

## A FILOSOFIA E A POLÍTICA

### *La Philosophie et la Politique*

César Candiotti<sup>1</sup>

#### *Resumo*

Nesse artigo pretende-se estudar o problema da realidade da filosofia a partir de sua articulação com a política. É paradoxal a forma como o exercício abusivo da política tem se apropriado de filosofias conhecidas como filosofias da liberdade e como estas têm procurado ocupar o lugar do governo político. As análises de Michel Foucault apontam para outra função da filosofia: aquela da crítica social e da resistência à *aceitação* do poder. O papel de moderação e de limitação do poder pode ser encontrado ainda na filosofia antiga por meio da função do filósofo conselheiro e do filósofo cínico, estudados pelo autor.

**Palavras-chave:** Filosofia; Política; crítica.

#### *Résumé*

Dans cet article nous nous proposons d'étudier le problème de la réalité de la philosophie par rapport à partir de son articulation avec à la politique. Il est paradoxale la façon comment l'exercice abusif de la politique s'est approprié des philosophies connues en tant que philosophies de la liberté et comment celles-ci ont cherché de prendre la place du gouvernement politique. Les analyses de Michel Foucault attribuent un autre rôle à la philosophie: la critique sociale et des résistance à l'acceptation du pouvoir. Le rôle de moderation et de limitation du pouvoir peut encore être trouvé dans la philosophie ancienne à travers du philosophe conseiller et du philosophe cynique étudiés par l'auteur.

**Mots clés:** Philosophie; Politique; Critique.

---

<sup>1</sup> Professor do curso de Filosofia da PUCPR. Doutor em Filosofia pela PUCSP.  
E-mail: ccandi@ig.com.br

## Introdução

Este estudo pretende apontar algumas pistas para a compreensão da realidade da filosofia no pensamento de Michel Foucault, tomando como ângulo de análise sua articulação com a política.

Numa conferência realizada em Tóquio em 1978, intitulada *La philosophie analytique de la politique*, o autor ressalta um paradoxo singular no pensamento filosófico e político ocidental: desde a Revolução Francesa, os poderes políticos burocráticos e totalizantes procuraram sua justificação e seu fundamento numa doutrina filosófica justamente no momento em que a filosofia, herdeira do movimento iluminista do século XVII, se impunha na sua função de contra-poder e moderação do poder político.

Esse tem sido o caso inusitado no Ocidente da constituição de *Estados-filosóficos* entendidos como “filosofias que são ao mesmo tempo Estados, e Estados que se pensam, se refletem, se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, ao interior de sistemas filosóficos, e como a verdade filosófica da história” (FOUCAULT, 1994a, p. 538-539. Tradução nossa). Cada vez mais aterrorizantes, tais *Estados-filosóficos* têm sido considerados herdeiros de filosofias que se diziam filosofias da liberdade. Rousseau e a Revolução francesa, Hegel e o Estado prussiano, Marx, Lênin e o Estado Soviético, Nietzsche, Wagner e o Estado hitleriano são os melhores exemplos.

Como compreender tal paradoxo? Ele se explicaria por uma traição à filosofia por parte do poder político ou, antes, ele sugere que a realidade da filosofia, na sua articulação com a política, tem sido se constituir como uma filosofia do poder? Nesse segundo caso, pretender pôr um freio ao poder político não é tomar precisamente, virtualmente e secretamente “o lugar do poder, fazer-se a lei da lei, e por conseqüência, se realizar como lei?” (FOUCAULT, 1994a, p. 540). Em suma, a qual perspectiva seria preciso prescindir de modo que a filosofia, de um lado, não seja utilizada indevidamente pela política e, de outro, não se considere a lei que determina a própria política?

É preciso renunciar à pretensa *coincidência* entre o discurso filosófico e a prática política tal como foi pensada em alguns Estados modernos. De um lado, a função e a realidade da filoso-

fia não consiste em indicar aos políticos o que eles têm a fazer; de outro, ela não pode ser a justificação e o princípio fundador pelo qual o governante busca legitimar sua ação. Tomando como ângulo de análise sua articulação com a política, a filosofia adquire sua realidade quando ela exercer o papel de moderadora do poder. Essa tarefa de moderação, de limitação do poder pode ser exemplificada pelo estudo de duas figuras da filosofia antiga: a figura do conselheiro político e a figura do filósofo cínico. Mas ela pode ser observada ainda na atitude crítica de resistência ao governo das condutas, tal como propõe Michel Foucault.

## O filósofo conselheiro

No curso no *Collège de France* de 1983, intitulado *Le gouvernement de soi et des autres*<sup>2</sup>, Foucault estuda o papel do filósofo, enquanto conselheiro político do príncipe, analisando a *Carta VII* de Platão.

