

ADMINISTRAÇÃO DA VERDADE E GOVERNO DE SI

Henrique Luiz Pereira Oliveira*

"Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime". "Não há objeto (fenômeno) que já não seja possuído, visto que, nele mesmo, ele é, não uma aparência, mas o aparecimento de uma força."
(Gilles Deleuze, "Nietzsche e a Filosofia")

Embora a afirmação "o ser humano é o sujeito da história" seja praticamente fundante da moderna historiografia, é relativamente recente o empreendimento de investigações históricas que tem por objetivo verificar as condições de produção dos próprios "sujeitos da história". Se o ser humano aparece como aquele que é sujeito da história, é também aquele que está sujeito à história: aquele que produz a si mesmo conforme condições históricas determinadas.

Na sua "oficina" os historiadores vêm forjando os seus próprios instrumentos, e assimilando-os de outras áreas do conhecimento, no decorrer de investigações que buscam não somente resgatar as ações humanas e o contexto de sua realização (ou não realização), mas também alcançar os processos subjetivos dos sujeitos humanos no seu fazer histórico.

No intuito de explorar a perspectiva de pensar o ser humano como "sujeito da história" (produtor da história) e simultaneamente como "sujeito à história" (produtor de si mesmo segundo condições históricas determinadas), propomos algumas reflexões sobre as práticas de governo. O governo enquanto exercício instaura um campo de relações, do indivíduo para consigo e/ou para com o outro, materializando um plano de consistência à dupla posição da condição desse sujeito: sujeito do governo e sujeitado à um governo.

* Aluno do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC/SP.
Professor de História da Universidade Federal de Santa Catarina.

Adotando-se esta perspectiva, uma investigação sobre as práticas de governo pode deslocar-se da questão "quem é o sujeito do governo e quem é o governado (sujeitado)", para a questão "como são produzidos os sujeitos (tanto os 'governantes' como os 'governados')". Com este procedimento não se pretende afirmar que o "quem" seja irrelevante, mas que a questão formulada é como esse "quem" se produz. Perguntar o que vem antes, o sujeito ou a produção do sujeito (procurar o primado, ou no sujeito ou na sua produção) supõe um a priori causal indeterminável, e que, de qualquer modo, não responderia a questão: como os sujeitos são produzidos? Além do que, os sujeitos humanos produzem-se produzindo.

Neste enfoque o exercício do governo concerne a um campo relacional muito mais abrangente que o circunscrito pelo poder do Estado e pelos aparelhos de dominação política e ideológica, passando a abarcar a constituição dos sujeitos, as relações que mantém consigo na condução dos próprios comportamentos.

Perpassados por múltiplas instâncias de governo, os indivíduos são investidos como sujeitos de si (como instâncias de governo sobre o próprio conduzir-se) e simultaneamente investidos pela arbitrariedade dos acontecimentos e pelas práticas de governo a que são sujeitados.

A partir do século XVI tornou-se recorrente, no pensamento ocidental, a problematização do governo através de obras que delinearão uma teoria da arte de governar, compreendendo desde o governo de um Estado até o governo de si. Apesar de "O Príncipe" centrar o problema do governo na manutenção da soberania territorial (1), subjacente a esta questão o príncipe aparece como objeto do governo de si mesmo. Nas reflexões de Maquiavel, a gestão do governo implica uma multiciplidade de forças em relação às quais o príncipe deve agir para assegurar sua soberania, mas também implica em uma relação que ele deve manter para consigo próprio, com intuito de compor forças para conduzir-se de modo adequado a seus fins.

Este segundo sentido de governo, enquanto desafio, enquanto uma prova que visa a manutenção da soberania de si, desta vez não a do príncipe mas a de um homem comum, pode ser encontrada, também em Maquiavel, no texto que narra a vitória de João Mateus sobre o

1 A formulação de uma arte de governar descentrada do príncipe foi empreendida em uma literatura "anti-maquiavel". Foucault, Michel; "A Governamentalidade", in: *Microfísica do Poder*, trad. e org. de Roberto Machado, 6ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1986, pp. 277-93.

diabo - "Belfagor" (2). Graças a uma astuciosa estratégia um homem comum vence o próprio diabo. João Mateus manteve sua soberania ante os intentos do diabo, mas não pela força de sua fé, mas por sua análise das forças presentes e por sua habilidade como estrategista.

Maquiavel surpreende por ter evidenciado o lado oculto do poder, o seu segredo - "O segredo esta no núcleo do poder" (3)-, por tê-lo posto a nú, sem qualquer suporte em Deus ou em uma moral. Entretanto, talvez o que há de forte em Maquiavel seja o fato de ele enunciar o que está fora do campo do visível e do dizível: as forças e os diagramas que compõem. Este exercício de avaliação das forças em relação, que Maquiavel formalizou em um tratado político, será de fato uma novidade para a sua época? Ou a novidade consiste mais propriamente na formalização de uma análise das forças no âmbito de uma reflexão sobre a prática política?

