

Obedecer! Escutando ecos nos escritos de Michel Foucault e Paul Veyne

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz¹

Vitória(ES), vol. 4, n.2
Agosto/Dezembro 2015

SOFIA
Versão eletrônica

¹ É professora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Pesquisadora Colaboradora no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, com pós-doutoramento sobre Cenários Filosóficos

Resumo: Obedecer! Sob essa voz de comando impertinente queremos, nesta oportunidade, ouvir determinadas resistências textuais dos escritos de Michel Foucault e Paul Veyne. Isso porque, segundo nosso diagnóstico, suas vozes surgem com força no cenário contemporâneo de uma desobediência nomeada civil? religiosa? individual? subjetiva? Queremos simplesmente formular essas interrogações, pois séculos de entrecruzamentos de vozes impedem uma resposta simples.

Palavras-chave: Foucault, Veyne, obediência.

Abstract: To obey! Under this impertinent commanding voice we want, in this opportunity, to hear certain textual resistance from the writings of Michel Foucault and Paul Veyne. Because, according to our diagnosis, their voices emerge forcefully in the contemporary scenario of a disobedience named civil? religious? individual? subjective? We simply want to formulate these questions, because centuries of the voices crossovers impede a simple answer.

Keywords: Foucault, Veyne, obedience

(...) a presença da lei é sua dissimulação. A lei, soberanamente, assedia as cidades, as instituições, as condutas e os gestos; qualquer coisa que se faça, por grandes que sejam a desordem e a incúria, ela já estendeu seu poder (Foucault, 1966).

Obedecer!

Sob essa voz de comando impertinente queremos, nesta oportunidade², ouvir determinadas resistências textuais dos escritos de Michel Foucault e Paul Veyne.

Isso porque segundo nosso diagnóstico, suas vozes surgem com força, no cenário contemporâneo de uma desobediência nomeada civil? religiosa? individual? subjetiva? Queremos simplesmente formular essas interrogações, pois séculos de entrecruzamentos de vozes impedem uma resposta simples.

Nesse sentido, e a partir de um trabalho localizado entre cenários filosóficos ocidentais, podemos marcar arbitrariamente três acontecimentos auditivos diferenciais: A desobediência à voz de Deus, no cenário cristão do pecado original, muito além de uma simples desobediência. A obediência civil como escuta das cadeias de vozes que vão da Boca do Soberano aos ouvidos dos súditos, no *Leviatã* de Hobbes. E, em terceiro lugar, aquele diagnóstico de carência de

² Deixo constância que, não sendo minha língua materna o português, o presente escrito teve a cuidadosa revisão de Maria Cristina Oropallo.

audição que surge no século XIX, na medida em que, para Nietzsche, não há ouvidos prontos para escutar “grandes acontecimentos”³.

Detenhamo-nos, desta vez, rápida e pontualmente na denominada separação do civil e eclesiástico que aconteceria no *Leviatã* de Hobbes. Na estrutura desse animal artificial, o Estado-Leviatã, ao qual precisamos prolongar a vida em função da segurança, são os próprios súditos que entregando ao Soberano sua deliberação e vontade (como último querer), em outros termos sua liberdade natural, colocam em seus ouvidos as cadeias de vozes que, como leis civis, vão da Boca do Soberano até seus próprios ouvidos (HOBBS, 1979, p. 130). Há assim uma cadeia dos corpos políticos (fraca, criada pelo artifício das decisões humanas), como continuação, em outro nível, da prévia cadeia deliberativa (processo interno, plano particular de intenções e inclinações)⁴. Sobre o par comando-obediência cabe destacar sua atividade. O ofício da alma consiste em mandar (HOBBS, 1992, p.115) e o *Leviatã* terá uma alma artificial, que “dará vida e movimento ao corpo inteiro” (HOBBS, 1979, p.5), o Soberano, ficando assim estabelecido o ofício de quem possui o poder supremo como mando-ação. Diversas interpretações têm mostrado que também a obediência é ativa⁵. Pouco tem se insistido na operacionalidade da deliberação dentro do *Leviatã*, como âmbito próprio da atuação dos conselheiros, cujas falas são dirigidas ao Soberano como ouvinte único, pois só ele é capaz de transformá-las em ação.⁶ Em relação aos conselheiros e à linguagem, Hobbes raciocinará sobre as deliberações secretas, advertirá sobre a periculosidade dos conselhos de muitos, descreverá as assembleias, etc.

Por outra parte, a voz de Deus não está ausente, mas limitada no *Leviatã* de Hobbes. Dado que a filosofia é conhecimento e “a providência pode ser objeto de crença, mas nunca de conhecimento”, nossa própria palavra não poderá ir na direção de Deus, limitando-se (STRAUSS, 1970, p. 249). Não é possível uma relação direta com Deus (HOBBS, 1979, p. 194) e sua tripla voz (racional, sensível e profética) será limitada à sua parte racional, sendo que dentro da tripla audição (justa razão, sentimento sobrenatural e fé) a única audição permitida no Estado-Leviatã será a “justa razão” (HOBBS, 1979, p. 212).

³ Por exemplo, a Morte de Deus, anunciada no mercado pelo homem louco (*Der tolle Mensch*) na *Gaia Ciência, aforismo 125* (Nietzsche: 1982, p. 137-139).

