

Para um grego, a liberdade humana encontra sua obrigação não tanto ou não apenas na cidade, não tanto ou não apenas na lei, tampouco na religião, mas na *tékhnē* (esta arte de si mesmo) que nós mesmos praticamos. E, portanto, no interior desta forma geral da *tékhnē toû bíou* [arte da vida] que se formula o princípio, o preceito “ocupar-se consigo mesmo”. E lembremos justamente de Alcibiades que, pretendendo fazer carreira política e ter a vida de um governante, foi interpelado por Sócrates a propósito daquele princípio que ainda não percebera: não podes desenvolver a *tékhnē* de que precisas, não podes fazer de tua vida o objeto racional que pretendes, se não te ocupares contigo mesmo. Portanto, é na necessidade da *tékhnē* da existência que se inscreve a *epiméleia heautoû* [cuidado de si] (FOUCAULT, 2004, p. 543).

Se, na racionalidade antiga, as normas de conduta ainda não tinham o peso de códigos prescritivos, pois admitiam diferentes caminhos possíveis de conduzir-se moralmente, é a dimensão ética que se sobressaía: o imperativo de cada indivíduo em relacionar-se consigo mesmo. Claro que, como salienta Veyne (2014, p. 182), “um sujeito que se estetiza livremente, ativamente, por práticas de si, é ainda filho de seu tempo: essas práticas não são algo que o próprio indivíduo inventa, são esquemas que ele encontra em sua cultura”. Mas o que chamava a atenção de Foucault é o fato de que, no lugar de um sujeito moral universal, os antigos valorizavam um sujeito como obra a ser trabalhada. Logo, antes de haver algo como uma “história da moral”, deve haver uma história de como o sujeito ético se convertera em sujeito

moral (FOUCAULT, 2006, p. 290), portanto uma história da *subjetivação* que se sobrepõe à da estética da existência.

Eis o desaparecimento condicionante do sujeito, conforme eu dizia anteriormente. À medida que a subjetividade se institucionalizava, a relação do sujeito consigo mesmo cedia lugar a um saber moral e a procedimentos de sujeição. Mas tal percurso só se faz visível se for considerado num longo período de tempo. Os estoicos, por exemplo, inicialmente buscavam uma existência estética pautada por um princípio de moderação do prazer, mas aos poucos passaram a conduzir-se segundo princípios universais da natureza e da razão – conduta que, porém, ainda não tinha a força de proibição que alcançará mais tarde. No Império Romano, principalmente a partir do século II, a figura do filósofo já não detinha a autoridade de um Aristóteles formando discípulos em sua escola (embora tal tradição, a exemplo de Epiteto, não tenha desaparecido por completo). Alguém como Sêneca representa uma figura ali mais estimada, a do filósofo cortesão: os senhores romanos mais importantes costumavam manter filósofos em suas casas ou os recebiam em seus banquetes. O filósofo então atuava como uma espécie de “missionário moral” que dirigia mensagens edificantes a uma elite ilustrada.

Se para essa minoria esclarecida era apenas “conveniente” ou “recomendável” seguir certas regras que remetiam a uma lei universal, para os primeiros cristãos “deve-se” necessariamente cumprir as leis de Deus, cujo julgamento que as referenda, pela salvação ou danação, se estende a todas as almas⁸. Fato é que, se dos gregos aos cristãos a constituição do sujeito foi radicalmente deslocada e enrijecida, resta algo de invariável nesta longa inflexão: a vontade de verdade que incita tanto uma estética da existência quanto a subjetivação pautada em códigos morais. Ou seja, tanto a submissão quanto a revolta e qualquer iniciativa de liberdade não se resumem a efeitos de uma mesma racionalidade histórica que se impõe por si mesma, mas também derivam de escolhas individuais que uma vontade de verdade faz germinar.

