UMA ANÁLISE CRÍTICA DA SUBJETIVIDADE LIBERAL A PARTIR DE NIETZSCHE E FOUCAULT

A CRITICAL ANALYSIS OF LIBERAL SUBJECTIVITY FROM THE PERSPECTIVE OF NIETZSCHE AND FOUCAULT

Anthony Lucas Neves Azevedo[1]

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo apresentar, ainda que de forma meramente sucinta, as análises de Michel Foucault a respeito do liberalismo e neoliberalismo que aparecem ao longo de seus livros e cursos, nos quais o filósofo aborda o desenvolvimento histórico dessa forma de governar e nos apresenta a subjetividade do sujeito próprio dessa governamentalização. Pretende-se, então, trazer as reflexões filosóficas de Friedrich Nietzsche a respeito do surgimento do homem moderno e das perspectivas que se lhe apresentam. Por fim, buscaremos comparar as perspectivas éticas do liberalismo e as desenvolvidas por Nietzsche, a fim de produzir uma reflexão intempestiva a respeito dos sujeitos que podemos nos tornar dentro destas perspectivas.

Palavras-chave: Liberalismo; Modernidade; Política.

Abstract: The present work aims to present, albeit in a merely concise way, the analyses of Michel Foucault about liberalism and neoliberalism, which appear throughout his books and courses, where the philosopher addresses the historical development of this way of governing and presents us the subjectivity of the subject proper to this governmentalization. Then, the article brings the philosophical reflections of Friedrich Nietzsche on the emergence of modern man and the perspectives that are presented to him. Finally, we will seek to compare the ethical perspectives of liberalism and those developed by Nietzsche in order to produce an untimely reflection on the subjects that we can become within these perspectives.

Keywords: Liberalism; Modernity; Politics.

[1] Mestrando pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Introdução

A problemática do liberalismo político e filosófico se tornou incontornável para a atividade filosófica que deseja refletir sobre a modernidade. A teoria e a prática liberal adentraram profundamente a existência humana, tornando-se parte inseparável do seu modo de pensar, agir, gostar, julgar, enfim, viver. No entanto, a extensão do liberalismo não é absoluta. Graças aos avanços culturais e tecnológicos que acontecem cada vez mais rapidamente, e a áreas das sociedades humanas em que essa forma de pensar e agir não pode se efetivar em sua totalidade — o que nos leva a encarar com estranheza o mundo ao nosso redor, como se nossas instituições e formas de viver estivessem constantemente ameaçadas, provocando angústia e a sensação de estarmos cada vez mais isolados.

Diante desse cenário, como agir? O pensador Michel Foucault nos alertou que muitas vezes, buscando agir contra esse cenário, reforçamos os mecanismos que queremos derrubar; melhor seria, portanto, buscar compreendê-los. Sem deixar de se comprometer com uma análise específica da modernidade ou mesmo da história mundial, Foucault escavou a raiz das nossas instituições e da organização dos poderes e atacou o orgulho humano ao nos mostrar que movemos peças em um tabuleiro sem ao menos saber de que jogo se trata. Por sua vez, o filósofo Friedrich Nietzsche, que, no século XIX, também rastreou a genealogia da consciência, da liberdade e da vontade, já apresentava em seu discurso uma linguagem de guerra contra a modernidade que ele via se aproximar, adivinhando no futuro um niilismo negativo e impotente nos homens, que os tornariam incapazes de se autodeterminar. Neste artigo, veremos, com Foucault, como se articula o liberalismo e sua vertente mais agressiva, o neoliberalismo, e os sujeitos que dele emergem, para, então, verificarmos se é possível pensar um futuro não liberal para nós e quais perspectivas a filosofia de Nietzsche nos oferece.

Liberalismo e neoliberalismo

Foucault (1988, p. 137), em seu estudo sobre o poder e suas articulações, deparou-se com a problemática da biopolítica: uma razão governamental em que "os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada", ou seja, uma governamentalidade em que a própria vida é o ponto de partida e objeto da intervenção. Com isso, ele visava "revelar os mecanismos de poder precisamente onde ele é mais invisível, insidioso, negado, exterior a isso que se entende correntemente por política" (Laval, 2020, p. 37).

A biopolítica, portanto, estaria relacionada a uma governamentalidade que supera a divisão binária entre permitido e proibido e passa a agir segundo uma média ótima de ocorrência de fenômenos, como a criminalidade, a fome, as trocas etc. A otimização dessa governamentalidade se daria respondendo "a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade

a que ela responde — anule, ou limite, ou freie, ou regule" (Foucault, 2008a, p. 61), ou seja, por meio de uma ação sobre a realidade capaz de conduzir as condutas e determinar os fenômenos.

Foucault (2008a, p. 62-63) vê nessa política, que se entende como "jogo da realidade consigo mesma", o princípio geral do liberalismo: "o jogo: deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem, [...] fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são da realidade mesma". Esse *laissez-faire* que caracteriza o liberalismo clássico introduz outra concepção de liberdade que não seria mais algo que existe por si só, e sim algo que se produz, "ao mesmo tempo ideologia e técnica de governo", sendo nada mais que "o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança" (Foucault, 2008a, p. 63), responsáveis por otimizar o funcionamento do alvo do governo liberal, a saber, o mercado.

Define-se, assim, um aparente paradoxo entre "uma arte de governar especificamente liberal — cujo princípio é a limitação de seu exercício — e uma política que estende suas tecnologias à população, aos espaços de vida, a múltiplas atividades e domínios da existência" (Laval, 2020, p. 49). Porém, para Foucault, essa gestão da população — a biopolítica — é um aspecto de um fenômeno mais geral: o liberalismo, que "se opõe à razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos", cuja principal questão é a "da verdade econômica no interior da razão governamental" (Foucault, 2008b, p. 30). O liberalismo seria o lado operativo da biopolítica, "o governo dos homens por seus interesses" (Laval, 2020, p. 49), a partir do mercado.

O liberalismo demarca uma nova relação do Estado com a população, em que o bem de todos é assegurado pelo comportamento de cada um, "contanto que o Estado [...] saiba deixar agir os mecanismos do interesse particular, que estarão assim, por fenômenos de acumulação e de regulação, servindo a todos" (Foucault, 2008a, p. 466). As intervenções estatais, nesse aspecto, limitar-se-iam a regulações de fenômenos e comportamentos; todavia, não seriam regulamentares e não contariam com a repressão do Estado mediante punições por meios legais. Sob a razão liberal, o Estado passou a identificar a população não como súditos, mas como portadores de uma naturalidade, que produz entre os indivíduos "uma série de interações, de efeitos circulares, de difusões que fazem que haja, entre um indivíduo e todos os outros, um vínculo que não é o vínculo constituído e desejado pelo Estado, mas que é espontâneo" (Foucault, 2008a, p. 473).

A população, portanto, seria caracterizada por uma "lei da mecânica dos interesses" (Foucault, 2008a, p. 473), dotada de mecanismos internos de regulação, que devem ser o alvo da governamentalidade, dentro dessa naturalidade que se constitui enquanto realidade. Assim, a intervenção do Estado seria delimitada por esses processos naturais, devendo levá-los em conta e fazê-los agir. Essa limitação do Estado, porém, não seria simplesmente negativa, pois:

> No interior do campo assim delimitado, vai aparecer todo um domínio de intervenções, de intervenções possíveis, de intervenções necessárias, mas que não terão necessariamente, que não terão de um modo geral e que muitas vezes não terão em absoluto a forma da intervenção regulamentar. Vai ser preciso manipular, vai ser preciso suscitar, vai ser preciso facilitar, vai ser preciso deixar fazer, vai ser preciso, em outras palavras, gerir e não mais regulamentar (Foucault, 2008a, p. 474).

