

Contra o indivíduo: quem se qualifica como “um”?

Adriana Zaharijević

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

Tradução

Daniel Alves; Rodrigo Gonsalves

RESUMO

O objetivo deste artigo é focalizar especificamente na descrição do *homo politicus* como um indivíduo soberano que governa a si mesmo. Buscando compreender o neoliberalismo como uma racionalidade governante pela qual tudo se economiza.

PALAVRAS-CHAVE

Brown, Foucault, Liberalismo, Soberania.

ABSTRACT

The aim of this paper is to focus specifically on the description of the *homo politicus* as a sovereign individual who governs itself. Searching to understanding of neoliberalism as a governing rationality through which everything becomes economized.

KEY WORDS

Brown, Foucault, Liberalism, Sovereignty.

Começarei com duas premissas bastante vagas. A primeira é que vivemos tempos de neoliberalismo, um arranjo específico de produção e valorização dos sujeitos políticos. A segunda é que um sujeito político do neoliberalismo é um indivíduo, o ‘um’ qualificado como o único e independente proprietário de si mesmo. Neste texto, argumentarei que pensar contra o neoliberalismo exige que abandonemos o indivíduo e busquemos um imaginário que se abra para tropos políticos de espoliação não-soberana. Quando o *homo oeconomicus* triunfa como figura exaustiva do humano em meio à distribuição manifestamente desigual de precariedade e vulnerabilidade produzida por e através das operações excludentes do poder, o indivíduo não deve estar no centro de um imaginário político que ainda busca ser inventado.

Em seu recente livro *Undoing Demos*, Wendy Brown produz uma crítica exemplar e inflexível do neoliberalismo. Sua análise minuciosa postula dois tipos de humanos, *oeconomicus* e *politicus*, o primeiro dando muitos golpes no outro no processo de execução da furtiva revolução neoliberal. Para evitar que um demos se desfaça, totalmente esgotado pela onipresença do *homo oeconomicus*, nós precisamos de uma agência política que vá contra esses golpes implacáveis. Brown argumenta que

Weber e Marx assumem um exterior político e um interior subjetivo que está em desarmonia com o capitalismo – a vida política apresentando ao menos a promessa de liberdade, igualdade e soberania popular e uma figura de personalidade subjetiva vinculada a ideais de valor, dignidade, autodireção, até mesmo de alma cheia. É precisamente tal exterior e interior que a configuração neoliberal de estados, cidadãos e almas à imagem do *homo oeconomicus*, e a eliminação do *homo politicus*, ameaçam extinguir. (Brown 2015, 111)

Ao longo do livro, Brown quer de alguma forma resgatar o *homo politicus* – em suas próprias palavras, a maior vítima do neoliberalismo. O Foucault tardio de suas leituras no *College de France* sobre *O nascimento da Biopolítica* fornece a ela os blocos de construção para a argumentação sobre o neoliberalismo. No entanto, ela se afasta significativamente de Foucault quando tenta resgatar a figura do *homo politicus*, definindo-o como “a criatura que se governa e governa como parte do demos” (Brown 2015, 41). Não está claro, para dizer o mínimo, se Foucault alguma vez assumiu a existência de um *homo politicus* que se aproximasse de um “sujeito que se governa através da autonomia moral e governa com os outros através da soberania popular” (ibid, 79)¹. Definido como o auto-governante, o *homo politicus* de Brown

¹ É claro que Brown está ciente disso, proclamando que a “formulação do político” de Foucault é a limitação para qualquer teoria política que queira se basear em um corpo político, um demos agindo em conjunto ou

não é realmente semelhante ao 'sujeito da crítica' de Foucault que inventa maneiras de ser menos governado ou governado de forma diferente (Foucault 1997), e então necessariamente algo mais do que o produto residual da democratização disciplinar burguesa da soberania – sob o disfarce da soberania popular, codificada como um sistema de direitos do indivíduo (Foucault 2004, 37). Admitindo assim que o *homo politicus* “não é um personagem em Foucault”, Brown o descreve como a criatura animada pela e para a realização da soberania popular, bem como de sua própria soberania individual, a criatura que fez as revoluções francesa e americana e a quem a Constituição Americana dá sustento, e – e isso é o mais importante – como *um indivíduo soberano que governa a si mesmo* (Brown 2015, 86).

Meu objetivo neste texto é focar especificamente no último ponto. Eu sigo Brown em sua compreensão do neoliberalismo como uma racionalidade governante através da qual tudo se torna economizado, e a noção de Foucault de que o neoliberalismo é centralmente uma reprogramação do liberalismo, que em sua interpretação se estende além das concepções estreitas do liberalismo político e econômico. Entendido assim, o neoliberalismo funciona como uma politização liberal reprogramada de um indivíduo como possuidor soberano de interesses – uma politização que desde sua inserção implicou em uma integração do modo econômico de governamentalidade na esfera do político. Nesse sentido, se um indivíduo soberano que governa a si mesmo é o material, a carne da criatura que deve fornecer uma alternativa política ao ‘indivíduo genérico’, unidade básica de análise do neoliberalismo, então esse projeto certamente está destinado ao fracasso.

O que é esse ser ou criatura política, como Brown gostaria de ter, e o que sua soberania implica? Ele pode ser desvinculado de seu desdobramento histórico? Se aceitamos as premissas de Foucault sobre o nascimento do neoliberalismo tanto quanto Brown, não somos também obrigados a levar em conta a “tradução” de Foucault da soberania em independência, que ele vincula positivamente com a tecnologia utilitária de governo? Não somos obrigados a ver como e por que o sistema francês axiomático e revolucionário de direitos do homem retrocedeu, enquanto a abordagem inglesa empírica e utilitária da independência dos governados com base na necessária

expressando sua aspiracional soberania. Todos os indivíduos de Foucault devem ser pensados como sujeitos – produzidos, governados, resistindo – que, ano entanto, nunca são *cidadãos* propriamente ditos (Brown 2015, 73-74). Isso está de acordo com ambas as declarações de Foucault de que o principal objetivo de longa data de seu trabalho era criar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos são feitos sujeitos (Foucault 2002, 326); e sua compreensão do liberalismo, da governamentalidade liberal e do vínculo entre liberalismo e biopolítica (Foucault 2008, 22).

