

Bio-economia e produção do comum: reflexões a partir do pensamento de Michel Foucault

Alexandre Fabiano Mendes

A produção do comum na arte de governar neoliberal

Nossa aproximação com o tema da “produção do comum”, a partir do pensamento foucaultiano, seguirá dois caminhos: (a) o primeiro, diz respeito a uma recente linha de pesquisa denominada “bio-economia”, que identifica nas finanças o papel antes exercido pelo conceito de “sociedade civil”. Nesse ponto, trata-se de identificar como a subsunção biopolítica da vida pelas finanças também define o terreno em que o conflito se desloca para o mesmo âmbito; (b) o segundo, parte das últimas análises de Foucault sobre o “processo de subjetivação” para encontrar, nesse âmbito, uma passagem do “governo da vida” biopolítico para as tecnologias de si e do comum. Aqui, trata-se de perceber como as “lutas pela subjetividade” passam a ser consideradas por Foucault como centrais na atualidade, e possibilitam a constituição de sujeitos a partir de uma autonomia com relação aos dispositivos biopolíticos e disciplinares.

É claro que, por si só, os dois pontos conduziram a um extenso trabalho de pesquisa e investigação. O nosso objetivo é tão somente caminhar rapidamente sobre as duas hipóteses demonstrando que, em ambas, o comum aparece, na chamada “arte de governar neoliberal”, como embate permanente e fonte viva de uma “crise nos dispositivos gerais da governamentalidade” neoliberal.

A “bioeconomia” como prolongamento das análises foucaultianas sobre o neoliberalismo

No que tange ao primeiro ponto, é possível identificarmos o crescente interesse de uma série de autores em utilizar as análises foucaultianas do Curso *Naissance de la biopolitique* (1979) como um eixo para uma nova caracterização do capitalismo contemporâneo a partir de suas faces biopolíticas, i.e, como “governo da vida”. Nesse sentido, a análise sobre as finanças se revela como

verdadeiro “prolongamento” das aulas de Foucault, podendo ser tranquilamente incorporadas nas suas reflexões sobre o neoliberalismo¹¹.

Nesse sentido, em recente livro intitulado *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale* (2010), o economista Christian Marazzi denomina “biopoder do capital” o processo que investe imediatamente a “vida” e coloca para trabalhar as “competências mais universais” do homem:

De genérica e abstrata, a força de trabalho se torna concretamente singularizada, reduzida a um átomo de interesse individual cujas competências mais universais, como a linguagem, a capacidade relacional, a motricidade, as percepções sensoriais, as emoções, vão ser colocadas para trabalhar sob o comando próprio do capital. É esse o aspecto mais estudado do pós-fordismo, aquele que mais imediatamente permite conceber o conceito de biopoder do capital (p. 54, tradução nossa).

Assim, o “biopoder do capital” investe diretamente no terreno que criava as condições de possibilidade de uma sociedade civil liberal, segundo a leitura que Foucault realiza de Ferguson (“a linguagem, a capacidade relacional, as emoções” etc)¹². O “comum” não é mais aquele sentimento nostálgico que permitia

11 Cabe ressaltar que Foucault não ignora a relação entre a financeirização e o neoliberalismo, em especial quando descreve a privatização e a individualização da política social na aula de 14 de fevereiro de 1979. Contudo, de fato, nos autores contemporâneos a financeirização se torna uns dos dispositivos fundamentais do biopoder no capitalismo contemporâneo.

12 Foucault, curiosamente, dedica sua última aula do curso de 1979 ao conceito de sociedade civil, retornando ao tema do liberalismo, após dedicar as aulas anteriores ao neoliberalismo como mudança interna à governamentalidade liberal. O tema pareceu importante ao filósofo que tenta demonstrar que a “sociedade civil” é uma ideia útil, necessária e correlata à arte de governar liberal. Ela passa a expressar um campo de referência que permite entrelaçar (“indexar”) a arte de governar jurídica (binômio soberano – sujeito de direito) à arte de governar econômica (binômio mercado – sujeito de interesse) sem implicar em uma separação – crise – das duas artes a partir de sua visível heterogeneidade. Diferentemente de sua acepção jurídico e política, tal qual em Locke, no liberalismo há uma reviravolta semântica e a sociedade civil começa a se referir a um fenômeno totalmente distinto. Ela passa a significar um conjunto concreto no interior do qual é preciso aplicar um princípio de racionalização, indexado aos processos econômicos e aos sujeitos de interesse, i.e., os homens considerados a partir de comportamentos racionais próprios de um homo oeconomicus: “a sociedade civil, portanto, não é uma idéia filosófica. A sociedade civil é, creio eu, um conceito tecnológico governamental” (FOUCAULT, 2004b, p. 299). Para compreender essa mudança, Foucault analisa um livro que, segundo ele, é o mais fundamental e seminal texto sobre a sociedade civil. Trata-se do livro *Essai sur l’histoire de la société civile* (1783), de Ferguson que pode ser interpretado como um

imaginar “sentimentos comuns” apesar dos interesses sempre egoístas do *homo aeconomicus*. Agora, as formas de cooperação e relação social se convertem, diretamente, em valor e fonte de acumulação capitalista.

No entanto, no mesmo ato em que a “sociedade civil” liberal é estilhaçada nos delgados investimentos do capital, são criadas as condições para uma nova “sociedade civil” neoliberal, com o poder de aglutinar os múltiplos fragmentos que se tornam “empresas”. Isso ocorre, explica Marazzi (2010, p. 58), a partir de dois movimentos.

Primeiro, com a transformação do trabalhador em investidor financeiro, o que se dá com a conversão dos salários, pensões, e direitos sociais em geral, em ativos financeiros administrados por bancos, fundos de pensão, fundos de investimento etc. Dessa forma, cada trabalhador passa a ser interessado direto na valorização financeira dos valores recebidos em razão do trabalho ou dos direitos respectivos. E na mesma medida, a possibilidade do trabalhador se manter ocupado, obter um salário e uma inserção no mercado, acompanha o ritmo das oscilações das finanças. Assim, “o exercício do biopoder se expressa diretamente sobre o inteiro ciclo de vida da força de trabalho” (idem, tradução nossa).

Segundo, e aqui vale um destaque, a financeirização serve de “dispositivo de agregação dos processos de individualização”, um tipo de “comunismo do capital” em que o capital financeiro passa a ser o representante coletivo dos múltiplos trabalhadores/investidores que fazem parte da “sociedade civil”. Enfatizamos o que afirma Marazzi: “a financeirização define a *esfera pública* do capital” (idem, grifo nosso).

Se, de um lado, a sociedade inteira, incluindo o antigo “espaço público” liberal, é investida pelo capital, de outro, a arte neoliberal tenta recuperar o “comum” (o que o liberalismo admitia como simulacro) articulando todos os muitos fragmentos, os múltiplos “homens-empresas” no mercado financeiro, que passa a administrar o equivalente financeiro da própria vida. Trata-se, na linguagem de Marazzi (2010), do curioso “comunismo do capital”:

É o capital financeiro, enquanto capital social cotado em bolsa, que se apresenta como “representante coletivo da multidão de sujeitos que povoam a sociedade civil” (p. 58).

(...)

“correlato” político do *Essai sur la richesse des nations* (1776), de Adam Smith. “A sociedade civil de Ferguson é, com efeito, o elemento concreto, a globalidade concreta, no interior da qual funcionam os homens econômicos que Adam Smith ensaiou de estudar” (ibidem, p. 302).

A autorregulação da sociedade civil, aquele espaço outro, que Foucault buscava no final de seu Curso, necessário para fazer conviver o sujeito de direito e o sujeito econômico, é transposta para o plano na própria financeirização. Trata-se de um ponto de não retorno. (ibidem, p. 59, tradução nossa).