⁴ Nesta cadeia há o par apetite-aversão. Posteriormente, ou após o “último querer”, temos o par ação-omissão.

⁵ Segundo Terrel (1994), Hobbes tem por objetivo “propor novas razões para obedecer”. De acordo com Renato Janine Ribeiro, trata-se de “persuadindo o leitor a obedecer, produzir obediência e cidadão” (Ribeiro, 1984, p.23)

⁶ Não é por acaso que havendo periculosidade na deliberação, ela seja cuidadosamente tratada na República. Hobbes estabelece os perigos da linguagem (*Leviatã*, IV) e as diferenças entre mando, conselho, exortação e dissuasão (*Leviatã* XXV).

Antes de abandonar Hobbes repetiremos algumas considerações de Gerard Lebrun, para quem há muito tempo que “ser cidadão” é “ser obediente” (LEBRUN, 1984, p. 24). Neste sentido Hobbes, tenta “tornar-nos inteligível o fato da cumplicidade inevitável entre o súdito e o soberano, entre o dominado/protegido e o dominador/protetor” (IBIDEM, p. 36). Por outra parte, “o *utilitarismo* de Hobbes leva-o forçosamente a admitir como necessário um poder, capaz de decidir e legislar, que tenha seu *princípio apenas em si próprio*, e que não se refira a nenhuma legislação (divina ou humana) externa a ele” (IBIDEM, p. 39). Desse modo, deve-se obedecer à lei porque é a lei, pois, na fórmula de Hobbes, “É a autoridade, não a verdade, que faz a lei” (LEBRUN, 1984, p. 40).

Para ninguém é novidade que o próprio Foucault, (operamos sempre no hiato entre o que diz fazer e o que efetivamente faz em sua discursografia⁷) caracterizou seu trabalho como *Anti-Leviatã*. Em 1976 (FOUCAULT, 1994, III, p. 179) afirma que muito mais do que perguntar como o soberano aparece no alto (*en haut*), seu trabalho procura saber como são constituídos os sujeitos progressiva, real e materialmente, a partir da multiplicidade de corpos, forças, energias, matérias, desejos e pensamentos. É dessa forma que seria possível colher a instância material da sujeição na constituição de sujeitos exatamente ao contrário do que Hobbes pretendia fazer no *Leviatã*. Foucault, em vez de colocar o problema nessa alma central do *Leviatã*, o Soberano, diz ensaiar um estudo “dos corpos periféricos e múltiplos, constituídos como sujeitos pelos efeitos de poder” (IBIDEM, p. 180), tendo em vista que, na sua diferencial configuração transformável e nominal, esse poder “transita pelo indivíduo que ele mesmo tem constituído”. Nesse sentido, Hobbes, segundo a avaliação de Foucault em “La ‘gouvernementalité’”, quis “encontrar os princípios diretores de uma arte de governar” (IBIDEM, p. 650).

Seria necessário mostrar neste aspecto o mapeamento diferencial, em relação ao esquema do *Leviatã*, constituído pelas redes de poder de acordo com a configuração efetuada por Foucault, mas, ao continuar, nos limitaremos ao problema da obediência e desobediência. A ênfase foucaultiana estará na *resistência*, tratando-se de uma problemática completamente relacionada à da *obediência*, que explicitamente emerge nas análises foucaultianas do cenário cristão, nas quais se destaca a peculiaridade da obediência *per se*. Neste sentido, numa das aulas do Curso do *Governo dos Vivos* (IDEM, 2012, p. 247) trabalha cuidadosamente os aspectos da obediência segundo Cassiano: *Subditio* (submissão, o fato de ser sujeito, plasticidade total que constitui a forma geral de relação (*relation*) aos outros, uma vez que “*eu quero o que quer o*

⁷ Remetemos ao Verbetes Foucault, no *Dicionário de Filosofia Política* (p.229-232), onde explicitamos essa distinção.

outro”); *Patientia* (passividade, não resistência e, ao mesmo tempo, capacidade de resistir como uma atitude respeito ao mundo exterior “*eu quero não querer outra coisa que o outro*”) e, em terceiro e último lugar, *Humilitas* (*relação (rapport)* a si que significa colocar-se tão abaixo quanto possível, desqualificando sua própria vontade, pois nesta relação “*eu quero não querer*”). Nessa leitura, destaca-se como “*a obediência produz obediência*” (FOUCAULT, 2012, p. 264) de modo a estabelecer diferença entre a obediência exercida na antiguidade (cujo objetivo era obter felicidade, saúde) e a cristã, quando se obedece para tornar-se obediente. Por intermédio da leitura de Cassiano seria possível perceber como a obediência é e deve ser anterior a toda ordem e comando (IBIDEM, p. 265).⁸

À produzida virtude da obediência soma-se que

o governo dos homens exige daqueles que são dirigidos, para além de atos de obediência e de submissão, 'atos de verdade' que têm como particularidade o fato de que não somente o sujeito é obrigado a dizer a verdade, mas dizer a verdade sobre si mesmo (FOUCAULT, 1997, p. 101).⁹

Existiria, portanto, nessa exigência, uma relação entre verdade íntima e obediência¹⁰. Por outro lado, curiosamente nessa camada discursográfica diferencial constituída por seus cursos, Foucault já havia apontado a possibilidade de uma desobediência populacional:

(...) deve haver um momento em que a população, rompendo com todos os vínculos de obediência, terá efetivamente o direito, não em termos jurídicos, mas em termos de direitos essenciais e fundamentais, de romper todos os vínculos de obediência que ela pode ter com o Estado e, erguendo-se contra ele, dizer doravante: é minha lei, é a lei das minhas exigências, é a lei da minha própria natureza de população, é lei das minhas necessidades fundamentais que devem substituir essas regras de obediência (FOUCAULT, 2008, p.479).

