

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELECTUAL DA UNICAMP

Versão do arquivo anexado / Version of attached file:

Versão do Editor / Published Version

Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:

<https://www.scielo.br/j/icse/a/5Bb94dsSXBtXNV8Tt7Cf3gv>

DOI: 10.1590/1807-57622015.0888

Direitos autorais / Publisher's copyright statement:

©2016 by UNESP/Faculdade de Medicina. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>

Poderes da liberdade, governamentalidade e saberes psi:

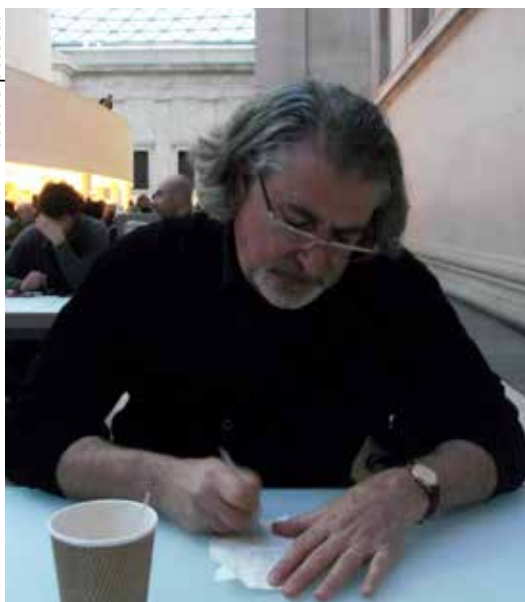
diálogos com Nikolas Rose (Parte 2)*

Powers of freedom, governmentality and the psy knowledges:
dialogues with Nikolas Rose (Part 2)

Poderes de la libertad, gubernamentalidad y saberes psi:
dialogos con Nikolas Rose (Parte 2)

Sergio Resende Carvalho^(a)
Elizabeth Maria Freire Araújo Lima^(b)

acervo pessoal



Esta é a segunda, da série de três entrevistas realizadas com Nikolas Rose, na qual nós exploramos aspectos importantes de sua ampla produção acadêmica. A primeira parte teve como eixo central questões sobre o Estado, Políticas Públicas e Saúde e suas relações com o conceito de governamentalidade. Na presente edição nós discutimos o papel dos saberes e práticas psi no governo das condutas e a pesquisa genealógica. Na última entrevista teremos a oportunidade de refletir com Rose sobre suas investigações recentes em torno das Ciências da Vida, Biomedicina e Neurociências.

* Texto produzido durante pós-doutorado realizado pelo autor principal no King's College of London (2013-2015), sob os auspícios da Capes/Ciências Sem Fronteira.

^(a) Departamento de Saúde Coletiva, Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas. Rua Tessália Vieira de Camargo, 126, Cidade Universitária Zeferino Vaz. Campinas, SP, Brasil. 13083-887. sresende@fcm.unicamp.br

^(b) Departamento de Fisioterapia, Fonoaudiologia e Terapia Ocupacional, Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. beth.lima@usp.br

PESQUISA E METODOLOGIA

Abrirei esta conversa com algumas questões amplas sobre pesquisa e metodologia. Na primeira parte de sua entrevista^(c), tivemos a oportunidade de falar sobre seu diálogo com a produção de Foucault. Neste contexto, você poderia discutir a afirmação que fez no livro “Powers of Freedom”^(d), de que deveríamos tomar as ideias de Foucault sobre governo como um ponto de partida para outras investigações e não como uma “teoria geral ou uma história do governo, da política e do poder que estaria latente nos escritos de Foucault, e que deveria ser extraída para ser aplicada a outros temas” (p. 4)

Há, sem dúvida, um trabalho muito valioso a ser feito sobre os textos de Foucault. Um trabalho que compreende comentários e análises de livros, palestras e entrevistas do autor, exploração da arquitetura conceitual e filosófica, da infraestrutura epistemológica e das implicações teóricas de sua obra; e também, as relações entre seu trabalho e aquele de outros cientistas sociais, filósofos e estudiosos que trabalharam sobre a analítica do saber e poder. Esta é uma tarefa perfeitamente válida, e há alguns excelentes comentadores ou analistas da obra Foucault que trabalham nesta linha. Mas eu não penso que isto seja tudo que a produção de Foucault nos convida a fazer. Por toda uma série de razões – que envolvem gosto e competências pessoais – e por causa do que eu considero mais relevante socialmente e, se ousar dizer, politicamente, escolhi pegar uma rota diferente.

É possível encontrar nos textos de Foucault uma justificativa para a rota que tomei. Em primeiro lugar, a ideia de *trabalho de campo em filosofia*. Ao invés de procurar justificativas filosóficas abstratas para sua abordagem, Foucault está mais interessado em investigar empiricamente as formas práticas e efetivas mediante as quais a filosofia produz o nosso mundo e a gama de práticas nas quais estamos engajados. Isto pode ser visto em seus trabalhos mais abstratos, como *As palavras e as coisas* ou *A arqueologia do saber*, e em análises específicas no *Vigiar e punir*. Esta pequena expressão *trabalho de campo em filosofia* é um incentivo para fazer o tipo de trabalho que eu tento fazer.