Nessa *Carta* o filósofo grego exerce o conselho político ao rei Denis II, na corte da Sicília. Por intermédio da análise de algumas passagens, Foucault quer indicar a própria realidade da filosofia a partir dessa prática.

Algo a ser enfatizado nessa *Carta* é que o exercício do conselho não se efetua apenas pelo discurso filosófico (*logos*), mas também pelas ações (*erga*). A filosofia é apresentada como um discurso questionado pelas práticas e a partir das quais ela é definida estrategicamente na sua articulação com a política. A realidade da filosofia não está limitada ao jogo intrínseco do *logos*, mas no exercício atento da atitude corajosa do conselheiro que arrisca sua vida ao dirigir-se àquele que exerce o poder, muitas vezes falando aquilo que não lhe agrada.

A atitude corajosa do conselheiro difere da atitude persuasiva do retórico. Quando se trata de uma democracia, a retórica é o instrumento eficaz utilizado por aquele que exerce o poder a fim de satisfazer o que deseja a multidão; no caso de uma monarquia, ela é o discurso bajulador que o adulator emprega para agradar o príncipe, independente de seu valor de verdade. Já o conselho político enquanto definidor da realidade da filosofia não prima pela eficácia política ou pela manutenção do poder; fundamentalmente, ele é a “atividade que consiste em falar a verdade, em prati-

car a veridicção por relação ao poder” (FOUCAULT, Aula do dia 9 de fevereiro de 1983. Tradução nossa). Vendo-se no dever e no perigo de contrariar aquilo que o príncipe deseja escutar, o conselheiro introduz uma diferença específica no campo da política, não sendo por ela absorvido.

O conselho, enquanto atividade filosófica, define sua realidade não apenas por meio da eficácia persuasiva, mas também a partir das práticas da aceitação e da escuta do outro (PLATON, 1997a, parágrafo 331b), que sempre é aquele que tem maior poder. Uma vez que o governante aceita escutar o conselheiro, é preciso empreender um caminho análogo a uma dieta médica a ser posta em prática por aquele que precisa prevenir-se de uma doença ou a discussão de uma alternativa terapêutica para aquele que pretende ser curado de um mal já presente no organismo. A medicina é a arte do bom convencimento salutar: o verdadeiro médico é aquele que dialoga com o doente para que ele se convença do seu estado e decida-se por uma alternativa de medicação. Além disso, ele precisa encarregar-se não apenas de uma doença específica, mas de todo o regime dietético do doente.

No caso do conselho político dirigido ao povo numa democracia, a função do conselheiro não é a de tomar decisões no curso normal das coisas, mas *diagnosticar* criticamente o mal que aflige a cidade, de modo a encontrar uma solução plausível e razoável para que as coisas voltem à sua ordem. Para isso, ele precisa dirigir-se aos cidadãos, com eles dialogar e convencê-los dos reais problemas a fim de encontrar conjuntamente uma prescrição adequada para saná-los. Além do conselho, ele precisa pensar ainda num bom regime preventivo para a cidade, de modo a limitar sua intervenção sobre ela.

No caso do conselho político dirigido à vontade política do monarca, ao chefe oligárquico ou à Assembléia dos cidadãos, a função do filósofo não consiste em escolher qual será a melhor Constituição para a cidade, mas fazer que cada uma delas funcione de acordo com seus objetivos. A palavra do filósofo conselheiro precisa ser ainda a guardiã da voz (*phoné*) de cada Constituição. Nesse caso, dizer a verdade significa velar para que tudo aquilo que for dito e efetuado no âmbito do Estado seja conforme aos propósitos de cada constituição.

O que pode ser observado nas *Cartas* de

Platão é uma teoria do conselho político, no sentido de racionalização da ação política, diferente do contexto ideal do filósofo-rei, da *República*.

Nas *Cartas*, o filósofo é o conselheiro no campo da decisão política. Se na *República* o *logos* se referia à construção da cidade ideal, a análise do *ergon*, da ação política, é o elogio do conselheiro político. O *logos*, o discurso filosófico constituirá uma realidade completa apenas se ele tomar como ponto de partida o *ergon*, enquanto efetivação de uma prática em termos de verdade, e não em favor de uma manutenção do poder ou de uma eficácia retórica.

Foucault resume qual é a realidade da filosofia a partir do que já foi tratado até aqui. “A filosofia é real no campo da política porque ela é um discurso que tem como condição a escuta do outro, que normalmente é aquele que exerce o poder, seja ele quem for. Ela ainda é real porque efetivamente é uma prática: o real do conhecimento filosófico é a prática, o que, por sua vez, o torna diferentes do demais modos de conhecimento”. (FOUCAULT, Aula do dia 16 de fevereiro de 1983. Tradução nossa).