Nesse sentido, é pertinente lembrar o que Max Weber, na esteira de Nietzsche, chamava de *ethos*: um modo de ser constituído simultaneamente por condicionamentos sociais e disposições subjetivas. Em seu famoso texto acerca do espírito do capitalismo, Weber nos mostra que o *ethos* do puritano laborioso, poupador e ascético era, mais do que um

⁸ Claro que, mais uma vez, a moral cristã não se impôs da noite para o dia. Até o fim do Império, muitos romanos ainda não viam muito sentido em cultuar somente de um deus e se mantinham reticentes ao comportamento monástico de distanciamento do mundo público – prática ancorada na formação das primeiras seitas cristãs e na qual se pautará a atuação da Igreja até a baixa Idade Média. Por isso que, como é sabido, o triunfo do cristianismo dependeu em larga medida de sua apropriação do legado pagão, em especial o platonismo, o aristotelismo e alguns dos princípios e das práticas dos estoicos.

comportamento religioso, um estilo de vida que se havia revelado útil para algumas pessoas. Posteriormente, esse *ethos* estendeu-se como norma e sob uma forma abreviada, isto é, orientado apenas à busca racional por rendimento e lucro. Ora, ao constatar que, enquanto o puritano *queria* ser um homem de profissão, nós estamos obrigados a sê-lo, Weber descreve a seu modo como determinada conduta ética se converte em subjetivação moral e mormente em racionalidade social⁹: “Quis o destino [...] que o manto virasse uma rija crosta de aço” (WEBER, 2004, p. 165).

Do retorno a si mesmo como contrato social

Não posso deixar de pensar que há uma figura cuja história seria interessante realizar porque ela nos mostraria, penso eu, como se colocou o problema das relações entre saber de conhecimento e saber de espiritualidade, do século XVI ao século XVIII. É evidentemente a figura de Fausto. Fausto, a partir do século XVI (isto é, a partir do momento em que o saber de conhecimento começou a fazer valer seus direitos absolutos sobre o saber de espiritualidade), é aquele que representou, creio, até o final do século XVIII, os poderes, encantamentos e perigos do saber de espiritualidade (FOUCAULT, 2004, p. 374).

No curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault menciona o Fausto de Goethe como expressão moderna de um voltar-se a si mesmo. Antes de explicar sua interpretação, o filósofo atenta para o fato de que, na versão de Marlowe (séc. XVI), Fausto é condenado por ter cedido à tentação do “saber espiritual”, ao passo que o herói é salvo na versão de Lessing (séc. XVIII), que o converte em herói da crença no progresso civilizacional por meio do conhecimento. “Quanto ao Fausto de Goethe, por sua vez, é novamente o herói de um mundo do saber espiritual em desaparecimento” (FOUCAULT, 2004, p. 375). A noção de espiritualidade à qual se refere Foucault remonta a versão cristã do cuidado de si, uma conduta que passou a competir com o princípio teológico (mais atuante na tradição escolástica) de uma base estritamente racional para a vocação e a fé. Nesse sentido, “o grande conflito que atravessou o cristianismo desde o fim do século V (incluindo Santo Agostinho, sem dúvida) até o século XVII [...] não ocorria entre a espiritualidade e a ciência, mas entre a espiritualidade e a teologia” (FOUCAULT, 2004, p. 36-37).

Para além do cristianismo, de fato, muitos dos saberes que florescem ao longo da Idade Média não faziam clara distinção entre ciência e espiritualidade ao presumirem, a exemplo da

⁹ Atente-se ao fato de que, em Weber, a ideia de uma razão generalizada se refere apenas à ordem econômica capitalista. Na mesma obra, contudo, numa passagem dedicada ao caráter “relativo” e “impessoal” do amor ao próximo no calvinismo, encontra-se a expressão “configuração racional do cosmo social” (WEBER, 2004, p. 175). Nesse sentido, e desde que o social e o econômico não sejam reduzidos a dimensões autônomas, é possível entendê-los como faces de uma mesma racionalidade.

Alquimia, que o acesso ao conhecimento é indissociável de uma permanente transformação do sujeito a partir de si mesmo. E ao mencionar Fausto, Foucault estava a argumentar que, na contramão das narrativas que apresentam o conhecimento científico como uma superação dos saberes espirituais, os vínculos do sujeito para consigo mesmo “não foram bruscamente rompidos como que por um golpe de espada” (FOUCAULT, 2004, p. 36). Afinal, o que todas as ciências já estudadas por Fausto não foram capazes de lhe proporcionar é a verdade de si: ele havia procurado por todo lugar o que só poderia ser encontrado em sua relação consigo mesmo, na elaboração artística de sua própria existência. Se, portanto, desde o monólogo inicial, que antecede o pacto com o diabo, Fausto já clamava pela salvação¹⁰, o vínculo a ser doravante selado seria, no fundo, um pacto para consigo mesmo (cuidado de si).