Em segundo lugar, a questão de saber se suas ideias constituem uma teoria geral. Em muitos textos, Foucault é crítico em relação a tentativas de desenvolver uma teoria geral, que seria propriedade de alguns intelectuais que poderiam aplicá-la a qualquer situação. A esta ideia de teoria geral, do teórico geral, ele contrapõe a ideia do trabalho do intelectual específico trabalhando sobre práticas particulares e tentando compreender a configuração de saber, poder e subjetividade nessas práticas particulares. Mais uma vez, para mim isto é um convite para continuar o trabalho nessa linha.

Isso não significa que não existam lições gerais a serem aprendidas a partir da análise de práticas específicas. Isto não significa que tudo esteja amarrado a seu tempo e lugar específicos. Mas isto significa que se deva ser muito cauteloso com as tentativas de se criar a partir daí algum tipo de teoria geral, como uma teoria da modernização ou destraditionalização ou individualização reflexiva ou da sociedade do risco, ou o que quer que seja. Seria contrário ao *ethos* do trabalho de Foucault transformá-lo em uma teoria geral, que poderia então ser comparada a outras. Eu não considero que esta seja uma abordagem particularmente frutífera. Talvez seja uma questão de gosto pessoal ou talvez uma questão do tipo de trabalho que se ajustará melhor aos problemas que me concernem.

^(c) Carvalho SR. Governamentalidade, 'Sociedade Liberal Avançada' e Saúde: diálogos com Nikolas Rose (Parte 1). Interface (Botucatu) [Internet]. 2015 [cited 2015 Nov. 10]; 19(54):647-58. Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832015000300647&lng=en.http://dx.doi.org/10.1590/1807-57622015.0216.

^(d) Rose N. Powers of freedom: reframing political thought. Cambridge: Cambridge University Press; 1999.

Você se refere a sua metodologia de pesquisa como uma *História do presente*, *História crítica*, *História centrada no presente* e *Genealogia da subjetivação*. Existem diferenças conceituais entre esses termos? Eles pretendem responder a problemas diferentes? Qual é o solo comum e quais são as diferenças entre sua abordagem metodológica e a arqueologia e a genealogia foucaultiana?

Não sou um pensador muito sistemático ou, mais do que isto, não estou muito interessado em sistematizar o tipo de trabalho que venho realizando. Em diferentes estudos eu me direciono para distintos espaços problemáticos, distintas literaturas, diferentes agrupamentos de preocupações e tento articular as abordagens que venho desenvolvendo, tendo como referência estes problemas específicos. Assim, utilizo expressões diferentes em diferentes momentos para descrever isto, mas eu evitaria tentar encontrar grandes diferenças teóricas entre elas. Os primeiros três termos que você menciona - *História do presente*, *História crítica*, *História centrada no presente* – todos qualificam o termo *história* de forma a indicar a diferença entre uma investigação genealógica e uma investigação histórica.

Quando ensino isso a meus estudantes, começo por perguntar qual o significado mais óbvio de genealogia nos dias de hoje? É uma árvore genealógica da família. O que é uma árvore genealógica? Se estivermos tentando fazer sua árvore genealógica, você é o seu ápice e trabalhamos para trás, em direção a sua mãe, pai, irmãos, irmãs; em seguida, os pais deles, seus irmãos e irmãs – os ramos da árvore surgem dessa maneira. Se estivéssemos falando não sobre você, mas do seu primo ou de um amigo seu, a história familiar se ramificaria em uma direção completamente diferente.

Então, uma genealogia começa a partir de um problema particular atual e tenta, à semelhança de uma árvore genealógica, traçar o conjunto disperso de relações que deram existência a este problema particular. Se estivéssemos pensando em um problema diferente, traçaríamos um conjunto diferente de condições de possibilidade, um conjunto distinto de interações e distintas dimensões. Produziríamos distintas genealogias e estas não se organizariam de modo semelhante entre si, não seriam organizadas na mesma sequência temporal, não teriam configurações do mesmo tipo, os mesmos ritmos; muito menos se relacionariam ao mesmo substrato ou a mesma origem.

Isto é o que eu tomo de Foucault e de seu argumento de que não se deve ler a partir da origem: não há uma origem única a partir da qual você poderia traçar as características do presente. Deveríamos tomar o presente como um efeito, uma consequência de um conjunto de intercessões – frequentemente muito contingentes, ao acaso e não necessárias – entre coisas que aparentam ter pouco em comum umas com as outras.

Se você partisse de outro problema, você o descreveria de outra maneira. Este é o tipo de abordagem que tento utilizar em meu trabalho e que tento sugerir a outros que estão fazendo um tipo de trabalho semelhante. Não há necessidade na história. Não há uma coerência necessária entre um problema e outro, mesmo que eles existam no mesmo momento cronológico.

SUBJETIVIDADE, PODER E GESTÃO

Um dos temas centrais de seu trabalho refere-se aos modos com que os mecanismos e dispositivos contemporâneos que constituem o ser humano têm sido agregados, definindo a “genealogia da subjetivação como uma genealogia da relação do ser com ele mesmo e das formas técnicas que essa relação assumiu”. A partir daí você propõe “uma investigação das técnicas intelectuais e práticas que compuseram os instrumentos através dos quais os seres historicamente constituíram a si mesmos”. Você poderia tecer alguns comentários sobre a importância, a definição e os modos com que utiliza os termos ‘tecnologia’ e ‘técnica’ e como os correlaciona com o processo de subjetivação?