Portanto, neste ponto de não retorno, a governamentabilidade liberal entra em nova fase, na qual diversos elementos do chamado “espaço público”, ou mesmo do campo das relações afetivas, sociais e culturais que atravessa a “sociedade civil”, se tornam objeto de investimento econômico e são geridos por mecanismo relacionados à propriedade privada, gerando os seguintes efeitos: a) o “espaço público” se desloca para o mercado financeiro¹³, que passa a representar os múltiplos sujeitos e seus ativos; b) o que resta do “público”, ligado ao Estado (à soberania), serve para garantir as condições necessárias dessa ampla generalização da forma-empresa, do homem-emprego e da sociedade, extraíndo daí sua fonte de legitimidade e capacidade de ação política. É exatamente nesse sentido que entendemos a reflexão de Foucault sobre o mercado ter se tornado a “fonte” para o direito público.

Em um artigo denominado *A financeirização como forma de biopoder* (2011), Stefano Lucarelli, após lamentar que Foucault não tenha inserido as finanças em sua análise sobre a governamentabilidade¹⁴, afirma que elas se tornaram uma forma de controle social da população, heterogênea ao poder soberano. Seu objetivo seria um ajustamento do comportamento humano para a soberania funcionasse de acordo com a financeirização (p. 159).

Para isso, o mercado financeiro atua na tentativa de subsumir toda a sociedade, a vida e o trabalho, como comprova o “modelo econômico americano”, que teria progressivamente repassado a renda social do *Welfare State* para o

13 É interessante notar como essa nova perspectiva gera uma série de críticas na tradição do republicanismo, que fará esforços para retomar a tradicional idéia de espaço público liberal no horizonte da globalização e do neoliberalismo. Para um exemplo dessa tentativa, Cf. Slaughter, 2005. E mais especificamente no último capítulo do livro: “*The political motivation for the regulation of transnational capitalism entails a model of political practice that is described in three steps. The first step details the philosophical legacy of the republican conception of politics and the state. The second step moves towards detailing the institutions and policy direction of a state that enacts civic liberty. The third step examines the inter-state dimensions of republicanism. It examines the form of cooperation that would exist between civic states as well as the type of arrangements needed to enable such states to publicly regulate global capitalism*” SLAUGHTER, 2005, p. 184).

14 Vimos que essa afirmação não é totalmente verdadeira na medida em que Foucault analisa a relação entre a inflexão da política social no neoliberalismo e sua financerização.

sistema de financeirização dos direitos sociais, incluindo, *in extremis*, o próprio salário. Nesse momento, qualquer melhora na condição de vida da população depende, invariavelmente, de uma valorização do mercado financeiro, fazendo com o que as finanças atravessem toda a sociedade, incluindo os códigos sociais e o comportamento humano.

Por outro lado, Lucarelli atribui a incrível alta da bolsa de Nova Iorque, no período entre 1993-2000, à incorporação, pelas empresas, da expropriação de novas formas de produção e cooperação entre trabalhadores de setores criativos da economia. O mercado financeiro, então, aposta nas novas formas de cooperação, linguagem, criação e inovação da (jovem) força de trabalho.

Se, de um lado, o velho Estado Social se dilui nos ativos financeiros, de outro, um tipo de produção, baseada na linguagem, cooperação, comunicação, relações sociais e invenção é imediatamente incorporada nas novas formas de *regulação* da força de trabalho por instrumentos também financeiros (LUCARELLI, 2011, p.169). Por isso, é possível aproximar uma análise do mercado financeiro do “governo da vida” foucaultiano:

As categorias foucaultianas podem construir um elemento de análise importante. Por meio do seu emprego, o processo de financeirização aparece como prática de controle social, que subsume a vida no interior do processo de valorização, difundindo a ideologia dos efeitos-riqueza para aniquilar a conflitualidade exercida não só sobre os salários, mas também sobre os conteúdos e sobre as modalidades de produção e reprodução (ibidem, p. 174).

Raciocínio semelhante realiza Andrea Fumagalli, no livro *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione* (2007)¹⁵, caracterizando o “biocapitalismo”¹⁶ a partir de: (a) uma centralidade do mercado financeiro que é responsável pelo financiamento da atividade de acumulação, além

15 Utilizamos a versão espanhola de Fumagalli (2010). Trata-se da seguinte passagem: “Deste ponto de vista, os mercados financeiros representam a privatização da reprodução da vida, uma vez ultrapassada a sociedade salarial. São, portanto, um biopoder. Ou melhor, enquanto biopoder, as finanças são um dos elementos do comando bioeconômico sobre as forças do trabalho vivo” (p. 19).

16 No mesmo sentido, Federico Chicchi, em artigo denominado *No limiar do capital, às portas do comum: notas à margem sobre as ambivalências do capitalismo biopolítico* (2011), refere-se a uma “textura bioeconômica” do capitalismo contemporâneo para caracterizar o mercado financeiro como “dispositivo de saber-poder que exercita uma ação invasiva de captura das condutas, das emoções, das orientações, em poucas palavras: das *vidas dos indivíduos sociais (...)*” (p. 195). Sobre o conceito de “bioeconomia” ver entrevista concedida pelo próprio

de possuir um papel de multiplicador da economia e de substituição do Estado como assegurador social da vida, exercendo uma real função de “biopoder”¹⁷ (FUMAGALLI, 2010, p. 19); (b) um envolvimento cada vez mais acentuado da vida e do trabalho no processo de acumulação e valorização do capital, a partir do uso cada vez maior da linguagem e da atividade relacional que possibilitam alavancar processos de aprendizagem contínua e de produção em rede (ibidem, p. 20).

Com o aprofundamento dessas duas características, o capitalismo teria acentuado sobremaneira as “técnicas biopolíticas”, que não mais se referem ao homem como *espécie*, mas investem no próprio processo de *produção* da vida e a insere nos mecanismo de valorização do capital, em especial nos dispositivos financeiros. As finanças passam a ser um dispositivo de biopoder *per excellence* e não só um elemento da política social neoliberal, seguindo o fio condutor que liga a normalização da população à produção de subjetividade do homem contemporâneo (FOUCAULT, 2004b, p. 149).

É exatamente a partir da chave argumentativa que relaciona as finanças com a produção de subjetividade que Maurizio Lazzarato encontra inspiração para o seu recente livro *La fabrique de l’homme endetté* (2011), em que analisa o papel dos instrumentos financeiros “na produção e no controle das subjetividades” a partir do dispositivo “débito-crédito” (p. 27).

Ele argumenta que “o crédito ou débito em sua relação credor-devedor constituem uma relação de poder específica” (idem), que produz uma nova variação do homo *oeconomicus* descrito por Foucault – o “homem endividado” – constituindo uma “figura universal” que atravessa as diversas modalidades de poder

CHICCHI na Revista do Instituto Humanitas Unisinos (on-line). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/>. Acesso em 27.01.2012

17 Fumagalli nota que o termo foucaultiano “biopoder” não foi suficientemente aplicado à economia política, ao contrário de outras disciplinas como direito e filosofia. O autor propõe romper esse isolamento: “*Todo ello resulta todavía más paradójico a medida que, en el transcurso de los últimos años, el poder se ha transformado en biopoder y la economía en bioeconomía. Si el término biopoder, acuñado por Foucault en sus cursos en el Collège de France a mediados de los años setenta, ha tenido un notable reconocimiento en las ciencias socio-filosóficas y jurídicas, hasta el punto de que en muchas disciplinas, hoy en día, se han hecho de uso común los términos biopolítica, bioética y bioderecho (Manti, 2002, págs. III-25), este término está totalmente ausente en la economía política, ámbito directo y principal en el que actúan las relaciones de poder. La «triste ciencia» sublima el concepto de poder, ahogándolo en el concepto de mercado y de equilibrio, cuando precisamente el mercado (el mercado real, y no el intencionadamente idealizado como «mercado libre») no es sino el lugar en el que las relaciones de poderse manifiestan y se redefinen continuamente*” (FUMAGALLI, 2007, p. 27).

do neoliberalismo. Portanto, a partir do endividamento, o neoliberalismo opera um enorme e universal poder de “inclusão”¹⁸, a tal ponto de incluir aqueles que sequer possuem dívidas privadas, em razão da existência, cada vez mais impactante, da dívida pública nos diversos países (LAZZARATO, 2011, p. 29). Esse poder de inclusão não possui somente efeitos econômicos em termos de produção de mais valia ou valorização do capital, mas é responsável, prioritariamente, por uma “produção de subjetividade” que cumpre uma função fundamental na própria atividade econômica.