Embora nisso se encerre o comentário de Foucault sobre o mito faustiano, eu gostaria de acrescentar que no pacto de Fausto havia algo a mais do que o cuidado de si, na medida em que Mefistófeles faz de tudo para que aquela alma se satisfaça plenamente, como condição para que se possa levá-la ao inferno. Ora, a despeito da aposta cósmica entre Deus e Satanás, esse resguardo diabólico que acompanha o pacto de Fausto pode ser lido à luz de uma questão que Foucault insiste ao longo de toda *A hermenêutica do sujeito*: o cuidado de si não se reduz a uma relação consigo, tampouco ao conhecer-se a si (Sócrates), mas depende de uma permanente elaboração artística (*tékhnē*) que faz do “si” o princípio e o fim de toda uma ascese (*askēsis*). Nesse sentido, pois, o que está em jogo na aposta da qual Fausto faz parte é um sujeito que está sempre por construir – o que se mostra, por exemplo, quando Fausto culpa Mefistófeles pelas mortes em torno de Gretchen (sua mãe, seu irmão e seu filho recém-nascido), e o demônio replica que Fausto, por ter agido livremente, é quem tem toda a culpa. Mefistófeles é o meio pelo qual Fausto pode se responsabilizar e, a partir disso, reelaborar a si mesmo.

De modo mais amplo, no entanto, Mefistófeles pode ser entendido como metáfora de toda uma contingência de processos disciplinares e de normatização que é subjacente à constituição do sujeito. Se o sujeito lockiano, por exemplo, proprietário de si mesmo, podia acreditar que gozava do livre exercício de sua razão e vontade, proclamando ao mundo sua autonomia irreduzível, não o fazia apenas por ter se “emancipado” de antigos códigos institucionais, mas antes por se amparar em novas regras morais, políticas, econômicas, estéticas e intelectuais. Nesse ínterim, o pacto faustiano, apesar de ter sido selado com sangue

¹⁰ “Leia-se o começo do Fausto de Goethe, o famoso monólogo de Fausto logo no início da primeira parte, e se encontrará ali precisamente os elementos mais fundamentais do saber espiritual, precisamente as figuras deste saber que sobe até o topo do mundo, que apreende todos os seus elementos, que o atravessa de lado a lado, conhece seu segredo, mergulha até em seus elementos e, ao mesmo tempo, transfigura o sujeito e lhe traz a felicidade” (FOUCAULT, 2004, p. 375).

(em alusão aos laços medievais), na verdade remete à forma geral do contratualismo: o acordo voluntário entre pessoas livres com interesses em comum, sempre garantido por uma instância soberana, é uma das matrizes da mentalidade liberal, isto é, do sujeito dotado de direitos inalienáveis e guiado por seus interesses. Mefistófeles é, portanto, também *Leviatã*: sem um Estado garantidor (ou, na narrativa faustiana, uma ordem cósmica fiadora), não existiria liberdade individual.

Ocorre que, se o pacto com o diabo fora prontamente aceito por Fausto, a sociedade não se “converteu” de maneira imediata e espontânea a uma tal proposta. Não basta que uma liberdade assim prometida seja apenas postulada teoricamente; suscitar na prática essa liberdade requer todo um trabalho de racionalização até o mais íntimo do sujeito, com processos normativos que conduzem, pautam, educam esse pensamento. Pressupõe, por exemplo, que os interesses individuais estejam assegurados por uma “mão invisível” a manejar trocas e disputas que serão proveitosas a todos – mas é preciso fabricar e manter tal engrenagem. O que implica produzir indivíduos úteis, dóceis ao trabalho e dispostos ao consumo, ou seja, todo um *ethos* que exalta um sujeito que “faz a si mesmo”, que trabalha não apenas em função de suas necessidades, mas também de seus interesses, do pleno exercício de sua liberdade e, enfim, de sua autorrealização.