É difícil explicar as maneiras pelas quais as crenças sobre a natureza da subjetividade humana se transformam ao longo do tempo, mas elas certamente mudam. Eu tenho argumentado em meu

trabalho que diferentes concepções de indivíduos emergem, ao menos em parte, no interior de sistemas de conhecimentos competentes sobre o indivíduo – a psicologia, psiquiatria, as disciplinas psi, etc. – e que esses conhecimentos cumprem sua parte na modelagem de novas formas de pensar sobre nós mesmos. É claro que as disciplinas psi não são as únicas disciplinas que estiveram envolvidas nessa questão. Seria simples demais dizer que as disciplinas psi inventaram o *sujeito da liberdade* – a ideia de que os seres humanos são, em sua essência, criaturas livres e amorosas, desejando agir com autonomia e maximizar seu potencial mediante atos de escolha no mundo – mas elas jogaram um papel importante nisso.

Em meus livros eu tento dar uma resposta mais complexa a essa questão sobre como os seres humanos, em um determinado momento histórico, em determinadas áreas geográficas, vieram a pensar sobre si mesmos de determinada forma. Eu tenho sustentado que o desafio para aqueles que querem governar legitimamente em uma sociedade livre, liberal e democrática, é sempre o de alinhar suas estratégias e tecnologias de governo da conduta com as imagens predominantes de como os seres humanos são. É isto que eu quis dizer ao falar da necessidade de inventar tecnologias de produção de subjetividade que trabalhassem com, mais do que contra, a natureza pela qual os seres humanos são compreendidos em um momento particular.

Isto soa um tanto abstrato. Mas, por exemplo, se você traçar a história da gestão de pessoas na indústria – digamos do Taylorismo à Escola de Relações Humanas e aos movimentos sobre o potencial humano que observamos nos anos 1960's – você pode ver com bastante clareza como estas tentativas de governar a conduta individual no local de trabalho, na fábrica, estavam vinculadas a diferentes ideias sobre o que os seres humanos são, portanto, sobre como você poderia obter o melhor deles.

No momento em que traçamos o desenvolvimento de modos de pensar sobre estas questões, podemos observar em cada caso que aqueles que afirmaram saber como gerir os seres humanos eram sempre críticos em relação a como as coisas haviam sido organizadas antes porque, era dito, eles não tinham um entendimento apropriado do que os seres humanos eram de fato. Então, cada versão da gestão dizia algo semelhante a 'se você deseja obter o melhor das pessoas, para que tenham o máximo de produtividade e, ao mesmo tempo, o máximo de satisfação, você precisa alinhar suas práticas de gerenciamento com o que nós sabemos sobre o que os seres humanos são'. Cada um fazia menção a distintos modos de entendimento dos seres humanos, individualmente e coletivamente. E penso que se pode descrever empiricamente este processo, e isto foi o que eu tentei fazer.

Na década de 1980, no Reino Unido e nos Estados Unidos, e em menor extensão na Europa, a concepção de ser humano como um sujeito da liberdade, da autonomia, da responsabilidade e da escolha sofreu uma nova inflexão. Tornou-se ligada à ideia de que os seres humanos sempre lutaram para melhorar sua situação, para ser mais bem-sucedidos; não necessariamente para conseguir mais dinheiro, mas para melhorar seu estilo de vida, o bem-estar de sua família, as perspectivas de seus filhos, para aprimorar a si mesmos e maximizarem-se por meio das escolhas que fazem sobre suas vidas.

Esta ideia de um indivíduo que é inovador – criativo, engenhoso, imaginativo, capaz de pensar novos projetos e efetivá-los – e que leva sua vida como uma espécie de empresa – calculando e pensando sobre as escolhas e riscos que ele necessita levar em conta para maximizar o seu potencial –, tornou-se uma forma muito poderosa de pensar que atravessa várias práticas: do consumo ao trabalho ao seguro entre outras. Essas foram as características que eu tentei descrever em alguns trabalhos empíricos que fiz sobre o surgimento dessa cultura empresarial e sobre os modos de subjetividade e de subjetivação que pareciam tão centrais a ela.

Você pode nos dar alguns exemplos do uso dessas ferramentas conceituais em suas investigações sobre saúde?

Estratégias em torno da saúde que tomaram forma nesse período compartilharam de uma ideia similar de indivíduo que está pessoalmente comprometido com a maximização de sua saúde mediante escolhas sobre seu estilo de vida, dieta e assim por diante. Mas, o interessante sobre essas formas de pensar é que elas pretendem ser descritivas, mas são na verdade normativas e intervencionistas. A ideia do indivíduo que procura maximizar a sua própria saúde e a de sua família se torna uma norma, e uma vez que ela se torna uma norma, ela se torna também uma inspiração para toda uma série de intervenções para gerenciar pessoas que não correspondem a essa norma: as pessoas que se tornam obesas, que bebem demais, que comem muita comida saturada, ou muito açúcar, ou muito sal, ou qualquer coisa que seja exagerada.

Assim, a concepção de ser humano se desloca de uma descrição para uma norma, e a norma torna-se a base para uma intervenção. É possível ver isso nos movimentos “*self-health*” que emergem em torno da proposta de maximizar o estado de saúde e também na maneira como aqueles que não tentam maximizar e gerenciar sua saúde são transformados em problemáticos. Então, muito da Saúde Pública, certamente no Reino Unido, e sua maneira de abordar o problema da obesidade ou o problema do consumo excessivo de álcool ou o problema da doença cardiovascular, apoia-se nessa ideia. Ela trabalha com a premissa de que o que é preciso fazer é mudar as atitudes, mudar os comportamentos individuais e alterar o percurso no qual as pessoas fazem suas escolhas a fim de alinhar esses comportamentos, essas atitudes e escolhas, com as formas para as quais a saúde deve se dirigir.

