

## Ensaio sobre a Proteção de Dados Pessoais à Luz da Prática do *Cuidado de Si* em Foucault\*

Guilherme Carboni\*\*

“Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito”  
(Michel Foucault)

### Resumo

Objetivamos, em nosso ensaio, examinar o direito à proteção de dados pessoais à luz da prática do *cuidado de si*, existente na Grécia antiga e teorizada por Michel Foucault, de forma a verificar em que medida a nova formulação da privacidade enquanto *autodeterminação informativa* pode ser entendida como possibilidade de construção de novas identidades.

### Palavras-chave

Proteção de dados pessoais. Privacidade. *Autodeterminação informativa*. *Cuidado de si*. Foucault.

### Abstract

We intend to examine the personal data protection right in light of the practice of the “care of the self” adopted by the ancient Greece and theorized by Michel Foucault, in order to verify to what extent the new formulation of privacy as “informational self-determination” can be understood as a possibility for the construction of new identities.

### Keywords

Personal data protection right. Privacy. Informational self-determination. “Care of the self”. Foucault.

### Apresentação

---

\* Ensaio publicado no livro *Direitos de personalidade: a contribuição de Silmara J.A. Chinellato*. Coordenadores: Atalá Correia e Fábio Jun Capucho. Barueri: Manole, 2019, p. 67-83.

\*\* Doutor e Mestre em Direito Civil pela Faculdade de Direito da USP. Pós Doutor pela Escola de Comunicações e Artes (ECA) da USP, sob financiamento da FAPESP.

Pretendemos, em nosso ensaio, articular a visão contemporânea do direito à proteção de dados pessoais – que tem como base a ideia de *autodeterminação informativa* – com a prática do *cuidado de si* da Grécia antiga, teorizada por Michel Foucault. Não temos, aqui, a intenção de apontar soluções jurídicas para questões envolvendo conflitos entre proteção e divulgação de dados pessoais, mas sim de problematizá-las<sup>1</sup>, com base na articulação da *autodeterminação informativa* com a prática do *cuidado de si*.

Iniciaremos nosso ensaio, abordando a visão contemporânea da privacidade enquanto direito de construir sua própria esfera particular no âmbito do quadro de organização de poderes que, hoje, necessariamente, envolve as redes de informação.

Na sequência, examinaremos o poder enquanto relação de forças que estão em contínuo devir e que operam ao acaso, a partir de um “lado de fora”, que, como veremos, não tem forma. Ao lado das singularidades de poder, existe uma capacidade de resistência do indivíduo, para tornar possível a mudança e que se faz em nome da vida, por meio de uma relação direta com esse “lado de fora”. Isso ocorre quando o poder abandona o modelo de soberania e se torna modelo disciplinar, ou ainda, *biopoder*, voltado para as técnicas de sujeição dos corpos e de controle das populações.

No item seguinte, discorreremos sobre o *cuidado de si* enquanto prática de subjetivação, por meio da qual, a liberdade somente é atingida quando o indivíduo tem o poder de dirigir sua própria vida.

A partir do conceito de *cuidado de si*, faremos, no último item, a sua articulação com o conceito de *autodeterminação informativa*, enquanto fundamento do direito à privacidade, tomando por base a ideia de que a concepção contemporânea desse direito

---

<sup>1</sup> Foucault trata a questão da problematização como o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento, procurando saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente ao invés de legitimar o que já se sabe, de tal forma a tornar tudo o que passa pela vida, matéria de pensamento, produzindo, assim, novas relações entre as coisas. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*, p. 7-19.

Ver ainda CARBONI, Guilherme. *Liberdade de expressão e direito de autor sob a perspectiva do pensamento espinosista*. In: Estudos de Direito Intelectual em Homenagem ao Prof. Doutor José de Oliveira Ascensão. 50 Anos de Vida Universitária. Organizado por Dario Moura Vicente; José Alberto Coelho Vieira; Alexandre Dias Pereira; Sofia de Vasconcelos Casimiro; Ana Maria Pereira da Silva. 1ª ed. Lisboa: Almedina, 2015.

de construir sua própria esfera particular possui fortes relações com a prática do *cuidado de si*.

## 1. Privacidade e Poder na Sociedade da Informação

Nos dias atuais, a privacidade não deve ser entendida apenas sob a ótica da visão clássica de defesa da esfera privada contra invasões externas. Houve uma mudança significativa que, segundo Stefano Rodotà, faz com que os problemas da privacidade devam ser considerados em torno de um novo centro gravitacional, que leva em conta as contingências sociais no quadro da organização de poder, no qual a infraestrutura da informação representa um dos componentes fundamentais<sup>2</sup>. De fato, as atuais dimensões da coleta e do tratamento de informações intensificaram a impossibilidade de se considerar essas novas questões dentro do quadro institucional tradicionalmente identificado pelo conceito de privacidade<sup>3</sup>.