Não por acaso mencionará a Reforma como o primeiro movimento crítico entendido como arte de não ser governado e, a partir dessa vontade decidida de não ser governado, a *atitude* individual e coletiva, de sair de seu próprio e culpado estado de tutela¹¹.

⁸ Já, posteriormente, em *L'Herméneutique du sujet*, Foucault dedica a aula de 3 de março de 1982, ao sentido da audição (na ambiguidade de ser passivo e ativo), ao saber escutar e ao silêncio, uma vez que escutar seria, segundo sua leitura, o primeiro passo na ascensão e subjetivação do discurso verdadeiro, no sentido que, a cultura antiga, que era fundamentalmente oral, permitia recolher o *logos*, e, neste sentido, “o que se diz de verdadeiro” (Foucault, 2001, pp.317 - 337).

⁹ Cabe notar que, diferencialmente, o “dizer verdadeiro” da antiguidade não consistia em procurar uma verdade íntima, mas possuía uma relação com proibição e veracidade, constituindo uma relação política.

¹⁰ Na leitura de Frédéric Gros, por exemplo, a partir da confissão, “o destino do sujeito verdadeiro no Ocidente estará fixado, e procurar sua verdade íntima será sempre continuar a obedecer (...) somente sou sujeito da verdade, no Ocidente moderno, no princípio e no termo de uma sujeição ao Outro” (Gros, 2010, p. 617).

¹¹ Para mencionar simplesmente esse aspecto de seu pensar com Kant. Ao nosso ver a relação Foucault/ Kant, hoje por demais acentuada, poderia ser um sintoma de nossa própria atualidade valorizante.

Em todo caso, obediência e desobediência constituem problemáticas transversais à discursografia foucaultiana, embora explícitas principalmente nos *Cursos*, e que, num determinado momento¹², talvez fossem tática e gradualmente “desviadas” para a problemática da *resistência*. E será a problemática da *resistência* que surge e destaca-se no cruzamento entre diagnóstico intelectual, perigos e determinada configuração estratégica e nominal do poder pensada como configuração de relações de forças. Para Foucault a resistência constituiria a outra face de um poder caracterizado como *relacional e produtivo*. É possível detectar na discursografia um constante movimento do pensamento que se encarrega de modificá-la e aperfeiçoá-la. Numa entrevista de 1977, ao explicitar sua expressão “*Onde existe poder, existe resistência*” (FOUCAULT, 1976, p. 125) Foucault distancia-se da teoria do poder em termos de ‘coisas’ e da escolha estético-moral que o qualifica de ‘mal’, ‘feio’ e ‘morto’, ele diz:

Esta resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea (...) Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de ‘baixo’ e se distribua estrategicamente” (FOUCAULT, 1985, p. 241).

Mas, ao pensar a resistência, Foucault não se deteve nesse ponto. Consideremos que é possível marcar um percurso transformável dessa problemática na discursografia foucaultiana, no qual poderemos apontar predomínios de determinados eixos: resistência-defesa, resistência-ataque, resistência catalisador-químico (MUÑOZ, 1994, pp. 101-109). Limitemo-nos a assinalar, nesta ocasião, o último tornar-se: a *resistência* como conceito-arma transversal às análises sobre o poder e à alquimia intelectual de discursografia e forma de vida. Numa de suas últimas caracterizações Foucault assinala seu *novo* modo de investigação das relações de poder: “*utilizar a resistência como um catalisador químico*” (FOUCAULT, 1984b, p. 300). Utilização metafórica, estratégica e microscópica de pequenos fatos, pois o instrumento não se limita a ampliar os fatos/resistência detectados; também procura acelerá-los. Através desse *uso* será possível pôr em evidência “*as relações de poder, ver onde se inscrevem, descobrir seus pontos de aplicação e os métodos que utilizam*” (IBIDEM, p. 300). O próprio instrumento de aceleração catalisadora insere-se na tarefa ético-política. Abre-se um *espaço* onde é possível atravessar, somar e acelerar as *lutas* hoje dominantes. No diagnóstico foucaultiano as *lutas* de hoje são transversais, imediatas, anárquicas e questionadoras do “status” do indivíduo e da circulação e funcionamento do saber. A luta pontual é mais atuante e afirmativa na medida em que se circunscreve. Procura-se assim atingir uma *técnica particular, uma forma de poder*, hoje predominando a luta contra técnicas e formas que transformam os indivíduos

¹² Usamos simplesmente *momento* para não cair nas armadilhas das ordenações foucaultianas em *períodos*.