limitação do governo, permaneceu forte e resistiu? O que podemos decifrar da afirmação de Foucault de que “essa tendência caracterizará não apenas a história do liberalismo europeu propriamente dito, mas a história da autoridade pública no Ocidente” (Foucault 2008, 43) – não obstante seus episódios de estado de bem-estar social e socialismo-real? Essa tendência, se decidirmos ficar atentos a ela, define fundamentalmente as possibilidades do político (o ‘exterior político’, como na passagem citada acima), e a extensão e amplitude do neoliberalismo contemporâneo. Mas também nos compele a repensar o ‘interior subjetivo’: ver o que é o sujeito político, a criatura que habita e povoa o exterior político (possivelmente com outros? Possivelmente em um sentido ‘popular?’), em uma palavra, a criatura com agência política para consolidar ou reestruturar o exterior que por sua vez a constitui. Se concordarmos com o indivíduo como soberano, possuidor de si e indivisível, nós iremos, eu argumento, achar difícil sair do domínio da política que Foucault descreveu apropriadamente como lidando apenas com “os *fenômenos da política*, isto quer dizer interesses ou aquilo a respeito de que um determinado indivíduo, coisa, riqueza, e assim por diante, interessa a outro indivíduo ou o corpo coletivo de indivíduos”. (ibid, 45).

É o *homo politicus* um indivíduo?

Quando, a partir do início dos anos 1980, começou a ocorrer uma reconfiguração da política de dependência, seguida de um completo desmantelamento do assistencialismo e do real-socialismo, os indivíduos foram chamados a usar sua liberdade para se auto-realizar – para depender apenas de sua própria inteligência e capacidade para lidar com inseguranças globalizadas. O governo não podia mais estar interessado em cuidar dos governados. Os governados precisavam se tornar mais dependentes de si mesmos e menos dependentes em geral e do Estado em particular. Repetiu-se várias vezes que o bem-estar dos indivíduos é mais bem garantido e promovido quando eles são levados a serem independentes, a usar todo o seu poder e imaginação para serem os únicos cuidadores de si mesmos. Todos e cada um de nós – simplesmente por sermos indivíduos – tem a capacidade de agir autonomamente, ou seja, de demonstrar sua soberania sobre si mesmo através de sua independência. Em uma palavra, os governados tinham que se tornar auto-governados – novamente.

Essa linguagem neovitoriana reprogramada nos incita a visitar meticulosamente sua fonte. A ligação entre o liberalismo inicial e o neoliberalismo, pelo menos em sua tendência compartilhada de produzir forte aversão à dependência, de correlacioná-la com abjeção total, não é de forma alguma acidental. Vista por essas lentes,

a independência mostra-se indissociável de um circuito incessante de exclusões, de bloqueios sistêmicos, restrições ou obstruções de oportunidades, direitos e recursos. Mas, também está intimamente relacionado a uma configuração epistêmica e normativa específica da criatura ou do *homo* que é o portador da independência, ou seja, um indivíduo soberano que governa a si mesmo.

Eu argumento que revisitar o indivíduo independente do século XIX pode nos ajudar a entender que essa vigorosa renovação discursiva da independência pressupõe uma (re)normalização complementar da desigualdade: a liberdade (do indivíduo) de auto-realização exclui a igualdade de possibilidades de auto-realização (de *todos* os 'indivíduos'). Reexaminar o vocabulário liberal primitivo nos permite compreender que ser um indivíduo não é um estado ou uma disposição, uma qualidade atribuível a qualquer um e a todos. Também nos lembra que não é uma noção vazia e portanto universalmente aplicável, mas uma noção constituída por exclusões. Ser um indivíduo pressupõe estar encarnado de uma certa maneira e ter certas qualificações. Nesse sentido, Proudhon estava certo ao dizer que “fora do grupo existem apenas abstrações e fantasmas” (em Lukes 1971, 49): o indivíduo liberal primitivo não era uma abstração nem um fantasma.

O que é um indivíduo?

No que se segue, darei primeiro a descrição comum de um indivíduo, operativa e em uso ao longo do século XIX. Eu irei então enumerar e apenas brevemente explicar as condições de possibilidade do surgimento de um indivíduo, assim definido, precisamente naquele momento².

A definição mais abrangente postula o indivíduo como o único proprietário real de sua própria persona e assuntos. A propriedade está fundada no conhecimento fundamental do proprietário de seu interesse, agência e capacidade de representação autônoma. A definição é antiga, porque tal auto-propriedade é, segundo Macpherson, um traço fundamental do individualismo original, fundado em uma “concepção do indivíduo como essencialmente o proprietário de sua própria pessoa ou capacidades, não devendo nada à sociedade por elas... A sociedade se torna um monte de indivíduos livres e iguais relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades e daquilo que adquiriram por seu exercício. A sociedade consiste em relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um dispositivo

² Para uma elaboração minuciosa desses pontos, ver Zaharijević (2014).

calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de uma relação de troca ordenada” (Macpherson 1977, 3). Essa noção evoca claramente o homem de Locke no estado de natureza cuja liberdade equivale a não estar sujeito a nenhum corpo, um Senhor absoluto de sua própria pessoa e posses, igual ao maior de todos. Uma liberdade tão selvagem onde todos são igualmente reis, traz perigos e medos contínuos para a vida, liberdade e estados do “rei”, isto é, sua propriedade (Locke 1823, 159)³. Não estar sujeito a ninguém invoca um contexto histórico feudal em retrocesso (Nauta 1984), e a emergência paralela de uma sociedade capitalista primitiva baseada na troca. Mas, por mais que seja verdade que Bentham se baseou em Hobbes, foi apenas na época de Bentham que a sociedade começou a funcionar como uma arena onde os interesses convergiam em sua circulação quase desimpedida, e onde era politicamente conveniente permitir que os indivíduos agissem como agentes de sua própria posse-de-si.