Se a filosofia precisa enfrentar a política para dar conta de sua própria realidade isso não quer dizer que o discurso filosófico tenha que ser prescritivo em relação à ação política.

Pode-se voltar aí à analogia com a medicina, que Platão desenvolve no parágrafo na *Carta VII* (Cf. parágrafo 331d). Semelhante ao bom médico, Platão *diagnostica* os males que padece a Sicília, apontando a incapacidade de Denis para construir uma comunidade onde seja possível uma partilha do poder. Em seguida, Platão tenta persuadir Denis advertindo-o de que a filosofia apenas se realiza se aquele a quem ela for dirigida efetivamente exercer a difícil prática da *escuta*. Por isso, se Denis quiser alcançar a dimensão filosófica na arte do governo ele deve escutar o que Platão tem a dizer. E esse dizer filosófico não pretende propor a violência como solução ou buscar atuar como o quadro geral das leis; ele não circula como um segredo, de um lado, ou como um escrito utilizado por quaisquer pessoas, de outro. O dizer filosófico está dirigido à vontade filosófica do príncipe e nesse aspecto ele é uma *crítica da tirania*. Daí a diferença entre a persuasão retórica e o dizer filosófico. Na persuasão retórica, a eficácia do discurso é independente da vontade daquele que escuta, já que faz parte de seu jogo ensinar algo,

malgrado a vontade do auditor; no dizer filosófico é fundamental a atitude de aceitação e de escuta por parte do governante, a fim de que ele opere uma revisão do regime político, pondo em prática assim aquilo que ele aprende como verdadeiro por parte do conselheiro.

O problema que se coloca para a prática filosófica é até que ponto o conselheiro filosófico pode ter certeza de que a realidade da filosofia se cumpre tomando como referência apenas a aceitação dos seus conselhos por parte do governante.

No parágrafo 340b da *Carta VII*, Foucault destaca que, nesse caso, a prova de que o outro escuta deve ser confrontada com a *atividade* da filosofia (*tò pragma*). Essa atividade, esse referente encontra seu sentido nas próprias dificuldades e práticas (*pragmata*) que envolvem a filosofia. Em outros termos, o referente da filosofia são as modalidades de práticas às quais é preciso aplicar-se e exercer-se. A certeza da escuta do outro apenas se realiza se o governante, de fato, aplicar tais práticas para si mesmo e para o seu governo.

As práticas da filosofia assemelham-se a um caminho a ser percorrido. Uma vez começado, é preciso sempre segui-lo, apesar das dificuldades. Para isso é fundamental que o candidato se submeta à ajuda de um guia que o conduza. Até o fim do seu trajeto ele vai trabalhar e pensar, de modo a poder governar-se permanentemente sem guia algum, o que implicará um esforço permanente (PLATON, 1997a, parágrafo 340e).

Além disso, as práticas da filosofia não são incompatíveis com as ações ordinárias. Isso pode ser exemplificado pelo esforço permanente em utilizar o raciocínio nas situações concretas, aplicando-o na tomada de boas decisões. São as dificuldades desse esforço que constituem a realidade da filosofia. Em vez de um olhar contemplativo e de uma conversão da alma é preciso empreender um trabalho penoso; ao invés do vínculo a uma realidade eterna, o elemento próprio da filosofia é a atividade cotidiana no interior da qual o indivíduo é capaz de manter-se em vigilância e de tomar as decisões de modo correto.

Denis, o Jovem, fracassou na prova da filosofia porque ele não compreendeu que o referente da filosofia são suas próprias práticas ascéticas. Ele imaginava que para alcançar a dimensão filosófica bastava a escritura e a leitura dos manuais de filosofia. Em contraposição, aquele que pretende submeter-se à ascese filosófica precisa “vi-

ver com ela”, “co-habitar junto dela”, “alimentar-se dela” (FOUCAULT, 16 de fevereiro de 1983). A filosofia é muito mais do que simples conhecimento; ela é, fundamentalmente, uma perpétua nutrição. A prática da filosofia é da ordem do conselho, não da teoria do conhecimento. O monarca dá sinais de que ele aplica tais conselhos quando efetua um trabalho sobre si mesmo e sobre a cidade que ele governa. Se, por um lado, ele tem que compreender a voz (*phonè*) de cada cidade (*politéia*) estabelecendo entre elas uma sinfonia, por outro, ele precisa governar de acordo com aquela sinfonia, não abusando de seu poder. Se cada cidade precisa ter sua própria voz ou constituição, todas as vozes devem funcionar conjuntamente para constituir a harmonia; mas, para garanti-la, é preciso que o monarca esteja em harmonia consigo mesmo. Para isso ele precisa ser mestre de si e dos seus desejos (*enkra-tés*), equilibrando-os nos limites do ponderável e evitando quaisquer discordâncias que obstaculizam a harmonia da cidade.