O Estado instituiria mecanismos de segurança para garantir o funcionamento dessa regulação interna da população, para que esta funcione como uma constante previsível, capaz de ser calculada e gerida. O gerenciamento dessa naturalidade da sociedade e seus fenômenos é o objetivo da governamentalidade, para a qual a liberdade se torna um elemento indispensável. Nesse cenário, a intervenção governamental na liberdade dos indivíduos agiria contra a naturalidade que esse comportamento contém em si, e o efeito de tal intervenção se voltaria contra o governo. Desconsiderar a liberdade dos indivíduos, interferindo nos processos naturais da sociedade, é "não saber governar como se deve" (Foucault, 2008a, p. 475), tornando-o um governo custoso e problemático, incapaz de prever os efeitos que suas intervenções teriam na sociedade, obrigando-o a manter uma onerosa e cansativa vigilância sobre toda a população.

A razão liberal no governo garante que, de um lado, haja toda uma sorte de mecanismos que regulam o funcionamento da economia, gerenciam a população e fortalecem o Estado, diminuindo seus custos, "mecanismos de incentivo-regulação dos fenômenos" (Foucault, 2008a, p. 475); de outro, haja um certo de número de mecanismos de repressão de ilegalidades, desordens e desvios de conduta que podem atrapalhar esse funcionamento natural da sociedade, que será a polícia. Portanto, o papel do Estado deixa de ser o de provedor de seu próprio crescimento e passa a ser o de gerenciar uma sociedade que funciona — necessitando apenas de intervenções pontuais — e que, em seu próprio funcionamento, produz o crescimento e a riqueza.

O neoliberalismo surgiu como uma forma contemporânea e atualizada do liberalismo clássico que, compartilhando a maioria de seus principais postulados, introduziu novos que mudaram radicalmente a relação entre o Estado, a sociedade e o mercado. É, pois, não apenas uma repetição do liberalismo, mas sim uma versão *nova* dessa doutrina. Surgido nos anos 1930, o neoliberalismo está preocupado com um crescente dirigismo do Estado, em que o simples *laissez-faire* não está mais funcionando como desejado, devido à necessidade de reconstrução pela qual vários países estão passando no pós-guerra. Portanto, visando diminuir as intervenções cada vez mais diretas do Estado sobre a economia, o neoliberalismo vai "repensar o papel do Estado e o modo de intervenção do governo" (Laval, 2020 p. 62).

Sobretudo no caso do neoliberalismo que surge na Alemanha (também conhecido como ordoliberalismo), a grande questão que se colocava entre os teóricos neoliberais era a de como garantir a soberania de um Estado que historicamente a havia perdido, ou seja, como reconstruir sua soberania política a partir do nada. A resposta do ordoliberalismo é a criação de uma

moldura institucional que tem por função não garantir a soberania do Estado, mas sim assegurar liberdades. Essa moldura não busca coagir, "mas simplesmente criar um espaço de liberdade, assegurar uma liberdade [...] precisamente no domínio econômico" (Foucault, 2008b, p. 112). A adesão espontânea de indivíduos que desejam exercer sua liberdade dentro dessa moldura institucional significaria um consentimento a toda e qualquer decisão que fosse tomada com o objetivo de assegurar a liberdade econômica, o que se torna princípio de soberania política. Para Foucault (2008b), foi essa liberdade econômica que produziu legitimidade para o Estado alemão. O funcionamento do mercado garantiria o funcionamento do governo, de modo que "a economia é criadora de direito público" (Foucault, 2008b, p. 114).Temos, portanto, um Estado cuja gênese é a instituição econômica. Como o funcionamento do mercado e do Estado depende da liberdade econômica dos sujeitos, fundamentar-se-ia o governo sobre um consenso que é produzido constantemente entre os indivíduos que aceitam participar dessa liberdade e que, apesar de seu caráter primariamente econômico, é também um consenso político.

Dessa maneira, o enriquecimento do Estado seria o produto da liberdade dos indivíduos, da adesão desses indivíduos ao Estado e, portanto, de sua legitimidade, fundamentando-a; a economia, portanto, "produz sinais políticos que permitem fazer funcionar as estruturas, produz mecanismos e justificações de poder" (Foucault, 2008b, p. 116). Desse modo, diferentemente do liberalismo clássico, em que o Estado garantia a liberdade econômica para produzir seu próprio crescimento, no neoliberalismo alemão o Estado é obrigado a garantir liberdade econômica para justificar sua própria existência. Essa liberdade seria, assim, o princípio organizador e regulador do Estado, o que sustentaria "um Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância do Estado" (Foucault, 2008b, p. 159).

A partir desse princípio, a doutrina ordoliberal fez uma série de deslocamentos em relação à teoria do liberalismo clássico. Notoriamente, o princípio do mercado deixou de ser a troca e passou a ser a concorrência, a qual garantiria a racionalidade econômica por meio da formação de preços, organizando as grandezas econômicas e regulando as escolhas tanto dos produtores quanto dos consumidores. Apesar de essa mudança de paradigma da troca para a concorrência não surgir entre os neoliberais do século XX, os ordoliberais se destacaram ao afirmar que a concorrência não é um dado natural, que existe por si mesma e se mantém sozinha; pelo contrário, é um mecanismo "com uma lógica interna, uma estrutura própria. Seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada" (Foucault, 2008b, p. 163). Para eles, portanto, a concorrência é "um jogo formal entre desigualdades. Não é um jogo natural entre indivíduos e comportamentos" (Foucault, 2008b, p. 163) e precisa de "certo número de condições cuidadosa e artificialmente preparadas" (Foucault, 2008b, p. 164) para produzir seus efeitos. A concorrência pura deve ser vista como uma meta de governamentalidade, ainda que se trate de um ideal que nunca poderá ser alcançado. A relação entre o Estado e o mercado — caracterizado agora como concorrência pura — deixa de ser de delimitação de intervenção e passa a ser de produção, já

que essa concorrência pura só pode ser buscada se for "produzida por uma governamentalidade ativa" (Foucault, 2008b, p. 165). A economia de mercado não é aquilo que tira um espaço do governo, mas sim o que define a regra para todas as ações governamentais: "é necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado" (Foucault, 2008b, p. 165).

O neoliberalismo está preocupado em saber "como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado" (Foucault, 2008b, p. 181). A razão governamental tem em suas mãos a tarefa de organizar um espaço em que a concorrência possa surgir e produzir efeitos, de modo que "o neoliberalismo não vai portanto se situar sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo da vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente" (Foucault, 2008b, p. 182). Essa atividade vigilante do governo neoliberal se traduz em ações reguladoras e ordenadoras. As ações reguladoras buscam fomentar uma estabilidade de preços — não uma fixação de preços, mas sim o controle da inflação. A isso se deve que o objetivo de um governo neoliberal nunca é a "manutenção de poder aquisitivo, a manutenção do pleno emprego e até o equilíbrio de uma balança de pagamentos" (Foucault, 2008b, p. 191), mas sim o funcionamento otimizado do mercado e dos mecanismos de concorrência.