A clássica definição de privacidade, cunhada no ensaio apresentado pelos professores Samuel Warren e Louis Brandeis, datado de 1890 e publicado na Revista de Direito da Universidade de Harvard, como *the right to be let alone* (o “direito de ser deixado só”), vem, então, a ser ressignificada pela ideia de privacidade enquanto poder sobre as informações que lhe dizem respeito ou, segundo a definição de Rodotà: o “direito de manter o controle sobre suas próprias informações e de determinar a maneira de construir sua própria esfera particular”<sup>4</sup>. Passa-se, assim, de uma privacidade de caráter eminentemente individualista – voltada para impedir a interferência na vida privada e familiar de uma pessoa, por meio de uma proteção estática e negativa – para uma proteção dinâmica e ativa.

Sob essa nova perspectiva, interessa-nos, aqui, dois aspectos fundamentais: (a) a ideia de que o indivíduo tem o direito de construir sua própria esfera particular; e (b) a vinculação do tema da privacidade à questão da liberdade.

---

<sup>2</sup> RODOTÀ, Stefano. *A vida na sociedade da vigilância – a privacidade hoje*, p. 24.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 17 e 24.

Com relação ao primeiro aspecto, as doutrinas nacional e estrangeira vêm reforçando a concepção da privacidade enquanto direito de construir sua própria esfera particular, como pode ser observado pela definição cunhada por Lawrence Friedman, que considera a privacidade como “a proteção de escolhas de vida contra qualquer forma de controle público e estigma social”<sup>5</sup>.

No âmbito da sociedade da informação, Rodotà diz que “nós somos as nossas informações”, pois são elas que “nos definem, nos classificam, nos etiquetam”, de tal forma que, “ter como controlar a circulação das informações e saber quem as usa significa adquirir, concretamente, um poder sobre si mesmo” em uma sociedade que, cada vez mais se preocupa com a segurança por meio de uma progressiva extensão das formas de controle social, a ponto de os cidadãos correrem o risco de parecerem “homens de vidro”<sup>6</sup>.

A necessidade de garantir a autonomia do indivíduo na sociedade da informação foi reconhecida por uma decisão histórica da Corte Constitucional Alemã de 1983, que entendeu a privacidade como *autodeterminação informativa*<sup>7</sup>.

Verifica-se que esse primeiro aspecto da nova concepção de privacidade leva, inevitavelmente, a uma forte associação entre privacidade e liberdade, a partir do momento em que a primeira passa a ser ressignificada enquanto liberdade de desenvolvimento da personalidade, permitindo que crenças e opiniões individuais venham a se tornar públicas<sup>8</sup>.

Há, ainda, que se considerar que a Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia, de 2000, veio a estabelecer a distinção entre a privacidade convencional (o “direito de respeito da vida privada e familiar”, conforme o artigo 7º) e o chamado “direito à proteção de dados pessoais” (artigo 8º), que, segundo Rodotà, torna-se um novo e autônomo direito fundamental<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> FRIEDMAN, L.M., citado por RODOTÀ, S. Op. cit., p. 15.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 7, 8 e 9.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>9</sup> Idem.

A distinção entre essas duas concepções de privacidade também acarreta efeitos práticos, especialmente pelo fato de que, na proteção de dados pessoais, a supervisão e outros poderes não são conferidos somente aos sujeitos dos dados, mas também a um órgão público responsável por essa tarefa.

Dessa forma, uma redistribuição de poderes sociais e legais estaria sendo formado, especialmente pela crescente necessidade de dados por parte de instituições públicas e privadas<sup>10</sup>. Para Rodotà, é por meio da identificação das raízes do poder fundado na disponibilidade das informações de seus reais detentores que se poderia, não somente projetar formas de contra-poder e de controle, mas também aproveitar as possibilidades oferecidas pela tecnologia para tentar produzir formas diversas de gestão do poder<sup>11</sup>.

Baseando-se em Predieri, Rodotà defende uma estratégia, cujo ponto de chegada “consista na proliferação de processos decisórios racionalizados, tornados transparentes com o auxílio do computador, com um conseqüente controle social sobre os participantes do processo, de modo a alcançar uma participação no próprio processo”<sup>12</sup>. Em outras palavras, isso significa a defesa de um maior controle do processo de tratamento das informações sociais por parte do interessado, uma vez que, segundo Rodotà, não bastaria elaborar um sistema de contenção do poder da tecnologia em relação às suas modalidades de utilização, mas seria preciso analisar todas as potencialidades do uso da tecnologia, ligando-as aos diversos significados que possam assumir no conjunto do sistema político<sup>13</sup>.