Assim, a emergência do “homem endividado”, segundo Lazzarato, revela um significado imediatamente “subjetivo” da economia, demonstrando que a história do capitalismo não seria possível sem a produção e controle da subjetividade e das formas de vida (ibidem, p. 30). A “economia da dívida” intensifica essa percepção, expondo amplamente o funcionamento de técnicas de assujeitamento que são absolutamente correlatas às formas de exploração do capitalismo. Essas técnicas se caracterizam por um duplo “alargamento” da exploração da subjetividade:

Extensivo (porque não concerne somente ao emprego industrial ou de serviços, mas a qualquer a atividade e condição) e intensivo (porque concerne a uma relação com si¹⁹, sob as formas de empreendedor de si mesmo, aquela figura responsável pelo seu próprio capital e culpada pela sua má gestão, tendo como paradigma o “desempregado” (ibidem, p. 43, tradução nossa).

18 Essa função transversal da dívida e sua centralidade na definição da atual “luta de classes” é enfatizada pelo autor da seguinte forma: “La dette constitue le rapport de pouvoir le plus déterritorialisé et le plus général à travers lequel le bloc de pouvoir néolibéral organise sa lutte de classe. La dette représente un rapport de pouvoir transversal qui ne connaît ni les frontières des États, ni les dualismes de la production (actif/ non-actif, emploi/chômage, productif/non productif), ni les distinctions entre économie, politique et social. Il agit au niveau immédiatement planétaire en traversant les populations, en accompagnant et en sollicitant la fabrication ‘éthique’ de l’homme endetté”. (LAZZARATO, 2011, p. 71)

19 O autor esclarece: “La dette renvoie directement a une discipline de vie et à un style de vie qui impliquent un travail sur «soi», une négociation permanente avec soi-même, une production de subjectivité spécifique: celle de l’homme endetté” (idem, p. 81). A mesma descrição é realizada a partir de uma investigação da genealogia da moral nietzschiana: “Comme dit Nietzsche, la tâche principale de la dette consiste dans la construction d’un sujet et de sa conscience, d’un soi qui croit à sa propre individualité et qui se porte garant de ses actions, de sa manière de vivre (et pas seulement de son emploi) et qui en est responsable. Les techniques utilisées dans le suivi individuel, touchant à l’intimité, à ce qu’il y a de plus subjectif, poussent l’allocataire à interroger sa vie, ses projets et leur validité. L’État et ses institutions agissent sur les subjectivités, mobilisent les «tréfonds du cœur», pour en orienter les comportements”. (LAZZARATO, 2011, p. 102)

Tendo como premissa esse “alargamento”, Lazzarato retorna à questão da função da “sociedade civil” na arte de governar liberal para afirmar que ela se dissolve na figura do “homem endividado” (ibidem, p. 97), que passa a articular a heterogeneidade do *homo œconomicus* e do *homo juridicus* a partir de sua capacidade de ser transversal às tradicionais relações sociais (capital-trabalho, Estado social-usuário, empresa-consumidor etc.). Assim, o *homo debitor* ocupa o espaço que na arte governar liberal era preenchido pela “sociedade civil”, em sua capacidade de aglutinar figuras heterogêneas (o sujeito jurídico e o sujeito econômico).

Se para Marazzi a financeirização define a “esfera pública do capital” (2010, p. 58), momento em ele “representa” os múltiplos fragmentos de “homens-empresa”, o aparecimento do *homo debitor* como figura central dessa “esfera”, em Lazzarato (2011), não pode ser sentido senão como *crise*. Aqui poderíamos compreendê-la como fim das promessas neoliberais de fundar uma nova “sociedade civil” baseada na liberdade como fonte do direito público e no empreendedorismo de *si mesmo* como produção de uma subjetividade ativa. A crise do mercado financeiro não só “derruba ativos”, gerando “prejuízos econômicos”, mas acelera o movimento que multiplica no interior do “comunismo do capital” o “homem endividado”. O *homo debitor* é sua aparição subjetiva:

Os acontecimentos que se produziram depois dos anos 1990 e que conheceram uma forte aceleração no curso da primeira década do novo século marcam uma descontinuidade com relação às afirmações de Foucault no Naissance de la biopolitique. Na crise, a heterogeneidade do homo œconomicus e do homo juridicus não é mais assegurada pelo “social”, mas pela produção do homo debitor (o homem endividado). (p. 97, tradução nossa)

Portanto, temos o seguinte roteiro argumentativo: (a) a análise do “biopoder do capital” demonstra que determinadas capacidades “comuns” do homem, “a linguagem, a comunicação, as relações sociais, a vida”, são imediatamente subsumidas e produzidas pelo capital, que atravessa os elementos “comuns” que formavam o terreno fictício da “sociedade civil” liberal. Essa operação é garantida pelo papel crescente e atual das finanças como dispositivo central da arte de governar neoliberal, em especial na formação de uma “esfera pública” para aonde se desloca a multidão de “empreendedores de si” no processo de “agregação dos processos de individualização” (MARAZZI, 2010); (b) no interior da nova “sociedade civil” do capital, assiste-se à veloz formação do *homo debitor* – o homem endividado – que assume o *locus* antes ocupado pela “sociedade civil”, constituindo, ao mesmo tempo, uma possibilidade de exploração extrema da subjetividade

(o momento em que a economia política revela sua máxima aproximação com a subjetividade) e uma fagulha que denuncia a profunda crise da arte de governar neoliberal (LAZZARATO, 2011).

Caberia perguntar: o que se passou entre os dois movimentos? Que tipo de acontecimento garante a passagem da “utopia” neoliberal para a generalização da figura taciturna do homem endividado? O que fez estremecer os dispositivos gerais no neoliberalismo descritos por Foucault em 1979?

O processo de subjetivação, as lutas e a produção do comum no “último Foucault”

Embora, o novo livro de Lazzarato, de alguma forma, seja cercado por uma brisa sombria revelada pela experiência da crise, devemos encontrar *nas lutas* o movimento que garante a desestabilização total das condições da arte de governar neoliberal. Em nossa opinião, Foucault, já em 1979, traçava um poderoso mapa pelo qual o “contrapoder” ao neoliberalismo²⁰ poderia se orientar, mirando na “produção de subjetividade” como trincheira fundamental à resistência e de criação a novos tipos de luta:

São lutas transversais; isto é, não são limitadas a um país. Sem dúvida, desenvolvem-se mais facilmente e de forma mais abrangente em certos países, porém não estão confinadas a uma forma política e econômica particular de governo. (...) São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária e força o indivíduo a se voltar para si mesmo de um modo coercitivo. Estas lutas não são exatamente nem a favor nem contra o indivíduo, mais que isto, são batalhas contra o “governo da individualização”. (...) Finalmente, todas estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora que somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos. (FOUCAULT, 1995, p. 235)

20 Evidentemente, a busca de uma constituição de si que escorregasse da normalização disciplinar e biopolítica aparece como instância de resistência contra um tipo de “governo dos homens” que pode ser remontado ao poder pastoral cristão. Em nossa opinião, esse tema ganha profunda relevância se adotarmos a premissa de que a passagem para a arte de governar neoliberal representa um *aprofundamento* e um *alargamento* da biopolítica, em que a vida é inteiramente entrelaçada pelos dispositivos de poder.