Se esse quadro já não corresponde ao resgate do saber espiritual e ao retorno a si mesmo que Foucault reconhece no mito de Fausto, é porque, como vimos, toda prática ético-estética pode, ao longo do tempo, converter-se em subjetivação moral. Mas antes de avançarmos com tal digressão, devo pontuar que, embora eu já esteja alargando a perspectiva foucaultiana sobre Fausto para além do que seus escritos nos fornecem, não estou a contradizê-la. Pois, em primeiro lugar, é preciso lembrar que o interesse de Foucault pela constituição do sujeito não veio a se sobrepor ao seu interesse pela governamentabilidade; na verdade, ambos surgem quase simultaneamente¹¹. Esse último termo foi introduzido precisamente para abranger as múltiplas formas dessa atividade que perpassa desde o governo dos outros até o autogoverno do

¹¹ Ao menos desde a publicação, em 1976, de *A vontade de saber* (primeiro volume da *História da sexualidade*), a noção de “razão governamental” é associada diretamente à subjetivação dos indivíduos. Ademais, é possível pensar na sucessão da obra foucaultiana como, a despeito da ausência de qualquer modelo sistemático de pensamento, um constante preenchimento de lacunas. Em *História da loucura*, seu primeiro livro, vemos como aquilo que leva uma sociedade a excluir loucos, doentes ou criminosos é o mesmo que leva, inversamente, o sujeito a conceber a si mesmo e a comportar-se conforme determinada racionalidade. Em *As palavras e as coisas*, Foucault se pergunta sobre quais estratos de saber foi possível conceber um homem que se autorreconhece à medida que se deixa determinar por sua própria finitude. Em *Vigiar e punir*, enfim, vemos como as prisões só se tornaram concebíveis à esteira de um novo modelo de indivíduo, a um só tempo disciplinado e produtivo, que internaliza um regime de poder pautado na vigilância de todos por cada um e de cada um por todos. Em suma, a temática da produção do sujeito atrelada aos jogos de verdade e de poder é visível em toda obra foucaultiana, ao menos se tomada em seu conjunto. Ver, a esse respeito, NEALON, 2008.

indivíduo: “Chamo ‘governamentabilidade’ o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2014a, p. 266).

É nessa relação que se tem para consigo mesmo (Fausto) e, simultaneamente, para com os outros (Mefistófeles) que se pôde conceber uma racionalidade que requer a liberdade como condição de possibilidade: “governar não é governar *contra* a liberdade ou *a despeito* da liberdade, mas governar *pela* liberdade, isto é, agir ativamente no espaço de liberdade dado aos indivíduos para que estes venham a conformar-se por si mesmos a certas normas” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 19). O que está em causa no liberalismo é, com efeito, a invocação ininterrupta da liberdade individual, e não a sua interdição, num jogo de incitação, regulação e diversificação dos modos de vida, em vez de contenção deles. Nesse complexo e instável jogo de regras supostamente naturais e de estratégias anônimas, os sujeitos são tanto efeitos do poder – entendido não como ideologia, coerção ou soberania, mas como agonismo de uma “microfísica” (FOUCAULT, 2018), ou seja, como um campo múltiplo de focos locais e móveis – quanto seus pontos de partida e de resistência. No interior de uma racionalidade governamental, portanto, saberes e poderes conjugam-se e afetam-se, formando os contextos em que vivemos, as verdades nas quais acreditamos, num processo incessante de fabricação subjetiva.

A fabricação do sujeito liberal

Segundo Dardot e Laval (2016, p. 333), uma das inovações do neoliberalismo consiste em “vincular diretamente a maneira como um homem é ‘governado’ à maneira como ele próprio ‘se governa’”. Para ilustrar esse princípio, os autores analisam o livro *L’entreprise de soi* (“A empresa de si mesmo”) do consultor internacional Bob Aubrey, para quem “falar em empresa de si mesmo é traduzir a ideia de que cada indivíduo pode ter domínio sobre a sua vida: conduzi-la, geri-la e controlá-la em função de seus desejos e necessidades, elaborando estratégias adequadas” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 333). Embora Dardot e Laval associem tal discurso à racionalidade neoliberal, que se distingue em vários aspectos da liberal, interessa-me o fato de que Aubrey afirma ter tomado a expressão “empresa de si mesmo” de Foucault para transformá-la num método de formação profissional.