Ao contrário dos tempos anteriores quando a soberania normalmente se referia à autoridade suprema da “espada pública” ou da persona soberana encarnada pelo monarca, a supremacia, absolutismo e indivisibilidade de tal autoridade agora pertenceria a qualquer indivíduo. Uma das primeiras expressões dessa transferência de soberania vem da “reforma moral” de Bentham e seu famoso princípio da maior felicidade do maior número, fundado em uma premissa sólida de que a indivíduo deve ser dado o direito de autoavaliação de seu próprio interesse (Bentham 1776). A exigência de autoavaliação contrariava o fantasma da *persona ficta*, ou seja, o interesse politicamente representável de poucos, “o menor número”, como o interesse comum do todo. Ao contrário da entidade fictícia anterior entendida como unidade inquebrável de interesses dos subsumidos, o maior número era facilmente decomponível a uma simples soma aritmética dos indivíduos que a compunham (Mill 1825). Uma vez reconhecido o direito à representação do interesse individual – e essa era a preocupação central tanto de Bentham quanto de James Mill, o direito à autoavaliação se transformou em uma soberania plena de um indivíduo.

A famosa declaração de John Stuart Mill em seu *Ensaio sobre a liberdade* corrobora essa afirmação, e ela já transcende a mera questão da representação política que

³ Este não é o indivíduo hobbesiano no estado de natureza, cuja vida é curta e brutal devido à guerra perpétua que sua liberdade selvagem traz. O direito à guerra contra todos os outros, ou o direito à autopreservação, é a única posse verdadeira de um indivíduo: neste estado não há propriedade, e os indivíduos, como iguais, nada mais são do que “juizes da justiça de seus próprios medos” (“É consequente também da mesma condição, que não haja Propriedade, nem Domínio, nem *Meu e Teu* distinto; mas apenas que cada homem seja o que ele possa obter; e enquanto ele puder guardá-lo”, Hobbes 1965, 98, 105).

não era mais um problema para a classe média emancipada: “A única parte da conduta de *qualquer um*, para a qual ela é suscetível à sociedade, é aquela que concerne aos outros. Na parte que apenas concerne ele mesmo, sua *independência* é, de direito, *absoluta*. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, *o indivíduo é soberano*” (Mill 2001, 13, grifo meu). Não só a soberania é aqui quase igual à independência, mas uma tal equação de fato depende de uma capacidade inerente de um indivíduo para auto-aperfeiçoamento, auto-melhoramento e, portanto, auto-realização⁴. O indivíduo é aquele que se esforça constantemente para ser melhor do que é, porque *pode* ser melhor do que é. Ao contrário do suposto estado de perfeição do menor número, o dado inato de poucos privilegiados, o indivíduo é perfectível – seu trabalho, virtude e sabedoria, juntamente com a relativa ausência de restrições artificiais impostas pelo Estado às esferas do livre circulação de interesses, produz um esforço constante para o auto-aperfeiçoamento.

Em outras palavras, para a pessoa alcançar o que se tem como capacidade interna para, simplesmente por ser um indivíduo, a pessoa em um movimento constante, em uma espécie de reforma interna contínua, que é autocontida e autocontrolada. Como único proprietário de si mesmo, o indivíduo tem uma posse indivisível sobre sua vida e membros, bem como sobre seu futuro, o movimento de sua vida, que é o que constitui sua soberania indivisível.

A reforma interna ocorreu com o exterior político igualmente disposto e estruturado para a reforma. Isso é o que o conservador Thomas Carlyle deplora já em 1829, antes mesmo de começar a grande era da reforma: “Não por perfeição interna, mas por combinações e arranjos externos, por instituições, constituições, por Mecanismo de um tipo ou outro, eles têm esperança e lutam [...] Os homens devem ser guiados apenas por seus próprios interesses. Um bom governo é um bom equilíbrio destes; e, exceto um olho aguçado e um apetite pelo interesse próprio, não requer nenhuma virtude em nenhum lugar” (Carlyle 1829). Esse espírito reformador da época, o que Carlyle viu como mecanização do aperfeiçoamento ou institucionaliza-

⁴ Apenas algumas sentenças adiante, Mill introduzirá uma potente contradição com relação à noção de 'qualquer um': “O despotismo é um modo legítimo de governo no trato com os bárbaros, desde que o fim seja seu aperfeiçoamento, e os meios justificados pela efetivação real desse fim. A liberdade, como princípio, não se aplica a nenhum estado de coisas anterior ao tempo em que a humanidade se tornou capaz de ser aperfeiçoada pela discussão livre e igualitária. Até então, não há nada para eles além de obediência implícita a um Akbar ou a um Carlos Magno, se tiverem a sorte de encontrar um” (Mill 2001, 14). Losurdo define esse despotismo benevolente para “os selvagens” em seu caminho certo para o progresso – destinado a desaparecer em um futuro distante e indeterminado – como a “ditadura pedagógica” de Mill (Losurdo 2011, 7), que vão ao lado de suas reivindicações universalistas de soberania.

ção da perfectibilidade, encontrou sua expressão não apenas na expansão do sufrágio (masculino, de classe média) (1832), mas também procurou encontrar seu caminho em todos os recantos e fendas da vida social. Não admira que o falecido jurista Victoriano, Alfred Dicey, denominou toda a era como a da legislação individualista ou benthamita, que se baseava em três princípios orientadores – o caráter científico da boa legislação, o princípio da utilidade, a fé no *laissez faire* – a partir dos quais “os individualistas ingleses deduziram na prática os dois corolários, que a lei deve estender a esfera e reforçar a obrigação do contrato, e que, no que diz respeito à posse do poder político, todo homem deve contar por um e nenhum homem deve contar por mais de um” (Dicey 1917, 85-86).

Assim, ser o melhor juiz dos próprios interesses, ter o direito de avaliar unicamente sua implementação, e ser politicamente indivisível, é ser aquele que governa a si mesmo sem a ajuda – ou seja, independentemente – dos outros. Ser um indivíduo significa ser dotado de certas formas de poderes auto-legisladores e autogovernadores, a capacidade racional e conveniente de agir de acordo com as regras não impostas de fora, a capacidade de se orientar sem a ajuda de outro no vórtice de interesses estrangeiros. No século 19 tais poderes foram reconhecidos na forma do sufrágio. Foi assumido que ser o melhor árbitro em assuntos de interesse próprio implicava a capacidade de representá-los autonomamente, de ter uma participação no governo como uma criatura autogovernada. Se tal capacidade existisse, como foi comprovado nas esferas não-políticas, então um indivíduo tinha o direito intrínseco de participar do governo, simplesmente por ser uma criatura autogovernada. Em outras palavras, estar na posse-de-si soberana dos próprios interesses se traduz em possuir direitos cívicos e políticos (Marshall 1950), e reivindicá-los para si mesmo.

