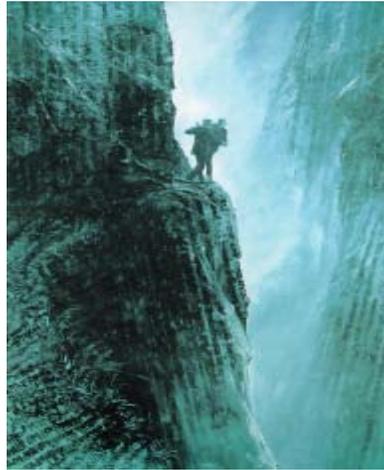


# O ELOGIO DA POLÍTICA E O PODER E A LIBERDADE EM QUESTÃO: APONTAMENTOS SOBRE O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E MICHEL FOUCAULT

Nei Antonio Nunes



**RESUMO:** Tendo como aporte teórico as análises políticas de Hannah Arendt, contidas primordialmente nas obras *A condição humana* e *Sobre a violência*, e os escritos genealógicos de Michel Foucault, produzidos na década de 1970, procuramos nesse ensaio problematizar, ainda que de forma introdutória, os conceitos de poder expressos nos pensamentos dos dois autores e suas implicações com as práticas de liberdade, destacando a centralidade da política para ambos. Por fim, além de sugerirmos algumas aproximações entre as teses políticas de Arendt e Foucault, reafirmamos a pertinência de suas reflexões políticas como importantes chaves interpretativas dos grandes desafios e dilemas político-sociais e éticos de nossas sociedades atuais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Política; Hannah Arendt; Michel Foucault; Poder.

**ABSTRACT:** From the conceptual political analysis of Hannah Arendt, as it appears in her books *The human condition* and *On Violence*, and the genealogical works of Michel Foucault, we tried to analyze, in a introductory way, the concepts of power contained in the thoughts of these two authors and their implications to the practice of freedom, having the concept of politics as focus. In the end, we suggest some approximation between the political theories of both authors, then we reaffirm the pertinence of their political reflections as important tools to interpret the great challenges and political, social and ethical dilemmas of modern societies.

**KEYWORDS:** Politics; Hannah Arendt; Michel Foucault; Power.

## 1. ARENDT. DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA À POLÍTICA: VIDA ATIVA E LIBERDADE

Desde as primeiras páginas de *A condição humana*, Hannah Arendt (1906-1975) analisa os traços constitutivos da vida rejeitando noções metafísicas e essencialistas como, por exemplo, a de natureza humana. Ao propor uma antropologia filosófica, a pensadora vê o homem como um ser, ao mesmo tempo, condicionado (dimensão biológica) e transcendente, uma vez que pode superar sua determinação natural. Em outros termos, o homem é capaz de mudar o meio, mas não vive sem o meio; ele dá sentido às coisas, no entanto, não existe sem o mundo. Em síntese, ser natural e transcendente traduz a sua condição como ser humano.

A noção arendtiana de *vida ativa* apresenta três momentos que são distintos, porém relacionados. Desta forma, o *labor* é o reino da necessidade biológica. A atividade do *animal laborans* corresponde ao processo biológico do corpo humano. Ou seja, o *labor* é o âmbito do ciclo da vida, da necessidade que produz o essencial para a subsistência. Já o trabalho se caracteriza pelo ambiente fabricado pelo *homo faber*. Assim, o trabalho produz o mundo, as coisas que permanecem – o artificial. No trabalho é possível prever o resultado, pois o homem planeja o que vai produzir. Tanto o artesão quanto o artista é um *homo faber*, pois ambos fabricam objetos (LAFER, 2003, p. 30). No entanto, o trabalho pode ser reduzido à condição de *labor* quando o homem passa a ser um mero reproduzidor de coisas – trabalho mecânico – como uma espécie de engrenagem de uma máquina.

O último elemento definidor da *vida ativa* é a ação. Dentre todos os seres vivos, só o homem realiza o agir e este, por ser uma experiência eminentemente política, não pode se efetivar num espaço dominado pelo isolamento, solipsismo ou egoísmo. Enfatiza Arendt que apesar de cada ser humano ser único, só é humano com os demais humanos – “viver e estar entre os

homens ou morrer e deixar de estar entre os homens”. E mais, assim como a ação, o discurso também é vivenciado na relação entre os homens. Sustenta a pensadora que ação e discurso são inseparáveis. Até porque a ação é o espaço do discurso e, por isso mesmo, se configura no âmbito da liberdade construída entre os homens (ARENDDT, 1995, p. 15-18). Haja vista a pertinência e amplitude dessas considerações de Arendt, cabe analisar, primeiro, se encontram assento em alguma experiência social; segundo, qual o referencial intelectual que subsidiou estas reflexões que com tamanha intensidade correlacionam política, ação e liberdade.