Tais intervenções na saúde, antes de tudo, pretendem fazer com que a pessoa seja alguém que quer ser saudável. Se ela pode ser ajudada a se tornar consciente de que realmente quer ser saudável, então lhe pode ser fornecido o conhecimento e as escolhas para ser saudável. Grande parte da Saúde Pública no Reino Unido – eu não posso realmente falar de outros lugares –, tenta transformar o estado de saúde da população por meio da modificação do comportamento de saúde do indivíduo, maximizando o desejo de ser saudável e treinando o indivíduo de maneira que ele possa perceber que deseja ser saudável. A linguagem empresarial durou pouco, mas esta ideia de que você governará melhor a conduta procurando liberar o desejo individual dos indivíduos para melhorarem a si mesmos, e em seguida treinando esse desejo em um caminho que levará aos resultados que se quer alcançar, é o que durou mais tempo. A melhor maneira de governar a saúde é fazer com que se coincida aquilo que o indivíduo quer e aquilo que você deseja enquanto um gestor de saúde.

PODERES DA LIBERDADE

Um dos aspectos centrais de seus estudos sobre a governamentalidade desenvolve-se em torno dos *poderes da liberdade*. Você poderia comentar a afirmação de que a racionalidade de governo no capitalismo hoje tem como objetivo central o governo das pessoas por meio de sua liberdade, e que sua autonomia é uma condição necessária e um aspecto vital do governo da conduta?

Este foi sem dúvida o argumento central do livro “*Powers of freedom*”, no qual eu tentei desafiar a inquestionável virtude da linguagem da liberdade. Como a maioria dos meus livros, este foi escrito em um contexto social, político e histórico particular. O trabalho que realizei sobre a liberdade deve ser compreendido no contexto da emergência de uma poderosa retórica da liberdade nos 1980’s. Liberdade foi, certamente, um slogan da resistência, mas liberdade foi também um elemento das estratégias de governo. Um momento emblemático para nós na Europa foi o concerto em Berlim em

1989, quando Leonard Bernstein regeu a Nona Sinfonia de Beethoven, a Ode à Alegria: naquele momento, logo após a queda do Muro de Berlim, a palavra “alegria” no quarto movimento, o movimento do coral, foi substituída pela palavra liberdade. Naquele momento, a obra torna-se uma Ode à Liberdade, à *freiheit*, liberdade sendo a forma constituída a partir da demanda daqueles do Leste que levou ao colapso do Muro. Era uma demanda poderosa, e qualquer um que tenha ouvido aquele concerto irá recordá-lo como um acontecimento intensamente comovente^(e).

^(e) Vide: https://www.youtube.com/watch?v=llnG5nY_wrU

Este foi também o momento em que a obra de Friedrich Hayek, com sua ênfase na liberdade, foi redescoberta, e quando os escritos de Milton Freedman, como “Free to choose” se tornaram popular: a liberdade estava na boca de todos. Eu argumentei que precisávamos fazer uma distinção entre a liberdade como um poderoso slogan de resistência e a liberdade como uma racionalidade de governo, isto é, práticas que procuram governar os indivíduos moldando, modulando e regulando o modo como eles entendem, representam e efetuam o que eles tomam por sua liberdade.

Precisávamos analisar a maneira pela qual a liberdade foi associada à ideia de escolha, porque governar moldando, modulando e regulando atos de escolha, sob o slogan de liberdade, tornou-se um elemento crucial nas estratégias de governo. Eu argumentei que esse estilo de pensamento envolvia um entendimento particular do que os seres humanos são: que os seres humanos são livres, e que deveriam ser libertados: eles deveriam ser libertados da dependência e das expectativas de que outros cuidariam de suas vidas; neles deveria ser inculcada a capacidade para escolher, com a crença de que suas vidas seriam, de uma forma ou de outra, o resultado destes atos de escolha. Eles foram, como afirmei, obrigados a ser livres. Atos de livre escolha tornaram-se cruciais em um mundo imaginado como um quase-mercado: em sua forma mais extrema, o ato individual de escolha iria substituir a vontade das autoridades governantes em quase todas as esferas da vida.

Eu pensei que era importante analisar o desenvolvimento do que eu observava que estava acontecendo à minha volta nos anos 1980, não porque eu pensasse que esses sonhos de liberdade eram falsos ou porque eu queria diagnosticar uma pretensa liberdade e compará-la com uma liberdade real. Eu queria defender a ideia de que deveríamos dar um passo atrás desta demanda para ser livre, desta demanda para escolher, e lembrar que havia outras éticas que poderíamos querer considerar – a ética da obrigação, da dependência, da solidariedade, da lealdade; todos esses tipos de ética da anti-escolha, tipos de ética anti-liberdade – que não deveriam ser abandonadas tão facilmente.

Você tem argumentado que uma das principais realizações das artes de governo liberais foi governar mediante a ‘produção de pessoas livres’ e que isto foi acompanhado pela invenção de um conjunto amplo de tentativas para moldar e gerenciar as condutas na e pela liberdade. Você pode comentar esta afirmação fazendo menção ao papel dos especialistas da saúde no governo das condutas nos dias de hoje?