Finalmente, como único proprietário e único representante do que é propriamente seu, um indivíduo era um titular soberano do direito à privacidade. Como autorrepresentável, o indivíduo *escolhe* qual parte de sua privacidade ele tornaria representada, ou pública. Como autorrepresentável, ele constitui a si mesmo (e o uso do gênero masculino é proposital aqui e ao longo do texto) como a pessoa privada que também é proprietária de sua privacidade, que agora se torna parte legítima de sua posse-de-si. Nesse sentido, ser um indivíduo supunha ser capaz de definir a diferença divisória entre as esferas de produção e reprodução, entre o público e o privado⁵.

⁵ O indivíduo é aquele que *pode publicizar* sua voz, sendo assim o fazedor da esfera pública. Em *Era do Capital*, Eric Hobsbawm escreve: “O burguês individual que se sentiu chamado a comentar sobre assuntos públicos sabia que uma carta ao *The Times* ou à *Neue Freie Presse* não atingiria apenas uma grande parte de sua classe

Quem é um indivíduo?

Mas *quem* é um indivíduo? Quem se qualifica como um? Quando dizemos que o indivíduo é dono soberano e perfectível de seus próprios interesses, aquele que os *conhece* e age de acordo com eles, sendo-lhe, portanto, concedidos os direitos de se representar e o direito de ser o único proprietário de sua própria privacidade, de quem exatamente estamos falando? Estamos falando de trabalhadores 'livres', cuja liberdade equivale a espoliação, porque a eles foi (em algum momento) concedida a igualdade formal, mas foram, no entanto, despossuídos da propriedade dos meios de produção, do produto de seu trabalho e da capacidade de escolher como ser melhor do que já eram? O que a igualdade formal – no contexto inglês sempre corroborada pelo domínio sobre a propriedade – deu à 'classe dos pequenos', ao proletariado, ou ao verdadeiro maior número, senão apenas uma promessa tardia de que um dia eles também se tornariam indivíduos soberanos - ou nas palavras de Marx, “indivíduos restritos, retraídos em si mesmos”, mônadas auto-suficientes que em outros indivíduos não veem a realização de sua liberdade, mas a barreira para ela (Marx 1992, 229-230)? A promessa é certamente indeterminadamente postergada, porque o lugar do indivíduo já foi ocupado: como pode um homem que não deve sua existência a si mesmo, um homem que vive pela graça de outro, olhar para si mesmo diferentemente de um ser dependente? A emancipação do indivíduo autogovernado e auto-representado é apenas uma emancipação parcial de um ser independente que não deve sua existência a ninguém, uma independência moldada na aversão aos dependentes, aqueles que não podem ser melhores do que já eram em um sistema que não tinha anterioridade em possibilitar a perfectibilidade a todos (indivíduos). Se as “ordens inferiores” ainda não eram compatíveis com a definição rígida – embora universalmente aplicável – de um indivíduo, talvez as mulheres, pelo menos aquelas que não pertenciam às “ordens inferiores”, eram? Se, por uma questão de brevidade, deixarmos de lado todas as outras dimensões normativas que enquadram a “natureza feminina”, e simplesmente nos atermos ao seu desenho jurídico, veremos que o princípio 'todo homem deve contar por um e nenhum homem deve contar por mais de um' não pode ser aplicado neste domínio. Ao longo do século XIX, o século do indivíduo, a mulher foi enquadrada juridicamente não como dona de propriedade, mas como parte da propriedade alheia. Lembremo-nos do 'estado coberto' do maior número

e os tomadores de decisão, mas, o que era mais importante, que seria impresso na força de se posicionar *como um indivíduo*” (Hobsbawm 1995, 287). O que é essa posição, de acordo com Hobsbawm? Para ser um indivíduo era preciso pertencer à burguesia como uma classe, um corpo de pessoas que eram 'alguém', pessoas “que contavam *como um indivíduo*, por causa de sua riqueza, sua capacidade de comandar outros homens, ou de influenciá-los de outra forma.” (ibid., 286).

de mulheres: “Pelo casamento, marido e mulher são uma pessoa lei: isto é, o *próprio ser* ou existência legal da mulher é *suspensa* durante o casamento, ou pelo menos é *incorporada* e *consolidada* na do marido; sob cuja asa, proteção e *cobertura*, ela realiza tudo; e, portanto, é chamada em nossa lei francesa de *femme-covert*; é dito ser um *covert-baron*, ou sob proteção e influência de seu marido, seu *barão*, ou senhor” (Blackstone 1765, 430, *italico meu*). A maior felicidade do maior número de mulheres foi juridicamente enquadrada como a felicidade dos não-indivíduos, aqueles que permanecem dependentes de outrem e subsumidos pela *persona ficta* – não as possuidoras de si mesmas, mas a posse virtual de seus senhores.

Por fim, lembremo-nos dos “bárbaros” que, nas palavras de Mill, só podiam esperar um déspota de tempos passados. Podemos, de forma compreensível aos ouvidos do homem do século XIX, dizer que os vários outros racializados, sejam os selvagens exóticos nas colônias ou os escravos e servos em casa, eram indivíduos? Se as mulheres eram inerentemente desprovidas da capacidade de serem possuidoras em vez de posses, enquanto as “ordens inferiores” careciam da capacidade de buscar seus próprios interesses verdadeiros em um sistema de livre circulação de interesses, os outros racializados eram despossuídos da capacidade de auto-aperfeiçoamento em uma categoria do humano (Gould 1981). Eles foram definidos como bestas ou como “meio diabo, meio criança”, no famoso verso de Kipling de “fardo do homem branco”.

A ideia do indivíduo autogovernado, indivisível e soberano tem uma genealogia que para nós hoje não tem apenas méritos históricos. Está profundamente enraizado em nossas estruturas epistêmicas e em nossos enquadramentos ontológicos do político. As condições de possibilidade de emergência de um indivíduo, às quais me voltarei agora brevemente, também mostram que uma concepção alternativa do corpo político exige que levemos em conta várias práticas, estruturas e atos excludentes que produziram a noção de um indivíduo enquanto unidade universalmente política aplicável, normativamente neutra que ainda “passa” como um universal vazio.