A literatura fornece indícios para a comprovação desta hipótese. Nas narrativas medievais sobre "ingênuos" e "astutos", a dissimulação é um recurso frequentemente utilizado pelas personagens: dissimulação através do que é visto, e dissimulação através do que é dito. A dissimulação torna-se possível porque a força que domina uma ação não é dada a conhecer pelas formas canônicas com que esta ação exterioriza-se.

A dissimulação, embora resulte de um efeito do que é dito e do que é visto, não é regida nem pelo visível nem pelo dizível. A dissimulação subordina-se à uma avaliação das forças que existem apenas "em estado de agitação, de mistura e de transformação, de mutação" (4). A dissimulação subordina-se a um investimento de dominação, de soberania: um cálculo para uma vitória sobre uma outra vontade de soberania. - "O que não se deixa interpretar por uma força, nem avaliar por uma vontade, exige uma outra vontade capaz de avaliá-lo, uma outra força capaz de interpretá-lo" (5).

Em "Tristão e Isolda" o pensamento não se funda na razão, nem na fé, nem requer palavras. O pensamento é a operação de

2 Machiavelli, Nicolo: "Belfagor. Novela agradabilíssima", in: *Mar de histórias: antologia do conto mundial II*; Holanda, Aurélio Buarque de; Rónai, Paulo; 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1976, pp. 26-34.

3 Canetti, Elias; *Massa e Poder*, trad. Rodolfo Krestan; São Paulo, Melhoramento; Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 323.

4 Deleuze, Gilles; Foucault, trad. José Carlos Rodrigues; Lisboa, Vega, s/d, p. 119.

5 Deleuze, Gilles; Nietzsche e a filosofia, trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias; Rio de Janeiro, Rio, 1976, p. 19.

decomposição, avaliação e síntese das forças atuantes. O pensamento substantiva-se nos efeitos de dissimulação, mas não é propriamente nem o dito nem o visível. O pensamento é a própria ação, é a potência não exteriorizada que encarna e conduz a ação: é a força que vem de fora para dominar o acontecimento. A potência que os domina, e os incita a calcular as forças e operar estratégias de dissimulação, provém de fora mas se aloja no interior de seus corpos: o vinho ervoso - filtro do amor.

Uma potência de fora determina a união de Tristão e Isolda, mas esta potência (a poção mágica) aloja-se no interior dos corpos destes aliados, os faz pensar para agir, calcular e dissimular para encontrarem-se. O que não é dado a conhecer pelo visível e pelo dizível é a potência de encontros que há em Tristão e Isolda, ela não é detectável pelas provas canônicas. Quando Isolda submeteu-se à prova, ela não foi denunciada nem por sua fala (o seu enunciado é adequado a resposta canônica sem ser mentiroso) nem pela marca do ordálio; no entanto, a potência de encontro estava presente nela. "O mais profundo dos segredos é o que se desenvolve no interior do corpo" (6).

A dissimetria entre as forças atuantes e os cânones do visível e do enunciável não será o que torna D. Quixote risível? Não serão os cálculos a partir de cânones de visibilidade e legibilidade enrijecidos o que torna a representatividade de D. Quixote igualmente rígida e anacrônica frente aos acontecimentos? (7)

Maquiavel formalizou esta operação de decomposição e avaliação das forças em um tratado político, é isto que torna "O príncipe" uma obra forte, obra em que é enunciada uma razão de Estado orientada por um cálculo amoral das forças em jogo. A potência que domina o príncipe é a sua vontade de soberania, o príncipe representa a sua potência, a sua soberania e não a de Deus - quando representa a vontade divina é para ampliar a representação da potência de sua própria soberania.

A representatividade da potência do príncipe, que ele deve estender ao máximo, não revela a sua verdadeira potência, de tal modo que muitas vezes a representatividade da soberania do príncipe serve para dissimular o estado real das forças que dispõe em jogo. "No meu juízo, muito se engana quem pensa que as alabardas, os guardas e a disposição das sentinelas protegem os tiranos. Creio

6 Canetti, Elias; op. cit. p. 323.

7 Sobre o riso, memória e rigidez ver: Bergson, Henri; O riso, trad. Nathanael C. Caixeiro; Rio de Janeiro, Zahar, 1980.

que a eles recorrem mais como formalidade e espantinho do que por confiança" (8).