Assim, no âmbito desse quadro global, Rodotà entende que os problemas da privacidade não se resolveriam por meio das dicotomias “recolhimento” versus “divulgação”; “homem prisioneiro de seus segredos” versus “homem que nada tem a esconder”; “casa-fortaleza” (que glorifica a privacidade e favorece o egocentrismo) versus “casa-vitrine” (que privilegia as trocas sociais)<sup>14</sup>. Segundo Rodotà, tais alternativas tornam-se cada vez mais abstratas, tendo em vista que, nelas, reflete-se uma forma de encarar a privacidade

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 17 e 24.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>12</sup> PREDIERI, *apud*, RODOTÀ, S. Op. cit., p. 25.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>14</sup> *Idem*.

que “negligencia justamente a necessidade de dilatar esse conceito para além de sua dimensão estritamente individualista”<sup>15</sup>.

Por essa razão, enunciados generalizantes e referências genéricas à necessidade de salvaguardar a dignidade humana não resolvem as questões relativas à proteção de dados pessoais – até em razão da abrangência do conceito de dignidade da pessoa humana, acrescentaríamos nós –, uma vez que as formas organizativas e as funções cumpridas pelas diversas instituições variam de caso a caso, o que significa que uma mesma formulação não serve, necessariamente, para instituições distintas, como por exemplo, prisão e família. Isso porque, em cada uma dessas instituições, há variações relativas à posição do indivíduo, aos equilíbrios entre interesses públicos e privados, às modalidades de exercício do poder. Portanto, as soluções teriam que levar em conta todas essas variáveis<sup>16</sup>.

A vigilância e a monitoração de indivíduos na sociedade da informação remetem ao conceito de *panóptico* de Jeremy Bentham, que foi resgatado por Michel Foucault em sua teorização sobre o poder e a sociedade disciplinar<sup>17</sup>. Segundo Foucault, o *panóptico* é o vigia que tudo pode ver, sem ser visto. No caso da prisão, os detidos podem ser vistos, sem que possam ver a si próprios. Daí o efeito mais importante do *panóptico*, segundo Foucault: “induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder”<sup>18</sup>.

Segundo Deleuze, quando Foucault define o *panoptismo*, ora ele o define de maneira concreta, como um agenciamento da visão que caracteriza a prisão, ora de forma abstrata, “como uma máquina que não apenas se aplica a uma matéria visível em geral (oficina, quartel, escola, hospital, prisão), mas atravessa geralmente todas as funções enunciáveis”<sup>19</sup>. Assim, Deleuze diz que a fórmula abstrata do *panoptismo* não mais seria “ver sem ser visto”, mas “impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer”<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>17</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, especialmente às p. 190-219.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*, p. 43

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Foucault desenvolve a ideia de que as sociedades modernas podem ser definidas como sociedades “disciplinares”. Entretanto, essa “disciplina” não pode ser identificada com uma instituição ou com um aparelho, pelo fato de que ela é um tipo de poder que atravessa todas as espécies de aparelhos e de instituições para, segundo Deleuze, “reuni-los, prolongá-los, fazê-los convergir, fazer com que se apliquem de um novo modo”<sup>21</sup>.

A sociedade disciplinar revela-se, progressivamente, como sociedade da classificação. É uma classificação que se opera, não para o reconhecimento das diversidades, mas para a imposição de critérios de conformidade aos perfis prevalentes, com a exclusão dos interesses que não alcançam uma determinada massa crítica, com efeitos que podem afetar bens e serviços decisivos para a formação da personalidade e para a participação política, com o sacrifício de minorias portadoras de tais interesses específicos<sup>22</sup>.

Nesse contexto, a tutela da diversidade somente torna-se efetiva se encontra espaço nas compatibilidades de mercado, se está alinhada com aqueles que são classificados de acordo com critérios de uma certa “normalidade”, que tende cada vez mais a coincidir com a conveniência econômica<sup>23</sup>.

Na verdade, a própria ideia de personalidade também decorre de relações de poder. Cumpre-nos, então, verificar em que medida a ideia de personalidade, centrada no homem, estaria dando espaço à de vida em seu sentido mais amplo.

## **2. Biopoder e Resistência: o “Lado de Fora”**

Para Foucault, o poder não é uma forma, mas uma relação de forças. Ou melhor, para ele, toda relação de forças é uma relação de poder<sup>24</sup>.

A força nunca está no singular, pois ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de forma que toda força já é relação, ou seja, poder. A força não tem objeto ou sujeito, senão outras forças<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>22</sup> Cf. RODOTÀ, S. *Op. cit.* p. 114.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> Cf. DELEUZE, G. *Op. cit.*, p. 78.

As relações de poder inserem-se em todos os lugares onde existam singularidades, como em discussões entre vizinhos, brigas entre pais e crianças, desentendimentos de casais<sup>26</sup>.

Com base na definição de Foucault, Deleuze cita como relação de forças (ou de poder), constituídas por ações sobre ações, “incitar, induzir, desviar, tornar fácil ou difícil, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável...”. E acrescenta que as teses de Foucault sobre o poder desenvolvem-se em três rubricas, que são as seguintes: (a) o poder não é essencialmente repressivo (já que “incita, suscita, produz”); (b) ele se exerce antes de se possuir (o poder só se possui sob uma forma determinável – classe – e determinada – Estado); e (c) o poder passa pelos dominados tanto quanto pelos dominantes (já que passa por todas as forças em relação)<sup>27</sup>.