A primeira diz respeito à profunda transformação da transferência da política ou historicamente situada da soberania do soberano aos indivíduos soberanos. O princípio do *laissez-faire*, máxima governante da nova racionalidade econômica, não poderia ter sido possível sem a concepção de soberania daqueles que deveriam ser dispensados. Em segundo lugar, deveria haver o espaço onde a livre circulação de interesses, na forma de bens e capitais, fosse possível, para que a afirmação de uma ideia de indivíduo que é o único proprietário de seu próprio interesse. Em terceiro lugar, a afirmação de tal ideia havia sido amparada pela aplicação pós-iluminista – por via jurisdicional e formas não-jurídicas de ação reformadora – de um princípio de

perfectibilidade, aparentemente igualitário (qualquer um pode ser melhor do que ele ou ela é), mas na verdade supersaturado com normas do que constitui o “ser melhor do que” (o que se mostra profundamente, até ontologicamente desigual, e onde a ontologia estava a serviço da consolidação do sistema de classes, tanto quanto trabalhava a favor do fortalecimento das assimetrias sexuais). Relacionado a isso está a transformação completa do estado democrático [*commonwealth*], a forma anterior do estado com o monarca como o único soberano, em estado biopolítico, ao mesmo tempo mínimo e máximo. Este último paradoxo está relacionado à distribuição desigual do reconhecimento do conhecimento do próprio interesse, distribuição desigual da independência dos governados, justificada pela divisão daqueles que *podem* agir por si e em seu interesse próprio (que a fortiori reforçou, assim se acreditava, o interesse do todo), e daqueles que deviam ser, de várias maneiras, *cuidados e atendidos* pelo Estado⁶. Profundamente enredado com isso está a implementação sistêmica da ideia de reforma, onde a divisão acentuada entre o sujeito da reforma – aqueles que estavam em condições de institucionalizar a melhoria dos outros – e seus objetos, que não podiam reivindicar a capacidade de auto-reformar a si mesmos, tiveram um papel importante no fortalecimento da grande divisão de classes. Aqueles que são perfectíveis em si mesmos têm uma capacidade quase inata de auto-reforma (e é por isso que eles precisam ser deixados de lado); enquanto outros precisam ser institucionalmente incitados a se reformarem: é preciso haver estruturas sólidas que proporcionem condições para uma promessa, permanentemente atrasada, de soberania de todos. Por último, mas não menos importante, o indivíduo só poderia ter emergido de políticas transformadas de domesticidade, privacidade e publicidade, lar e do posicionamento assimétrico e fundamentalmente desigual dos sexos.

A noção de um indivíduo autônomo – indivisível e auto-soberano –, supostamente aplicável a qualquer um, recebeu uma encarnação muito específica dentro de tais condições de possibilidade. O coletivo de indivíduos, e especialmente o coletivo *político*

⁶ Ser cuidado era uma desqualificação – tanto quanto é hoje. Ser cuidado – pelo Estado, ou pelo ‘barão’ ou pelo missionário civilizador – no século XIX implicava uma dependência que era uma prova da incapacidade de autorrealização e autogoverno. Aqueles que eram, de várias maneiras, cuidados, aqueles que eram dependentes ou potencialmente confiáveis, eram normativamente enquadrados como criaturas ontologicamente barradas que nunca alcançariam o status adequado de um indivíduo soberano que governa a si, quase a despeito da ideia de perfectibilidade. Tornar-se ‘mais perfeito’, ser capaz de se aperfeiçoar, era uma qualidade pertencente àqueles que estavam em posse de sua própria auto-realização, o que produziu um grande número daqueles que presumivelmente inerentemente despossuídos de tal qualidade. A política de identidade desenvolvida na segunda metade do século XX deve muito menos às feridas históricas dos grupos marginalizados do que ao enquadramento normativo de sua dependência versus a independência de um indivíduo – qualquer um e nenhum em particular.

que surgiu dessas condições, nunca se formou em um amálgama de incontáveis auto-governantes iguais que também atuariam como parte integrante do demos – uma espécie de amálgama ininterrupta e inflada concedida com um certa vontade geral de autogovernar em comum⁷. Muito pelo contrário: o indivíduo encarnado do século XIX foi colocado em estratificações internas e exclusões daqueles que estavam – até então – desprovidos do nome de indivíduo. Dentro de tais condições de possibilidade, ser um indivíduo tornou-se um direito para o qual *era preciso se qualificar*.

Há lugar para um indivíduo soberano e autônomo no demos? Que tipo de demos seria essa, se fosse composta por governantes tão qualificados? Ou podemos, junto com Vladimir Safatle, perguntar qual é a força política do demos quando os sujeitos que o compõem não são apenas auto-idênticos e auto-pertinentes, mas também centralmente auto-proprietários? São vários os efeitos importantes do enquadramento da soberania e da independência através da indivisibilidade da minha propriedade em mim mesmo – quando o que define a minha condição de sujeito é a quantidade da minha posse em mim mesmo; quando minhas ações sociais são enquadradas pelo meu reconhecimento do meu status enquanto proprietário. Em primeiro lugar, se for enquadrado na posse-de-si, o indivíduo não pode ser um universal vazio – nem todos se qualificam para tal universalidade. Se for enquadrado na posse-de-si, consiste em qualificadores particulares – se ocultados e disfarçados para parecer universalmente aplicáveis – de modo que não podem ser estendidos ou aprimorados para acomodar outros qualificadores, sem anular suas qualidades particulares. Em segundo lugar, o único exterior político que tais indivíduos podem criar – fazendo parte, para reformular Brown, do demos – é uma procissão em movimento e desarticulada daqueles que são soberanos *porque* são os únicos proprietários. O que é um demos em tal “democracia” e que tipo de soberania popular pode tal