## 2. POLÍTICA, AÇÃO E LIBERDADE: O RETORNO AOS GREGOS

O pensamento político de Hannah Arendt prioriza, como processo de investigação, o movimento na lacuna entre o passado e o futuro. Desta forma, cotejando com o passado, discute os acontecimentos e contextos do presente. Se a história, no seu entendimento, não tem origem ou finalidade “essencial”, isto não quer dizer que o homem não possa atribuir sentido aos fragmentos do passado a partir do seu próprio presente. Assim, na busca de uma manifestação mais originária do fenômeno político, a autora encontra na experiência grega da *Pólis* elementos imprescindíveis para a análise conceitual e crítica de noções pertinentes ao mundo antigo e moderno, tais como ação, poder e liberdade.

Retomando a noção de *vida ativa*, embora *labor* e trabalho também tenham raízes na natalidade, é a ação a mais intimamente ligada a essa condição humana. Isto porque aquele que nasce possui a capacidade de iniciar algo novo, ou seja, de agir (ARENDDT, 1995, p. 16-17). Aliás, a ação, diferente do *labor* e do trabalho, é a única atividade que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens – sempre no plural (p. 31). Diferente da tradição do pensamento político, que para a pensadora

teria sido inaugurada por Platão, não é a morte ou medo da morte o sustentáculo da política.<sup>1</sup> O nascimento, a um só tempo condição para a esperança e a fé, radica ontologicamente a faculdade da ação. Isto porque os novos seres podem agir constituindo, por isso mesmo, um novo começo (p. 259).

Hannah Arendt sustenta que a tradição do pensamento político, antiga e moderna, definiu o poder como o domínio do homem pelo homem. Ao rejeitar esta perspectiva de análise, a pensadora procurou estabelecer outro paradigma para suas investigações políticas. Com o retorno aos gregos, a autora recorre à tradição política instaurada, concomitantemente, pela noção de isonomia da *Polis* grega<sup>2</sup> e pela *civitas* romana.<sup>3</sup> O fundamental, aqui, é que ambas apresentavam noções de poder e de lei que não se assentavam na relação de mando-obediência, pois não viam como sinônimas poder e domínio, lei e mando (ARENDR, 1994, p. 32-34).

Conforme Arendt, a organização política dos gregos difere substantivamente de qualquer organização com base em instituições privadas que apresentem como matriz, por exemplo, a casa ou a família. Prova disso é a incongruência visível entre o regime dos *genes*, baseado na religião da família e a organização da *Pólis*. Cremos que pode ser ilustrativo, dessa distinção, as transformações empreendidas por Clístenes em Atenas. De passagem, vale citar que este líder modificou o território da Ática substituindo as quatro grandes tribos antigas por dez novas. Com isso, além de enfraquecer a antiga aristocracia (organizada com base no critério da consangüinidade), contribui com o desenvolvimento do que futuramente será a democracia. Assim, doravante um cidadão ateniense não mais nomeará a si mesmo tendo por referência exclusivamente o parentesco – por exemplo, o nome do pai (DOSSE, 1997, p. 22-23).

Tomando a filosofia de Aristóteles como representativa do modo de vida da *Pólis*, argumenta Arendt que dentre as atividades

das comunidades humanas só duas eram consideradas políticas e, assim, constituintes do *bios politikos*, a saber, a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). Aliás, segundo a autora, esta esfera dos negócios humanos excluiria tudo o que fosse exclusivamente do âmbito da necessidade ou da utilidade (ARENDR, 1995, p. 33-34). Cabe enfatizar que, em *A política*, Aristóteles argumenta que só o homem tem o dom da palavra (discurso) e por meio dela expressa, por exemplo, os sentimentos sobre o bem e o mal, o justo e o injusto. Como vemos, a palavra se funde a ação na *Pólis*. Por isso, o pensador grego sustenta que toda cidade está na natureza e o homem (ser que fala, discursiva) é naturalmente feito para a sociedade política (ARISTÓTELES, 1998, p. 4-5). Em consonância com esta compreensão do fenômeno político que, diga-se de passagem, não se limita as teses do filósofo grego, Arendt comenta a relação existente entre igualdade e liberdade, diferenciando a experiência antiga e a moderna:

A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeita às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. (...) A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados. (ARENDR, 1995, p. 41-42)

Aprofundando o que dissemos anteriormente, Arendt identifica Platão como o precursor de uma concepção de poder e de política que teria como traço fundamental a articulação (indissociável) entre as noções de conhecimento, dominação e governo. Esta vinculação estaria na base da idéia de ação como obediência (DUARTE apud ARENDR,

1994, p. 86). Cabe acrescentar que embora Platão identifique o tirano como um homem menos livre, pois conduzido pelos excessos como um infeliz escravo dos temores e dos desejos – ébrio, apaixonado e louco (PLATÃO, 1996, p. 411-430), concebe a tirania como resultado da degeneração da democracia, compreendendo a liberdade como a sua maior desventura.<sup>4</sup> Arendt diverge substantivamente do pensador helenista, pois não vê na experiência greco-clássica a inadequação entre poder e liberdade. No aprofundamento da vinculação entre estes conceitos é mister inquirirmos também a leitura que a politóloga faz da noção de espaço público ante os dilemas do mundo moderno.

### 3. O ESPAÇO PÚBLICO: PODER, AÇÃO E LIBERDADE NA CONTRAMÃO DA VIOLÊNCIA

Se o espaço público, para a pensadora, é o campo de possibilidade da liberdade, o que efetivamente pode ameaçá-lo inviabilizando a liberdade de ação? Na transitoriedade entre o passado e o futuro, a autora sustenta que na era moderna elimina-se a distinção entre as esferas privada e pública.<sup>5</sup> Com a privatização da vida e, assim, com a manutenção e o aumento da propriedade privada e da riqueza estabelece-se um novo ideário ao indivíduo moderno que, por suas vez, vê-se cada vez mais distante dos interesses coletivos próprios da esfera pública (ARENDDT, 1995, p. 78-82). Nem o refúgio na intimidade (fuga do mundo exterior para a subjetividade interior do indivíduo) desfaz o “isolamento” que surge como condição característica do homem moderno (ARENDDT, 1995, p. 86-87). A ação jamais é possível no isolamento (base da tirania), pois estar isolado significa estar privado da capacidade de agir (ARENDDT, 1995, p. 201). Num esforço interpretativo, Lafer explicita, no pensamento arendtiano, a ligação inseparável entre a liberdade e espaço público:

Liberdade, para Hannah Arendt, é a liberdade antiga, relacionada com a polis grega. Significa liberdade para participar, democraticamente, do espaço público da palavra e da ação. Liberdade, nessa acepção, e a política surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe este espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora. (2003, p. 31)

Em *Sobre a violência*, Arendt define o poder como a habilidade humana de agir em concerto, ou seja, de agir na relação com os demais homens. O poder não é uma coisa ou propriedade de um único indivíduo. No limite, sem o povo ou o grupo não há poder. Aliás, em sua forma extrema o poder significa “todos contra um” (ARENDDT, 1994, p. 36). Como explica Duarte: *o poder está baseado no apoio e, mais diretamente, no “número” daqueles que conferem a ele o seu consentimento, e não nos meios de violência de que dispõe* (DUARTE *apud* ARENDDT, 1994, p. 88). Mesmo na transgressão, própria à desobediência civil, a autora não entrevê a negação do poder. Afinal, a desobediência civil, para Arendt, é um ato eminentemente político.<sup>6</sup> Assim, a desobediência civil, muito mais do que a mera transgressão às leis e às instituições, é a manifestação externa do apoio dos grupos de cidadãos e do seu consentimento (ARENDDT, 1994, p. 39). Nesse sentido, esclarece a autora:

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudança já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas ou não terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostos a graves dúvidas (ARENDDT, 2006, p. 68).

Arendt tem consciência de que ao problematizar o tema da desobediência civil

organizada discute a questão da luta pelos direitos, trazendo à tona os dilemas que envolvem o agir com liberdade no meio social – diga-se de passagem, questão candente nas décadas de 60 e 70, por exemplo, nos EUA, na América Latina, na Europa central e no leste europeu. Como dirá a autora em entrevista no ano de 1970, a liberdade implica na possibilidade de divergir, ou seja, ela sempre tem a ver com a seguinte questão: posso falar e imprimir o que eu quiser ou se não posso? Arendt bem conhecia a experiência totalitária que deixou, no século XX, marcas indelévels nas sociedades pelo ardil e pela violência utilizados no intuito de solapar a liberdade de todos aqueles que ousaram divergir (ARENDR, 2006, p. 190-191) – como sabemos, a preocupação com esta temática foi marcante em toda a obra arendtiana.