Nas palavras de Deleuze, não cabe perguntar “o que é o poder? e de onde vem?”, mas “como se exerce?”. Assim, um exercício de poder aparece como um afeto, já que a força se define por seu poder de afetar outras forças (com as quais ela está em relação) e de ser por elas afetada<sup>28</sup>.

O poder também não é “propriedade” de uma classe que o teria conquistado, mas uma “estratégia”, cujos efeitos não são atribuíveis a uma apropriação, senão a “manobras, táticas, técnicas, funcionamentos”<sup>29</sup>. Como o poder se exerce mais do que se possui, ele não é um privilégio adquirido ou conservado pela classe dominante, mas “o efeito de conjunto de suas posições estratégicas”<sup>30</sup>.

Segundo Deleuze, essa análise funcional do poder não nega a existência das classes e de suas lutas, mas as insere em um quadro completamente diferente, “com outras paisagens, outros personagens, outros procedimentos, diferentes desses com os quais nos acostumou a história tradicional, inclusive a marxista”<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> Idem.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 37 e 38.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Ibidem.



De fato, as relações de poder não são exteriores a outros tipos de relação e não funcionam como uma espécie de “superestrutura”. Na verdade, elas agem produzindo. Assim, a imagem piramidal da “superestrutura” marxista é substituída por uma imanência na qual os focos de poder e as técnicas disciplinares formam segmentos que se articulam uns sobre os outros e por meio dos quais os indivíduos passam ou permanecem (família, escola, quartel, fábrica e, se necessário, prisão)<sup>32</sup>.

É interessante notar que todo poder é um “poder de Estado”, ou seja, estaria localizado no aparelho de Estado. Até mesmo os poderes privados seriam derivados do Estado. O “Estado”, aqui, não deve ser entendido em sua concepção tradicional, mas, segundo Deleuze, “como efeito de conjunto ou resultante de uma multiplicidade de engrenagens e de focos que se situam num nível bem diferente e que constituem por sua conta uma ‘microfísica do poder’”<sup>33</sup>.

Essa ideia de Estado é aquela que Pierre Clastres chamou de “acionamento efetivo da relação de poder”. A tese de Clastres é a de que a sociedade poderia prescindir do Estado, isto é, não necessita de sua existência, o que, segundo ele, ocorre em diversas sociedades indígenas da América do Sul, as quais, espantosamente, negam o Estado para impossibilitar o seu surgimento, divergindo do mundo ocidental<sup>34</sup>.

Enquanto relação de forças no jogo do “afetar” e “ser afetado”, o *panóptico* de Bentham, revisitado por Foucault, pode ser definido pela pura função de impor uma tarefa ou um comportamento a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sem considerar as formas que conferem objetivos a essa função (como educar, tratar, punir, fazer produzir) ou as substâncias que são formadas por essas forças, sobre as quais se aplica a função (“presos, doentes, escolares, loucos, trabalhadores, soldados”)<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>33</sup> Idem.

Ainda segundo Deleuze, “micro” não deve ser entendido como uma miniaturização de formas visíveis ou enunciáveis, mas como um outro domínio, um novo tipo de relações, uma ligação de pensamento com ligações móveis e não localizáveis” (Ibidem, p. 82).

<sup>34</sup> CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. (Tradução de Theo Santiago). São Paulo: Cosac Naify, 2013.

<sup>35</sup> DELEUZE, Op. cit., p. 80.

Interessante notar que, no mecanismo do *panóptico*, qualquer pessoa pode vir a exercer as funções de vigilância e, ao fazê-lo, pode também inspecionar como essa vigilância é exercida. Como diz Foucault: “qualquer membro da sociedade terá direito de vir constatar com seus olhos como funcionam as escolas, os hospitais, as fábricas, as prisões”. Isso significa que não haveria o risco de o crescimento de poder, devido ao *panóptico*, resultar em tirania, pois o dispositivo disciplinar seria democraticamente controlado e acessível “ao grande tribunal do mundo”<sup>36</sup>. Em outras palavras, Foucault diz que o *panóptico*, “sutilmente arranjado para que um vigia possa observar, com uma olhadela, tantos indivíduos diferentes, permite também a qualquer pessoa vigiar o menor vigia”. Assim, o mecanismo do *panóptico* torna o exercício do poder controlável pela sociedade inteira<sup>37</sup>.

Segundo Foucault, esse esquema do *panóptico*, sem se desfazer nem perder qualquer de suas propriedades, é destinado a se difundir no corpo social, isto é, tem por vocação tornar-se uma função generalizada<sup>38</sup>.