Penso que as principais estratégias para a gestão da saúde dos indivíduos no Reino Unido ainda operam, atualmente, em torno da remodelagem da conduta individual da maneira que acabo de descrever. Mas talvez também se possa ver o surgimento de duas outras versões que estão sendo experimentadas. Como já disse antes, o governo é uma operação congenitamente fadada ao fracasso,

mas a governamentalidade é eternamente otimista! Então, já que as tentativas de se fazer a gestão da obesidade, do alcoolismo, etc., mediante mudança de comportamento individual fracassaram em grande medida, esforços têm sido feitos para encontrar outras estratégias que logrem transformar o comportamento individual.

Primeiro: se as próprias pessoas não querem ser saudáveis, porque não se consegue levá-las a dar valor à sua própria saúde e a de sua família, talvez se devesse dar-lhes outros incentivos para que sejam saudáveis. Então há certa exploração sobre os efeitos de oferecer às pessoas incentivos financeiros para serem saudáveis: pagando pessoas que são obesas para fazer exercícios ou dando-lhes incentivos financeiros para perder peso ou abandonar o hábito de fumar, este tipo de coisa.

Segundo: *Nudge* – o termo inventado por Sunstein e Thaler⁽⁹⁾ – funciona baseado na ideia de que, mesmo que as pessoas conscientemente queiram ser saudáveis, infelizmente eles são mobilizadas por paixões que estão fora do seu controle consciente. Conscientemente eles gostariam de ter uma visão de longo prazo, diminuir a bebida, não comer tanto, não comprar pizza e assim por diante. Mas, infelizmente, os seres humanos são mobilizados por paixões de curto prazo. Então quando eles veem a pizza ou veem o álcool, eles escolhem a opção mais fácil antes do que as opções de longo prazo. Há uma base pseudo-neuropsicológica para estes argumentos! Desde que os objetivos e os desejos de curto prazo das pessoas sempre se sobrepõem às vontades de longo prazo para ser saudável, o que se deve fazer é transformar a escolha saudável na escolha mais fácil. É o que se tenta fazer nessa perspectiva chamada *nudge*. Coloque uma tigela de bananas perto do caixa do supermercado na altura dos olhos de uma criança e faça os doces e os chocolates mais difíceis de se ver e de alcançar; e haverá pelo menos uma chance de que seu filho faça a escolha certa e pegue a banana. Porque, em seus *eus* reflexivos, as pessoas realmente querem fazer a boa escolha a longo prazo, mas os seus *eus* desenvolvidos automaticamente são levados a procurar a recompensa de curto prazo. Eu necessito de açúcar e preciso disto agora. *Nudge* tem como pretensão tornar-se um antídoto ao governo, interpretado como uma questão de regulamentação e direção. É uma espécie de paternalismo liberal: as pessoas são deixadas livres para fazer o que elas gostam, mas “a arquitetura da escolha” faz com que a boa escolha – na aceção desses arquitetos – seja a escolha mais fácil.

Mas o que raramente se vê, pelo menos em uma política de saúde pública coerente, é o reconhecimento de que a escolha individual não é suficiente; que as escolhas das pessoas são formatadas pelo meio no qual elas vivem; que se você é uma mãe solteira, pobre, do Sudeste de Londres, com três crianças esfomeadas e com pouco dinheiro, você pode fazer as crianças ficarem quietas indo a uma lanchonete comer hambúrguer ou peixe com batatas, oferecendo a elas uma refeição que é em grande parte gordurosa, com muito sal e muito açúcar e uma bebida muito calórica que você pode conseguir com menos de uma libra. Então se você tem três garotos, por três libras você pode dar a eles algo que os fará ficar calmos.

Mesmo que exista um amplo reconhecimento de que essa lógica de atitudes, comportamentos e escolhas é insuficiente e que as escolhas das pessoas são moldadas por determinantes sociais, políticos e econômicos, há poucas tentativas na saúde pública para realmente transformar o meio em que as pessoas estão fazendo suas escolhas individuais, ou para reconhecer a necessidade de dar às pessoas o poder – em especial o dinheiro, o tempo e o incentivo – para fazer as melhores escolhas.

⁽⁹⁾ Vide: https://en.wikipedia.org/wiki/Nudge_%28book%29

Embora a ideia de que as relações de poder são produtivas pareça ser comum aos pesquisadores foucaultianos, a discussão sobre seus efeitos permanece controversa. Em sua opinião, as relações de poder têm sempre como resultado a disciplina, o controle e a regulação? Ou elas poderiam levar a práticas de liberdade e à experiência de vida como devir?

Eu não tenho clareza sobre a melhor maneira de responder esta questão. Talvez eu possa começar voltando à questão que fundamenta o meu trabalho: que tipo de indivíduos nós pensamos que somos? Eu não acho que exista nenhuma maneira natural ou dada de ser um ser humano. Há um velho clichê: “conhece-te a ti mesmo”, mas não há nenhuma maneira de se conhecer sem uma linguagem para que você se conheça, sem uma grade de percepção para compreender a si mesmo, sem um sistema de julgamento para avaliar a si mesmo em relação a várias normas, sem um conjunto de ideais para medir a si mesmo e assim por diante.