Enfim, as práticas da filosofia têm a ver com a *parresia*, termo que significa o uso da “franqueza total” ao falar (PLATON, 1997b, parágrafo 354a). Ela implica uma cadeia de verdade entre aquilo que se diz e aquilo que se faz, entre a opinião e a convicção. Porém, esse discurso franco e verdadeiro precisa ser confrontado com a realidade. É imprescindível averiguar se nos conselhos que são dados a realidade os mostra como verdadeiros ou falsos. A prova da realidade é que irá autenticar definitivamente o discurso. A *parresia* está na raiz da atividade do conselho e é ela que conduz o *logos* ao *ergon*, constituindo-se, assim, numa das práticas mais importantes da filosofia.

Qual a importância dessas práticas ascéticas para a articulação entre filosofia e política? Fundamentalmente, a partir delas a filosofia não pode ser identificada apenas como um discurso ou uma teoria abstrata que diga à política qual é a melhor forma de exercer o poder e em que ele consiste. As práticas da filosofia tampouco têm como função dizer a verdade *sobre* o poder e procurar coincidir *com* o poder. Entre as práticas da filosofia e o exercício do poder político só pode haver um confronto permanente. “A filosofia não tem que dizer ao poder o que fazer, mas ela tem que existir como dizer-verdadeiro por meio de uma certa articulação com a ação política” (FOUCAULT, Aula do dia 23 de fevereiro de 1983).

## O filósofo cínico

Embora a articulação entre o conselheiro político e o príncipe tenha proporcionado a Foucault uma reflexão profunda sobre a real função da filosofia frente ao exercício da ação política, provavelmente não é na *corte real* que as práticas da filosofia são privilegiadas pelo autor, mas num estilo de vida singular observado no espaço da *praça pública*.

Esse estilo de vida é exemplificado pelo movimento cínico, estudado no curso de 1984, *Le gouvernement de soi et de autres: le courage de la vérité* e num conjunto de conferências realizado nos Estados Unidos, intitulado *Discours and Truth: the Problematization of Parrhesia*.<sup>3</sup>

No curso de 1984, o autor observa que o cinismo não é uma *atitude* limitada à antiguidade<sup>4</sup>, mas que atravessa a vida filosófica ocidental. Ela se caracteriza por uma exterioridade radical, por um enfrentamento incondicional e por uma soberania de derrição em relação aos poderes institucionais. Na perspectiva do movimento cínico, o modo pelo qual uma pessoa vive é a marca de seu vínculo com a verdade. Por isso, sua pregação e sua maneira de viver eram proclamadas do modo o mais visível possível a fim de que todos pudessem a elas ter acesso.

Na série de conferências nos Estados Unidos, o autor explica o caráter dessa pregação crítica. O termo “pregação” indica que os cínicos expunham seu *bios*, seu estilo de vida não para uma audiência seleta, formada por eruditos ou pelos nobres, mas para uma grande multidão, aproveitando de ensejos como a apresentação de uma peça teatral, de uma festa, uma celebração religiosa ou um evento esportivo. O conteúdo dessa pregação é crítico, pois ele gira em torno de uma apologia da liberdade, da renúncia à luxúria, da crítica às instituições políticas, etc. Para os cínicos, as condições fundamentais para a felicidade humana são a liberdade (*eleutheria*) e a auto-suficiência (*autarkeia*), pois por meio delas aquilo que um indivíduo precisa ter ou o que ele decide fazer só depende dele próprio. A fim de alcançar esse autodomínio e liberdade diante dos costumes culturais e convenções sociais eles optavam por um estilo de vida completamente natural e despojado.

Uma das passagens anedóticas mais lembradas pelos seguidores do cinismo é a que pode ser lida no *Quarto Discurso sobre o Reino*, no qual

Dio Crisóstomo narra o encontro entre o Imperador Alexandre e o filósofo Diógenes.<sup>5</sup> Nesse discurso pode ser observado o caráter daquilo que Foucault denomina de *jogo parresíastico*, ou seja, aquele enfrentamento pelo qual o poder da verdade do mestre filósofo contrasta com o poder político do soberano.

As circunstâncias e os gestos do encontro entre Alexandre e Diógenes são importantes para compreender a própria inversão do significado da soberania tradicional. Para começar, não é o homem comum Diógenes que se dirige ao imperador na privacidade de sua corte, mas é o imperador que vem até à rua, a um lugar totalmente aberto onde vive o filósofo.