Já as atividades organizadoras do governo neoliberal se dão em um nível mais direto com a transformação da "moldura" em que se desenvolve a economia de mercado, isto é, tudo aquilo que não é o mercado, mas que se relaciona com ele. De modo geral:

> A ideia não era: dado o estado de coisas, como encontrar o sistema econômico capaz de levar em conta os dados básicos próprios da agricultura europeia? Mas sim: dado que o processo de regulação econômico-político é e não pode ser se não o mercado, como modificar essas bases materiais, culturais, técnicas, jurídicas, que estão dadas na Europa? Como modificar esses dados, como modificar essa moldura para que a economia de mercado intervenha? (Foucault, 2008b, p. 193-194).

Essas atividades organizadoras revelam uma tendência do governo neoliberal de máxima discrição nas intervenções em nível de processos econômicos, acompanhada, porém, de uma intervenção maciça na dimensão social. A sociedade se tornou, portanto, "o próprio objeto da intervenção governamental, da prática governamental" (Foucault, 2008b, p. 200), orientada pela economia de mercado; o mercado, nesse cenário, é o princípio regulador da sociedade, que depende do bom funcionamento daquele para funcionar. Para isso, ativar-se-iam mecanismos de concorrência, que devem ter "o máximo de superfície e de espessura possível, que também devem ocupar o maior volume possível na sociedade" (Foucault, 2008b, p. 201). Tudo isso se relaciona com um dos objetivos mais importantes para a razão neoliberal, qual seja a criação de uma sociedade perfeita para a economia de mercado: "O *homo oeconomicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da

produção" (Foucault, 2008b, p. 201), em que o modelo da gestão de uma empresa impregnaria todas as dimensões das relações sociais.

O neoliberalismo americano — que Foucault chama também de anarcocapitalismo — surgiu no mesmo contexto influenciado pela guerra. Para Foucault (2008b, p. 300), de maneira similar ao que acontece na Alemanha, o liberalismo também foi fundador nos Estados Unidos, onde "foi a título de princípio fundador e legitimador do Estado que o liberalismo foi convocado". Foucault enxerga que o liberalismo, totalmente entranhado na cultura americana, dita a relação entre governantes e governados pelo problema da liberdade. Nesse sentido, além de sua dimensão econômica e suas mais aparentes dimensões políticas, o liberalismo nos Estados Unidos é "um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica" (Foucault, 2008b, p. 301), demarcando-se como um "liberalismo como estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação" (Foucault, 2008b, p. 302).

O neoliberalismo americano marca sua diferença sobretudo a partir de sua teoria do capital humano, que permite "uma incursão da análise econômica num campo até então inexplorado" (Foucault, 2008b, p. 301), abrindo a oportunidade de interpretar, em termos estritamente econômicos, campos até então considerados não econômicos. Essa extrapolação é possível a partir do momento em que os neoliberais rompem com a concepção clássica de análise econômica — focada nos mecanismos de produção, de troca e de consumo — e passam a enxergá-la como "o estudo e a análise da maneira como são alocados recursos raros para fins que são concorrentes". A partir de então, a preocupação econômica passa a ser "a maneira como os indivíduos fazem a alocação de recursos raros para fins que são alternativos" (Foucault, 2008b, p. 306), ou seja, a análise econômica passa para o plano do comportamento humano e a racionalidade própria desse comportamento.

A tarefa da economia no neoliberalismo americano seria, assim, desvendar o cálculo realizado pelos indivíduos para determinar o modo de agir com vistas a um fim específico, fazendo com que seu domínio seja a análise da "programação estratégica da atividade dos indivíduos" (Foucault, 2008b, p. 307). Essa programação é vista como um gerenciamento do capital próprio dos sujeitos, voltada para uma produção otimizada de renda. Dessa forma, para Foucault (2008b, p. 310), a decifração da sociedade pelo neoliberalismo americano se realiza no campo de "uma economia feita de unidades-empresas, uma sociedade feita de unidades-empresas: é isso que é, ao mesmo tempo, o princípio de decifração ligada ao liberalismo e sua programação para a racionalização tanto de uma sociedade como de uma economia". Do ponto de vista dessa análise, o "*homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo" (Foucault, 2008b, p. 311); ele próprio é seu capital, produtor e fonte de renda. É o surgimento do homem de consumo que também é produtor, já que, a partir do consumo, produz sua própria satisfação. Desse modo, deve-se considerar "o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua

própria satisfação" (Foucault, 2008b, p. 311). Essa renda é advinda do capital humano, algo que cada indivíduo possui e produz para si mesmo, de modo que, no discurso neoliberal, é o trabalhador quem paga seu próprio salário, de acordo com o investimento que ele realiza em si mesmo.

Esse capital humano é composto por elementos inatos e outros adquiridos. Dessa forma, a genética que recebemos de nossos pais, por exemplo, é considerada parte desse capital inato; a partir dela, faremos escolhas entre fins alternativos que definiriam seu rendimento. Este é levado em consideração no que diz respeito à procriação e à escolha de parceiros. Além do capital inato, o capital humano também é formado por investimentos educacionais, médicos, de mobilidade etc. É esse investimento que vai garantir a otimização do mercado e o funcionamento do capitalismo, pois:

> Se inovação existe, isto é, se se encontram coisas novas, se se descobrem novas formas de produtividade, se se fazem invenções de tipo tecnológico, tudo isso nada mais é que a renda de um certo capital, o capital humano, isto é, o conjunto de investimentos que foram feitos no nível do próprio homem (Foucault, 2008b, p. 318).

A política neoliberal age, portanto, mediante a "modificação do nível e da forma do investimento em capital humano" (Foucault, 2008b, p. 319); nesse contexto, o sucesso ou insucesso econômico dos países passa a ser pensado agora como suficiência ou insuficiência de investimento nesse capital.

O modelo do ordoliberalismo tinha por objetivo "desdobrar o modelo econômico, o modelo oferta e procura, o modelo investimento-custo-lucro, para fazer dele um modelo das relações sociais, um modelo da existência, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo" (Foucault, 2008b, p. 332) e com tudo ao seu redor — de modo que as relações econômicas extrapolassem a dimensão do mercado, mas ainda obedecendo a suas regras. No entanto, ele se deparou com os efeitos desagregadores da concorrência. A maneira encontrada para contornar este problema foi aplicar um quadro político e moral, ligado a um Estado alheio às concorrências dos indivíduos.

Em relação a isso, o neoliberalismo americano é muito mais radical, já que, para ele, trata-se, de fato, de uma generalização do modelo da concorrência em todo corpo social. É graças a essa radicalidade que este neoliberalismo utiliza a forma econômica do mercado como "princípio de inteligibilidade, princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais" (Foucault, 2008b, p. 334), permitindo uma análise econômica de todas as dimensões das relações humanas e sua quantificação em termos de renda, seja enquanto salário, seja enquanto satisfação. Por fim, as relações se estabeleceriam no modelo dos contratos, da transação econômica, de trocas e investimentos.

Essa relação de contrato econômico também se dá entre os indivíduos e o Estado; se, de

um lado, os sujeitos têm o direito de analisar e julgar em termos econômicos todas as ações do Estado, denunciando desperdícios ou prejuízos, por outro, o Estado também tem o direito de cobrar os indivíduos por meio da lei, pois o sujeito neoliberal é livre para escolher seu plano de ação e é por vontade própria que quebrará as leis, isto é, seu contrato. Nesse sentido, "o *homo penalis,* o homem que é penalizável, o homem que se expõe à lei e pode ser punido pela lei, [...] é, no sentido estrito, um *homo oeconomicus*" (Foucault, 2008b, p. 341), que comete ou deixa de cometer ações criminosas com base em um cálculo utilitário.