A propósito de possíveis incongruências semânticas, a pensadora acusa a Ciência Política de confundir os termos poder, vigor, força e violência. Num esforço analítico, assim define estes conceitos: o *vigor* seria uma entidade individual, uma propriedade constitutiva de um objeto ou pessoa e pertencente ao seu caráter. O vigor pode provar a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo sempre diferente delas. A *força* não deve ser entendida como sinônimo da violência. Diferente disso, mesmo que apareça como um meio de coerção, deve indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais – forças da natureza ou a força das circunstâncias. Para a autora, podemos localizar a *autoridade* em determinadas pessoas (os pais em relação aos filhos ou o professor em relação aos alunos), em cargos (o senado romano) ou em postos hierárquicos (os padres na igreja). A violência não deve ser confundida com a autoridade, pois o sinal distintivo desta última é o seu reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam. Assim, nem a coerção nem a persuasão são essenciais à autoridade. Arendt acrescenta: *Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo*

*cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada* (ARENDR, 1994, p. 36-37).

Para a politóloga, a *violência*, diferentemente do poder, tem um caráter instrumental. *Como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja* (ARENDR, 1994, p. 40-41). Em sua forma extrema, a violência é o “Um contra todos” e esta nunca é possível sem instrumentos (p. 35). Se, por um lado, a violência tem condições de destruir o poder, por outro, não é capaz de substituí-lo. Em outros termos, a tirania, ao invés de “reconfigurar” o poder, inviabiliza a pluralidade própria da condição humana emudecendo os homens e impedindo o desenvolvimento da ação e, desta forma, do poder político (ARENDR, 1995, p. 214-215). Em síntese, a violência se afirma pela ausência da palavra e da ação conjunta dos homens sendo, por isso mesmo, a negação da esfera pública e das práticas de poder. Na contramão da violência, os exercícios de poder no âmbito público são, segundo Arendt, condição *sine qua non* para a liberdade humana. Por fim, é significativo o alerta, ao final de *Sobre a violência*, de que a gradativa diminuição do poder é sempre um convite à violência. Tanto governantes quanto governados, conclui a autora, quando detêm o poder e o sentem escapar de suas mãos, invariavelmente acham difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência (ARENDR, 1994, p. 63).

#### **4. FOUCAULT. TRAJETÓRIAS GENEALÓGICAS: PODER, PRÁTICAS DE OBJETIVAÇÃO E A LIBERDADE EM QUESTÃO**

Assim como Hannah Arendt, Michel Foucault (1926-1984) tinha consciência dos efeitos deletérios do “super-poder” exercido pelo Fascismo e pelo Stalinismo. Na conferência proferida em 1978, no Japão, intitulada “A filosofia analítica da política”<sup>7</sup>, o pensador francês ressalta que estas duas epidemias do poder, ao invés de expressarem formas inauditas, ampliaram e prolongaram

mecanismos já existentes nos sistemas sociais e políticos do Ocidente. Por exemplo, a organização dos grandes partidos, o desenvolvimento dos aparelhos policiais e das técnicas de repressão, como é o caso dos campos de trabalhos forçados, seriam heranças das sociedades ocidentais liberais incorporadas pelos regimes totalitários no século XX (FOUCAULT, 2004, p. 38).

No mesmo escrito, Foucault propõe um recuo bastante significativo na história intelectual do Ocidente na intenção de pôr em relevo a trama que, segundo ele, desenvolve-se entre saber (leia-se: filosofia, sabedoria) e poder no mundo grego, mas que, longe de ser refratária, influenciou a cultura ocidental pelo menos até a Revolução Francesa. Desta forma, na Grécia, dentre as mais antigas atribuições do filósofo (sábio), estava a de apresentar limites aos excessos do poder. Trata-se, aqui, primeiramente, do filósofo antidéspota legislador e moderador, que define o sistema de leis que deveria nortear o poder (Sólon); há também o antidespotismo do filósofo pedagogo que se torna conselheiro do príncipe procurando instruí-lo na sabedoria e virtude de governar sem abusar de seu poder (Platão em Siracusa); por fim, o antidespotismo do filósofo que, apesar dos abusos e ameaças do poder, permanecerá independente em relação a ele (Diógenes que rirá do poder de Alexandre). Foucault sugere que um olhar etnológico sobre estas posições em relação ao poder revela que, a partir da experiência grega, as três figuras se alternam e se alteram na cena social e intelectual (FOUCAULT, 2004, p. 40).