O mesmo "empirismo" e o mesmo cálculo preconizados por Maquiavel para o governo amoral do príncipe, e para a condução de sua representatividade, não eram utilizados para a gestão da conduta dos indivíduos? Desde o século XIII, pelo menos, esta atitude é testemunhada pela literatura Ocidental. Pensemos nas inúmeras obras sob a inspiração de Decamerão, ainda em profusão no século XVI. Nesse sentido, talvez seja correto supor que as técnicas com que os indivíduos governam sua relação para consigo, e seus comportamentos, sejam tão engenhosas quanto as máquinas administrativas de governar Estados.

Nas sociedades estamentais da Europa Ocidental desenvolveu-se uma forma de representatividade pública diferente de representação - "no sentido de alguém ser representante da nação ou de determinados mandantes" - mas diretamente ligada a "existência concreta do senhor e que confere uma 'aura' à sua existência". "Enquanto o príncipe e seus terratenentes 'são' o país, ao invés de simplesmente colocar-se em lugar dele, eles só podem representar num sentido específico: eles representam a sua dominação, ao invés de o fazer pelo povo, fazem-no perante o povo" (9).

Esta representatividade de procedência cortesã-feudal, supõe um tipo de "virtude que precisa corporificar-se, precisa ser representada publicamente", e cristalizou-se em formas canônicas de expressar os "atributos da pessoa: a insígnia (emblemas, armas), hábito (vestimenta, penteado), gesto (forma de saudar, comportamentos) e retórica (forma de falar, o discurso estilizado em geral), em suma: um rígido código de comportamento 'nobre'" (10).

O sufocamento dos indivíduos e dos caracteres de sua própria natureza, foram temas enfatizados na crítica de Rousseau à moldagem que a "arte" operou nas maneiras e nas paixões. "Não mais se ousa parecer o que se é; e, nesse perpétuo constrangimento, os homens, que formam esse rebanho a que se denomina sociedade, colocados nas mesmas circunstâncias, farão todas as mesmas coisas, se motivos masi poderosos não os desviarem" (11).

8 La Boétie, Etienne; Discurso da servidão voluntária, trad. Laymert Garcia dos Santos; São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 31.

9 Habermas, Jürgen; Mudança estrutural da esfera pública, trad. Flávio R. Kothe; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984, p. 20.

10 Idem, p. 20-21.

11 Rousseau, Jean-Jacques; "Discurso sobre as Ciências e as Artes", in: O contrato social e outros escritos, trad. Rolando Roque da Silva; São Paulo, Cultrix, 1978, p. 212.

A " vaidade", no entendimento de Stendhal, desenvolveu-se desde meados do século XVI, e "deixou tombar na França um véu espesso sobre as ações dos homens e sobretudo os motivos destas ações". "Nasceu então o 'espírito de galanteria', que preparou o aniquilamento sucessivo de todas as paixões, inclusive o amor, em proveito desse tirano cruel ao qual todos obedecemos: a vaidade. Os reis protegeram a vaidade e com grande razão: daí o império das condecorações" (12).

Na Itália, segundo Stendhal, a ação da vaidade era mais tênue, e de modo geral "só se pensa no vizinho para odiá-lo ou para sentir desconfianças; só há exceções no máximo para três ou quatro cerimônias por ano, quando todo homem que dá uma festa se vê constrangido matematicamente, por assim dizer, a solicitar a aprovação de seu vizinho" (13). Contraposta a desconfiança que vigorava na Itália, a representatividade, subordinada a vaidade, assumiu formas gangrenadas na França, constituindo-se principalmente em sacrificar a própria vida para servir ao senhor de quem se nasceu súdito e para agradar as damas" (14).

A partir de pontos de vista diferentes, Rousseau e Stendhal apontam para os limites de um governo do próprio conduzir-se pautado pela subordinação às formas canônicas de expressão. Para Stendhal a "vaidade" e o "espírito de galanteria" resultaram no "aniquilamento sucessivo de todas as paixões" e na submissão. Mas não se trata de buscar o homem natural e espontâneo, e sim de reavivar o pensamento por análise das forças e de submeter as formas de expressividade canônicas a usos estratégicos. Cálculo de forças não significa baixa intensidade de paixões. Veja-se por exemplo o que ocorre com Julien Sorel, em "O Vermelho e o Negro", cujas paixões são potencializadas e efetivadas através da interpretação das forças e do uso estratégico dos meios expressivos.

O realismo de Stendhal foi o correlato de seu "mal-estar no mundo pós-napoleônico, assim como da consciência de não pertencer ao mesmo e de não ter nele um lugar certo". A restauração "jogou-o, como a muitos dos seus semelhantes, em meio a aventuras anteriormente inconcebíveis, vivências, responsabilidades, autoprovocações, experiências de liberdade e de domínio" (15).

12 Stendhal; Crônicas italianas, trad. Sebastião Uchoa Leite; São Paulo, Max Limond, 1981, pp. 14 e 17.

13 Idem; p. 14.

14 Idem; p. 17.

15 Auerbach, Eric; Mimesis: a representação da realidade na literatura Ocidental; São Paulo, Perspectiva, 1987, pp. 411-412.