Sendo assim, eu reformularia a sua pergunta ‘relações de poder poderiam levar a práticas de liberdade’ na seguinte direção: se estamos em um regime que nos oferece um determinado conjunto de definições de quem somos, um sistema de conhecimento para compreender a nós mesmos, um regime de julgamento, um conjunto de ideais, é possível encontrar uma maneira de problematizar radicalmente este regime? Penso que sim, mas eu não acho que essa problematização radical surja de um conflito entre quem realmente somos e quem os ‘profissionais’ da disciplina e da subjetivação pensam que somos. Eu não acho que seja uma questão de opor nossa autenticidade contra aqueles que tentam suprimir ou moldá-la. Acredito que seja uma questão de definir uma forma de compreender a si mesmo, uma forma de agir sobre si mesmo, contra outras. Nós não vivemos em um universo totalitário, há muitas maneiras diferentes de pensar sobre nós mesmos - na verdade, até mesmo em sociedades totalitárias, que nunca são tão totalitárias na prática. Há uma gama de diferentes crenças religiosas e espirituais, há compreensões eróticas de nós mesmos. Na maioria das sociedades contemporâneas vivemos em um regime plural e heterogêneo.

Claro que algumas formas de pensar sobre si mesmo são dominantes e se fazem presentes junto a diferentes práticas, mas há outras que oferecem a possibilidade de certo tipo de resistência. Uma resistência que não significa opor autonomia contra dominação, mas uma resistência que opõe uma maneira de pensar sobre si mesmo, contra outra maneira de se pensar sobre si mesmo. Uma forma de julgar a si mesmo contra outra forma de julgamento de si.

Nesse sentido, é preciso ver que práticas libertárias incorporam uma doutrina particular sobre como os seres humanos são, ideais e aspirações particulares, e técnicas específicas que você usaria sobre si mesmo para tornar-se livre. Então, nessa medida, as relações de poder, se você quiser chamá-las assim, podem dar lugar a práticas de contestação e transformação; e se não o fizessem, então não veríamos nenhum tipo de mudança.

Nossa história nos mostra que em tempos diferentes, em diferentes práticas, os seres humanos foram pensados como criaturas de instinto, moldados pelos hábitos, movidos por desejos inconscientes, como seres que aspiram à liberdade e à realização pessoal e assim por diante. Nós temos visto de que maneira esses múltiplos e diferentes modos de pensar e agir sobre o ser humano entraram em conflito e seguem em conflito uns com os outros.

Esta seria, então, a maneira que eu responderia sua questão.

Você levanta, também, a questão da vida como uma afirmação da diferença, e esse é claramente um tipo diferente de ética, talvez uma que seja anti-identitária, e que vê a liberdade não como uma afirmação da verdadeira identidade de alguém, mas como a capacidade de mudar, a capacidade de ser algo diferente do que você é. Eu pessoalmente não gostaria de julgar o quanto esta perspectiva constitui um modo profundamente libertário de pensar ou agir sobre si mesmo. Michel Foucault certamente falou de uma visão particular de liberdade como a capacidade de ser algo diferente do que você é, de transformar quem você é, de recriar a si de uma forma contínua. Essa valoração ética estabeleceu uma espécie de normatividade mínima que ele usou para julgar toda uma série de práticas que buscavam o inverso, que procuravam a fixidez, que buscavam a identidade. Esta ideia é responsável por uma parte poderosa do apelo de seu trabalho. Eu não compartilho esta ética, mas esta é uma outra questão.

OS SABERES PSI E O GOVERNO DAS CONDUTAS

Contra a ideia de um sujeito universal, unitário e coerente, e diferente daqueles que criticam esta formulação no interior de um determinado regime histórico (p.ex. psicanálise), você nos oferece uma perspectiva que preconiza que o sujeito é um produto derivado de múltiplas relações: um sujeito-efeito de forças, tecnologias, práticas e relações que têm a intenção de nos transformar e, também, como um sujeito que é resultado do trabalho sobre si mesmo. Por que você utiliza esta última perspectiva em seu trabalho? Quais são os limites e a potência, em sua opinião, deste modo de se definir o sujeito?

Como discutimos anteriormente, eu tenho tentado escapar de 'uma teoria do sujeito'. Eu tenho tentado evitar propor uma teoria alternativa do sujeito que se somasse a todas as outras que já estão por aí. Ao invés disso, tenho tentado abordar a questão de como os sujeitos, como os seres humanos vieram a pensar sobre si mesmos e a agir sobre si mesmos como determinados tipos de sujeitos, a julgar a si mesmos e buscar certos modos de viver adequados para si como determinados tipos de sujeitos.

Isso é algo que, para mim, está aberto para outras análises empíricas e históricas: traçar os caminhos, as formas de linguagem, os modos de invenção, os tipos de julgamento, as tecnologias de reforma no interior das quais os seres humanos são capturados. Este é o sentido de dizer que o ser humano está envolvido, talvez até mesmo constituído, por uma rede de relações e intervenções no interior da qual ele é trazido à existência. Parafraseando Simone de Beauvoir: "Não se nasce um ser humano, torna-se um ser humano". Essa é a primeira coisa.