As forças estão em contínuo devir e operam ao acaso, a partir de um “lado de fora” que não tem forma. Como diz Deleuze, há um “devir das forças que não se confunde com a história das formas, já que opera em outra dimensão”<sup>39</sup>. A pergunta inevitável diz respeito à posição do ser humano nesse contexto. Conforme Deleuze, a verdadeira questão não está no ser-humano existente, perceptível ou enunciável, mas sim nas forças que o compõem, com quais outras forças “do fora” se combinam e qual o composto que disso advém<sup>40</sup>.

Como é sempre “do lado de fora” que uma força é afetada por outras, ou é por elas afetada, o poder é preenchido de forma variável, conforme as forças em relação. A força sempre pode entrar em outras relações e dentro de outras composições. Portanto, o “lado de fora” é sempre uma abertura para um futuro em que nada se acaba, pois nada nunca começou, uma vez que tudo apenas se metamorfoseia. No caso do ser-humano,

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, p. 200 e 201.

<sup>37</sup> Idem.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>39</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 93.

<sup>40</sup> Idem.

trata-se de um compor-se com forças “do lado de fora” em processo sempre contínuo e aleatório<sup>41</sup>.

Mas, a força dispõe, ainda, de um terceiro poder, que se apresenta como capacidade de resistência. Um diagrama de forças apresenta ao lado das singularidades de poder (que, como visto, correspondem às suas relações), singularidades de resistência, que se efetuam de forma a tornar possível a mudança. Enquanto as relações de poder se conservam em um diagrama, a resistência está em uma relação direta com o “lado de fora”. Assim, um campo social mais resiste do que cria estratégias<sup>42</sup>.

Em razão disso, o ser-humano, para Foucault, não seria dotado de uma consciência universal e eterna dos direitos humanos. Para ele, essa abordagem do ser-humano é apenas efeito de certas singularidades de um determinado momento histórico, que se formalizou dessa maneira. O único caso em que o universal é dito ao mesmo tempo em que aparece o enunciado é o das matemáticas. Em todos os outros casos, o universal é posterior<sup>43</sup>.

Quanto ao sujeito de direito, é a vida que o faz, enquanto portadora de singularidades, e não o homem como forma de eternidade. Como diz Deleuze, o homem apareceu no lugar da vida quando as forças vitais compuseram seu semblante na época das constituições<sup>44</sup>.

Além disso, as resistências ao poder tornaram-se transversais – pelo fato de irem de um ponto a outro no âmbito dos diversos aspectos do mundo contemporâneo – ao invés de universais, e se fazem em nome da vida, o que ocorre quando o poder abandona o modelo de soberania para fornecer um modelo disciplinar. Em outras palavras, quando ele se torna *biopoder*, isto é, poder que se exerce sobre a vida<sup>45</sup> configurando-se uma *biopolítica*.

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>42</sup> Idem.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 98 e 99.

A palavra *biopolítica* foi tornada pública pela primeira vez por Foucault em sua conferência de 1974 no Rio de Janeiro. Esse termo designa a forma de exercício do poder soberano nos estados modernos, surgido no final do século XVIII, cujo alvo não era mais o território, mas a gestão calculada de um determinado grupo populacional. Trata-se do conjunto de tecnologias e políticas institucionais voltadas para o controle específico de todos os aspectos da vida e do corpo, desde o controle da natalidade e a higiene corporal à vacinação contra epidemias e infecções.

Segundo Foucault, “o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte. Talvez seja assim que se explique essa desqualificação da morte, marcada pelo desuso dos rituais que a acompanhavam”<sup>46</sup>. E complementa, dizendo que “agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais ‘privado’”<sup>47</sup>.

Não é por outra razão que o suicídio – que, de acordo com Foucault, foi outrora crime, por usurpar o direito de morte que somente os soberanos poderiam exercer – tenha se tornado, no decorrer do século XIX, uma das primeiras condutas que entraram no campo da análise sociológica, pois fazia aparecer, nas fronteiras do poder exercido sobre a vida, o direito privado de morrer<sup>48</sup>.

Dessa forma, a potência de morte que simbolizava o poder soberano passa a ser, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida, tendo por consequência o rápido desenvolvimento, no decorrer da época clássica, das diversas disciplinas, tais como, escolas, colégios, casernas, ateliês, juntamente com o aparecimento das práticas políticas e observações econômicas em questões de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração. Todas elas configuram técnicas diversas para a sujeição dos corpos e o controle das populações, abrindo-se, assim, a era do *biopoder*<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, p. 149.

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> Idem.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 150 e 151.