No final de sua trajetória, Foucault lança luz para um tipo de luta que, segundo ele, se diferencia das lutas contra a exploração (que separa os indivíduos daquilo que eles produzem) ou contra uma “dominação” (étnica, social ou religiosa). Trata-se de uma luta “contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (*lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão*)” (idem).

Nota-se que a luta contra as formas de subjetivação, para Foucault, de forma alguma faz desaparecer as outras formas de lutas (exploração e dominação), mas aparece como característica da atualidade, demonstrando uma importância crescente: “atualmente, a luta contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjetividade – está se tornando cada vez mais importante, a despeito das lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido. Muito pelo contrário”. (FOUCAULT, 1995, p. 236).

Nesse caminho, Foucault reconhece a *centralidade das lutas contra as formas de sujeição* e, no mesmo passo, começa a se interessar por formas através da qual o sujeito pode se constituir, mesmo que relativamente, de maneira autônoma *vis-à-vis* à normalização disciplinar e biopolítica: “A ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, *mas que deles não depende*” (DELEUZE, G. 1988, p. 137, grifo nosso).

Nessa relativa autonomia dos processos de subjetividade, vale notar, o termo “*bio*”, usualmente utilizado por Foucault para descrever formas de (bio) poder, é aberto na direção de uma possível dimensão “ética” da vida, terreno de uma verdadeira “experimentação da liberdade” (RAJCHMAN, 1993, p. 129), e de uma “estilística da existência”²¹. Aqui, Foucault (1995) está claramente tentando desgarrar o conceito de biopolítica de uma compreensão unívoca, em termos de exercício de poder, lançando luz para uma nova dimensão ética da vida²²:

21 Sobre o tema, conferir *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (FOUCAULT, 1984, p. 1527 e ss).

22 Toni Negri, em *Cinco lições sobre o Império* (2003) explora essa dupla dimensão da *bios* a partir de uma suposta diferença entre biopoder e biopolítica: “Fala-se em biopoder quando o Estado expressa comando sobre a vida por meio de suas tecnologias de poder. Contrariamente, fala-se em biopolítica quando a análise crítica do comando é feita do ponto de vista das experiências de subjetivação e de liberdade, isto é, de baixo” (NEGRI, T. 2003, p. 106). Contudo, reconhecendo a fundamental importância de uma compreensão não unívoca da utilização do termo “*bios*” por Foucault, entendemos que melhor seria diferenciar biopolítica *ou* biopoder (dinâmica do poder) de expressões como “estética da existência”, “ética do cuidado de si”, “práticas de si”, entre outras, que são utilizadas para ressaltar a possibilidade de uma ética que se apresenta como resistência (dinâmica da liberdade).

A ideia de bio como um material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico per se, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar. Tudo isso é muito interessante (p. 260).

Não pretendemos, nesse trabalho, descrever a longa e interessante trajetória argumentativa que Foucault traça a partir de um inesperado “retorno” aos gregos e latinos nos últimos livros e cursos²³. Em primeiro lugar, gostaríamos apenas de enfatizar que, a partir do momento em que o pensador dirige seu trabalho para a constituição ética dos sujeitos, a partir dos estudos clássicos, observamos o aparecimento do conceito de “processo de subjetivação” como uma operação que permite dois tipos de análise:

O termo “subjetivação” designa, em Foucault, um processo pelo qual obtemos a constituição de um sujeito, ou mais exatamente de uma subjetividade. Os “modos de subjetivação” ou “processos de subjetivação” da existência humana correspondem a dois tipos de análise. De uma parte, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos – o que significa que há somente sujeitos objetivados, e que os modos de subjetivação são, nesse sentido, práticas de objetivação; de outra, a maneira como a relação com si, estabelecida através de um certo número de práticas, permite que ele se constitua como sujeito de sua própria existência. (REVEL, 2008, p. 128, tradução nossa).

Portanto, se de um lado, as “práticas de objetivação” se movem no terreno da normalização disciplinar ou biopolítica; de outro, as técnicas de si permitem uma verdadeira prática de liberdade, uma constituição da subjetividade que escapa aos dispositivos de poder. No retorno aos gregos, Foucault descobre que é possível uma prática, uma “arte da vida”, que independe dos códigos morais e dos interditos que são, de certa maneira, constantes da Antiguidade até a modernidade. Se os primeiros definem o que é permitido ou proibido, na ética trata-se de saber como o sujeito poder ser “inventado” a partir de práticas e experiências específicas²⁴.

23 Um bom resumo desse trajeto encontra-se em: *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours* (FOUCAULT, 2001b, p. 1202 e SS).

24 Esta distinção entre “moralidade” e “prática de si” é realizada no livro *L'Usage des plaisirs* (1984). Utilizamos a versão americana (FOUCAULT, 1990), aonde se lê: “*In short, for an action to be “moral,” it must not be reducible to an act or a series of acts conforming to a rule, a law, or a value. Of course all moral action involves a relationship with the reality in which it is carried out, and a relationship with the self. The latter is not simply “self-awareness” but*

Para Foucault, as práticas de si, em grego *epimeleia heautou*, em latim *cura sui*, era um assunto de extrema importância para a cultura antiga como um todo. No Curso de 1981-1982, *L'herméneutique du sujet*, o cuidado de si aparece como um “princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2004c, p. 11). Esse princípio, que deve seguir a existência em sua plenitude constitui, segundo Foucault, um “modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro” (idem, p. 14). A *epimeleia heautou* articula, portanto, uma constituição de si a uma prática que se enlaça com os outros e o próprio mundo.

Essa dimensão da ética antiga teria sofrido uma poderosa inflexão com o desenvolvimento do cristianismo (em especial do modelo “ascético-monástico”), que desloca o tema do cuidado de si para uma permanente purificação e renúncia do indivíduo²⁵, realizadas a partir de uma “interiorização” do cuidado e da revelação dos textos sagrados²⁶: “o que aconteceu é precisamente uma inversão

self-formation as an “ethical subject,” a process in which the individual delimits that part of himself that will form the object of his moral practice, defines his position relative to the precept he will follow, and decides on a certain mode of being that will serve as his moral goal. And this requires him to act upon himself, to monitor, test, improve, and transform himself. There is no specific moral action that does not refer to a unified moral conduct; no moral conduct that does not call for the forming of oneself as an ethical subject; and no forming of the ethical subject without “modes of subjectivation” and an “ascetics” or “practices of the self” that support them. Moral action is indissociable from these forms of self-activity, and they do not differ any less from one morality to another than do the systems of values, rules, and interdictions” (p. 28).

25 Foucault (1990) descreve essa inflexão da seguinte forma: “There was a doctrinal unification-brought about in part by Saint Augustinethat made it possible to conceptualize, as parts of the same theoretical ensemble, the game of death and immortality, the institution of marriage, and the conditions of access to truth. But there was also a “practical” unification that recentered the different arts of existence around the decipherment of the self, purification procedures, and struggles against concupiscence. So that what was now at the core of the problematization of sexual conduct was no longer pleasure and the aesthetics of its use, but desire and its purifying hermeneutics” (p. 254).