A segunda coisa é porque eu não acredito que aquilo que nos velhos tempos costumávamos chamar formações sociais seja algo coerente. Eu penso que há uma multiplicidade de formas diferentes de os seres humanos serem tratados como sujeitos. Sim, eles sustentam relações familiares em determinados períodos, mas não existe um único caminho pela qual os seres humanos são abordados enquanto sujeitos. O ser humano está envolvido em múltiplos e contraditórios modos de ser: ser um bom pai, ser um bom trabalhador, ser um bom amante, ser um bom membro de uma Igreja, etc. Isto cria diferentes modos de subjetivação, para usar uma expressão que eu realmente não gosto. Como eu disse antes, quando as pessoas falam em resistência, eu tendo a encontrar lugares onde uma maneira de pensar sobre si mesmo e de existir como um ser humano é colocada em conflito com outra maneira. Você quer que eu seja um sujeito disciplinado da força de trabalho, mas eu quero realizar o meu verdadeiro potencial humano. Estas são duas configurações diferentes; elas entram em conflito uma com a outra e este embate é onde você observa a resistência.

Por que eu penso dessa forma? Existem duas razões. A primeira é que eu não vejo qualquer razão para acreditar que a minha teoria particular do sujeito seja melhor do que a de qualquer outra pessoa. Deveria eu ser um freudiano? Deveria eu ser um behaviorista? Deveria eu ser um lacaniano? Deveria eu adotar o tipo moda atual da Teoria dos Afetos e assim por diante? Há uma variedade de teorias e não estou em posição de julgá-las ou escolher entre elas. Se eu quisesse arbitrá-las, eu seria um psicólogo, o que eu não sou. E eu não quero ser um quase-psicólogo, da mesma maneira que em relação a Michel Foucault eu não quero ser um quase-filósofo. Deixemos os filósofos fazerem filosofia, deixemos os psicólogos fazerem psicologia e deixemos aqueles que são um pouco como eu fazer as coisas nas quais têm uma relativa competência.

Esta é a primeira questão. Em segundo lugar, abordar a questão do sujeito-efeito, na forma em que eu acabei de descrever, abre a possibilidade de investigações históricas e empíricas. Isso leva a um alinhamento com a forma geral por meio da qual eu gostaria de abordar essas questões. Como eu disse antes, você pode traçar histórica e empiricamente a emergência dessas diferentes percepções de nós mesmos, das maneiras em que agimos sobre nós mesmos etc. etc. Esta é a potência desse trabalho.

O aspecto adverso desta perspectiva, claro, é que ela torna um pouco mais difícil dizer: os sujeitos são realmente assim e o modo como são tratados em nosso mundo indica uma compreensão equivocada e devemos liberar a realidade do sujeito. Se você toma a perspectiva que eu proponho,

você não tem um fundamento normativo para uma política libertária. Sua escolha entre diferentes formas-sujeitos é uma escolha ética. Uma escolha que você tem que fazer – porque considera uma forma de viver melhor do que outra – e então terá que defendê-la ética e politicamente. Se você toma esta perspectiva, não pode defender uma visão de sujeito naturalizando-a e dizendo: esta é a forma como os sujeitos deveriam viver porque eles são assim em sua natureza. Não, você não pode fazer desta maneira se você assume minha abordagem. Você tem que dizer: esta é a maneira que os sujeitos deveriam viver porque eu acho que esta maneira traz melhores consequências para os seres humanos; mas não porque isto é da natureza dos seres humanos e esta natureza está sendo oprimida ou restringida por forças político-sociais.

Você argumenta em *Governing the soul*^(g) que as disciplinas psi – enquanto um corpo de discursos e práticas profissionais, um conjunto de técnicas e sistemas de julgamento presentes em distintos campos sociais, e um componente da ética – têm um significado especial em relação aos agenciamentos de subjetivação contemporâneos e têm “um papel fundamental na construção de sujeitos governáveis, de maneira compatível com os princípios do liberalismo e da democracia”. Você poderia discorrer sobre estas ideias e sobre as formas como as técnicas psi têm sido utilizadas e incorporadas em técnicas de gestão e na prática médica?

^(g) Rose N. *Governing the soul: the shaping of the private self*. London: Routledge; 1989.

Eu realmente penso que na segunda metade do século XX, certamente nas regiões que eu tenho estudado – as sociedades democráticas liberais da Europa, América do Norte e, em certa medida, a Austrália – os saberes *psy* desempenharam um papel fundamental em quase todas as práticas que estavam relacionadas ao governo da conduta. O trabalho social, o trabalho nas prisões, a educação, a gestão de pessoas em fábricas ou em locais de trabalho e também a gestão da saúde tornaram-se inextricavelmente ligados aos saberes psicológicos e às concepções psicológicas de como os seres humanos são.

Levaria muito tempo para explicar como as práticas médicas e as práticas de gestão de saúde a elas relacionadas assumiram essas concepções psicológicas, e seria necessário dar muitos exemplos. Mas, para dar apenas um exemplo, considere como os médicos generalistas foram levados a pensar sobre o paciente que os procura, a tentar entendê-lo em termos não apenas de paciente com queixas corporais, mas como uma pessoa que está passando, de alguma maneira, por dificuldades ou sofrimentos. Neste caso, era necessário para o médico tentar distinguir os sentimentos subjetivos de sofrimento de sua base orgânica; tentar resolver o que era ansiedade, o que era esperança, o que era um mal-entendido e o que eram sintomas reais de uma desordem real. Se você fosse um clínico geral, você teria que tratar de ambas as condições - você teria que tratar a doença, mas também teria que encontrar uma maneira de tratar a pessoa, o sujeito, o paciente que estava na sua frente, não descartar sua ansiedade, mas agir como uma espécie de terapeuta destas ansiedades. Claro que este era um ideal. Eu tenho explorado muitos outros exemplos, não apenas na prática clínica, mas também em questões de saúde pública.