Ao invés do imperador sentar-se e o filósofo ficar de pé diante dele, Diógenes é quem ordena o imperador a ficar de pé, enquanto ele permanece sentado no seu barril. Diógenes obriga Alexandre a sair de sua frente a fim de que ele possa tomar sol. Essa ordem é significativa, na medida em que ela contrasta com a genealogia mítica pela qual o rei, na condição de descendente de um deus, é considerado a personificação do sol. Quanto ao filósofo, só aceita a relação natural com o sol e o direito de dele usufruir, ignorando a personificação convencional do Imperador.

Não apenas as circunstâncias e os gestos, mas ainda o diálogo a partir do qual Diógenes conduz o soberano a escutar o que ele tem a dizer, é fundamental. Trata-se de um diálogo provocativo, uma incitação que leva à relativização do próprio significado da soberania política. Ao contrário do diálogo socrático no qual o filósofo elaborava perguntas ao seu interlocutor, no diálogo cínico é o mais poderoso que pergunta e se humilha enquanto que o filósofo é aquele que responde, ridiculariza e desafia. Se Sócrates jogava com a ignorância do seu interlocutor, tentando mostrar que ele era ignorante naquilo que ele pensava saber, Diógenes pretende ferir o orgulho do soberano, fazendo-o reconhecer que ele não é quem pensa ser.

Acreditando ser filho de Zeus, Alexandre pensa carregar consigo os traços e os sinais que demonstram sua realeza e sua ascendência divina. Diógenes lhe mostra, pelo contrário, que a realeza não está vinculada a uma condição privilegiada de ascendência ou de poder. Alexandre é definido por Diógenes como um bastardo e agrega que todo aquele que pretende ser rei não é muito diferente de uma

criança que, depois de ter vencido um jogo, coloca uma coroa na cabeça e proclama-se rei.

Alexandre está disposto a continuar o jogo parresiástico, aceitando as insolências e os insultos de Diógenes, mas há um limite. A cada vez que ele é insultado, aumenta sua raiva e o desejo de vingar-se do pobre filósofo. O jogo parresiástico cínico aproxima-se dos confins da transgressão. Diógenes chega a dizer que nenhum homem que anda e dorme sempre armado e precisa de um exército, como é o caso de Alexandre, merece ser rei. Apenas um escravo tem o direito de andar amedrontado. O argumento é o seguinte: se o rei tem um exército para protegê-lo é porque ele tem medo; se tem medo, não pode ser um verdadeiro rei. Nesse momento, Alexandre está a ponto de feri-lo com sua lança. Porém, isso representaria a ruptura do jogo parresiástico. Percebendo isso, Diógenes lembra a Alexandre que ele possui a capacidade e a legitimação jurídica para matá-lo. Mas, seria Alexandre tão corajoso a ponto de escutar da boca de Diógenes a verdade de sua soberania, ou ele se comportaria como um covarde, matando-o? Diógenes provoca de novo Alexandre, pois ao mesmo tempo em que lembra a ele que poderá matá-lo, também ressalta que se ele fizer isso nenhum outro lhe dirá a verdade. A partir daí é que se estabelece um outro contrato parresiástico, com um limite imposto por Diógenes: ou o rei o mata, ou conhece a verdade. Essa coragem de Diógenes causa uma impressão positiva em Alexandre, que decide não matá-lo e permanecer no jogo.

É clara a contraposição entre a soberania cínica e a soberania tradicional. O único modo de ser rei é comportar-se como tal, ou seja, não depender de ninguém e de nada. Diógenes não depende de um exército e de um emblema real. Ele leva uma vida despojada e sem compromisso com qualquer convenção social. O único modo de ser soberano é ser autônomo e livre para fazer qualquer coisa. Alexandre descobre assim que ele não é o que pensava ser e, além disso, Diógenes lhe mostra que o único modo de alcançar a realeza consiste em adotar o mesmo tipo de *bios*, de estilo de vida do filósofo cínico. Diante disso, Alexandre não tem mais nada a dizer.

Nesse encontro agressivo entre Alexandre e Diógenes há uma luta que desenvolvida entre dois tipos de poder: o poder político e o poder da verdade. Do início ao fim dessa luta o parresiasta enfrenta um perigo constante. “O efeito prin-

cipal dessa luta parresiástica com o poder não é conduzir o interlocutor a uma nova verdade, ou a um novo nível de autoconsciência; é levar o interlocutor a *interiorizar* a luta parresiástica - a combater dentro de si mesmo contra seus próprios erros e comportar-se do mesmo modo que Diógenes se comporta” (FOUCAULT, 1997, p. 88).