O comportamento de Julien Sorel é de certo modo a encarnação daquilo que Rousseau apontara entre os efeitos perniciosos da arte de agradar: a incerteza quanto as intenções de um indivíduo. "As suspeitas, os temores, a frieza, a reserva, o ódio, a traição, ocultar-se-ão de contínuo sob o véu uniforme e perverso da polidez, sob esta urbanidade tão louvada, devida as luzes do nosso século" (16).

A administração da representatividade subordinada a vaidade pode ser iluminada através de uma distinção de Schopenhauer: "O vaidoso pretende que os outros reconheçam nele, e lhe digam, uma superioridade, com a esperança de chegar, por último, a convencer-se a si próprio; o orgulhoso está firmemente convencido do seu próprio valor; sua superioridade nasce de uma íntima convicção, interior e direta, enquanto que a vaidade procura apoio na opinião alheia" (17).

Mas este homem que orgulha-se perante si mesmo, onde buscará a autoridade que lhe atribui valor se já não age em função da avaliação alheia? Buscará avaliar-se por seus progressos em direção a espontaneidade natural ou à perfeição divina? Buscará calculadamente a realização através daquilo que seu momento sócio-histórico atribui valor, servindo-se artificialmente desta mesma sociedade cuja avaliação despreza? Seguirá velhos costumes por pura autoridade da tradição, indiferente aos olhos de seu tempo?

Haverá a possibilidade de uma razão instauradora da plena soberania de cada um e ao mesmo tempo instauradora de uma harmônica unidade entre os indivíduos? Hegel contrapôs às instâncias de autoridade exteriores, uma autoridade imanente, universalizada em uma razão interiorizada em cada indivíduo (18). Mas quantas vezes ainda ouvimos ecoar o clamor de Werther, respondendo a Hegel e ao nosso tempo: "Será então destino do homem só ser feliz antes de possuir o uso da razão e depois de o perder?" (19).

Não se trata de uma tempestade especulativa, mas de impasses que tornaram-se particularmente cruciais a partir do século XVIII. A expansão das formas de produção capitalistas e dos aglomerados urbanos, e o contínuo investimento dos axiomas da mercadoria a todos os aspectos do mundo humano, desestabilizaram

16 Rousseau; op. cit p. 212.

17 Schopenhauer; A vontade de amar, trad. Aurélio de Oliveira; Rio de Janeiro, Tecnoprint, p. 133.

18 Hegel, G.W.F.; Enciclopédia das Ciências Filosóficas. trad. de Lívio Xavier; vol. 3º, Rio de Janeiro, Athena, 1936.

19 Goethe; Werther, trad. João Teodoro Monteiro; 14ª ed., Lisboa, Guimarães, 1986, p. 122.

as instâncias que anteriormente fundavam a autoridade dos códigos de valores e condutas: Deus, Igreja, rei, ordem natural, honra feudal, família aristocrática, corporações, comunidade de costumes etc.

A administração do Estado passou por grandes transformações no decorrer da Idade Moderna, que culminaram nas profundas mutações ocorridas nos séculos XVIII e XIX. No núcleo destas mutações, que constituíram os fundamentos para práticas de governo descentradas da questão da soberania territorial e da Razão do Estado, possibilitando a "governamentalização do Estado", Foucault detectou redistribuições na ordem dos saberes (constitutivas de novos campos de visibilidade e de dizibilidade) e nas técnicas de poder (constituição de dispositivos de normalização). Estes deslocamentos na ordem dos saberes e esta nova economia das técnicas de poder que afetaram profundamente a administração do Estado - intimamente associadas ao desenvolvimento das formas capitalistas de produção - tiveram por correlato não apenas transformações na estrutura social, mas, simultaneamente, mutações na produção subjetiva dos indivíduos.

O dispositivo da sexualidade, entrecruzando saberes e técnicas de poder, emprestou forma singular ao "ritual da confissão", inscrevendo a confissão da verdade "no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder", tornando o homem no Ocidente um "animal confidente". "O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo"(20). Desta forma, de uma literatura antes centrada "na narrativa heróica ou maravilhosa das 'provas' de bravura ou de santidade, passou-se a uma literatura ordenada em função da tarefa infinita de buscar, no fundo de si mesmo, entre as palavras, uma verdade que a própria forma da confissão acena como sendo inacessível" (21).

Sujeitados por uma argüição que não sabemos de onde vêm, produzimos a nós mesmos a partir de uma verdade perturbadoramente inalcançável, instalada em nosso interior.

20 Foucault, Michel; História da sexualidade I: a vontade de saber, trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque; 7ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 1985, pp. 58-59.

21 Idem; p. 59.