O sujeito de interesse e a liberdade liberal

A questão do liberalismo é como não governar demais, o que leva o Estado a se constituir enquanto sujeito econômico, cujos investimentos não devem ser maiores que o retorno. Para isso, ele influencia os interesses dos indivíduos, incitando-os a agir "por interesse pessoal em conformidade com o 'interesse geral' da sociedade" (Laval, 2020, p. 52). Foucault, já em *Vigiar e Punir*, trata das ações do poder sobre a razão dos indivíduos, a partir de uma padronização que visava não apenas prever o que os sujeitos fariam, mas também influenciar essa ação; é nesse sentido que o filósofo vê a ação dos governantes de "calcular uma pena em função não do crime, mas de sua possível repetição" (Foucault, 2014, p. 92).

Essa ação do governo sobre a consciência dos indivíduos mediante o exemplo não surge no século XVIII, mas é a partir daí que essa função preventiva funciona como economia e medida das punições. Surge, então, uma "técnica dos sinais positivos", que dota o poder de punir do governante de "um instrumento econômico, eficaz, generalizável por todo o corpo social, que possa codificar todos os comportamentos e consequentemente reduzir todo o domínio difuso das ilegalidades" (Foucault, 2014, p. 93). Tal ação se dá por meio de uma ligação de ideias que devem ser associadas umas às outras, criando nos indivíduos "um pouco mais de interesse em evitar a pena que em arriscar o crime" (Foucault, 2014, p. 93), sendo preciso que esse laço entre as ações e as consequências seja indissolvível, com representação máxima na consciência dos sujeitos.

A resposta do governante aos atos dos governados deve ter caráter de necessidade e infalibilidade, agindo, assim, como um efeito que segue necessariamente sua causa. Essa resposta se ligaria a uma prática individualizante que permitiria ao Estado um mergulho na psique dos indivíduos, descobrindo nela tipos que podem ser categorizados e organizados por intermédio do saber psicológico. As intervenções dos governantes sobre os sujeitos se tornam cada vez mais sutis, e seu alvo é "não mais o corpo, mas a alma" (Foucault, 2014, p. 100). A governamentalidade age sobre a sociedade mediante táticas que incluem "a organização de um campo de prevenção, o cálculo de interesses, a entrada em circulação de representações e sinais, a constituição de um horizonte de certeza e verdade" (Foucault, 2014, p. 100). O século XVIII trouxe uma nova relação do poder com o espírito, com a subjetividade dos sujeitos, em que se

tinha "o 'espírito' como superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento; a submissão dos corpos pelo controle das ideias; a análise das representações como princípio" (Foucault, 2014, p. 101) em uma política muito mais sutil e eficaz que as intervenções diretas.

A lei, apesar de artificial, adquire caráter orgânico devido à sua necessidade: "que a lei pareça ser uma necessidade das coisas, e que o poder aja se mascarando sob a força suave da natureza" (Foucault, 2014, p. 104). Esta naturalização das leis é contemporânea da naturalização do mercado; ambas trazem consigo a necessidade de se pensar um sujeito de raciocínio exato, cujas ligações de ideias possam ser previstas, em um movimento que é, ao mesmo tempo, de buscar conhecer os indivíduos e manipular aquilo que neles pode ser manipulável, levando em consideração a máxima de Servan (1767, p. 35 *apud* Foucault, 2014, p. 101): "sobre as fibras moles do cérebro se funda a base inabalável dos mais sólidos impérios". Isso nos faz perceber que, entre o sujeito disciplinado abordado em *Vigiar e Punir* e o sujeito de interesse que encontramos em *Nascimento da Biopolítica*, não há uma descontinuidade, mas sim um refinamento de uma razão governamental em desenvolvimento[2].

O sujeito de interesse surge no contexto dos "modos de subjetivação por meio dos quais cada indivíduo pode processar sua subjetividade dentro dos dispositivos de poder vigentes" (Fernandes Júnior; Ayub, 2018, p. 105), marcando o momento em que o *homo penalis* se constitui enquanto *homo oeconomicus* (Foucault, 2008b, p. 341). Com o advento das políticas liberais, e, posteriormente, neoliberais, esse sujeito calculador, utilitarista, forjado na sociedade disciplinar, ganha a liberdade de escolha e deve se guiar no mundo dirigindo suas ações por "uma alocação ótima de recursos raros a fins alternativos" (Foucault, 2008b, p. 366), portanto, buscando conhecer e prever as nuances e movimentos de uma lei e economia que adquiriram um caráter de necessidade e naturalidade.

A liberdade de escolha é a natureza fundamental do sujeito liberal, e nada deve intervir sobre esse agir-escolha. Nesse contexto, a liberdade está diretamente relacionada às "condições por meio das quais os sujeitos realizam seus interesses, obedecendo à sua racionalidade própria, ou seja, dirigindo-se a determinados fins da maneira que lhes convém" (Fernandes Júnior; Ayub, 2018, p. 108). Essa conduta deve ser racional, atentando-se e obedecendo às necessidades impostas pelo meio, e, nesse sentido, é possível de ser economicamente analisada, já que ela se encontra dentro de um campo de previsibilidade (Foucault, 2008b, p. 368).

Seguindo a lógica do conhecer, que é, ao mesmo tempo, intervir, o *homo oeconomicus* não é tanto um diagnóstico da subjetividade humana quanto um modelo colocado pelo neoliberalismo para a sociedade civil, o ponto onde os homens efetivamente interagem entre si. Dessa forma, Foucault nos diz:

[2] Importante ressaltar que as técnicas disciplinares e as técnicas de controle não são mutuamente excludentes e podem coexistir, sobretudo em diferentes estratos sociais de dada sociedade.

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

O surgimento do *homo oeconomicus* se relaciona não com a emergência de um saber profundo sobre a subjetividade humana, mas sim com uma tecnologia de saber-poder. Desse modo, "*homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal" (Foucault, 2008b, p. 403), em que a liberdade dos sujeitos é baseada na organização do mercado, e a abertura para diferentes ações depende da otimização do funcionamento da economia, graças a uma "generalização do objeto econômico, até a implicação de toda conduta que utilizasse meios limitados a uma finalidade entre outras" (Foucault, 2008b, p. 366).

A razão do mercado se equipara à racionalidade em geral, e o sujeito de interesse é aquele que aceita a realidade (Foucault, 2008b, p. 368), agindo livremente a partir dela, antecipando-se às consequências e utilizando-se dessa mesma racionalidade. Nesse ponto, é importante lembrarmos que Michel Foucault identifica o liberalismo como "uma *tecnologia de poder* que intervém no cerne de processos reais, e não mais como uma ideologia que pretende representar o real" (Laval, 2020, p. 55). Sua ação é, ao mesmo tempo, individual e coletiva e se exerce mediante técnicas jurídicas e não jurídicas "que introduzem, no sujeito calculador, dados e parâmetros que o levarão a agir da maneira esperada" (Laval, 2020, p. 58).