em sujeitos submissos (e assim obedientes podemos acrescentar) Submissos e obedientes diante de quem? Se perguntarmos, a discursografia pontualmente responde: submissos aos outros e à sua identidade (FOUCAULT, 1984b, pp. 301-3). Procuram-se *novas formas de subjetividade*. Se levamos essa resistência-afirmativa ao nível das lutas políticas atuais, teríamos que entendê-la como resistência ativa e produtiva das minorias, ou seja, fora dos "modelos dados". Neste sentido, são pertinentes as considerações deleuzianas que não distinguem maiorias e minorias pelo número, mas pelo "modelo". O modelo definiria as maiorias e as minorias não teriam modelo; é por isso que as últimas podem se considerar um devir, um "*processus*" (DELEUZE, 1990, p. 234-5). Em todo caso a expressão discursográfica "*onde há poder, há resistência*" adquire a forma, segundo nossa leitura: *onde há resistências, há poder e perigo a ser diagnosticado*. Trata-se de uma virada operativa e não de uma pré-existência substancial, onde o próprio operador transforma-se num "ponto de Arquimedes" para as análises *microfísicas* efetuadas pelo "intelectual específico"¹³.

Nesse sentido a resistência é constantemente pensada a partir do âmbito mais sutil que denominamos *cenários filosóficos*. Neles Foucault pratica a desobediência, sobretudo em relação a determinadas filosofias políticas. Escolhe, como já dissemos, Hobbes, para lidar com a obediência à Soberania na forma do "anti". Porém, em Kant e Hegel não poderíamos escutar ressonâncias mascaradas dessa mesma problemática?

Cabe, no entanto simplesmente perguntar: Qual seria a ligação filosófica da qual se desfaz Foucault e que acaba fazendo dele um pensador da resistência afirmativa e catalisadora?

Para tentar responder, consideremos as figuras que se mostram como avesso da resistência no "cenário filosófico", recorrendo, por exemplo, ao escrito *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. (LEBRUN, 1988), que trabalha com operadores nietzscheanos e situa o universo hegeliano precisamente como anulação de toda situação de força¹⁴. Nele emerge a seguinte avaliação das chamadas "liberações" hegelianas:

Não resistas ao mal... A dialética vai ainda mais longe: manda que pactues com a dor, que compreendas que não és 'tu' quem ela lesa, porém é o Si que ela enriquece. Incapacidade de resistir transformada em ontologia (LEBRUN, 1988, p. 184)

Neste sentido cabe destacar que na própria discursografia foucaultiana encontra-se a análise da "mediação universal" como reforço da "logofobia" (FOUCAULT, 1971, p. 50-51). Posteriormente, Foucault parece abandonar essa luta explícita diante dos diversos pontos do universo

¹³ Remetemos a nosso artigo "Mapeamentos problemáticos de uma 'tarefa intelectual' em Michel Foucault" (Muñoz, 2000, p.35-47)

¹⁴ Essa seria ao que parece, uma das opções que a maquinaria hegeliana dissimularia. (Lebrun, 1988, pp.11 e 184)

hegeliano, embora seja possível dizer que contribui para a implosão do próprio *cenário dialético*, à medida que: acentua o esquema estratégico, trabalha com metáforas guerreiras, destaca elementos nietzscheanos e anti-nietzscheanos e procura abandonar aquilo que é animado pelos poderes do negativo¹⁵. No entanto, segundo G. Lebrun, Foucault teria utilizado Hegel, precisamente ao considerar o Estado Moderno como manipulador¹⁶.

Finalmente acrescentemos que, em relação ao percurso da resistência nos cenários filosóficos, seria preciso incluir a reflexão de Foucault sobre a própria noção de "enkratéia" no bloco greco-romano que nos parece reforçar todos os pontos mencionados¹⁷, como também a posterior armadura e armadilha de proteção constituída pela "ontologia do presente"¹⁸?

Porém, há um ponto não mencionado, inclusive entre aqueles estudiosos das relações entre Foucault e Kant; a possibilidade de pensar a resistência como categoria não negativa, demandando reciprocidade, poderia ter sido extraída heurística e estrategicamente por Foucault da *Crítica da Razão Pura* de Kant¹⁹. Kant esclarece, por exemplo, que na *categoria de comunidade*,

(...) as partes não podem estar uma contida na outra, mas são pensadas como coordenadas uma à outra, não como subordinadas, pelo que não se determinam entre si num só sentido, como numa série, mas reciprocamente, como num agregado (quando se põe um membro da divisão, todos os outros são excluídos e inversamente) (KANT, 1985, pp. 114,115)

Resistência e relações recíprocas²⁰ são problemáticas tão caras ao percurso foucaultiano que, trabalhá-las nesta ocasião, nos impediria de mencionar a pesca de Foucault no cenário Greco-romano, que em relação à obediência, mostra-se como um cenário problemático privilegiado. Ao destacar o *cuidado de si*, Foucault privilegiará as práticas e o pensamento grego que consideram a *enkratéia* como uma forma ativa da direção sobre si (FOUCAULT,

¹⁵ Cabe mencionar, como exemplos desse esforço de trabalhar afirmativamente, duas auroras referências encaminhadas como tentativas: Liberar do negativo o conceito de "transgressão" (de Bataille) e fazê-lo afirmação da partilha, designando "*l'être de la différence*" (Foucault, 1963, p.756.); Pensar o princípio de contestação (de Blanchot) fora de uma negação generalizada, isto é, como "*afirmação não positiva*" (Foucault, 1963, p.756, 757.)