Nisso, é curioso observar como a própria analítica foucaultiana pôde se converter num conjunto de propostas prescritivas no âmbito de um autoempreendedorismo. De acordo com Aubrey, numa realidade em que mais nenhum trabalhador sabe como será seu dia de amanhã, chegou a hora de substituir o contrato salarial por uma nova relação contratual: a de si para

consigo mesmo. Afinal, se cabe apenas ao indivíduo a responsabilidade pela valorização de seu próprio trabalho no mercado, a empresa de si mesmo seria a única instância a lhe garantir autonomia e liberdade, na medida em que o estimula a exercer suas competências, a concentrar sua energia criativa e a provar o seu valor. É essa equivalência entre a valorização do trabalho e a valorização de si próprio que leva Aubrey a comparar a empresa de si mesmo a uma versão contemporânea do cuidado de si. Mas, conforme asseveram Dardot e Laval,

A assimilação das práticas de gestão às práticas antigas é, evidentemente, um procedimento falacioso, que visa dar-lhes um forte valor simbólico no mercado da formação dos assalariados. O que é suficiente estabelecer aqui é que a ascese da empresa de si mesmo termina com a *identificação* do sujeito com a empresa, deve produzir o que chamamos antes de sujeito do envolvimento total, ao contrário dos exercícios da “cultura de si mesmo” dos quais trata Foucault, cujo objetivo é estabelecer uma *distância* ética em relação à si mesmo, uma distância em relação a todo papel social (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 339).

Essa noção distorcida do cuidado de si como autovalorização procede, ademais, de uma interpretação rasa e despolitizante acerca do último Foucault. Segundo essa leitura, o interesse tardio de Foucault em torno da subjetividade antiga o teria levado a abandonar a problemática dos jogos de poder e de verdade – que, como vimos, manteve-se central em seus últimos trabalhos –, como se o advento grego de uma estética da existência fosse desprovido de qualquer dimensão política. Mais ainda, se seguirmos tal leitura, o liberalismo teria propiciado certo retorno ao *ethos* grego. Ora, desnecessário apontar aqui a distância abismal entre, por exemplo, a democracia grega (aristocrática) e a democracia liberal moderna (burguesa). Basta lembrarmos que desde a Antiguidade o cuidado de si já cedia lugar a um saber moral e a procedimentos de sujeição. Destes derivaram os códigos de conversão (*metanoia*) do ascetismo cristão que, em especial nos séculos III e IV, fez prevalecer uma moral da abnegação, do rompimento com o eu, transformando em virtude a obediência às ordens divinas. Mais adiante, nos primórdios do protestantismo, a ascese do trabalho traduzirá o sucesso nos negócios como sinal da eleição divina, de modo que a salvação individual passe a requerer uma disciplina sistemática sobre si mesmo. E todo esse percurso ainda não é suficiente para tornar o “mercado” um espaço de liberdade, tampouco para fazer emergir a lógica de uma “empresa de si mesmo”.

Para compreender a formação do liberalismo moderno, podemos começar por refletir sobre a difusão, do século XVI ao XVIII, de novos tratados acerca da “arte de governar” – desde, por exemplo, *O príncipe* de Maquiavel até *O espírito das leis* de Montesquieu. Segundo Foucault (2018, p. 407-431), a problemática de toda essa literatura, com exceção única de Maquiavel, consiste em criticar a doutrina do “príncipe soberano” com o intuito de introduzir

aos poucos a economia (no sentido antigo de gerir a casa e a família) no nível da gestão de um Estado¹². Isso assinala uma ruptura notável: enquanto a finalidade da soberania restringe-se a ela mesma (isto é, a manter-se soberana), essa emergente forma de governo visa “fazer, por vários meios, com que determinados fins possam ser atingidos” (FOUCAULT, 2018, p. 418) – como o enriquecimento da nação (e não apenas das cortes), o que não pode ser meramente instituído sob a forma de leis, pois implica fornecer às pessoas meios de subsistência, discipliná-las ao trabalho, incentivar o mercado comercial etc. Claro que, todavia, a passagem de um regime a outro nunca é imediata ou sequer definitiva¹³. O mercantilismo, que foi o primeiro limiar de saída da matriz feudal, ainda se fazia valer pela forma geral da soberania, além de manter-se limitado, em seu modelo de governo, a uma estrutura monárquica.

Se o mercantilismo, pois, bloqueava o pleno incremento de um governo de Estado, algumas circunstâncias gerais que se formaram ao longo do século XVII na Europa favoreceram o desbloqueio: a expansão demográfica, a abundância monetária e o aumento da produção agrícola. Com isso, tornava-se efetivamente possível ampliar a noção de economia em direção à população como um todo: “foi graças à percepção dos problemas específicos da população, graças ao isolamento desse nível de realidade [econômica], que o problema do governo pôde enfim ser pensado, sistematizado e calculado fora do quadro jurídico da soberania” (FOUCAULT, 2018, p. 423). Com efeito, o surgimento no século XVIII da “economia política” como ciência é indissociável da noção de população enquanto campo de intervenção e objeto da técnica governamental – o que coincide com a biopolítica, uma racionalidade de gestão centrada nos fenômenos próprios da população, como a natalidade, a sexualidade, a criminalidade, a educação etc.