O sujeito liberal é um indivíduo sobre o qual o governo não intervém, mas orienta "mediante uma ação deliberada, modificando o meio no qual e a partir do qual o indivíduo estabelece seus cálculos" (Laval, 2020, p. 60), por meio da criação de um espaço de liberdade. Essa liberdade do sujeito para determinar suas escolhas é consumida por ações dentro de um espaço de segurança, em que as coisas são dispostas e objetos atraentes e benéficos são apresentados à sensibilidade e à inteligência dos indivíduos (Laval, 2020, p. 60). Nesse sentido, Foucault (2008b, p. 61) define o governo liberal como "algo que manipula interesses", já que o interesse é campo de contato com os sujeitos de um governo voltado para o mercado.

A partir de uma lógica neoliberal, o *homo oeconomicus* que se constitui é governável pela concorrência, já que existem várias finalidades, mas os meios são escassos: sua ação deve, portanto, levar em conta o meio em que está inserido e as possibilidades que a realidade oferece. Esse meio, contudo, pode ser organizado e disposto pela governamentalidade, e, nesse sentido, mesmo sem agir diretamente sobre o sujeito, a razão governamental poderá delimitar as ações que esse sujeito pode realizar. Assim, o *homo oeconomicus* é visto como "aquele que é eminentemente governável. [...] o correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio" (Foucault, 2008b, p. 369).

Como o homem se tornou "confiável, constante, necessário"

Nietzsche, assim como Foucault, aborda a história do desenvolvimento da nossa subjetividade e tenta entender como surgiu a consciência no ser humano, defendendo que "a capacidade humana de reflexão e agência autônoma não é dada *a priori*, mas sim o produto de um trabalho pré-histórico da humanidade em si mesma" (Owen, 1995, p. 60, tradução nossa)[3]. Na segunda dissertação do livro *A Genealogia da Moral*, Nietzsche busca mostrar como o homem se tornou "*confiável, constante, necessário*": segundo ele, o homem é naturalmente dotado de uma força ativa, inibidora, a saber, o esquecimento, que seria uma "espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta" e uma condição para que houvesse "felicidade, jovialidade, esperança, orgulho" (GM/GM II, § 1).

No entanto, para tornar a si própria confiável, a humanidade trabalhou em si mesma para desenvolver um instinto contrário, "uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer" (GM/GM II, § 1), em que a vontade do homem passa a ser ativamente colocada contra o esquecimento, dando-lhe a capacidade de prometer. No entanto, para adquiri-la, o homem precisaria antes ser capaz de dispor do futuro e aprender a "distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar" (GM/GM II, § 1). Dessa forma, o homem tornou-se responsável não apenas pelo seu presente, mas também pelo seu futuro, devendo tentar prevê-lo a todo momento.

A tarefa de tornar o homem confiável, um "igual entre iguais" (GM/GM II, § 2), é necessária para fornecer à humanidade um conhecimento sobre si mesma; para isso, não se poupou de "tirania, dureza, estupidez e idiotismo". Esse trabalho do ser humano sobre si mesmo, essa subjetividade que arduamente se esculpiu, finalmente surge na figura do "*indivíduo soberano*": um sujeito livre, autônomo para realizar suas próprias escolhas, "o homem da vontade própria, duradoura e independente, que pode *fazer promessas*" (GM/GM II, § 2).

Esse sujeito possui domínio sobre si, conhece as consequências de suas ações e, por isso, também possui domínio sobre o futuro, "sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade" (GM II, § 2). Esse conhecimento sobre si mesmo, que se traduz em segurança própria, é o ponto de partida para analisar o mundo a seu redor; é, assim, sua *consciência*. A consciência, aquilo que nos permite viver para além do presente, antecipar nosso futuro e refletir sobre o nosso passado, é fruto de um árduo e violento trabalho do homem sobre si próprio: o sofrimento foi o método escolhido para desenvolver a

[3] "[…] the human capacity for autonomous reflection and agency is not given a priori but, rather, is the product of humanity's pre-historical labour on itself."

memória. As cruéis leis penais da antiguidade nos mostram quanto "custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social" (GM/GM II, § 3).

A capacidade humana de fazer e manter promessas tanto para si quanto para os outros seria, assim, sua razão, sua racionalidade, caracterizada por "seriedade, o domínio sobre os afetos" (GM/GM II, § 3). O ser humano passa a viver no mundo das causas e das consequências, e, sabendo que todos os seus atos geram consequências, vai calculá-los cuidadosamente, utilizando-se, porém, das medidas dadas pela sociedade. A razão no homem surge como uma responsabilidade para com a sociedade, a quem ele deve justificar seus atos e levar em consideração em suas reflexões. Nessa sociedade que se organizava produzindo seres humanos confiáveis e constantes, equivaleu-se a dívida para com os outros à culpa e se pautou a relação entre os homens pelas "formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico", por meio da "relação contratual entre *credor* e *devedor*" (GM/GM II, § 4), onde a quebra de contrato resulta em severas punições.

Nessa sociedade regulada pelas relações de troca, o homem é "o ser que mede valores, valora e mede, como 'o animal avaliador'" (GM/GM II, § 8), tendo esse aparato psicológico das relações econômicas existido desde as mais antigas sociedades. A lei maior de uma sociedade como essa era a de que "cada coisa tem seu preço: *tudo* pode ser pago" (GM/GM II, § 8). Essa regra de relação existia entre cada um de seus membros: na comunidade, "vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem de *fora*, o 'sem paz'" (GM/GM II, § 9), e, em recompensa por esses benefícios, os indivíduos devem cuidar de se acomodar à sociedade, priorizando sua estabilidade sobre os benefícios pessoais. Em caso de infração e prejuízo à sociedade, o infrator passa a ser considerado um devedor, deixa de usufruir os créditos da comunidade e se torna um inimigo, que por ela pode ser destruído.

O âmbito da sociedade e da paz foi uma grande mudança que se deu sobre a subjetividade humana, até então acostumada à natureza selvagem, à guerra e aos perigos. Essa mudança de existência inutilizou os antigos instintos da humanidade e a forçou a reaprender a viver, já que "[os humanos] estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua 'consciência', ao seu órgão mais frágil e mais falível" (GM/GM II, § 15). Tais instintos, todavia, não cessaram abruptamente de existir, buscando um novo espaço para agir: o interior do sujeito, tendo a alma sua origem nesse movimento de *interiorização do homem*. Têm-se, então, o homem inibido, da má consciência, que, "por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo" (GM/GM II, § 16).

Apesar de sua natureza conflitante, a existência humana prosseguiu, fazendo surgir sujeitos que "cavam fundos nos velhos pensamentos e os fazem dar frutas, os lavradores do espí-

rito", os quais, adaptando-se a sua consciência, passaram a associar os juízos "bom" ou "mau" de acordo com a utilidade para alcançar os fins desejados. Passa-se, então, a vigorar a máxima que diz "o que chamamos de bom é aquilo que conserva a espécie, o que chamamos de mau, aquilo que a prejudica" (FW/GC, § 4); portanto, a vida passa a ser avaliada a partir de um cálculo utilitário cujo fim é a conservação da comunidade e dos sujeitos.

No entanto, nós "não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a 'verdade': nós 'sabemos' [...] exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie" (FW/GC, § 353), e, nessa existência em comunidade, o conhecimento nada mais é do que "algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*" (FW/GC, § 354). A partir desse esforço de tornar o mundo conhecido, passa-se a interpretá-lo junto aos seus fenômenos, de maneira que a própria existência em comunidade seja justificada; um mundo que "tenha sua equivalência e medida no pensamento humano" e que possa se "contar, calcular, pesar, ver e pegar" (FW/GC, § 373), de modo que também se torne constante, previsível e, assim, confiável.