¹⁶ *Der Staat is eine List* teria afirmado Hegel. Neste sentido Lebrun considera que "O Estado Moderno é menos abertamente dominador, e mais manipulador; preocupa-se menos em reprimir a desobediência do que em preveni-la" (Lebrun, 1984, p.85). Nessa perspectiva Hegel, Durkheim e Foucault coincidiriam em que o poder estatal mais do que esmagar indivíduos os produz, dando-lhes bons hábitos e tendendo a instituir o social. (Lebrun, 1984, p.87).

¹⁷ Desenvolveremos esse ponto posteriormente.

¹⁸ Dela já tratamos em outros *Encontros do Grupo de Filosofia Francesa Contemporânea*. Assim, por exemplo, in: Muñoz, 2009, p.130.

¹⁹ Lembremos que na Tábua de Categorias, naquela referente à *Da Relação*, Kant distingue: Inerência e subsistência (*substantia et accidens*); causalidade e dependência (causa e efeito) e comunidade (ação recíproca entre o agente e paciente) (Kant, 1985, p.111)

²⁰ Neste sentido Foucault entrega uma pista ao afirmar que, em seu trabalho, se trata de relações ("*rappports*" e "*relations de conditions*"), e não de relações de causa/efeito e a "*fortiori d' identité*" (Foucault, 1984c, p.22) .

1984a, pp. 74-90), condição da *sophrosune*, na medida em que nessa forma de trabalho e controle sobre si, o indivíduo torna-se temperante. Já haveria relação agonística e combate espiritual no pensamento grego clássico, não só com os adversários, mas consigo mesmo. Seus adversários, destaca Foucault, são uma parte dele mesmo (*lui-même*). O resultado da atitude polêmica a respeito de si mesmo era expresso em termos de vitória; dessa maneira, o indivíduo instaurava uma relação a si do tipo dominação/obediência, comando/submissão, direção/docilidade o que constituiria uma estrutura "heautocrática" do sujeito na prática moral dos prazeres (diferencial à relação elucidação/renúncia, deciframento/purificação próprias do cristianismo); essa forma "heautocrática" era desenvolvida segundo vários modelos, principalmente em relação à vida doméstica e à vida cívica; haveria uma necessidade de treinos para a luta; apoio da "*askesis*" (que posteriormente será matéria de ensino e instrumento de direção da alma), apesar de nesse período – conforme Foucault esclarece nessa pesca – ainda não era possível diferenciar a prática da virtude e os exercícios de formação do cidadão, de maneira que se forma ao mesmo tempo "*le maitre de soi et des autres*" (IBIDEM, 1984a, p. 90).

Nesse último aspecto, isto é, nos percursos pelo antigo bloco greco-romano, gostaríamos de dar a palavra e tentar ouvir seu amigo Paul Veyne.

O indivíduo, em sentido filosófico e político, isto é, atado à sua própria identidade como “consciência ou conhecimento de si” é, ao mesmo tempo, “sujeito” de um rei, alguém que *pensa* alguma coisa de sua obediência e de seu mestre, e também de si mesmo, como sujeito dócil ou indócil de seu rei (descarta-se assim a inconsciência do rebanho). Ao elencar, de partida, todos esses elementos e supostos, Veyne no *Colóquio sobre o Indivíduo*, na exposição “O indivíduo atingido no coração pelo poder público”²¹, se permite falar da *imagem de si mesmo (image de lui-même)*. O indivíduo é um ser que dá valor e permanece atado à imagem que tem de si próprio. É o cuidado dessa imagem²² que o leva a desobedecer, revoltar-se, e mais amiúde, a obedecer ainda mais...²³ Opera-se, na relação consigo mesmo em tanto que se obedece ao poder público; não há oposição total à sociedade nem ao Estado e, poderíamos acrescentar aí, a existência de diversas modalidades de obediência detectadas por Paul Veyne. Nesse sentido, a

²¹ Já a partir do título podemos dizer que não se trata do indivíduo contra o Estado, como seria no liberalismo, mas de um indivíduo que teria sido ferido pelo poder público (não pelo Estado). Para Veyne a palavra indivíduo só pode ser usada em relação com o coletivo. (Muñoz, 2003, pp. 159-161)

²² Teríamos que entender que o cuidado de si mesmo, tão acentuado na pesca greco-romana de seu amigo Foucault, inclui o cuidado com a imagem de si mesmo, nela compreendida a obediência ou desobediência ao Estado ou sociedade.

²³ Neste sentido Deleuze, de quem numa ocasião Veyne disse que era um “nobre espírito que queria que as coisas fossem como ele queria”, pensava que havia uma comunidade entre povo, filosofia e arte: “resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente” (G. Deleuze, F. Guattari, 1992, p.142).

relação que o indivíduo estabelece com o poder público é a mesma que teria com outro indivíduo²⁴ que o tivesse humilhado ou confortado em seu orgulho e grandeza (*fierté*). Em outros escritos temos desenvolvido o exemplo histórico romano que Paul Veyne destaca nessa ocasião, Nero, marcando os aspectos que considerávamos matizes inesperados²⁵. Mas desta vez destacaremos como o exemplo Nero não é analisado como caso psicológico particular, mas como projeto político que alterou as relações e imagens de si que os súditos diferenciados possuíam; haveria uma determinada imagem de si no caso da plebe (que não universalizava seus valores e obedecia ao mestre com valores que se revelavam superiores) e outra no caso dos notáveis (nobres, instruídos), que exigiam ser governados não só por aquele que era capaz de governar a si mesmo, mas também por quem os governava numa relação entre semelhantes. No caso de Nero teria emergido o problema de seu estilo de mando alterando as *relações* ele-eles²⁶. Num diagnóstico de historiador, Veyne sustenta que a mudança no estilo teria provocado a queda de Nero, pois senadores e notáveis queriam ser tratados por ele de igual a igual, segundo o estilo de comando da época.