Esse *biopoder* foi, sem dúvida, o elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, que, segundo Foucault, “só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos”<sup>50</sup>. Mas Foucault diz que o capitalismo exigiu ainda mais do que isso: “foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso torná-las mais difíceis de sujeitar”. Os rudimentos de *biopolítica* inventados nos séculos XVIII, enquanto técnicas de poder presentes em todo o campo social (família, exército, escola, polícia, medicina individual, administração das coletividades) também operaram como fatores de segregação e de hierarquização social, garantindo relações de dominação. Em outras palavras: o investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis ao desenvolvimento do capitalismo<sup>51</sup>. Com isso, passa a haver uma proliferação de tecnologias políticas de investimento sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida e todo o espaço da existência<sup>52</sup>, no qual podemos incluir as questões da privacidade, do controle sobre a sua própria vida e da autodeterminação.

Conforme Foucault, outra consequência do desenvolvimento do *biopoder* é a crescente importância da norma às expensas do sistema jurídico da lei, uma vez que um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida tem necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos em detrimento de colocar a morte no campo da soberania, como ocorria no passado. Ao contrário, trata-se de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade, qualificando-os, medindo-os, avaliando-os e hierarquizando-os. Foucault entende que é assim que funcionam as constituições escritas a partir da Revolução Francesa e os códigos reformados que não devem nos iludir com relação ao fato de serem “formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador”<sup>53</sup>.

É surpreendente constatar que na resistência a esse *biopoder*, então ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre o que ele investe: na vida e no homem enquanto ser vivo. Desde o século XIX, as grandes lutas voltadas a colocar em questão o sistema geral de poder não são feitas em nome de um

---

<sup>50</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 155 e 156.

retorno aos antigos direitos. Segundo Foucault, o que se reivindica é a vida, entendida como “as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. (...) a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la”<sup>54</sup>.

Para Foucault, foi a vida – enquanto capacidade da força de resistir ao *biopoder* –, muito mais do que o direito, que se tornou objeto das lutas políticas, ainda que estas se formulem por meio de afirmações de direito: o direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades. Nas palavras de Foucault: “o ‘direito’ acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder”<sup>55</sup>.

Deleuze diz que é no próprio homem que é preciso procurar as forças que resistem à ideia de morte do homem. Para ele, o *super-homem* de Nietzsche não quer dizer outra coisa, senão que “é dentro do próprio homem que é preciso libertar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisioná-la”<sup>56</sup>.

Há, portanto, um campo de batalha no próprio conceito jurídico da ideia de sujeito, que se distancia do humanismo kantiano (o homem como fim em si mesmo<sup>57</sup>), para se aproximar do reconhecimento do homem enquanto ser vivo alojado em uma “dobra do lado de fora”, ou ainda, o indivíduo como interiorização de um “lado de fora” que compõe uma matéria móvel e sem limite fixo.

Assim, os componentes daquilo que a doutrina jurídica classicamente denomina “personalidade” (que inclui a privacidade e a proteção de dados pessoais) não são emanações ou desdobramentos do “um”, mas a reduplicação do “outro”; não se trata de uma reprodução do “mesmo”, mas uma repetição do “diferente”; não é a emanação de um “eu”, mas a instauração de um “sempre outro” ou de um “não eu”; enfim, sou eu que me vejo como o “duplo do outro”, ou ainda, eu não me encontro no exterior, mas

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 156 e 157.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>56</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 99.

<sup>57</sup> Sobre a concepção da ideia do homem como fim em si mesmo, ver KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Tradução de Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70, 2007.

encontro “o outro em mim”, exatamente como em um tecido na embriologia ou um forro na costura<sup>58</sup>.

### 3. O *Cuidado de Si* como Subjetivação: o “Lado de Dentro”

No final de sua obra *História da sexualidade I: vontade de saber*, Foucault deixa transparecer uma dúvida e um certo impasse a respeito de como ultrapassar as relações de poder, a partir do momento em que reconhece que o ponto mais intenso da vida é justamente aquele em que ela se choca com o poder e tenta utilizar suas forças ou escapar das suas armadilhas. Portanto, a submissão da interioridade a uma crítica radical havia deixado dúvidas sobre a existência de um “lado de dentro”<sup>59</sup>.

Cláudio Ulpiano explica que, ao direcionar seus estudos para a Grécia, muitos haviam entendido, erroneamente, que Foucault teria abandonado o campo de batalha dos assuntos contemporâneos e se dirigido para as curiosidades<sup>60</sup>. Entretanto, ao voltar-se para a Grécia, Foucault nos trouxe algo absolutamente novo e que, segundo Ulpiano, ainda não havia sido pensado pelos grandes helenistas<sup>61</sup>. Segundo, Foucault, houve, no mundo helenístico e romano, o crescimento “de um ‘individualismo’ que conferiria cada vez mais espaço aos aspectos ‘privados’ da existência, aos valores da conduta pessoal e ao interesse que se tem por si próprio”<sup>62</sup>. Diz Foucault que

*não seria o reforço de uma autoridade pública que poderia dar conta do desenvolvimento dessa moral rigorosa, mas, antes, o enfraquecimento do quadro político e social no qual se desenrolava, no passado, a vida dos indivíduos: menos fortemente inseridos nas cidades, mais isolados uns dos outros e mais dependentes de si próprios, eles teriam buscado na filosofia regras de conduta mais pessoais*<sup>63</sup>.