O "último homem" e a ética da conservação

Em *Assim Falou Zaratustra* (Za/ZA I, Prólogo de Zaratustra), Nietzsche nos apresenta a figura do *último homem:* aqueles que se organizam sem "Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício". Esse personagem, que representa tanto um indivíduo quanto uma comunidade, é colocado por Nietzsche como um dos futuros possíveis para a modernidade, baseado na forma como ela se apresentava. O último homem é aquele que está preocupado com o conforto, com o fim dos conflitos, com a hegemonia, em suma, com o fim da história. Destarte, o último homem representaria também o fim da renovação dos ideais da humanidade, já que:

> Caracterizado pelo sentido de que a busca para alcançar qualquer ideal que não seja o de preservar uma segurança confortável na qual perseguir preferências próprias é uma loucura, o Último Homem se engaja em argumentações como entretenimento intelectual, mas não os considera praticamente significativos. (Owen, 1995, p. 121)[4].

O *último homem* é aquele que deseja abolir a dor e universalizar o conforto, desconsiderando, no entanto, que a dor é um elemento indispensável da existência humana, e a idiossincrasia dos indivíduos não permitiria que todos vivessem felizes sob as mesmas condições, dado que cada sujeito têm uma história e formação diferentes. Os *últimos homens* "querem, se possível — e não há mais louco 'possível' — *abolir o sofrimento*; [...] Bem-estar, tal como vocês o entendem — isso não é um objetivo, isso nos parece um *fim*!" (JGB/BM, § 225). Para

[4] "Characterised by a sense that the quest to achieve any ideal other than the preserving of a comfortable security in which to pursue one's preferences is mad, the Last Man engages in arguments as intellectual entertainment but doesn't take such arguments as being practically significant".

o filósofo, a abolição da dor, se fosse possível, seria o *fim* não apenas do sofrimento, mas também da humanidade, extinguindo "a tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura" que caracteriza os seres humanos, "e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza" (JGB/BM, § 225).

Os últimos homens são aqueles que "deixaram as regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho e nele se esfrega: pois necessita-se de calor" (Za/ZA I, Prólogo de Zaratustra § 5) e se coadunam perfeitamente com os *instintos de rebanho* da modernidade, "o qual irrompeu e adquiriu cada vez mais prevalência e predominância sobre os demais instintos", lutando contra outras formas de moralidade e valorações e declarando: "'Eu sou a moral mesma, e nada além é moral'" (JGB/BM, § 202), buscando se universalizar e se impor como a única perspectiva possível sobre a vida.

É importante destacar que o surgimento do último homem não é um acaso histórico, muito menos um mero personagem conceitual que Nietzsche se utiliza para fazer a crítica da modernidade e sua subjetividade. Na obra nietzschiana, "o 'último homem' é, em primeiro lugar, comprovação e expressão de um projeto, a partir de uma situação vivida e pensada; logo, produto de um conjunto de 'feitos humanos' inseparavelmente ligados a uma 'visão do mundo'" (La Vega Visbal, 2004, p. 58). Ele faz parte, portanto, do trabalho da humanidade sobre si mesma e, de certa forma, pode ser visto como o objetivo que uma parte da humanidade colocou para si. Esse trabalho do homem sobre si mesmo, todavia, também é incerto, na medida em que a própria interpretação desse trabalho lhe escapa devido às inevitáveis mudanças sofridas pelos seres humanos. Nesse sentido, o "'último homem' é sintoma e também *sinal*, quer dizer, significante e significado" (La Vega Visbal, 2004, p. 58), ou seja, para além de representar apenas o trabalho da humanidade sobre si mesma, ele também representa a subjetividade de seres humanos que o abraçam como meta.

Assim, o último homem não é apenas uma meta consciente que a humanidade colocou para si mesma, mas também um projeto que se impõe cada vez mais à consciência, já que ele se relaciona, de forma confortável, com o niilismo crescente em face da morte de Deus e dos valores metafísicos. Tendo em vista que, "por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida" (JGB/BM, § 3), o último homem se impõe como uma meta para o ser humano moderno, pois sentimos nossa conservação cada vez mais ligada a esse ideal. Graças a essa necessidade de conservar-se, o ser humano manifesta sua valoração da vida por intermédio da busca pela dominação da natureza e do mundo humano, objetivando conhecê-lo em sua totalidade, para conservar aquilo que é dócil e eliminar todas as ameaças, de modo que, no final, apenas haja "a urna funerária do *último* homem e coveiro (com a inscrição: '*nihil humani a me alienum puto'* [nada de humano me é estranho]" (M/A §49).

O último homem é a figura niilista que surge do liberalismo burguês e do apogeu do capitalismo. É aquele que, sem força para criar valores, limita-se a encarar o mundo de forma cética e interesseira, sentindo a "necessidade de tornar tudo inteligível, prático, útil, explorável, que é própria de uma interpretação técnica do mundo" (La Vega Visbal, 2004, p. 72). Esse último homem, incapaz de criar valores, traz consigo o niilismo passivo, "submetido cegamente à engrenagem de uma sociedade progressivamente 'padronizada' e, por isso mesmo, mais facilmente controlável e controlada pelo Estado" (La Vega Vesbal, 2004, p. 76). Sua expressão coletiva é, portanto, uma sociedade acabada, cansada, incapaz de gerar frutos para o futuro e tendo como única meta sua própria conservação.

Esse profundo niilismo e desespero frente à dissolução dos antigos valores, aliado à incapacidade de criar outros, é necessário. Apesar de sua vontade se perpetuar, o último homem não durará para sempre, pois sua passividade pode ser superada pela força de sujeitos criadores. Georges Bataille (2017, p. 278), em seu livro *Sobre Nietzsche*, diz que, em oposição a esse apequenamento do homem e sua adaptação à estreita utilidade, far-se-á necessário um movimento inverso, o qual produzirá o "homem *sintético, totalizador, justificador,* aquele cuja existência exige essa mecanização da humanidade, porque é sobre essa base que ele poderá inventar e construir sua forma de existência". Em suma, um homem capaz de suportar diversas perspectivas, por mais trágicas que elas se mostrem, e consiga criar a partir delas, surgindo a partir desse *nível de estagnação da humanidade*. Desse modo:

> Quando a Terra tiver sido organizada dessa maneira uniforme, inevitável e iminente, o melhor emprego da humanidade poderá ser o de lhe servir de mecanismo dócil, como um imenso movimento de relógio com engrenagens cada vez mais miúdas, cada vez mais delicadamente adaptadas umas às outras (Bataille, 2017, p. 278).

Enquanto o *último homem* se rende à exploração de si próprio com o objetivo de se conservar, sem, contudo, conseguir dar sentido a sua existência, não sendo mais que "uma baixa geral, uma desvalorização do tipo homem, uma regressão em grande estilo", o sujeito sintetizador de que fala Bataille (2017) é capaz de dar um sentido a esse existir. Ele traz consigo a "*necessidade* de provar que é necessário *opor uma resistência* à exploração econômica crescente do homem e da humanidade, a um mecanismo cada vez mais emaranhados de interesse e de produção" (Bataille, 2017, p. 277), liberando-nos da "ideia de que o dano crescente de todos deveria aumentar o lucro de todos" e carregando a certeza de que "*os custos de todos se totalizam numa perda global*" (Bataille, 2017, p. 277).