Problema de desobediência, na medida em que não seria possível suportar a obediência “a um chefe genial”. Haveria, nesse caso, sempre subjetivação diferencial, pois a subjetivação era de classe. Foi esse detalhe que talvez tenha sido esquecido ou não percebido por seu amigo Foucault em suas diversas análises sobre o *cuidado de si* no bloco greco-romano? Veyne não disse uma palavra a respeito, nem escreveu sobre isso, simplesmente dedicou o texto a Foucault, na forma de continuação das conversas divertidas que mantinha com seu amigo, aproveitando a ocasião desse Colóquio para introduzir também a análise de uma imagem (ou episódio famoso, para usar as palavras de Veyne) que ninguém até então havia compreendido: Nero se exibindo como *cocheiro* e *músico* em Olímpia: episódio diagnosticado como crise de utopia política, pois Nero queria levar ao poder a fascinação amorosa entre o príncipe e seus súditos (sujeitos) em uma relação idêntica àquela exercida por um virtuoso diante de um público de melômanos. Nero, aliás, foi original, pois não atuou como um tirano da época, querendo ser cumprimentado como deus vivo. Exemplo veyniano não inocente capaz de levar a uma

²⁴ Não esqueçamos a presença de Paul Ricoeur, neste colóquio *Sobre o Indivíduo* que aconteceu em Royaumont, Outubro, em 1985.

²⁵ Assim, por exemplo, Muñoz, 2010, p.134.

²⁶ Neste sentido das relações Veyne parece detectar problemáticas despercebidas por historiadores e filósofos, por exemplo, as mudanças nas relações dos homens com os deuses lhe permitirão diagnosticar transformações históricas no Império Romano e para além dele. (Veyne, 1998, p.152,153) e (Veyne, 2005, pp. 419-543)

conclusão sobre a subjetivação; não se trata de uma problemática filosófica, mas exclusivamente histórica, uma vez que o sujeito dos filósofos varia historicamente²⁷.

Interessa destacar também, na referida comunicação, a aproximação com a obediência ativa que já mencionávamos em Hobbes. Veyne dirá, talvez rindo dos filósofos: *Ativo, logo sujeito: obedecer é fazer de si mesmo o que outro disse que temos que fazer*. Será um problema de poder, que, na avaliação veyniana, aparece como “condução de condutas”²⁸, formulado da seguinte forma: *a que título faço eu o que se me faz fazer?* Problema para historiador, pois, nessa perspectiva, são os historiadores que teriam uma palavra a dizer sobre isso. Por outra parte, nestas cadeias de vozes e possíveis *dizeres verdadeiros*, há também uma consideração sobre o Estado como entidade locutora:

O Estado não pode aparecer em sua totalidade soberana senão entrando na comunicação; dito de outra forma haverá um chefe que terá a primeira ou última palavra. É isso, um chefe é comunicacional; porém saber quem realmente comanda e sobretudo porque todos obedecem é uma questão que se situa em outro lugar. (VEYNE, 1987, p. 17)

Dessa forma, se o Estado se torna entidade locutora, é preciso que um homem lhe empreste sua voz, pois uma entidade não tem voz. Podemos acrescentar que à medida que se torna necessário um chefe, é preciso repetir diferencialmente a Reflexão N° 1398 de Kant:

O homem é um ser que precisa de um chefe. Até os homens que acreditam dominar também precisam de tal chefe; e eles são pouco capazes de se valerem desta sua chefia, se finalmente é um homem que deve ser o último chefe (cit. in: LEBRUN, 1984, p. 117).

Finalmente, teríamos que destacar que Foucault e Veyne não só tiveram que ficar atentos às ressonâncias da Voz de Deus e do Soberano na história e filosofia ocidentais, como também ambos tiveram que lidar, cada um de seu jeito, com um espelho de cem faces: o “Assim falou Nietzsche”. É claro que os ouvidos foucaultianos e veynianos estavam prontos para escutar o “Deus está morto” como a “Verdade está morta”, problemática presente e capaz de amarrar seus diversos escritos, determinando seu diferencial ‘situar-se’ nos *cenários filosóficos* ou, na *Fábula* a partir de Nietzsche. Porém e, ao mesmo tempo, podemos vislumbrar como ambos os pensadores franceses procuraram estratégias para se desfazerem de muitas outras ressonâncias

²⁷ Para avaliar essas variações históricas, o próprio marcar matizes do trabalho de Veyne, poderia ser acompanhado: Assim, por exemplo, no *Homem Romano*, ao tratar da problemática histórica da *humanitas* esclarecerá que na época romana governar com humanidade é dever de um chefe. Ele deve tornar felizes os que governa”. Deve mostrar-se cheio de *humanitas*. Respeito é parte principal dessa *humanitas*, porém trata-se de respeitar as desigualdades. (Veyne, 1992, pp. 283-302).