⁷ A questão do que constituiu o demos no despertar de um indivíduo também é interessante. Os indivíduos faziam parte das “pessoas comuns” e a que as pessoas (*vulgus*) realmente se referiam? James Mill introduziu uma ligeira, mas significativa divisão na noção de povo, para marcar a diferença entre os tipos respeitáveis medianos e as classes abaixo deles. Lord Brougham, um benthamita na Câmara dos Lordes, desdenhosamente lembrou aos oponentes da libertação da classe média em 1831, que há uma multidão, mas também há o povo, e “por povo, repito, quero dizer as classes médias, a riqueza e a inteligência do país, a glória do nome britânico” (in Dicey 1917, 101). Os “depositários de sentimentos ingleses sóbrios, racionais, inteligentes e honestos” de Brougham eram muito diferentes da nobreza - o menor número - mas também não eram comuns no sentido em que as ordens inferiores, ou a plebe, a multidão (uma abreviação de *mobile vulgus*), foram definidos. Em um país geralmente repulsivo às revoluções ou à aplicação indiscriminada dos direitos do homem, era importante enquadrar o povo como aquele que melhora pela conservação, e não como a população enfurecida. O discurso do prefeito de Londres, William Beckford, ao Parlamento em 1761 atesta isso: por povo “não me refiro à ralé; nem de cima nem de baixo... refiro-me às pessoas medianas da Inglaterra, o fabricante, o *yeoman*, o comerciante, os cavaleiros do campo” (in Rudé 1970, 293).

demos produzir? Dentro de um quadro de auto-propriedade soberana onde a democracia é a regra dos indivíduos auto-governados, a democracia pode servir apenas, para reiterar Safatle, como uma afirmação da primazia das relações de propriedade, da constituição da agência social como expressão da auto-propriedade. “A democracia tem sido até agora a afirmação da auto-propriedade. Tem sido até agora a defesa da integridade da pessoa como a integridade do proprietário” (Safatle 2017).

Há, portanto, uma falha fundamental no *homo politicus*, definido como aquele que governa a si mesmo e governa como parte (profundamente desarticulada) de um demos, quando essa regra é enquadrada no indivíduo soberano em posse-de-si. Essa regra tem como premissa a desigualdade que não pode ser extinta por nenhuma proclamação política de igualdade, e é profundamente inconsistente com a ideia de um ‘demos conjunto’, aquele que incessantemente produz a soberania popular por uma ação política comum. Quando o *homo politicus* é enquadrado como o indivíduo soberano em posse-de-si – e a soberania individual, incorporada de maneira específica no século XIX, não pode ser desvinculada da posse, da relação de propriedade com o próprio eu – então o *politicus* é inteiramente redutível ao *oeconomicus*. Isso também tem graves consequências para o humano no *homo*. Esse ‘governante’ é antes e acima de tudo o proprietário, cuja regra é a regra dos direitos [*entitlements*] em meio à maioria daqueles que dependem e nada possuem, que são ontologicamente, juridicamente e biopoliticamente estratificados como despossuídos de várias maneiras.

Vamos mais uma vez colocar a questão contra-intuitiva: quem foi *encarnado* como indivíduo no século XIX? Somente aqueles que pertenciam às classes proprietárias eram reconhecidos como detentores iguais de interesses, tanto porque podiam investir o que era seu e promover sua livre circulação, quanto porque não eram atendidos e cuidados pelo Estado. Sua propriedade estava em relação de dependência *apenas* com seus proprietários, o que reforçava sua independência e sua pretensão política de autogoverno. Eles eram considerados perfectíveis porque eram dotados de mobilidade interna para a auto-atualização que equivalia à autocriação, algo que faltava à maioria das chamadas “ordens inferiores”. Os representantes do “sexo fraco”, novamente, por sua própria natureza, eram distintamente diferentes dos indivíduos, porque sua auto-realização deveria ser realizada na dependência, ao serem subsumidos à pessoa do outro, ao serem desprovidos de interesses e figurando como posses, e não como seus donos. Assim, se o indivíduo-*homo politicus* é definido pela indivisibilidade de sua propriedade em si mesmo, deve ser entendido como profundamente excludente: não apenas é detentor de direitos [*entitlements*], mas revela os

excluídos como não-soberanos, nunca a serem auto-realizados e profundamente vulneráveis a diferentes níveis de exclusão.

Voltemos mais uma vez à abertura deste texto. Wendy Brown, entendida ali como uma pensadora emblemática de uma política alternativa ao neoliberalismo, leva a relutância de Foucault em fornecer uma figura do *homo politicus* talvez com muita leveza. Nomeadamente, a politização liberal do século XIX de um soberano possuidor de interesses não apenas introduziu sub-repticiamente o *homo oeconomicus* ao lado do *homo politicus*, pressionando-nos hoje a tentar resgatar o que dele restava. Integrou completamente o modo econômico de governamentalidade na esfera do político quando o soberano possuidor-de-si tornou-se a peça chave em um jogo incessante de exclusões e inclusões, e a pedra de toque da agência política. O *indivíduo*, em outras palavras, não pode ser *politicus* senão como *oeconomicus*.

O *homo politicus* desindividualizado?

Mas, e se quisermos preservar o *homo politicus* – e a *femina politica* – como a única figura que realmente oferece espaço para o engajamento com a economização neoliberal de todas as esferas da vida? A preservação do *homo politicus* implicaria, necessariamente, a manutenção dos conceitos que até agora forneceram as qualificações que quase tomamos como certas? Ou somos obrigados a pensar além dos conceitos que temos, muitos dos quais estão sobrecarregados com suas genealogias densas e pesadas? Em outras palavras, como conceber o *politicus*, se renunciamos voluntariamente ao tropo de um indivíduo soberano que governa a si mesmo?

Ao perguntar o que e quem era um indivíduo, quis demonstrar que o indivíduo não é uma noção vazia e universalmente aplicável, mas uma noção infundida e posta em exclusões. A liberdade de auto-realização, definida como um exercício fundamentalmente individual – que ostensivamente pertence a qualquer um e a todos, de acordo com pensadores e praticantes políticos vitorianos e contemporâneos – pressupõe nivelamento e estratificação, um sistema de exclusões normativas e arranjos institucionais para acomodar alocação diferencial de dependência: incapacidade de dever a existência a si mesmo. Mas e se tentarmos pensar a liberdade como um modo de relação social (Safatle 2017), uma relação que define o ‘devendo a existência’ em termos não individuais, superando as expressões individuais de auto-realização em auto-propriedade⁸?