Nesse ponto, devo insistir que a analítica da governamentalidade aparece, em Foucault, diretamente atrelada a uma analítica da subjetivação. Foi no âmbito dessa correlação que, em seu curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault (2008, p. 30) investigou o liberalismo não como uma teoria, nem como uma ideologia, tampouco como um modo de governar, mas antes como

¹² Deve-se ter em vista que tal problemática emerge historicamente na convergência de dois processos amplos: o de dissidência e dispersão religiosa desde a Reforma, e o de superação da estrutura feudal pela instauração dos grandes Estados territoriais, administrativos e coloniais.

¹³ Foucault esclarece que não se trata de identificar dispositivos governamentais com determinadas épocas históricas, como se houvesse uma época arcaica, a da soberania; outra moderna, a das disciplinas; e outra contemporânea, a da segurança e da biopolítica. Historicamente, não há uma sucessão desses diferentes dispositivos, mas uma simultaneidade. O que muda de uma época a outra é o modo em que essas diferentes formas de exercício do poder se relacionam entre si e, no contexto desse jogo, qual desses dispositivos cumpre a função dominante. Nesse sentido, o que interessa a Foucault (2018, p. 428) é o triângulo “soberania-disciplina-gestão governamental, que tem a população como seu alvo principal e os dispositivos de segurança como seus mecanismos essenciais”.

uma crítica da interferência estatal e, ao mesmo tempo, como condição de inteligibilidade da biopolítica – porque, para que os governos possam gerir a população, é necessário que os indivíduos se considerem a si mesmos enquanto constituintes dessa população. Um dos meios para tanto reside na relação contratual pela qual o Estado garante os direitos e a liberdade de iniciativa dos cidadãos. E foi essa mesma lógica que levaria os indivíduos a questionarem não tanto “por que é necessário haver um governo, mas em que se pode prescindir dele e sobre o que é inútil ou prejudicial que ele intervenha” (FOUCAULT, 2008, p. 433). Foucault resume nesses termos como, em especial na primeira metade do século XIX, o discurso liberal passa a confrontar a razão de Estado, exigindo-lhe que se justifique ante a sociedade.

O mercado torna-se, então, o lugar privilegiado para fazer valer o imperativo liberal acerca da necessidade de limitar a ação do governo. Em sua forma mais extremada, tal imperativo se enuncia pelo credo naturalista do *laissez-faire*, segundo o qual bastaria deixar o mercado por sua própria conta para que uma sociedade tenha estabilidade e crescimento – donde qualquer intervenção do Estado só poderia desregular e perturbar esse curso espontâneo. Ocorre que o liberalismo não se reduz a essa ideia simplista; e reduzi-lo a isso implica inferir uma possível “retirada do Estado” diante do mercado, ou que este se “infiltraria” nos Estados e passaria a ditar a política que os governos devem seguir. Ora, o mercado sempre foi amparado pelo Estado¹⁴. Pois o mercado não apenas dá forma à lógica contratual que alicerça o Estado moderno, como também é o espaço pelo qual os indivíduos, em nome de sua própria liberdade, podem conformar-se por si mesmos às normas disciplinares de um regime biopolítico, isto é, de gestão e regulação sistemática da vida individual e coletiva da população.

Por isso que Foucault situa o liberalismo, para muito além da “esfera econômica”, no domínio da subjetivação. Trata-se da lógica segundo a qual todo indivíduo deve exercer sua liberdade e agir conforme seus interesses – o que, mais precisamente, equivale a dizer que ser livre e ter interesses é o *dever* de todos. Essa lógica requer, como vimos, a segurança dos contratos com base em um quadro estável de regras fixas. Mas não só. Requer também pensar que o mercado, em seus jogos de ônus e bônus, se estende às relações pessoais, às relações consigo mesmo, aos modos de aprendizagem, de fruição, de responsabilização etc. Afinal, se todos supostamente possuem os mesmos “recursos” (liberdade e esforço próprio), o destino de