Entretanto, Foucault adverte que esse “individualismo” é, muitas vezes, invocado para explicar fenômenos diversos em épocas diferentes e, sob a sua categoria, misturam-se, frequentemente, realidades completamente distintas. É importante, segundo ele,

<sup>58</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 105.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 101 e 103.

<sup>60</sup> ULPiano, Cláudio. *Pensamento e liberdade em Spinoza*. Aula disponibilizada em <<http://claudioulpiano.org.br>>, consultado em 12 de maio de 2015.

<sup>61</sup> Idem.

<sup>62</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*, p. 53.

<sup>63</sup> Idem.

distinguir três aspectos: (a) “a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende”; (b) “a valorização da vida privada, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais”; e (c) “a intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se e promover a própria salvação”<sup>64</sup>.

Foucault comenta que essas três atitudes podem estar ligadas entre si, ou seja, “pode ocorrer de o individualismo exigir a intensificação dos valores da vida privada; ou, ainda, que a importância atribuída às relações consigo seja associada à exaltação da singularidade individual”<sup>65</sup>. Entretanto, esclarece ele que esses vínculos não são constantes nem necessários. E exemplifica, dizendo que há sociedades ou grupos sociais – como as aristocracias militares – nos quais o indivíduo é chamado a se afirmar em seu próprio valor, por meio de ações que o singularizam e que lhe permitem prevalecer sobre os outros, sem que se tenha que atribuir grande importância à sua vida privada ou às relações para consigo. Há, ainda, sociedades nas quais a vida privada é dotada de grande valor, bem como protegida e organizada enquanto centro de referência das condutas e princípio de valorização, como é o caso das classes burguesas nos países ocidentais do século XIX. Finalmente, Foucault diz que “há sociedades ou grupos nos quais a relação consigo é intensificada e desenvolvida, sem que, por isso, e de modo necessário, os valores do individualismo ou da vida privada encontrem-se reforçados”<sup>66</sup>.

Essa “relação consigo” adquire independência, como se, nas palavras de Deleuze, “as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixassem surgir uma relação consigo, constituindo um lado de dentro que se desenvolve segundo uma dimensão própria e que os gregos chamavam de *enkrateia*<sup>67</sup>, que se caracteriza por uma forma ativa de domínio sobre si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres”<sup>68</sup>. Como explica Deleuze:

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>65</sup> *Idem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 55 e 56.

<sup>67</sup> DELEUZE, G. *Op. cit.*, p. 107.

<sup>68</sup> FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*, p. 77.



*é um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros (...), a ponto da relação consigo tornar-se 'princípio de regulação interna' em relação aos poderes constituintes da política, da família, da eloquência e dos jogos, da própria virtude*<sup>69</sup>.

Portanto, o que Foucault descobre de original na Grécia é que o cidadão grego se preocupava com a questão de como se produzir uma vida livre, o que poderia soar estranho para uma civilização que possuía escravos<sup>70</sup>.

Havia duas práticas que constituíam a base da existência do cidadão grego: (a) a primeira diz respeito à sua preocupação de administrar a cidade e produzir leis, organizando, assim, o seu campo político. Vale ressaltar que as leis construídas na Grécia antiga eram produto da prática dos corpos e da vida na cidade; e (b) a segunda refere-se ao poder de administrar a economia (que, aqui, tem relação com a própria casa)<sup>71</sup>.

A questão que surge é a de como o cidadão grego poderia ter poder sobre a cidade e sobre a sua casa, se não tivesse poder sobre si mesmo. É assim que aparece a ideia do “poder sobre si próprio”, na forma de uma “relação agonística de si para consigo próprio”<sup>72</sup>.

Segundo Ulpiano, o cidadão grego entendia que os homens trariam múltiplas forças dentro de si. Tais forças tenderiam para um “fora”, caracterizado, principalmente, pela religião, superstição e submissão. Dessa forma, a realização do cidadão grego somente seria possível se ele entendesse a si mesmo como um conjunto de forças que entram em confronto e que o tornam livre quando as forças ativas dominam as forças que tendem a levá-lo à submissão<sup>73</sup>.

O *cuidado de si* produz, assim, uma “estética da existência”, sendo que “estética”, aqui, é pensada em termos de existência e não enquanto produção de objetos externos ao indivíduo. Em outros termos, somente consegue-se ter uma vida bela quando há

---

<sup>69</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 107.

<sup>70</sup> Cf. ULPIANO, C. Op. cit..

<sup>71</sup> Idem.

<sup>72</sup> Idem.

<sup>73</sup> Idem.

liberdade e isso somente ocorre quando as forças ativas em nós dominam as reativas, isto é, quando a causa da existência vem de dentro de nós<sup>74</sup>.