26 Foucault retorna ao tema em *Le souci de soi* (1984). Também utilizamos a edição americana (FOUCAULT, 1986), aonde se lê: “Those moral systems will define other modalities of the relation to self: a characterization of the ethical substance based on finitude, the Fall, and evil; a mode of subjection in the form of obedience to a general law that is at the same time the will of a personal god; a type of work on oneself that implies a decipherment of the soul and a purificatory hermeneutics of the desires; and a mode of ethical fulfillment that tends toward self renunciation. The code elements that concern the economy of pleasures, conjugal fidelity, and relations between men may well remain analogous, but they will derive from a profoundly altered ethics and from a different way of constituting oneself as the ethical subject of one’s sexual behavior” (p. 240).

da cultura clássica do si. Isto ocorreu quando o cristianismo substituiu a ideia de um si que deveria ser criado como uma obra de arte pela ideia de um si ao qual deveríamos renunciar, pois ater-se a si mesmo era se opor ao desejo de Deus” (FOUCAULT, 1995, p. 271)

Para Foucault, a partir desse momento, o *si* não é mais algo a ser construído, mas sim algo a ser renunciado e decifrado. Essa teria sido a principal inovação do cristianismo que não se diferencia da antiguidade clássica por sua maior austeridade, mas por ter criado uma austeridade que implica em uma necessidade de renúncia de si e não em uma “estética da existência” (ibidem, p. 273). Além do mais, o cristianismo irá generalizar a técnica de si como renúncia a toda uma comunidade, sem descuidar de cada indivíduo em particular.

Esse poder, que Foucault denomina “pastoral”²⁷, é, segundo ele, reeditado de forma surpreendente pela modernidade que, através da biopolítica, exerce uma semelhante “condução” dos homens através de uma prática permanente de individualização e totalização. Em artigo intitulado *La philosophie analytique de la politique* (1978), Foucault destaca a relação entre o poder pastoral e os mecanismos de poder da modernidade:

De uma maneira paradoxal e bastante casual, a partir do século XVIII, tanto as sociedades capitalistas e industriais como as formas modernas do estado que as acompanharam e sustentaram tiveram necessidade de procedimentos de individualização que o pastorado religioso tinha colocado em prática. (...) Ocorreu uma implantação, multiplicação e difusão das técnicas pastorais no quadro laico dos aparelhos de estado (FOUCAULT, 2001f, p. 550, tradução nossa).

É nesse ponto que o autor insere a necessidade de pensarmos, novamente, a questão da produção da subjetividade e de uma “ética” que permita uma recusa daquilo que nós somos instados a ser e, por conseguinte, abra espaço para a constituição de novas formas de vida e existência: “temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto a séculos” (FOUCAULT, 1995, p. 239). “Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste duplo constrangimento político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (idem).

27 Foucault dedica seis aulas no Collège de France sobre o tema do poder pastoral: as lições de 8, 15 e 22 de fevereiro e 1º e 8 de março de 1978 em *Securité, territoire, population* (2004). A primeira vez, porém, que Foucault referiu-se ao tema foi na lição de 19 de fevereiro de 1975, no curso *Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)*. 2001.

Essa “estética da existência”, em Foucault, de forma alguma se refere a procedimentos individual(istas) ou privatistas. Ao contrário, a constituição de si também é constituição com os outros²⁸, permitindo que se coloque a questão de um “comum” que surja *na e pela* prática de produção de subjetividade:

Foucault não pretendeu abandonar uma ética social ou coletiva em favor de uma ética individual ou privada. Quis, antes, repensar a grande questão da comunidade: a questão de como e por que as pessoas se agrupam, de como e por que se ligam umas as outras (RAJCHMAN, 1993, p.117).

A “comunidade”, nesse sentido, não pode ser confundida com o tema idealista da “*Gemeinschaft*” (Comunidade) alemã²⁹: uma entidade natural anterior às divisões sociais ou ao Estado moderno. Foucault não buscava constituir novas “identidades”³⁰, mesmo que coletivas, mas tão somente afirmar as condições de possibilidade de multiplicidade de subjetividades. Explicando a relação entre subjetividade e comunidade em Foucault, John Rajchman afirma:

[a subjetividade] não é uma coisa única, e há tantas subjetividades quantas são as formas aceitas de auto-relacionamento. Cada um de nós pode ter mais de um tipo de subjetividade, mais de um tipo de ser social (RAJCHMAN, 1993, p. 118).

[...]

A questão crítica de Foucault não foi a presença ou ausência da Comunidade tomada como um bem em si, mas os tipos de comunidade que podemos ter uns com os outros” (idem).

28 Foucault repete inúmeras vezes a afirmação de que o cuidado de si é um “ethos” que pressupõe relações complexas com o outro: “Le souci de soi et éthique em lui-memê, mais il implique des rapports complexes avec les autres, dans la mesure où cet ethos de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres” (FOUCAULT, 2001a, p. 1527).

29 Trataremos do debate teórico sobre o conceito de comunidade em outro tópico desse trabalho.

30 Foi Deleuze que melhor compreendeu esse ponto, no livro dedicado ao pensamento de Foucault, e, em especial no capítulo sobre a “subjetivação”, referente ao último momento do trajeto foucaultiano: “Ou melhor, o tema que desde sempre assediou Foucault é o do duplo. Mas o duplo não é nunca uma projeção do interior, ele é, pelo contrário, uma interiorização do de-fora. Não é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente. Não é uma emanação de um EU, é a imanentização de um sempre outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo – na reduplicação, sou eu que me vejo como duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim” (DELEUZE, 1988, p. 133).

[...]

É a comunidade que problematiza a identidade e, desse modo, faz de nossa subjetividade uma questão em aberto e interminável, simultaneamente individual e coletiva (ibidem, p. 119).

Sabemos que, no início dos anos 1980, Foucault se interessou por novas condições de existência e de relações sociais, a partir dos movimentos que giravam em torno da questão da “sexualidade”. É exatamente nesse “laboratório” real que ele postulou uma atenção especial para essa “arte” de viver, que seria um próximo passo para as práticas de liberação que emergem nos anos 1970. A emergência de práticas de liberdade aparecia, nessa época, como condição primordial para a experimentação de formas de “comunidade” e de “produção de subjetividade”.

De fato, Foucault se preocupou com a transformação das “práticas de liberação” em “práticas de liberdade”. Se, na primeira, são os mecanismos imediatamente repressivos o alvo escolhido, na segunda, trata-se de verdadeiramente “constituir” novas formas de vida e de relação com o outro. Sobre o conceito de liberdade em Foucault, afirma Rajchman:

Em vez de pensarmos no poder como “constituído” mediante um acordo entre nós, como donos da liberdade, devemos pensar na liberdade em termos do processo histórico através do qual nos “constituímos” como sujeitos do tipo de atividades pelas quais podemos ser governados e governar a nós mesmos. (RAJCHMAN, 1993, p.137)

É, portanto, na prática de liberdade que encontramos o esforço de produzir novas e sempre abertas maneiras de existir e nos constituir eticamente. Por isso, Foucault considerava que o chamado “movimento gay” possuía todas as condições para realizar a passagem das lutas contra a repressão e a incompreensão para a produção ética das formas de vida. Na entrevista *Sexe, pouvoir et la politique de l’identité*, ele afirma:

Penso que nós devemos agora dar um passo adiante. Eu creio que um dos fatores dessa estabilização [do movimento criado nos anos 1970] será a criação de novas formas de vida, de relações, de amizades, e na sociedade, de arte, de cultura, as novas formas que se instaurarão a partir das escolhas sexuais, éticas e políticas. Nós devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e não nos afirmar apenas como identidade, mas em termos de força criativa. (FOUCAULT, 2001c, p. 1555, tradução nossa, grifo nosso)

Temos, então, um belo caminho que parte da possibilidade de constituição de uma subjetividade que desliza das amarras disciplinares e biopolíticas, chegando na afirmação da “arte da existência” como “força criativa”, que mantém a subjetividade como algo aberto e sempre capaz de se articular em comunidades não “identitárias”. A liberdade, então, aparece como prática concreta que permite, em um permanente agonismo e atravessada por relações de poder, o processo de constituição dos sujeitos³¹.