A antiga moralidade, na medida em que se afirma como a única tábua de valores possível e luta contra a potência criadora dos sujeitos, produz o último homem, pois não prepara a humanidade para seguir adiante sem ela e quer que seu fim seja também o fim da espécie humana. No entanto, o niilismo geral dessa última sociedade também pode ser usado como espaço

de experimentação daqueles que recusam a ética da conservação, percebendo que "o homem é algo que deve ser superado". Estes capazes de superar o homem representam o *super-homem*, que, por trazerem uma nova meta para a humanidade, por lhe darem um novo sentido, são também "o sentido da terra" (Za/ZA I, Prólogo de Zaratustra, § 5). Assim, mesmo o último homem também é necessário à vida, pois "grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*" (ZA I, Prólogo de Zaratustra, § 5). Enquanto a humanidade se considerar não o destino, mas sim a passagem, ela sempre estará aberta a novas potências criadoras capazes de justificar e dar sentido à própria existência, e, assim, será também sempre um *declínio*, já que será menor do que aquilo que está por vir. Desse modo, mesmo o último homem se justifica no devir como espaço para criação de valores. O perigo representado pelo último homem reside, no entanto, no fato de ele se considerar meta e não aceitar ser um declínio para o que está por vir, pois acredita ser o produto supremo da humanidade, julgando que toda a história até ali teve como único motivo sua conservação indefinida.

A liberdade que se exerce pela superação de si

A superação de si é um dos pontos mais fundamentais da filosofia de Friedrich Nietzsche. No prólogo de *O Caso Wagner*, um dos últimos textos escritos por ele, Nietzsche chama seu afastamento de Richard Wagner de superação de si, do ponto de vista moral. Esse relato, extremamente pessoal, também é fecundo para a análise filosófica, por tudo o que ele representa. A superação de si se caracterizaria por "superar em si seu tempo! Tornar-se 'atemporal'" por meio da luta "contra aquilo que o faz um filho de seu tempo" (WA/NW, Prólogo). Ao fazer a crítica de Wagner, Nietzsche mira também na modernidade e na moralidade que ela pressupõe, pois, "através de Wagner, a modernidade fala sua linguagem mais íntima: não esconde seu bem nem seu mal, desaprendeu todo pudor". Assim, ao submeter Wagner a sua crítica, Nietzsche acredita "ter feito quase um balanço sobre o valor do moderno", na medida em que "'Wagner resume a modernidade'" (WA/NW, Prólogo).

Como vimos na seção anterior, Nietzsche identifica a modernidade como "a vida empobrecida, a vontade de fim, o grande cansaço"; para superá-la, necessita-se antes afastar-se dela, experimentar novos ares. Esse afastamento, contudo, não é tarefa banal, pois fomos criados e configuramos nossa existência a partir da modernidade; no entanto, "para um tal objetivo — que sacrifício não seria adequado? que 'superação de si'? que 'negação de si'?" (WA/NW, Prólogo). Essa imagem de uma modernidade cansada, que se enxerga como o fim de um longo processo evolutivo e objetivo final da história, aparece desde os primeiros textos de Nietzsche. Neles, ele nos diz que a modernidade semeia "a crença nociva na velhice da humanidade, a crença de ser tardio e epígono" (HL/Co. Ext. II, 5), que se enxerga como "herdeiros do processo do mundo, [...] ápice e alvo do processo do mundo" (HL/Co. Ex. II, 9). Assim, a superação de si envolve

primeiramente a dura tarefa de se afastar do seu tempo. Aqueles que a levam a cabo defendem a convicção de "não levar sua geração à cova, mas fundar uma nova geração [...]: e se eles mesmo nascerem como rebentos tardios — existe uma maneira de esquecer isso; as gerações futuras só os conhecerão como primogênitos" (HL/Co. Ex. II, 8). Para Nietzsche, a modernidade só pode renovar sua potência criativa quando "justifica os vindouros e redime os passados: pois quer perecer devido aos presentes" (Za/ZA I, Prólogo de Zaratustra § 4), isto é, quando aceita o caráter transitório das culturas humanas, que permanecem sempre em transformação. Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche trata metaforicamente sobre o trabalho da humanidade realizado em si mesmo, conforme abordado anteriormente neste artigo, onde é relatado que, após cair de sua corda, o equilibrista se pergunta se ele não seria "muito mais que um animal a que ensinaram a dançar, com golpes de bastão e pequenos nacos de comida", ao que Zaratustra lhe responde: "De maneira nenhuma, [...] fizestes do perigo o teu ofício, não há o que desprezar nisso. Agora pereces no teu ofício: por causa disso, eu te sepultarei com minhas próprias mãos" (Za/ZA I, Prólogo de Zaratustra § 6). Tomar em mãos esse trabalho da humanidade sobre si mesma é uma tarefa extremamente perigosa, pois significa acabar com seu próprio tempo e, por ser parte dele, acabar consigo mesmo; ela é, no entanto, extremamente necessária, pois, quando o homem passa a se entender como o fim de um processo, toda a potência criativa da humanidade se esgota e decreta que a geração deve ser levada à cova.

Assim, a filosofia de Nietzsche toma como objetivo não apenas destruir a velha moral, que tornou possível o surgimento do niilismo da modernidade, mas também a própria moralidade que floresce nesse meio niilista, fazendo "uma crítica ao homem e às coisas humanas como referência de valor, no sentido de uma avaliação destrutiva dos velhos (religiosos) e novos (seculares) valores" (Nobre, 2006, p. 182). Essa tarefa para o filósofo está em harmonia com o caráter indefinido da humanidade, que, trabalhando sobre si mesma, busca tornar-se aquilo que se é (FW/GC, § 270) e despertar "um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa" (GM/GM II, § 16).

Não é graças a uma centralidade humana no universo que os seres humanos possuem tantas possibilidades, mas é justamente sua naturalidade que garante a mudança e a superação de si no âmbito humano: "A possibilidade de se superar a moral está associada a um processo de aprofundamento do homem, que se dirige para a própria negação da centralidade do homem e sua consciência em direção à afirmação das forças naturais, vitais e inconscientes" (Nobre, 2006, p. 195). Apesar da superação da antiga moralidade, platônica e cristã, a modernidade, enquanto berço do último homem, continua acreditando em uma centralidade humana na existência; para ela, o homem é o único foco lógico no universo desordenado, organizado apenas pelas ciências. No entanto, tal movimento de reação contra a existência gera a decadência da humanidade, manifestada mediante um "desfalecimento global do sistema social e um esgota-

mento generalizado dos indivíduos que têm de reduzir o eu a um modelo 'padrão'" (La Vega Visbal, 2004, p. 71), colocando barreiras à autossuperação da humanidade.

O super-homem, por sua vez, rompe com os valores defendidos pelos últimos homens em sua última trincheira, dedicando-se à tarefa da criação de novos valores, em que "esses não são senão condições para a vida. Não constituem nem possuem realidade metafísica alguma" (La Vega Visbal, 2004, p. 81). Nesse sentido, há um retorno à centralidade da humanidade, mas não de forma universalizante — o universo não precisa da humanidade —, mas afirmadora — os seres humanos precisam da humanidade, portanto devem trabalhar para que o homem seja cada vez mais necessário e digno de admiração. Os valores não se definem porque o são, mas para o que são: para a afirmação da vida e da vontade de viver. Enquanto a modernidade se apega firmemente à noção de uma conservação própria, que exige regulação e padronização capazes de desnaturalizar a humanidade e torná-la científica, previsível, econômica, por sua vez, com "o 'além-do-homem', o homem está sempre forçado a se superar, e deve querer inclusive a ilusão para aumentar a potência da vida" (La Vega Visbal, 2004, p. 82).