#### 4. *Autodeterminação Informativa enquanto Cuidado de Si*

A ideia de privacidade enquanto *autodeterminação informativa* envolve a construção de uma nova identidade, ou ainda, de várias identidades ao mesmo tempo, como condição essencial para o desenvolvimento da personalidade<sup>75</sup>, o que, sem dúvida, remete à prática do *cuidado de si*, enquanto forma de construção da própria esfera privada.

Tal concepção da personalidade difere da abordagem clássica, que fundamenta a dignidade da pessoa humana na ideia kantiana do homem como um fim em si mesmo. A concepção contemporânea do direito à privacidade com fundamento na *autodeterminação informativa* pressupõe, a nosso ver, outra visão dos direitos da personalidade e, também, da ideia de dignidade da pessoa humana, pois estas passariam a ser garantidas não mais sob a ótica da proteção de um sujeito de direitos, mas sim de uma tutela da liberdade existencial de um agente de direitos que pode construir e definir sua própria identidade (uma ou mais) a partir das forças que o compõem em um dado momento.

Nas palavras de Rodotà,

*como a mudança da roupa permitia uma ligação social mais equilibrada com os demais estudantes, assim o mudar de nome, sexo, raça, idade na comunicação pela rede pode proteger de discriminações e condicionamentos, proporcionando de fato uma construção mais livre da personalidade*<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Segundo Ulpiano, há, aqui, um agenciamento Foucault-Espinosa, pois a liberdade entendida dessa forma corresponde ao terceiro gênero do conhecimento da epistemologia de Espinosa – o pensamento – que nada mais é do que o poder de produzir novas formas de vida e outras maneiras de existência. Idem.

Ver CARBONI, Guilherme. *Liberdade de expressão e direito de autor sob a perspectiva do pensamento espinosista*. In: Estudos de Direito Intelectual em Homenagem ao Prof. Doutor José de Oliveira Ascensão. 50 Anos de Vida Universitária. Organizado por Dario Moura Vicente; José Alberto Coelho Vieira; Alexandre Dias Pereira; Sofia de Vasconcelos Casimiro; Ana Maria Pereira da Silva. 1ª ed. Lisboa: Almedina, 2015.

<sup>75</sup> Cf. RODOTÀ, S. Op. cit., p. 116.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 117.

Podemos dizer que, a partir da ideia de privacidade enquanto *autodeterminação informativa*, a identidade deixa de ser um dado imutável para tornar-se uma construção contínua e mutável, permitindo, assim, que a vida seja mais rica e variada.

### **Considerações Finais**

Em uma economia da informação em rede como a que vivemos hoje, a identidade pode ser construída ao bel-prazer do indivíduo, pois a privacidade é hoje tutelada ativamente, enquanto direito à *autodeterminação informativa* de titularidade de um agente (ao invés de um sujeito) de direitos.

A afirmação de direitos, hoje, abarca a vida de forma mais ampla e não se restringe ao homem dotado de personalidade fixa e imutável. A proteção de dados pessoais, com base na ideia de *autodeterminação informativa*, é um exemplo dessa nova concepção da personalidade, que passa a ser entendida enquanto singularidade.

A prática do *cuidado de si* da Grécia antiga, enquanto poder que o indivíduo tinha sobre si próprio, tornando-o livre, quando agenciada com a ideia de *autodeterminação informativa*, compõe uma nova maneira de pensar, juridicamente, a privacidade e a proteção de dados pessoais, ao permitir ao indivíduo a criação de novas identidades e, portanto, de novas formas de vida.

### **Referências Bibliográficas**

CARBONI, Guilherme. *Liberdade de expressão e direito de autor sob a perspectiva do pensamento espinosista*. In: Estudos de Direito Intelectual em Homenagem ao Prof. Doutor José de Oliveira Ascensão. 50 Anos de Vida Universitária. Organizado por Dario Moura Vicente; José Alberto Coelho Vieira; Alexandre Dias Pereira; Sofia de Vasconcelos Casimiro; Ana Maria Pereira da Silva. 1ª ed. Lisboa: Almedina, 2015.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. (Tradução de Theo Santiago). São Paulo: Cosac Naify, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. (Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins). São Paulo: Brasiliense, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. (Tradução de Raquel Ramallete), 42ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

*História da sexualidade I: a vontade de saber*. (Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque), 1ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. (Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque), 1ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. (Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque), 1ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Tradução de Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70, 2007.

RODOTÀ, Stefano. *A vida na sociedade da vigilância – a privacidade hoje*. Organização, seleção e apresentação de Maria Celina Bodin de Moraes. Tradução de Danilo Doneda e Luciana Cabral Doneda. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

ULPIANO, Cláudio. *Pensamento e liberdade em Spinoza*. Aula disponibilizada em <<http://claudioulpiano.org.br>>, consultado em 12 de maio de 2015.