²⁸ Em outras ocasiões temos nos referido à opção veyniana que faz do poder o que para seu amigo Foucault é simplesmente o funcionamento do poder. Neste sentido é como se Veyne dissesse: o poder não é outra coisa além de seu funcionamento!

auditivas, que por intermédio do *nome* Nietzsche, iam sendo introduzidas no cenário pós-nietzscheano²⁹)...

Limitemo-nos às problemáticas da obediência e resistência aqui esboçadas, permanecendo-nos atentos aos ecos nietzscheanos: Como lidar com forças, multiplicidades, corpos, sem levar em conta um *assim falou Nietzsche*? Na própria discursografia foucaultiana (aquela do segredo de ser sem segredo), especialmente nas suas análises sobre a antiguidade, é possível escutar o discurso e segredo da vida:

(...) Mas onde encontrei vida, ali ouvi falar a obediência. Todo vivente é um obediente. E isto em segundo lugar: Manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio. Tal é o modo do vivente. Isto, porém, é o que ouvi em terceiro lugar: mandar é mais difícil que obedecer. E não apenas porque aquele que manda carrega o fardo de todos os que obedecem, e facilmente esse fardo o esmaga. Apareceu-me uma tentativa e um risco em todo mandar; e sempre que manda o vivente arrisca a si próprio no mandar. Sim, mesmo quando manda em si próprio: também aqui tem ainda de pagar pelo mando. Por sua própria lei ele tem de se tornar juiz e vingador e vítima. (NIETZSCHE, 1983, p. 238)

Neste sentido, podemos pensar que na própria problemática da resistência, haveria uma certa organização, um certo comando-obediência de determinadas forças que se dobram como "resistência" diante de uma coisa ameaçadora ou presunçosa ou – mais elaborada e concentradamente - diante de um inimigo³⁰.

Ao mesmo tempo, e num cenário ocidental em que “o fraco termina compreendendo e legitimando sua *incapacidade de resistir*” (LEBRUN, 1988, p. 184), não estaria também ecoando a voz de Nietzsche, na forma de possíveis ressonâncias póstumas?

Citemos o §29 do *Anticristo* de Nietzsche escolhido por Lebrun precisamente ao tratar da resistência em *O avesso da dialética*:

O contrário de toda luta, de toda sensação de combater converteu-se em instinto: a incapacidade de resistir transforma-se em moral (‘não resistas ao mal’, o mais profundo dito dos Evangelhos, de certa forma a chave para eles), a beatitude na paz, na cordura, na incapacidade de ser inimigo (LEBRUN, 1988, p. 184).³¹

²⁹ Formalmente não será sem inocência que Foucault silenciará o “porta-voz Zaratustra”, posteriormente à sua própria análise do *Fürsprecher* no *Theatrum Philosophicum* (Foucault, 1970, pp.885-908) e Veyne tomará distância da voz única de Nietzsche e citará de forma cuidadosa e constante Nietzsche e mais alguém.

³⁰ Consideramos neste sentido o diagnóstico foucaultiano do perigo principal e sua re-leitura da afirmação de Spinoza, já trabalhada por Nietzsche no aforismo 333 da *Gaia Ciência* (Nietzsche, 1982, p.205, 206) e modificada pontual e estrategicamente - em termos de “antes” e “atrás” dos acontecimentos - o que entrega pistas sobre o complexo papel do “não” na discursografia (Foucault, 1974, p. 15,16).

³¹ Neste sentido também podemos mencionar o fragmento póstumo da primavera de 1988, n.14[65], in KSA, vol.13, p.250 (cit. in: Giacoia, 2013, p.206) no qual Nietzsche se refere à herança, não de doenças, mas de “constituições enfermizas (*Krankhaftigkeit*): a impotência (*Unkraft*) na resistência contra o perigo de imigrações nocivas etc.; a força de resistência quebrantada - expresso moralmente: a resignação e a humildade perante o inimigo”.

Por outro lado, como separar Veyne e sua preocupação com as modalidades da obediência ou despojá-lo de um de seus instrumentos de análise histórica - a reatividade e o ressentimento (Veyne, 1985, p.72) - sem ouvir ecos desse *assim falou Nietzsche*? Escutemos finalmente, no meio dessas ressonâncias, o Nietzsche do aforismo 335 da *Gaia Ciência* no qual aparecem diversas modalidades de obediência à consciência moral³²:

“Como ela nasceu?” Precisas perguntar, e posteriormente ainda: “O que me leva propriamente a lhe dar ouvido?” Podes dar ouvido ao seu comando como um bravo soldado, que escuta o comando de seu oficial. Ou como uma mulher que ama aquele que comanda. Ou como um adulator e patife que tem medo do comandante. Ou como um imbecil que segue porque não tem nada tem a dizer contra. Em suma, de cem modos puedes dar ouvido à tua consciência (NIETZSCHE, 1983, pp. 206, 207).

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers (1972-1990)*. Paris, Éd. de Minuit, 1990.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. -"Préface à la transgression", IN : *Critique* 195-196: 751-769, août-septembre 1963, Hommage à G. Bataille.
- _____. "La pensée du dehors". IN : *Critique* 229: 523-546, juin 1966.
- _____. "Theatrum philosophicum", IN : *Critique*, nº 282, nov., 1970, pp. 885-908.
- _____. *L'ordre du discours* (Leçon inaugurale du Collège de France, 2 décembre 1970). Paris, Gallimard, 1971.
- _____. "A verdade e as formas jurídicas", trad. Roberto Machado, *Cadernos da PUC*, Rio de Janeiro, 16: 5-102, 1974.
- _____. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*. Paris, Gallimard, 1984(a).
- _____. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir: I. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet; II. Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", in H. DREYFUS & P. RABINOW. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1984 (b).