No curso *Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*, de 1984, Foucault agrega que o cínico é o anti-rei, o rei outro, pois ele esconde sua sabedoria no despojamento e na ascese voluntária; ele é ainda um rei desconhecido cujo reinado constitui o extravasamento da soberania tradicional. Em suma, cínico é o rei da derrisão.

A prática filosófica do discurso franco e direto e do estilo de vida escandaloso e combativo localiza-se no exterior de quaisquer convenções e leis artificiais impostas pela cidade. Ela não está situada no interior do jogo político, embora seja em face dele que ela encontra sua realidade.

### *A crítica do poder*

A análise da realidade da filosofia e do exercício de sua função em face do poder político entre os antigos ajuda a compreender a própria posição de Foucault a respeito da realidade e da função da filosofia atual.

Pode-se afirmar que a filosofia é entendida enquanto prática histórico-filosófica e tem como função exercer uma atitude crítica diante das práticas de poder que perpassam as instituições sociais e governamentais.

Não é o caso aqui de decompor essa crítica social a partir da evolução das concepções de poder no autor, apresentando suas condições e limites em relação a outras formas de abordagem. Pretende-se somente indicar a delimitação da realidade da filosofia a partir das lutas e resistências a uma concepção específica de poder estudada no curso *Securité, territoire et population*, de 1978, que é aquela do governo das condutas individuais.

O governo das condutas individuais não se identifica com um tipo de poder apenas político ou jurídico, econômico ou de dominação étnica; sua origem está vinculada a um poder religioso denominado pelo autor de “poder pastoral” (FOUCAULT. Cf. Aulas dos dias 8, 15 e 22 de fevereiro de 1978).

Nessa modalidade de poder observada entre os judeus do Antigo Testamento e atuante até o final da Cristandade medieval, por volta do século XV, governar significa pastorear. O pastor exerce o seu poder não sobre um território, mas sobre uma multiplicidade em contínuo deslocamento, que é o rebanho. O pastor reúne e guia seu rebanho cuidando para que os indivíduos dispersos sejam recuperados, de modo que o rebanho só existe pela presença direta e imediata do pastor. O papel do pastor consiste em assegurar a salvação do rebanho: ele deve conduzi-lo para bons pastos e não deixar que nenhuma ovelha pereça. O exercício do poder é um dever e por isso o pastor deve ser benevolente, de modo que tudo o que ele faça seja para o bem das ovelhas, sobretudo no que concerne à tarefa da vigilância enquanto elas dormem. Em suma, o pastoreio implica duas tarefas indissociáveis: ao mesmo tempo em que todas as ovelhas precisam ser vigiadas (*omnes*), cada uma delas precisa receber uma atenção especial por parte do pastor (*singulatim*).

Conforme Foucault, o Estado moderno transplantou esse modelo de poder pastoral de origem religiosa e de cunho individualizante e totalizante, mas deslocando os seus objetivos. Não se governa mais um rebanho em movimento, mas uma população; não se vigia apenas um cristão, mas qualquer indivíduo.

Trata-se de um poder totalizante porque se no poder pastoral cristão buscava-se a salvação (*salut*) num outro mundo, no governo do Estado moderno procura-se conduzir toda uma população para a saúde (*santé*), para o bem-estar e a segurança, e assim por diante. O objetivo é a condução da vida da população-espécie: a estimativa das taxas de natalidade e de mortalidade, a expectativa de vida, a longevidade, etc.

Trata-se ainda de um poder individualizante, porque o governo das condutas individuais tem a ver com as técnicas de saber que circulam e funcionam nas relações com as estratégias de poder presentes no Estado. Essas técnicas operam transformando os indivíduos em sujeitos, num duplo aspecto: “sujeito submisso a outro pelo controle e pela dependência, e sujeito amarrado à sua própria identidade pela consciência ou pelo reconhecimento de si” (FOUCAULT, 1994b, p. 229).

A constituição do sujeito é sinônima de *sujeição* tanto numa relação de controle e de vigilância quanto no reconhecimento de si pela enun-

ciação a um outro de sua verdade. Em ambos os aspectos a individualização implica uma submissão da subjetividade. O paradoxo do governo moderno e de seus deslocamentos em relação ao poder pastoral é que as técnicas de individualização têm como correlatos procedimentos de totalização e de sujeição.

Um aspecto notável da reflexão de Michel Foucault é que não se pode compreender e nuanciar a individualização e a totalização do poder se não for tomado como ponto de partida uma atitude crítica de resistência ao excesso de governo.

Numa conferência pronunciada em 1978, intitulada *Qu'est-ce que la critique?* O autor aponta o caráter dessa atitude crítica. Ela não consiste na insurgência exterior ou contrária às artes de governar os indivíduos, não se trata de se insurgir *contra* o poder como se ele fosse um bloco monolítico. Resistir em ser governado se refere antes a “como não ser governado desse modo, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não para isso, não por eles” (FOUCAULT, 1990, p. 38. Tradução nossa). A atitude crítica pode ser pensada como um modo de limitar as artes de governar e de transformá-las, mas nunca de anulá-las totalmente.