¹⁴ Fato que se torna mais evidente, no entanto, em meados do século XX, quando tanto o keynesianismo quanto o neoliberalismo procuravam, de maneiras distintas, claro, “salvar” os mercados do liberalismo clássico. E mesmo hoje, passada a grande crise financeira de 2008, os Estados ditos “desenvolvidos” continuam a atuar como fiadores supremos do mercado. Ademais, em *Nascimento da biopolítica* Foucault (2008, p. 263-264) nos fornece um argumento contundente: o advento dos Estados totalitários não resultou da totalização do Estado, mas, ao contrário, procede justamente da subordinação do Estado a um partido e, por intermédio deste, a seu líder. Logo, o regime totalitário foi o único capaz de levar à cabo, por outros meios, a promessa liberal de um Estado mínimo.

cada um é uma questão de saber bem o que se quer e estar disposto a apostar, a correr riscos, a perder. O mercado, em suma, como uma lei geral da vida. Uma vez consciente disso, o sujeito percebe a si mesmo como o único responsável por aquilo que lhe acontece – tal como um Fausto dando-se conta de que, por ter agido livremente, é somente ele quem tem toda a culpa.

Acontece que esse “livremente” só existe sob a tutela de Mefistófeles. Ou seja, se para a razão liberal nada pode haver de mais caro que a liberdade, é porque tal promessa (ou aposta) depende de (e literalmente custa) todo um sistema de normas instaurado por meio de um trabalho contínuo de interiorizações – de modo que ser livre pressupõe, antes de tudo, ser “responsável”. Significa saber que, para ganhar, é preciso aceitar o risco de perder. Assim, se o fracasso e o sucesso são somente resultados de escolhas individuais, deve-se responsabilizar os desempregados, os delinquentes, os depressivos, fazendo-os arcar com o “custo” crescente que eles representam à sociedade, do mesmo modo como se deve recompensar quem é bem-sucedido por ser igualmente responsável por sua sorte. Não é por acaso que, no âmbito governamental, a redução (ou mesmo isenção) de impostos sobre grandes empresas e fortunas muitas vezes se justifica como um meio de incentivar o investimento e o crescimento econômico.

Vê-se claramente, então, que o liberalismo não se resume a uma crítica contra a intervenção do Estado. A questão é que, sob um regime biopolítico, o governo enquanto instituição é secundário em relação ao governo como racionalidade que incita, no sujeito, uma relação consigo mesmo e, ao mesmo tempo, uma relação com os outros. Essa relação dupla diz respeito à constituição do sujeito liberal ou, mais precisamente, às práticas liberais de subjetivação. É nesse ínterim que as dificuldades da existência, como a doença e a miséria (ou as desgraças de Fausto), já não podem mais ser relacionadas a uma má gestão governamental (ou à influência de Mefistófeles), mas somente ao fracasso de um indivíduo que, por falta de responsabilidade, esforço ou ousadia, foi incapaz de usufruir das oportunidades radiantes que o mercado pretensamente oferece a todos.

Considerações finais

A dispersão de Fausto enquanto paradigma liberal de subjetivação revela-se, por fim, não como dissolução discursiva, mas como normatização de uma racionalidade que, de tão naturalizada, já não é sequer percebida como tal. É importante, sob esse aspecto, não confundir a ideologia triunfante da nova direita e a racionalidade liberal que não mais a fundamenta. A lógica liberal opera, como vimos, por incitação e responsabilização, e não por coerção e ameaça

– sendo esta apenas uma das tantas diferenças que Dardot e Laval (2016) delineiam entre liberalismo e neoliberalismo.

Vale mencionar, quanto a isso, a premissa de Naomi Klein (2008) em sua famosa *A doutrina de choque*: a técnica do eletrochoque, desenvolvida pela psiquiatria dos anos 1940 para curar doentes mentais, teria inspirado, dez anos mais tarde, a CIA a financiar pesquisas para “quebrar” a capacidade de resistência dos prisioneiros, todas descritas em manuais secretos¹⁵. Segundo Klein, uma pessoa que logo entendeu o alcance dessa técnica foi o economista Milton Friedman, importante consultor dos chefes de Estado que impulsionaram o neoliberalismo das últimas décadas¹⁶. Na contramão do imperativo liberal anti-intervencionista, Friedman propunha um intervencionismo coercitivo: assim como os prisioneiros são “amaciados” pelo choque elétrico, certos choques econômicos controlados (contingenciamento orçamentário, políticas emergenciais, aumento das taxas de juros, controle de preços etc.) podem produzir efeitos similares na população, tornando-a mais suscetível a aceitar, por exemplo, que se acabe com o gasto “exorbitante” e “intolerável” dos serviços públicos e programas de proteção social.