⁸ A solução de Marx é bastante conhecida, mas vale a pena repetir: somente quando “o homem tiver reconhecido e organizado suas *forças próprias como poderes sociais*, de modo que a força social não esteja mais separada dele na forma de força *política*, só então a emancipação humana foi completada” (Marx 1992, 234). Talvez uma

Então, podemos pensar no *homo politicus* cujo principal atributo não seria a soberania, uma autoridade suprema, absoluta e indivisível? Se considerarmos a afirmação de Judith Butler de que “a ação começa onde a soberania diminui” (Butler 1997, 16), segue-se que a ação daquele que age politicamente depende das restrições capacitadoras que produzem recessos no absolutismo e indivisibilidade de ambos os atores e seu ato. Excluir a infraestrutura constitutiva da ação – que é a consequência imediata de uma postulação de um indivíduo soberano – exclui a possibilidade de entender que nossos atos nunca são inteiramente auto-realizados, autogerados, mas condicionados (Butler 2004, 16), e que tal condicionamento tem suas histórias que estão profundamente arraigadas em nossas estruturas epistêmicas e axiológicas.

Figurar o *homo politicus* como um indivíduo soberano vincula a agência política à posse-de-si, onde a soberania enfatiza a propriedade legítima de nossa pessoa e de interesses. Embora o legítimo proprietário tenha sido enquadrado como o dono de sua vida e membros, os membros que carregavam a vida eram, na maioria das vezes, considerados principalmente incorpóreos. Pensar no *homo politicus* como uma mortalha sem corpo em um turbilhão de interesses exclui uma dimensão crucial de nossa dependência e vulnerabilidade corporal, que podemos querer apagar e obliterar, mas que, no entanto, permanece lá para nos lembrar de nosso constante estar em comum. A vulnerabilidade não é apenas um traço não erradicável de qualquer corpo vivo, mas algo que atravessa cada corpo singular com suas diferentes histórias sociais. Com uma desincorporação perdemos o fato social de que meu corpo é meu e não é meu ao mesmo tempo: “Entregue desde o início ao mundo dos outros, [o corpo] carrega sua marca, é formado no cadinho da vida social” (ibid., 26). Permanecer atento a essa dupla valência do que me pertence, do que é meu, do que possuo como meu, do que devo a mim mesmo como minha existência e do que represento com minha própria atuação, introduz um 'nós' em um 'eu', o eu que nunca é inteiramente sem emendas e congruente consigo mesmo, sendo sempre atuado também, nunca inteiramente em posse de si mesmo por ser constantemente despossuído por relações em que entra voluntária ou involuntariamente. A indivisibilidade de um indivíduo e da autoridade suprema nas questões de seu próprio interesse é constantemente questionada pela nossa própria constituição política como corpos, marcada por sua vulnerabilidade física e social.

emancipação humana completa implique em formas de desindividualização, de voluntariamente “tornar-se dependente”?

Assim, ao invés de ser figurado como um indivíduo soberano, aquele que demonstra sua soberania sobre si mesmo por meio de sua independência, o *homo politicus* possivelmente pode ser visto como figura dotada apenas de uma soberania falha e de uma independência volátil. Essa falha atua como traço constitutivo e não como uma aberração, enquanto nossa in-dependência precisa ser vista como condicionada pela natureza relacional de nossa coabitação involuntária e não escolhida entre, com e em virtude de outros. Novamente, é nossa corporeidade que produz tal estado porque, como um “conjunto vivo de relações, o corpo não pode ser totalmente dissociado das condições infraestruturais e ambientais de sua vida e ação” (Butler 2015, 65). Nesse sentido, em vez da dependência, um espantalho (neo)liberal, e da concomitante independência, plena propriedade sobre si mesmo e absoluta falta de cuidado de si por qualquer pessoa que não seja o próprio indivíduo, talvez queiramos nos concentrar na política de interdependência. Somente neste sentido a liberdade pode ser mantida, e mantida apenas como uma relação social.

Se estamos buscando uma alternativa política ao ataque vigoroso e aberto à igualdade que está, novamente, ocorrendo em nome de um indivíduo independente, então podemos procurar uma fonte diferente de igualdade, aquela que não se baseie no autogoverno e autorrepresentação, mas na precariedade. Tal noção de igualdade está intrinsecamente relacionada à dependência e vulnerabilidade, à noção de que estar em posse da própria vida e dos próprios membros implica dependência de redes e condições sociais – e, portanto, é apenas uma posse parcial, e nunca uma fonte de independência como mestria monádica soberana. Como afirma Butler, “a injunção de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável generalização dessa condição” (Butler 2009, 22), enquanto essa generalização decorre de modos de sociabilidade um corpo – e não de algum significativo vazio, uma “mortalha soberana” ou um “detentor de interesses” – é sempre entregue, como constitutivamente social e interdependente.

Finalmente, pensar no *homo politicus* como “a criatura que se governa e governa como parte do demos” (Brown 2015, 44), nos impede de imaginar um demos que seria diferente de uma massa de indivíduos soberanos que se governam em uma afirmação de sua autopropriedade. Podemos pensar em um demos que não seja um certo aperfeiçoamento de uma tradição liberal-democrática ou, aliás, republicana? Podemos conceber para além do estado de direito, ou do estado do medo, ou do estado de proteção de algum tipo de propriedade inviolável e indivisível (não há tributação sem princípio de representação), como premissa fundadora de uma democracia? Que tipo de governo e autogoverno possibilitaria uma democracia, o domínio não-exclusivo de

criaturas não-soberanas e vulneráveis que “estarão em uma contínua espoliação de si mesmas” (Safatle 2017)⁹, das qualificações que as produzem como o “uns” e donas de si mesmas? Será esta, de fato, uma governamentalidade que Foucault descreveu em *O nascimento da biopolítica* como ausente, ainda inexistente, ainda a ser inventada: uma arte socialista de governo (Foucault 2008, 91-94)?