Uma forma de limitação do governo das condutas consiste em partir das diferentes formas de resistências por aquilo que entre elas é comum.

No texto *Le sujet et le pouvoir* (1994b) o autor indica que, historicamente, houve o predomínio de três modalidades de resistências no mundo europeu: primeiro, as resistências contra as formas de dominação ética, social e religiosa características dos sistemas feudais; depois, as resistências à exploração econômica, atuantes de modo marcante no século XIX; enfim, as resistências ao governo da individualização e da totalização, sobretudo após as duas grandes Guerras mundiais do século XX. Essas três modalidades de resistências são indissociáveis entre si, mas articulam-se em função da predominância de uma delas em relação às demais.

No caso da época contemporânea, é a partir das resistências ao governo da individualização e da totalização que podem ser situadas as demais lutas contra a dominação política e social e contra a exploração econômica.

A fim de não ser governado *desse* ou *daquele* modo, é necessário ter a coragem decisória

de resistir em ser identificado e individualizado pelo poder. Essa é a razão pela qual as resistências ao preconceito étnico e à exploração econômica precisam ser precedidas pelas resistências ao governo da individualização. São temerárias aquelas resistências que se insurgem contra a dominação político-social e a exploração econômica sem questionar por que o indivíduo *aceita* essa ou aquela identidade fixada pelo poder.

Inversamente, as resistências cujo ponto de partida é a não-aceitação *dessa* ou *daquela* forma de individualização e de totalização pelo poder permitem introduzir “o direito à diferença, ressaltando o que pode tornar os indivíduos verdadeiramente individuais” (FOUCAULT, 1994b, p.226. Tradução nossa). No entanto, lutar pela singularidade e pelo direito à diferença não reafirma o individualismo. Pelo contrário, as lutas “atacam tudo aquilo que pode isolar o indivíduo, separá-lo dos outros, cindir a vida comunitária, obrigar o indivíduo a dobrar-se sobre si próprio e amarrá-lo à sua própria identidade” (FOUCAULT, 1994b, p. 227. Tradução nossa).

Além disso, são ainda lutas anárquicas, embora não se identifiquem com o anarquismo. Se uma das teses do anarquismo é a de que o poder em sua essência é sempre ruim, aqui se trata de resistir em *aceitar* esse ou aquele governo não enquanto uma finalidade em si mesma ou como um ponto de chegada da análise, mas somente como seu ponto de partida, ou seja, enquanto questionamento de todos os modos pelos quais efetivamente *se aceita* o poder como uma evidência. Se o anarquismo pode ser caracterizado ainda como o projeto de uma sociedade onde seriam abolidas ou anuladas todas as relações de poder, nas resistências anárquicas das quais faz referência o autor não se procura afirmar que todo poder é ruim, mas de que nenhum governo é inevitável.

A realidade da filosofia enquanto atitude crítica de resistência e de luta diante das diferentes formas de governo das condutas não pretende negar a política, mas perguntar por que os indivíduos *aceitam* como evidente ser identificados e assujeitados pelo poder *dessa* ou *daquela* forma.

## Considerações finais

A prática filosófica não precisa identificar-se com o dever-ser do exercício político; sua função não é dizer a verdade *da* e *para* a política. No entanto, a realidade da filosofia só pode ser compreendida por meio do confronto com o personagem político ou pela resistência às diferentes formas de política das condutas.

A análise das *Cartas* de Platão ajuda a compreender em que sentido, no ponto de intersecção entre as práticas da filosofia e o exercício do poder, a política pode servir de *prova de realidade* para a prática filosófica. Já o estudo do movimento cínico possibilita delimitar o espaço público como um lugar de enfrentamentos no qual a vida provocativa faz face ao padrão do politicamente correto, a vida combativa faz face aos excessos de governo que perpassa as instituições e a verdadeira-vida faz face à artificialidade das convenções sociais e culturais.

Quanto à realidade da filosofia diante da política contemporânea, sua condição são as práticas de luta e de resistência *por relação* e *em face* do excesso de governo. A filosofia torna-se um instrumento privilegiado de crítica social. Sua função não consiste em dizer à política como governar e quais decisões ela precisa tomar, mas instituir-se como um dizer-verdadeiro na ordem da *não-coincidência* e da *não-aceitação* dessa ou daquela forma de governo.