É importante destacar, contudo, como faz Roberto Machado, em seu livro *Zaratustra: Tragédia Nietzschiana* (1997), que o super-homem não possui um caráter teleológico irrevogável. Não é ele quem está no fim da humanidade, no entanto, ele é uma exigência para retirar a humanidade de seu estado de niilismo passivo, "como o final de um caminho, um rumo possível, que depende da vontade dos próprios homens; que deve ser querido como um alvo pela humanidade" (Machado, 1997, p. 49). É claro, portanto, que o super-homem pode não se realizar. No entanto, ele ainda é uma exigência para além do niilismo, pois, diante da descoberta do vazio das antigas tábuas de valores, a humanidade não mais conseguiu criar valores, restando ao super-homem lembrar aos seres humanos que "os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam; não lhes sobreveio como uma voz do céu" (Za/ZA I, Das mil metas e uma só meta).

Para Nietzsche, "Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar — foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama homem, isto é, o estimador" (Za/ZA I, Das mil metas e uma só meta). Os seres humanos definem para si mesmo os valores das coisas — isto é, um ato criador de valores. Esses valores buscam preencher a existência da humanidade; no entanto, ela nunca está definida, seu trabalho sobre si mesma é ininterrupto e dependente de condições existenciais que nunca se repetem. Portanto, é necessário sempre recriar esses valores, destruindo-os e instituindo novos. Zaratustra nos diz: "Mudança nos valores — isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser criador sempre destrói" (Za/ZA I, Das mil metas e uma só meta). A modernidade, com sua busca pela verdade e por objetivismo científico, foi capaz de destruir os valores antigos; contudo, seus valores de verdade e objetividade estavam ligados a esses mesmos valores e perderam sua razão de ser com sua supressão.

O objetivo do super-homem é "ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo" (JGB/BM, § 203), isto é, preparar a humanidade para tomar em suas mãos a tarefa do trabalho sobre si mesmo, dotando-a da capacidade de reconhecer quais caminhos seguir a partir de suas mais íntimas necessidades. Para ser capaz desse ensinamento, o próprio super-homem deve ser antes capaz de "desenvolver uma vontade forte e, ao mesmo tempo, preservar sua autonomia, afirmando sua força criadora perante os enormes condicionamentos e desafios de sua época" (Barrenechea, 2014, p. 98). Renunciando a utopias que prometem um futuro justo e indolor, Nietzsche afirma no super-homem o exemplo existencial-filosófico da superação dessa dor por meio de sua afirmação. O super-homem não significa a conservação eterna da humanidade, mas a certeza de que ela poderá sempre ser superada.

Conclusão

O liberalismo marca uma relação de saber entre poder governamental e sujeito, onde a razão governamental é capaz de agir sobre o interesse deste a partir de um conhecimento sobre sua naturalidade, de modo a influenciá-lo e torná-lo previsível. O neoliberalismo, no entanto, percebe que a subjetividade não é meramente dotada de uma naturalidade que pode ser conhecida e influenciada, mas sim algo que se produz ativamente, por intermédio da ação sobre o meio em que os sujeitos estão inseridos. Foucault identifica uma continuidade de tecnologias voltadas para a subjetividade dos sujeitos, no sentido de influenciá-la, primeiramente de maneira mais explícita, como demonstrada em *Vigiar e Punir*, e, posteriormente, de modo mais sutil, como apresentado em *Segurança*, *Território e População* e *Nascimento da Biopolítica*, com o desenvolvimento das técnicas e discursos voltados para esse objeto.

Assim, é interessante notar que uma teoria similar se apresenta na filosofia de Nietzsche, que descreve a formação da consciência no homem e o desenvolvimento de sua subjetividade, em um processo que se dá primeiramente de maneira brutal e violenta, sobretudo física, que posteriormente é espiritualizado e toma como foco a consciência dos sujeitos. Esse trabalho da humanidade sobre si mesma age para tornar o homem capaz de calcular, dispor de seu futuro e, assim, responder por suas ações. Em sociedade, era do interesse de todos que a comunidade fosse conservada, de modo que a vida passe a ser avaliada a partir de um cálculo de utilidade, cujo fim é a conservação da comunidade e dos indivíduos que a compõem.

Tanto Nietzsche quanto Foucault apresentam teorias que, em muitos pontos, caminham juntas para descrever os processos que culminarão com o tipo de sujeito e sociedade que surgirá na modernidade. Nesse sentido, julgo ser válido interpretar a ética das sociedades neoliberais, como apresentada por Foucault, à luz da teoria nietzschiana. O *homo oeconomicus*, o sujeito de interesse fruto das sociedades neoliberais, aquele que é eminentemente governável, enquanto suas ações se pautam pela minimização do esforço e maximização da satisfação, está muito

próximo da figura do último homem e sua busca pela conservação perene, apresentado por Nietzsche. De fato, as subjetividades sob a governamentalidade liberal nada mais são do que meros núcleos lógicos voltados para a conservação e otimização das relações econômicas, na medida em que elas escapam à singularidade dos sujeitos aos quais elas pertencem.

Por isso, a doutrina nietzschiana do super-homem e da superação de si nos parece pertinente, vez que ela pode ultrapassar a estagnação de um mundo valorado unicamente pela dimensão econômica, em que a capacidade criadora dos sujeitos é limitada pela necessidade de se adaptar a uma suposta naturalidade do campo da ação, explicado em termos lógicos de causa-consequência. Nesse contexto, ela pode servir como um ponto de partida para a reflexão sobre a constituição da subjetividade e para o que ela é orientada, de modo que esse trabalho sobre si mesmo adquira uma dimensão mais consciente e autodeterminante.

Referências bibliográficas

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche*: vontade de chance: seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo; Suma Ateológica, volume III. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

FERNANDES JÚNIOR, Antônio; AYUB, João Paulo. O "sujeito de interesse" e as novas configurações da subjetividade no contexto da biopolítica. *Cadernos Discursivos*, Catalão, GO, Edição Especial, v. 2, n. 1, p. 104-113, 2018. Disponível em: https://cadis_letras.catalao.ufg.br/p/26952-2018-edicao-especial. Acesso em: 27 jun. 2024.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1*: A Vontade de Saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos)

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos)

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: Nascimento da Prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

LA VEGA VISBAL, Maria de. Ética e política: Genealogia e alcance do "último homem" na filosofia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 17, p. 57-90, 2004. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7833. Acesso em: 27 jun. 2024.

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu*: e a questão neoliberal. São Paulo: Elefante, 2020.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra*: Tragédia Nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Caso Wagner:* um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida*: segunda consideração extemporânea. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

NOBRE, R. F. Nietzsche e a estilização de um caráter. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 29, n. 2, p. 181–202, 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/j/trans/a/kF7yXrzKCV3sFHsNQg3JHnd/. Acesso em: 27 jun. 2024.

OWEN, David. *Nietzsche, Politics & Modernity*. London: Sage Publications, 1995.