Conclusão

Deixe-me concluir com a afirmação de Brown e Feher de que uma característica definidora do neoliberalismo é a ascensão do capital humano como uma forma subjetiva dominante (Feher 2009, 21), suplantando as formas anteriores de *homo oeconomicus*, o detentor-de-interesses e o empreendedor de si mesmo. Este é um tipo muito distinto de economia, muito distante do modelo politicamente quase neutro de negociação, escambo e troca, proposto por Adam Smith, ou a tentativa benthamiana de calcular o prazer com um feliz objetivo político de instituir a maior felicidade do maior número. O *homo oeconomicus* de hoje atua como um capital humano financeirizado preocupado mais com seu valor especulativamente determinado do que com um lucro imediato e buscando aumentar esse valor em todos os domínios imagináveis da vida. E onde há apenas capital humano individual, o demos não existe.

Quero afirmar que a vasta coleção apolítica e anômica de capitais humanos é o único resultado possível da politicidade do indivíduo soberano autogovernado. A evolução da racionalidade política que girava em torno do interesse e da posse soberana criou uma democracia paradoxal em que o autogoverno de todos permanece redutível ao empreendedorismo de si mesmo de todos, ou mais recentemente, a uma constante e vigorosa auto-valorização de todos, desprovida de qualquer ímpeto político. Esse “exterior político” democratizou a espoliação e a vulnerabilidade apenas como descartabilidade de todos os que falham em auto-valorar sua independência. E aí o solo está propício para o surgimento do demos muito mais reconhecível como *populus*.

⁹ Invocando o conceito freudiano de *Hilflosigkeit* em seu *O circuito dos afetos*, Safatle clama por um circuito diferente de afetos que produziria uma política transformadora, sem um indivíduo como figura central. Definindo o desamparo como um modo específico de vulnerabilidade, ele afirma que uma experiência política constituída pela exposição ao desamparo e sua circulação social fornece uma nova maneira de pensar a política. Tal experiência não produz “o povo”, como nas estratégias populistas, nem os indivíduos autônomos caracterizados por seus sistemas particulares de interesses. Ao contrário, abre a possibilidade para o surgimento de sujeitos políticos, o *homo politicus*, para quem a política se torna uma “prática que permite que o desamparo apareça como fundamento da produtividade de novas formas sociais, na medida em que impede sua conversão em medos sociais e nos abre para eventos que ainda não sabemos como experienciar” (Safatle 2015, 50).

O indivíduo contemporâneo que todos somos convidados a ser (de uma maneira muito vitoriana, para ser melhor do que já somos) – independente, possuidor-de-si e auto-criado, mestre de seu bem-estar (e, se necessário, de sua família) – é uma ilusão reanimada para justificar a crescente precariedade. No entanto, e não apenas pelo seu caráter delirante, o indivíduo é uma figura impotente no sentido político. Ela abre espaço apenas para formas gerenciais que lidam com “os fenômenos da política”, ou para as invocações populistas do “povo”, uma espécie de figura contra-ilusória que oferece diferentes tipos de mestria e soberania. Um *homo politicus* verdadeiramente diferente não surgiria nem de algum vínculo orgânico unindo indivíduos em um *populus*, nem de mais soberania e mais autogoverno. O engajamento crítico necessário no campo do pensamento político, eu sugeriria, agora terá que se preocupar em imaginar os laços políticos além da posse-de-si, ou contra o indivíduo, que não podem ser purificados dos espessos sedimentos de suas genealogias. Um corpo político possivelmente diferente – desconhecido, invisível – precisaria ser “desindividualizado”, de modo que nele nenhum se qualifica como um.

Bibliografia

- Bentham, J. (1988). *A Fragment on Government* [1776]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackstone, W. (1765). *Commentaries on the Laws of England (Book the First)*. Oxford: Clarendon Press.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York and London: Routledge.
- _____ (2004). *Precarious Life. Powers of Violence and Mourning*. London: Verso.
- _____ (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso.
- _____ (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard: University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.
- Carlyle, T. (1829). “The Signs of Times”, *Edinburgh Review*. Disponível em: www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html. Acesso em: 27/03/18.
- Dacey, A. V. (2008). *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* [1917]. Indianapolis: Liberty Fund.
- Feher, M. (2009). “Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital”. *Public Culture*, 21(1), p. 21-41.

- Foucault, M. (1997). "What is Critique?". In: S. Lotringer & L. Hochroch (eds.), *The Politics of Truth: Michel Foucault*. New York: Semiotext(e), p. 23-82.
- _____ (2002). "The Subject and Power", in James Faubion (ed.), *Power. Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*. London: Penguin, p. 326-348.
- _____ (2004). *Society Must Be Defended. Lectures at the College de France, 1975-76*. New York: Picador.
- _____ (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978-79*. New York: Palgrave.
- Gould, S. J. (1981). *The Mismeasure of Man*. London and New York: W. W. Norton and Company.
- Hobbes, T. (1965). *Leviathan* [1651]. Oxford: Clarendon Press.
- Hobsbawm, E. J. (1995). *The Age of Capital: 1848-1875*. London: Abacus.
- Locke, J. (1823). *Two Treatises on Government* [1690]. London: Thomas Tegg.
- Losurdo, D. (2011). *Liberalism. A Counter-History*. London and New York: Verso.
- Lukes, S. (1971). "The Meanings of 'Individualism'". *Journal of the History of Ideas* 32(1): 45-66.
- MacPherson, C. B. (1977). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, T. H. (2009). "Citizenship and Social Class" [1950]. In: Manza, J.; Sauder, M. (eds.). *Inequality and Society*. New York: W. W. Norton and Co.
- Marx, K. (1992). "On the Jewish Question" [1843]. In: *Early Writings*. London: Penguin.
- Mill, J. (1825). *On Government*. Supplement to the Encyclopedia Britannica. London: J. Innes.
- Mill, J. S. (2001). *On Liberty*. Kitchener: Batoche Books.
- Nauta, L. W. (1984). "Historical Roots of the Concept of Autonomy in Western Philosophy". *PRAXIS International* 4: 363-377.
- Rudé, G. (1970). *Paris and London in the Eighteenth Century. Studies in Popular Protest*. London: Collins.
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Bleo Horizonte: Autêntica.
- _____ (2017). "To be the owner of my own person: toward a concept of freedom as heteronomy without servitude", unpublished paper.
- Zaharijević, A. (2014). *Ko je pojedinac? Genealoško propitivanje ideje građanina*. Loznica: Karpos.