Assim é possível distanciar-se dos equívocos apontados no início desse estudo, a saber, o de que a veridicção filosófica deve ser pensada coincidindo com a racionalidade política; e que tal racionalidade precisa ser constituída *por* ou *a partir* de uma doutrina filosófica. Embora existisse o ideal do rei-filósofo nunca houve um Estado platônico; ainda que os Estados modernos totalizantes e individualizantes tenham buscado utilizar uma justificação filosófica para seu exercício, a realidade da filosofia só pode ser definida a partir do limite e da não-aceitação do abuso do poder político.

## Agradecimentos

Essa pesquisa foi realizada graças ao apoio institucional da PUCPR, da Fundação CAPES, da Universidade Paris-XII e do IMEC (Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine) onde estão depositados os *Arquivos Foucault*.

## Notas

- 2 Foucault foi nomeado professor do *Collège de France* em 1970 e aí permaneceu até sua morte, em 1984. Os cursos do autor nessa renomada instituição francesa estão sendo editados em francês e traduzidos para diversos idiomas há alguns anos. Alguns deles já foram editados e traduzidos para o português: *Les anormaux*. Cours au *Collège de France* (1974-1975). Paris: Gallimard/Seuil, 1999. (Coll. Hautes études). / *Os anormais*. curso no *Collège de France* (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Col. Tópicos); *Il faut défendre la société*. Cours au *Collège de France* (1975-1976). Paris: Gallimard/Seuil, 1997. (Coll. Hautes études). / *Em Defesa da sociedade*: curso no *Collège de France* (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Col. Tópicos); *L'Herméneutique du sujet*. Cours au *Collège de France* (1981-1982). Paris: Seuil/Gallimard, 2001. (Coll. Hautes études) / *A Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Salma Muchail Tannus e Márcio Alves Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Col. Tópicos). Há ainda um curso já editado, mas não traduzido: *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au *Collège de France*. (1973-1974). Paris: Gallimard/Seuil, 2003. (Coll. Hautes études). Dois cursos serão editados ainda em 2004. São eles: *Sécurité, territoire et population*. Cours au *Collège de France* (1977-1978). Paris: Gallimard/Seuil, 2004; *Naissance de la biopolitique*. Cours au *Collège de France* (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil, 2004. Enfim, há os cursos ainda não publicados, disponíveis apenas em fitas-cassete, CD-rooms ou textos datilografados depositados nos *Arquivos Foucault*, no IMEC, em Paris. Alguns deles serão utilizados nesse estudo. Por essa razão, quando se trata de citá-los, será mencionado apenas o sobrenome do autor e a data da aula correspondente.
- 3 Utilizamos aqui a edição italiana: FOUCAULT, M. *Discorso e verità nella Grecia antica*. Edizione italiana a cura di Adelina Galeotti. Introduzione di Remo Bodei. Roma: Donzelli editore, 1997.
- 4 Os cínicos foram numerosos e influentes a partir do século I a.C. até o século IV d.C. Às vezes os textos apresentam Diógenes ou Antístenes como os fundadores do movimento cínico, no século I a.C.; mas a verdade é que ele remonta à própria tradição socrática, tal como ela é apresentada por Platão, no final do século V a.C.
- 5 Apud FOUCAULT, 1997, p. 81-88.

## Referências

- FOUCAULT, Michel. **Discorso e verità nella Grecia antica**. Edizione italiana a cura di Adelina Galeotti. Introduzione di Remo Bodei. Roma: Donzelli, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au *Collège de France*. Disponível em fitas-cassete: C 68 (1-12). Arquivos do Paris, IMEC, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité**. Cours au *Collège de France*. Inédito. Disponível em fitas-cassete: C 69 (01-10). Arquivos do Paris, IMEC, 1984.
- \_\_\_\_\_. La philosophie analytique de la politique. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 1994a. v. III. p. 534-551.
- \_\_\_\_\_. **Sécurité, territoire et population**. Cours au *Collège de France*. Inédito. Disponível em fitas-cassete: C 64 (01-12). Arquivos do Paris, IMEC, 1978.
- \_\_\_\_\_. Le Sujet et le pouvoir. In: \_\_\_\_\_. **DITS ET ÉCRITS**. Paris: Gallimard, 1994b. v. IV. p. 222-243.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que la critique? **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, Paris, v. LXXIV, année 84, n.2, p. 35-63, avr./juin. 1990.
- PLATON. Lettre VII. In: **LETTRES**. 3. ed. Corrigée. Traducción inédite et présentation par Luc Brisson. Paris: GF- Flammarion, 1997a.
- \_\_\_\_\_. Lettre VIII. In: **LETTRES**. 3. ed. Corrigée. Traducción inédite et présentation par Luc Brisson. Paris: GF- Flammarion, 1997b.

**Recebido em 12/11/2003**  
**Aprovado em 10/02/2004**