Você pensa que as disciplinas *psi* seguem sendo importantes para o governo da conduta ou têm sido substituídas por outras racionalidades e técnicas como a biomedicina, neurociências e outras? Será que estamos vendo um deslocamento das maneiras que tradicionalmente nos relacionamos a nós mesmos em direção a novos modos de subjetivação que indicam uma mudança em nosso regime do eu (*self*)?

Não me parece que possamos fazer qualquer julgamento definitivo no momento sobre se essas maneiras *psi* de pensar e agir estão se tornando menos importantes. Em primeiro lugar, é claro, nunca houve uma única perspectiva *psi*. Houve, e ainda há, uma multiplicidade de técnicas *psi*. Se você era um profissional médico, existia uma ampla gama de distintos modos de pensar sobre os seres humanos que você tinha na sua frente, diferentes teorias psicológicas, entendimentos, técnicas e assim por diante. Muitos destes distintos modos seguem presentes. Claro, isto depende de onde você olha, que país, que região, que especialidade, mas penso que muitas dessas perspectivas ainda estão presentes e estão operando como faziam antes.

Em um dado momento, muitos acreditaram que a biomedicina e, em particular, a genética e o estudos genômicos viriam a transformar todas essas práticas nas quais os especialistas médicos se encontram com a pessoa em sofrimento. Eles pensavam – alguns tinham esperança, outros temiam – que o olhar médico biomedicamente educado poderia ver além da pessoa em sofrimento, para ver os sinais de uma condição genética e um genótipo que se expressava em um fenótipo. E eles esperavam, ou temiam, que o médico agora, com o auxílio de várias tecnologias biomédicas – testes genéticos, testes sanguíneos e outros tipos de testes laboratoriais – iria ler essa condição biomédica subjacente e não iria tratar a pessoa, mas a biologia. Existem áreas da medicina nas quais se viu essa transformação, como no tratamento do câncer ou das doenças cardíacas e, de alguma maneira, nas desordens como a Doença de Crohn.

Mas o que se vê é que a tentativa de basear a prática da medicina em última instância no conhecimento da patologia biomédica que subjaz ao sofrimento vai contra o fato de que a experiência do adoecimento é inevitavelmente subjetiva; que não existe uma relação direta entre a patologia biomédica e os sintomas; que os sintomas existem sem uma patologia biomédica; que os sintomas têm múltiplas patologias biomédicas; e que a mesma sequência de genes ou mutações na sequência genética podem produzir conjuntos de sintomas radicalmente diferentes, dependendo de uma série ampla de outros fatores.

Não tem sido fácil transformar a prática da medicina em uma aplicação de conhecimentos biomédicos. Muitos médicos têm resistido todo tempo a este projeto. Então aqui ocorre uma genuína tensão. Muitos pesquisadores ainda argumentam que a próxima geração de sequenciamento genético e outras tecnologias fará o conhecimento genético imediatamente disponível para o médico na prática clínica – bastará tirar uma amostra de sangue, colocá-la na máquina, identificar a patologia subjacente e, em seguida, fazer o diagnóstico e o tratamento com base neste processo. No entanto, a maioria dos clínicos é bastante cética quanto a isso, por uma série de razões que não temos tempo para desenvolver aqui.

Quando eu comecei a fazer meu trabalho em neurociências, a hipótese mais simples que eu estava explorando poderia ser colocado assim: “onde *psi* estava, lá *neuro* deverá estar”. Eu pensei que eu encontraria indícios de que os conhecimentos psicológicos seriam deslocados pelos conhecimentos das neurociências; que o espaço da mente no qual os conhecimentos *psi* atuavam, o espaço que se abriu nos séculos XIX e XX entre os órgãos e o comportamento estava se fechando, estava se aplainando, que o comportamento passaria a ser mapeado diretamente do cérebro.

É muito cedo para dizer se isso vai acontecer. Pode-se certamente encontrar explicações baseadas no funcionamento cerebral em uma gama de diferentes tipos de práticas, mas o que discutimos no livro *Neuro* foi que os conhecimentos psicológicos não estão sendo deslocados nem substituídos, pelo contrário, estão sendo sustentados e têm granjeado uma maior objetividade por meio de uma referência ao cérebro. Na verdade, em muitos aspectos, o acréscimo de objetividade que as neurociências fornecem está aumentando, em vez de diminuir, o *status* de algumas técnicas *psi*. Mas, como eu disse, é muito cedo para fazer uma afirmação final, estamos bem no meio dessas transformações e, talvez, se começarmos a analisá-las e observar os caminhos pelos quais as coisas estão se desenvolvendo, nossas intervenções, frágeis como elas são, podem ajudar a mover as coisas em uma direção ao invés de outra. Se há uma esperança prática em fazer este tipo de trabalho, é que não é apenas para saber sobre como as coisas estão se desenvolvendo e como elas se desenvolveram, mas também para gerar uma certa capacidade de moldar a forma como elas se desenvolverão no futuro.

Palavras-chave: Poder. Governamentalidade. Genealogia. Subjetividade. Psicologia.

Keywords: Power. Governmentality. Genealogy. Subjectivity. Psychology.

Palabras clave: Poderes. Gubernamentalidad. Genealogía. Subjetividad. Psicología.

Recebido em 07/12/15. Aprovado em 01/02/16.