Não seria equivocado afirmar que Foucault, na conclusão de sua incrível trajetória, apresenta uma poderosa formulação do que podemos chamar uma “tecnologia do comum”³². Uma verdadeira caixa de ferramentas³³ que nos permite: (a) pensar em processos de produção de “subjetividades” e “comunidades” a partir de “relações de diferenciação, de criação e de inovação” (FOUCAULT, 2001c, p. 1558, tradução nossa); (b) conceber o tradicional tema do “sujeito” para além da dicotomia indivíduo/coletivo; (c) imaginar uma constituição das relações sociais para além da abstrata “sociedade civil” ou da dicotomia Estado/sociedade

31 Toni Negri e Michael Hardt buscam nesse ponto enfatizar que essa é a principal característica da leitura foucaultiana sobre a biopolítica, qual seja, sua capacidade de “criação de novas subjetividades que são apresentadas como resistência e de-subjetivação” (NEGRI, e HARDT, 2009, p. 58). Vale citar o trecho na íntegra: “*Our reading not only identifies biopolitics with the localized productive powers of life— that is, the production of affects and languages through social cooperation and the interaction of bodies and desires, the invention of new forms of the relation to the self and others, and so forth—but also affirms biopolitics as the creation of new subjectivities that are presented at once as resistance and de-subjectification. If we remain too closely tied to a philological analysis of Foucault’s texts, we might miss this central point: his analyses of biopower are aimed not merely at an empirical description of how power works for and through subjects but also at the potential for the production of alternative subjectivities, thus designating a distinction between qualitatively different forms of power. This point is implicit in Foucault’s claim that freedom and resistance are necessary preconditions for the exercise of power*”.

32 A expressão é de Arianna Bove em sua pesquisa sobre a relação entre as “tecnologias de si” de Foucault e os recentes estudos sobre o comum. Cf. BOVE, A. *A critical ontology of the present: Foucault and the task of our times* (2004). Disponível em: <http://www.generation-online.org> Acesso em: 30.01.2012. Podemos também deduzir o tema do comum em Foucault a partir da definição de Negri: “*Ma soggettività e cooperazione costituiscono il comune – ovvero quella relazione dinamica e sempre aperta che non si chiude in alcun caso in comunità organiche e piatte*” (NEGRI, T. 2006b, p. 223).

33 A expressão é do próprio Foucault (2001e): “Eu gostaria que meus livros fossem uma espécie de caixa de ferramentas em que os outros pudessem vasculhar para encontrar uma ferramenta que possam usar da forma que quiserem em sua própria área (...). Eu não escrevo para uma audiência, eu escrevo para os usuários, e não para os leitores” (p. 523, tradução nossa).

de; (d) exercer a liberdade com “prática” ou “experimentação”, e não entendê-la como “convenção” entre um soberano e os indivíduos.

E um quinto ponto poderia ser acrescentado: quando Foucault desenvolve essa “tecnologia do comum”, ele não terá dificuldade em posicioná-la em sua analítica do poder de uma forma especialmente inovadora. Parece que há uma reviravolta definitiva na tonalidade de seus comentários, no sentido de afirmar um absoluto *primado da resistência* e da força criativa que lhe é própria³⁴. A dimensão da produção de subjetividade desloca o papel da resistência para um local mais evidente, talvez menos privilegiado nos anos anteriores.³⁵ Foucault afirma:

A resistência vem, portanto, em primeiro lugar, e ela se mantém superior a todas as forças do processo; ela constrange, sob seus efeitos, as relações de poder a mudar. Eu considero, então, que o termo “resistência” é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica. (FOUCAULT, 2001c, p. 1562, tradução nossa).

Podemos agora retornar ao tema da arte de governar *neoliberal*, ou melhor, ao tema da *crise* da arte de governar liberal. Já verificamos que, no neoliberalismo, a exploração da subjetividade atinge um grau inédito de profundidade e extensão, a partir da ideia realçada por Foucault de “governo da vida” e “go-

34 Deleuze, na abertura de seu capítulo sobre a subjetivação, compreende que Foucault precisava realizar um movimento para evitar a armadilha de deixar sua vida e seu pensamento imobilizados pelo poder. Ele cita, para isso, uma objeção que o próprio Foucault teria realizado: “Aqui estamos nós, sempre com a mesma *incapacidade de transpor a linha*, de passar para o outro lado... Sempre a mesma escolha, do lado do poder, daquilo que ele diz ou faz dizer”. A solução para o “impasse” teria sido exatamente a invenção de um “terceiro eixo” de análise, entre o saber e o poder, concernente à dimensão da subjetividade inaugurada definitivamente com a publicação de *L’usage des plaisirs* (1984): “Seria como que um novo eixo, simultaneamente distinto do saber e do poder. Eixo onde se conquista uma serenidade. Uma verdadeira afirmação da vida? Em todo o caso, não é um eixo que anule os outros mas um eixo que trabalha já ao mesmo tempo que os outros e os impede de ficar fechados no impasse. Talvez esse terceiro eixo estivesse presente desde o início, em Foucault (tal como o poder estaria presente desde o início, no saber). Mas ele não poderia surgir senão ganhando distância, sob pena de recair nos outros dois. Foucault sentia a necessidade de operar uma remodelação geral de modo a desemaranhar essa caminho que permanecia pouco perceptível por estar emaranhado nos outros: é essa remodelação que Foucault apresenta na introdução geral de *L’usage des plaisirs*”. (DELEUZE, 1988, p. 130). Esse “impasse” foucaultiano e a passagem para a dimensão da subjetividade também é analisado por André Queiroz em *Foucault. O paradoxo das passagens* (1999), p. 106 e ss.

35 Continuamos seguindo aqui a hipótese de G. Deleuze, explanada na nota anterior.

verno da sociedade”, reforçada pelas pesquisas posteriores, notadamente sobre a “bioeconomia” e a financeirização da “vida social”. Pergunta-se: de que forma as resistências, entendidas agora como “produção de subjetividade”, podem ser compreendida em seu *primado* e em seus constrangimentos ao poder?

Deleuze (1988) nos oferece uma pista:

E, talvez, sobretudo, não assistimos nós, não participamos nós na “produção de uma nova subjetividade”? Não encontrarão as mutações do capitalismo um “frente a frente” inesperado na lenta emergência de um novo “Si” como sede de resistência? De cada vez que há mutação social, não haverá um movimento de reconversão subjetiva, com as suas ambiguidades mas também com os seus potenciais? (p. 155).

Nossa hipótese, a partir de uma leitura inicialmente foucaultiana, é que esse “frente a frente”, esse antagonismo entre as mutações do capitalismo e a emergência de uma produção de subjetividade resistente, coloca exatamente o “comum”, ou melhor, a “produção do comum”, como conflito central da atualidade. Foucault parece pressentir esse enfrentamento e nos oferece uma verdadeira “tecnologia”, no sentido de nos ajudar a pensar novas formas de vida e de relações sociais (um “fazer-subjetividade” e um “fazer-comunidade”, poderíamos dizer) que teriam como base nossa capacidade de nos inventar e nos reinventar permanentemente (com os outros).

O “comum” aqui não é mais uma lembrança do passado, reservado à história dos cercamentos e da disciplinarização capitalismo, nem um simulacro produzido pela arte de governar liberal sob o conceito de “sociedade civil”. Na reorganização dos dispositivos gerais da governamentabilidade, a “produção do comum” ganha um sentido extremamente atual e privilegiado, constituindo o terreno central de enfrentamento no qual vivemos.