³² Oswaldo Giacoia Jr, (Giacoia, 2012, p. 165) esclarece que, “consciência moral para Nietzsche não é a voz de Deus em nós, como em Kant; ao contrário, o tribunal interior da consciência moral é, para Nietzsche, a crueldade internalizada do ressentimento sublimada na forma de corte judiciária, que julga, condena e castiga incessantemente, o triunfo de uma perspectiva de interpretação que coloca o universo – e nele a existência humana na história – sob a égide do débito (desobediência à lei moral) e do crédito (obediência incondicional a ela), da recompensa (a bem-aventurança como prêmio para a renúncia a si) e do castigo (a condenação pelo desejo egoísta), da culpa (pecado) e da expiação (castigo)”.

- _____. « Dossier Michel Foucault », in: *Le Magazine Littéraire*, 207, mai, 1984c.
- _____. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 5ª ed. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- _____. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 1994, 04 vols.
- _____. “Do governo dos vivos (1979-1980)”. In: *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andréa Daher. RJ, Zahar, 1997.
- _____. *L’Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001.
- _____. *Segurança, Território, População*, (1977-1978), trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- _____. *Du Gouvernement des vivants (1979-1980)* Paris, Gallimard, 2012.
- GIACCOIA Júnior, Oswaldo. *Kant X Nietzsche. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa da Palavra, 2012.
- _____. *Nietzsche, o humano como memória e como promessa*, São Paulo, 2013, Ed. Vozes.
- GROS, Frédéric. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Salma Tannus Muchail e Marcio Alves da Fonseca, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p.613-661.
- HOBBS, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Ed. W. Molesworth. London, 1839-45. Reimpresão: Aalen, Scientia Verlag, 1966.
- _____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (col. Os Pensadores).
- _____. *Do cidadão*. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- LEBRUN, Gérard. *O que é poder*, Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1984.
- _____. *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- MUÑOZ, Yolanda Gloria GAMBOA. *Fios, teias e redes. O solo foucaultiano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994.
- _____. “Mapeamentos problemáticos de uma ‘tarefa intelectual’ em Michel Foucault” In: *Revista Margem* Nº12, Fac. de Ciências Sociais, PUC-SP, Educ, Fapesp, 2000, p. 35-47.
- _____. “Na esteira da Psicologia Política” in: *Fragments de Cultura*, Goiânia, v.13 especial, out. 2003, p.157-166.
- _____. *Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*. Ed. Humanitas - USP/FAPESP, 2005.
- _____. “ARMADILHAS, HUMOR E TRANSFIGURAÇÃO: M.FOUCAULT, P.VEYNE”, IN: *FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA*, ORG. MARCELO CARBONE CARNEIRO E HÉLIO SALLES GENTIL, SÃO PAULO, CULTURA ACADÊMICA, 2009.

_____. “Verbete Foucault”, In: *Dicionário de Filosofia Política*, org. Vicente de Paulo Barretto, São Leopoldo, RS, Ed. UNISINOS, 2010.

_____. “LA DIMENSIÓN ESPACIO-TEMPORAL EN LAS PERSPECTIVAS DE MICHEL FOUCAULT Y PAUL VEYNE”, IN: *LA LÁMPARA DE DIÓGENES*, AÑO 11, NUMEROS, 20 Y 21, BUAP, MÉXICO, JUL.-DIC. 2010.

NIETZSCHE, Friedrich *Kritische Studienausgabe der Werke Nietzsches (KSA)*. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. München, DTV / W. De Gruyter, 1980, 15 vols.

_____. *Die Fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt, Insel Verlag, 1982.

_____. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983 (col. Os Pensadores).

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

STRAUSS, Leo. “La filosofía política de Hobbes”, in *¿Qué es filosofía política?* Trad. de Amando A. de la Cruz. Madrid, Guadarrama, 1970.

TERREL, J. *Hobbes. Matérialisme et politique*. Paris, J. Vrin, 1994.

VEYNE, Paul “L’Empire romain”, in *Histoire de la vie privée*. Paris, Éd. du Seuil, 1985

_____. “L’individu atteint au coeur par la puissance publique”, in *Colloque de Royaumont. Sur l’individu*. Contributions de P. Veyne, J.-P. Vernant, L. Dumont, P. Ricoeur, F. Dolto, F. Varela, G. Percheron. Paris, Éd. du Seuil, 1987

_____. “O indivíduo atingido no coração pelo poder público”, in VEYNE, P. *Indivíduo e poder*. Trad. de Isabel Dias Braga. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. “Cap. XII: *Humanitas* - Romanos e não romanos”, in Andrea GIARDINA (dir.). *O homem romano*. Trad. de Maria J. Vilar de Figueiredo. Lisboa, Presença, 1992.

_____. *Les Mystères du Gynécée*. Avec F. Lissarrague et F. Frontisi-Ducroux. Paris, Gallimard, 1998.

_____. *L’Empire Gréco-romain*, Paris, Éd. du Seuil, 2005.