Se nessa estratégia ainda resta algo de liberal, é apenas a facilidade de se culpar os “parasitas” (desempregados, funcionários públicos, aposentados etc.) que vivem “nas costas” da coletividade e que, quando em situação de risco, não conseguem “dar a volta por cima” – o thatcherismo e o reaganismo exploraram largamente esse mote, propagando a ideia de que a sociedade não deveria mais se responsabilizar pela sorte dos indivíduos. Por isso, não nos enganemos, não estamos mais a lidar com um “Mefistófeles liberal”: as políticas neoliberais não foram implementadas em nome do mercado, mas em nome de imperativos técnicos de gestão, em nome da eficácia e do rigor, ou até mesmo da “racionalização” da administração pública. Hoje, enfim, a dispersão de Fausto repousa na imagem de um sujeito que vê sua pretensa liberdade fraturada diante do espelho.

¹⁵ A hipótese descrita nos manuais é a de que o choque provoca uma paralisia psicológica no eletrocutado, impingindo-lhe um estado de consciência suspensa, por certo intervalo de tempo. Nesse momento, o prisioneiro interrogado torna-se mais sugestível do que antes do choque. Mais do que isso: essas técnicas podem surtir efeito semelhante em sociedades inteiras. Por exemplo, o “estado de choque” provocado por uma guerra, por um atentado terrorista de grande impacto ou mesmo por um desastre natural pode tornar os indivíduos inclináveis a apostar em novos líderes que prometem medidas radicais que, em outras circunstâncias, soariam demasiado impopulares. Ou seja, deve-se agir rapidamente. Logo após um “trauma coletivo”, de qualquer natureza, deve-se adotar reformas amargas, de uma só vez, antes de a população recobrar a tal consciência suspensa pelo choque.

¹⁶ Friedman consagrou-se como principal figura da chamada Escola de Chicago após sua teoria monetária lhe render um prêmio Nobel de Economia. Ele postula que as políticas de regulação macroeconômicas (na linha keynesiana) perdem eficácia mediante o rápido aprendizado dos agentes econômicos.

Noutros termos, embora cada vez mais se adote termos como “trabalho de si mesmo”, “realização de si mesmo”, “dono de si mesmo”, isso não significa que o sujeito liberal esteja às voltas com aquilo que Foucault chamava de “cuidado de si”. Em vez disso, tal como vimos no desaparecimento condicionante do sujeito desde a Antiguidade, a ascese liberal já encontra sua justificação última numa ordem econômica que ultrapassa o indivíduo. Afinal, este não trabalha mais para ser livre, para seguir seus interesses e apostar em si mesmo, mas antes como compensação à ameaça constante do desemprego, como uma necessidade de superar seus interesses, como único meio de existir. Claro que, de resto, o discurso liberal mantém-se onipresente na microfísica do cotidiano, incitando os indivíduos a “cuidar de si mesmos”, a não mais contar com a solidariedade do governo, a calcular e maximizar seus interesses, perseguindo metas cada vez mais acirradas num contexto de concorrência cada vez mais radical. Logo, o pacto faustiano consistiu e ainda consiste em orientar sistematicamente a conduta dos indivíduos, como se estes estivessem sempre e em toda a parte comprometidos “consigo mesmos”.

É preciso, no entanto, manter em vista aquilo que Foucault observa na ética dos antigos: mediante uma dada racionalidade que, em determinada época, condiciona nossos modos de pensar, de agir e de ser, os sujeitos não se constituem necessariamente de maneira passiva a partir dela, pois sempre haverá estratégias singulares para que tal racionalidade seja reinterpretada, reorganizada, retraduzida. Sempre haverá, portanto, a possibilidade de os sujeitos criarem, uma vez mais e no limite do possível, a si mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- CASTRO, E. Um Foucault neoliberal? Trad. de Mario Antunes Marino. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2 n. 35, 2019, p. 258-276.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DÉTIENNE, M. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Ditos e Escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

_____. *Microfísica do poder*. Organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

KLEIN, N. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. São Paulo: Nova Fronteira, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

NEALON, J. T. *Foucault Beyond Foucault: Power and Its Intensifications since 1984*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008.