Lembra Deleuze que “os centros difusos de poder não existem sem pontos de resistência de algum modo primeiros; e *que o poder não toma como objeto a vida, sem suscitar uma vida que resiste ao poder*” (DELEUZE, 1988, p. 127, grifo nosso). Quando o “governo da vida” se impõe, a partir do neoliberalismo, é exatamente a vida que multiplica os pontos de resistência. A preocupação de Foucault em pensar uma “vida como obra de arte”, uma estética que desliza sobre as operações de objetivação do poder, não deve ser lateral ou reservada a pequenos círculos sociais. Ela atinge o coração da arte neoliberal de governar.

Conclusão: a produção do comum e a crise do neoliberalismo. Contornos de um antagonismo

Como já observamos, o “governo da vida” neoliberal expandiu o mecanismo das finanças como dispositivo de “governo” da população. Ocorre que, é exatamente no terreno da “produção de subjetividade” que o neoliberalismo é “constrangido” pela difusão de práticas de resistência que recusam esse “governo da vida”. É como se o “capital humano”, cada vez mais desenvolvido, não se limitasse a ser “conduzido” e se transformasse, literalmente, em uma “vida que resiste ao poder”.

O economista Christian Marazzi (2010) deixa claro: “esta subjetividade, estes *ativos que escapam*, conduzem, de uma parte, a um impulso que leva a financeirização a um extremo, mas, de outra, leva a financerização a uma crise” (p. 34, tradução nossa, grifo nosso). Para ele, a crise global, iniciada em 2008, pode ser traduzida em uma incapacidade do mercado financeiro em controlar a dinâmica dessa produção de subjetividade. A nova “esfera pública” do capital desmorona pela dificuldade de “governar” e “conduzir” os sujeitos que se apresentam, cada vez mais, articulados em uma “tecnologia do comum” que desliza dos dispositivos de poder neoliberais. A mesma análise é realizada por Toni Negri:

A grande crise começou no interior da metrópole, quando o novo proletariado – construído pela produção capitalista da subjetividade como um indivíduo proprietário, empurrado sucessivamente para uma condição patrimonial na conversão neoliberal do Welfare State (...) – bem, esse novo proletário se rebelou. Tendo obstruído o acesso à renda social, recolheram-lhe a casa, mostraram uma vez mais a forma como o rentismo capitalista não pode transigir diante da urgência por equilíbrio do comando capitalista. Resistir, rebelar-se... essa é a nova produção de subjetividade que é então posta em marcha pelo proletariado. (NEGRI, 2011, p. 363).

Na mesma linha, Andrea Fumagalli (2010) ressalta que a crise atual não é “econômica” em sentido estrito, mas uma verdadeira “crise da governança financeira do biopoder atual” (p. 20, tradução nossa), i.e, uma incapacidade de se governar adequadamente as múltiplas formas de vida que se articulam e cooperam cada vez mais em rede. Ao coagular o tempo de vida e o tempo de trabalho dos indivíduos, ao colocar o *bios* – os afetos, a socialidade, o corpo e mente – no seio da valorização do capitalista, o capital se depara com uma “*multitude* (multiplicidade) de subjetividades em ato”.

As resistências, tão ricas e diversas como a própria vida social, passam a habitar o centro da valorização do capital e estabelecem com ele um antagonismo imediato, sem as mediações do *Welfare State*. Se o mercado financeiro se propôs a ocupar esse espaço, a saber, o de “sociedade civil” ou de “esfera pública”, é nele que rapidamente irrompe uma crise provocada pela produção diferencial das subjetividades. Afirmar Fumagalli:

Las resistencias posibles no parecen ya capaces de generar desde el exterior mundos futuros de igualdad y libertad, pero se mantienen activas en el corazón de una sociedad que se expande en red. Los puntos individuales se singularizan en «mil mesetas». Lo que Foucault construía de forma implícita – y que Deleuze y Guattari han hecho explícito– es, por consiguiente, la paradoja de un poder que, mientras unifica y engloba en sí mismo todos los elementos de la vida social (perdiendo al mismo tiempo su capacidad para mediar efectivamente entre las diferentes fuerzas sociales), revela en ese mismo momento un nuevo contexto, un nuevo milieu (ámbito) de pluralidad y singularización incontrolable, capaz sin embargo de desencadenar nuevos conflictos potenciales (FUMAGALLI, 2010, p.29).

Assim, a crise do mercado financeiro evidencia que estamos em uma crise que coloca “a produção do comum como nova trama e novo horizonte das relações sociais e de cooperação” (FUMAGALLI, 2011, p. 349). Paradoxalmente, toda a tentativa da arte de governar neoliberal em “conduzir a vida” gera resistências e incompatibilidades que aprofundam ainda mais a ineficácia dos mecanismos de poder em controlar a produção de subjetividade. Para Marazzi (2010), uma compreensão correta dessa dinâmica “real” da crise financeira deve apresentar:

Um modo de enxergar as novas contradições do capitalismo tardo-moderno, em particular entre os processos de exploração e o bios, a vida, uma contradição explosiva, na qual à exploração da vida em todas as suas formas de manifestação se contrapõe todas as formas de cooperação social, de efetividade, de sentimentos que resistem à exploração (p. 145, tradução nossa).

Toni Negri e Michael Hardt exploram essa “contradição explosiva” para demonstrar que o “comum” – entendido não somente como o conjunto de bens comuns (água, ar, recursos naturais), mas principalmente como “produção de subjetividade” (interação social, cooperação, linguagem, informações, saberes e afetos), se torna ao mesmo tempo terreno da valorização capitalista e das lutas que empurram o capital para uma profunda crise.

Segundo eles, a atividade de exploração do comum pelo capital frequentemente gera sua própria destruição. A imposição de comandos externos, de controle, de vigilância, de precarização do trabalho, de barreiras físicas à mobilidade, de privatização de bens comuns e de formas de expropriação da cooperação social resulta em uma dificuldade extrema do capital em se tornar produtivo, i.e, de organizar a produção (NEGRI e HARDT, 2009, p.145). Da mesma forma, a “produção do comum” é absolutamente refratária às tradicionais formas de medir o valor, desenvolvidas pela economia política tradicional. Na medida em que a “produção de subjetividade” é uma atividade contínua de transformação diferencial (nos exatos termos em que Foucault a concebeu), o capital perde o poder de estabelecer as “medidas” (as equivalências) que sustentavam o seu ciclo de produção.

O resultado é, além de uma progressiva crise, o desenvolvimento de formas cada vez mais violentas de expropriação das formas de vida, de trabalho e da produção gerada por essa difusa cooperação social. Para enfrentar a autonomia da organização comum das formas de vida, aquele “deslizamento” que descrevemos a partir de Foucault, o neoliberalismo: (a) generaliza a *precariedade* como condição do trabalhador atual; (b) incorpora o endividamento como forma de controle do processo de subjetividade; (c) por último, quando a crise atinge níveis mais profundos, é a violência direta que parece ser colocada em operação para manter o comando sobre as práticas de resistência.

Lazzarato, para dar conta dessa dimensão mais recente da arte de governar *neoliberal* em crise, sugere que deveríamos rever o princípio liberal da auto-limitação do Estado. A crise estaria constringendo o *neoliberalismo* a adotar soluções bem menos “suaves” e “liberais” que o previsto por seus ideólogos. O antagonismo, o “frente a frente” descrito por Deleuze, ganha na atualidade contornos dramáticos e gera uma nova inflexão da arte de governar, rumo a um controle das heterogeneidades, das multiplicidades de sujeitos, a partir de soluções não-liberais.

Segundo Lazzarato:

A economia da dívida parece realizar perfeitamente o modo de governo sugerido por Foucault. Para se exercer, ela precisa exercer um controle do social e da população metamorfoseada em população endividada, condição indispensável para governar tanto a heterogeneidade da política e da economia, mas sob um regime autoritário e não mais “liberal” (LAZZARATO, 2011, p. 122, tradução nossa, grifo nosso).

Estaríamos vivendo, mais uma vez, uma mudança profunda na arte de governar liberal, de contornos ainda indefinidos. Aquela descrição do neoliberalismo que Foucault realiza, com total destreza, atualmente soa como a narração de uma “utopia” liberal bem distante da realidade. O que os teóricos neoliberais citados por Foucault, em seu Curso de 1979, não poderiam imaginar é que, no interior do “governo da vida e da sociedade”, vários pontos de resistência seriam multiplicados na direção de um novo antagonismo. Esse conflito se configura, cada vez mais, como um embate entre a “produção do comum” e suas diversas formas de expropriação e controle, alguns, segundo Lazzarato, flertando com regimes autoritários.

Toni Negri denomina de “recomposição aristocrática do Império”³⁶ as tentativas do capitalismo de superar a crise a partir de um aumento do uso da violência e da brutalidade. Mas, segundo ele, o acirramento da violência pode representar uma tentativa de ativar um “dispositivo de equilíbrio interno de uma passagem” (NEGRI, 2006, p. 31, tradução nossa). Qualificamos, sem medo de errar, essa “passagem” como a *crise geral* da arte de governar neoliberal.

Ocorre que, para além da violência do poder, se, na biopolítica, a crise se apresenta como “falta de controle dos eventos produtivos e políticos”, a resistência passa a apresentar, para Negri, uma dimensão de “imprevisibilidade, de recaídas inesperadas, de insurgências radicais” (idem, 2006b, p. 96, tradução nossa). A crise da “esfera pública” do capital desnuda qualquer ilusão neoliberal, e faz aparecer no interior da *passagem* a centralidade do antagonismo.

Ele pode ser resumido da seguinte forma: (a) de um lado, a emergência de uma “multidão de subjetividades produtivas que está adquirindo as capacidades constituintes necessárias para se sustentar autonomamente e criar um novo mundo”, e, de outro, “um poder capitalista que está progressivamente perdendo o seu papel produtivo, sua habilidade de organizar a cooperação produtiva (...)” (NEGRI e HARDT, 2009, p. 292). As finanças se apresentam agora apenas como uma “figura mistificada, construída sobre as determinações do comum global” (NEGRI, 2006, p. 61, tradução nossa). A resistência aparece diretamente como “força-criativa”, como produção global do comum, e enfrenta um poder que está, paradoxalmente, apoiado cadavericamente nessa capacidade de criação (produção de subjetividade).

36 Trata-se do título de uma conferência ministrada na Universidade IUAV, em Veneza, em 20 de janeiro de 2004, publicada em *Movimenti nell’Impero. Passagi e paesaggi*. (2006).

Do ponto de vista da resistência, portanto, a saída da crise estaria na capacidade de intensificarmos aquela “força-criativa” mencionada por Foucault, de produzirmos novas “tecnologias do comum”, de alavancarmos processos diferenciais de produção de subjetividade e comunidade, de exercermos uma “prática de liberdade” de criação de novas relações, de definirmos uma “estética da existência”, em suma, de, escorregando dos dispositivos de biopoder, experimentarmos a construção de um *ethos* do comum.

A produção do comum se apresenta como verdadeira turbulência para os dispositivos gerais da governamentabilidade liberal e sua reformulação neoliberal. Estamos no exato momento em que a “esfera pública” constituída pelo neoliberalismo a partir da integração da vida e do comum ao mercado financeiro está em profunda crise, cujos contornos vão muito além da simples “questão econômica”. Trata-se, como apontam os economistas citados, de uma perda não só da prerrogativa “representativa” das finanças, mas, sobretudo, de sua total incapacidade de controlar a constituição autônoma (ética) das subjetividades³⁷.

É exatamente nesse domínio que o conflito em torno do comum passa a se revelar como um antagonismo central da atualidade. Foucault o pressentiu e, no final da vida, trouxe imprescindíveis ferramentas para explorarmos nessa nova trincheira. Assim, “prática de liberdade”, “produção de subjetividade”, “multiplicidade” e “comunidade” formam uma verdadeira “tecnologia do comum” que pode estremecer diretamente a tentativa de restauração aristocrática do Império. Façamos o seu uso para construir um novo mundo.

37 Acompanhamos novamente aqui a tese de Toni Negri e Michael Hardt (2009) sobre a dupla função do dinheiro e sua generalização pelo mercado financeiro: “*The primary capitalist strategy for maintaining power in this divided situation, as we said earlier, is financial control. Marx anticipated this situation, in many respects, in his analyses of the dual nature of money. On its politically neutral face, money is the universal equivalent and medium of exchange that, in capitalist society, represents the value of commodities based on the quantity of labor consolidated within them. On its other face, though, money, as the exclusive terrain of the representation of value, wields the power to command labor. It is a representation of the wealth of social production, accumulated privately, that in turn has the power to rule over social production. The world of finance, with its complex instruments of representation, extends and amplifies these two faces of money, which together are essential for expropriating the value of and exerting control over biopolitical production.*” (p. 294)

Referências

BOVE, A. *A critical ontology of the present: Foucault and the task of our times*. [S.l. : s.n.] 2004. Disponível em: <<http://www.generation-online.org>>. Acesso 20 jan. de 2012.

CHICCHI, F. *Bioeconomia*. Paradigma da economia contemporânea. Entrevista especial com Federico Chicchi. Entrevista concedida a IHU – *Online* [periódico de internet], maio de 2010. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/32038-bioeconomia-paradigma-da-economia-contemporanea-entrevista-especial-com-federico-chicchi>. Acesso em 14 de fevereiro de 2012.

_____. *No limiar do capital, às portas do comum: notas à margem sobre as ambivalências do capitalismo biopolítico*. In: FUMAGALLI, A. MEZZADRA, S. (Orgs.). *A crise da economia global*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DELEUZE, G. *Post-scriptum*. Sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

FOUCAULT, M. *The care of the self*. New York, Vintage Books, 1986.

_____. *The Use of pleasure*. New York, Vintage Books, 1990.

_____. *O sujeito e o poder*. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault*. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Portocarrero, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984). *Dits et écrits II* (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001a.

_____. *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. *Dits et écrits II*, (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Eds.). Paris: Gallimard, 2001b.

_____. *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité* (1984). In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001c.

_____. *Technologies of the self*. In: *Dits et écrits II* (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001d.

_____. *À propos de l'enfermement pénitentiaire*. In: *Dits et Écrits, V. I* (1954-1975), Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001e.

_____. *Securité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-78). Paris: Gallimard/Seuil, 2004a.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-79). Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

FUMAGALLI, A; MEZZADRA, S. (Orgs.) *A crise da economia global: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Bioeconomia y capitalismo cognitivo: hacia um nuevo paradigma de acumulación*. Tradução de Antonio Antón Hernández, Joan Miquel Gual Vergas y Emmanuel Rodríguez López. Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

GROS, Frédéric (org.) *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

LAZZARATO, M. *La fabrique de l'homme endetté: essai sur condition néolibérale*. Paris: Édition Amsterdam, 2011.

LUCARELLI, S. *A financeiração como forma de biopoder*. In: FUMAGALLI, A; MEZZADRA, S. (Orgs.) *A crise da economia global: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARAZZI, C. *Il comunismo del capitale*. Verona: Ombre Corte, 2010.

NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

_____. *Movimenti nell'Impero: passaggi e paesaggi*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006.

_____. *Posfácio: algumas reflexões sobre o rentismo na “grande crise” de 2007 (e seguintes)*. In: FUMAGALLI, A; MEZZADRA, S. (Orgs.) *A crise da economia global*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NEGRI, T; HARDT, M. *Commonwealth*. Cambridge e Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

QUEIROZ, A. *Foucault. O paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

RAJCHMAN, John. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

REVEL, J (org.) *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2008a.

_____. *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche. Foucault, oggi*. Mario Galzigna (org.). Milano: Feltrinelli, 2008b.