Todavia, para Foucault, a Revolução Francesa muda este quadro, isto porque a partir dela surgem regimes políticos que estabelecem relações ideológicas e organizacionais tendo como aporte teórico as mais diferentes teorias. Evidentemente que esta utilização acontecia quase sempre à revelia da coerência conceitual conforme proposta pelos filósofos. Nessa perspectiva, a Revolução Francesa e o Império Napoleônico teriam estabelecido ligações orgânicas com

o pensamento rousseauiano, o Estado prussiano com o hegelianismo e o nazismo teria se utilizado de Wagner e Nietzsche. Sobre o estabelecimento deste “Estado filosófico”, Foucault dirá: *filosofias que são simultaneamente Estado, e Estados que pensam sobre si, que refletem sobre si mesmos, que se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, dentro de sistemas filosóficos e como a verdade filosófica da história.* (FOUCAULT, 2004, p. 41-42) Se dermos razão a estas afirmações de Foucault, o curioso aqui é que filosofias que pressupunham a defesa da liberdade humana foram utilizadas na instituição de formas de poder que culminaram no terror e na burocracia, ou melhor, no terror burocrático. Dando como exemplo o Stalinismo, o autor acrescenta: *Mais ainda do que o apoio dogmático das religiões, a filosofia autêntica poderes sem freio* (p. 42).

Como sabemos, a leitura crítica de Michel Foucault sobre o poder, em suas pesquisas genealógicas da década de 70, tornou explícita uma série de técnicas de sujeição desenvolvidas nas sociedades Ocidentais que não se restringiam à condição de meros efeitos do “superpoder”.<sup>8</sup> Contudo, isto não significa que seus efeitos sejam menos devastadores. Basta lembrar que a revelação das práticas de objetivação, por parte da genealogia das disciplinas, mostrou a articulação existente entre o discurso jurídico, a prática penal e as Ciências Humanas com o poder disciplinar.

É constitutiva dessas pesquisas genealógicas, por exemplo, a análise do dispositivo *panóptico* que revelou as práticas de sujeição criadas e, ao mesmo tempo, dissimuladas por técnicas científicas e estratégias políticas utilizadas, sobretudo, dentro dos espaços institucionais.<sup>9</sup> Em relação aos seus efeitos sobre o sujeito, o pensador francês esclarece: *O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele consti-tui* (FOUCAULT, 1990, p. 183-184). Foucault alerta: *As ‘Luzes’ que*

*descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas* (1993, p. 195).

Trata-se nesse processo de objetivação dos corpos e das almas, empreendido pelo poder disciplinar, de práticas de poder-saber que fizeram (talvez pela primeira vez na história) com que os sujeitos fossem submetidos à condição de objetos. Isto só foi possível porque estas técnicas foram subsidiadas pela normalização que, por sua vez, teve como suporte diferentes formas de racionalidade – política, econômica e/ou científica. Nesse sentido, são esclarecedoras as considerações de Rabinow e Dreyfus sobre a influência do poder-saber, no panoptismo, sobre os espaços institucionais e os corpos dos indivíduos:

Em suma, o panoptismo é um exemplo perfeito de um ritual meticulo-oso de poder que, por seu modo de operar, estabelece um lugar onde uma tecnologia política do corpo pode funcionar; aqui, direitos e obrigações são estabelecidos e impostos. O componente final do panoptismo é a relação entre corpos, espaço, poder e saber. (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 211)

A objetivação dos corpos e das almas mostra que as disciplinas se constituem num sofisticado conjunto de tecnologias de controle e de produtividade. Nos diversos espaços institucionais o poder disciplinar fez com que indivíduos (singularmente ou em grupo) incorporassem a vigilância passando a agir e pensar de acordo com valores, preceitos e doutrinas vigentes nas instituições as quais estavam inseridos. Esta sujeição sobre o que há de mais singular nos sujeitos, a saber, seus corpos e almas, faz com que nos perguntemos sobre as possibilidades do agir com liberdade nos diversos espaços institucionais. No entanto, antes de nos determos nessa questão procuraremos ampliar o debate refletindo sobre alguns dos dilemas que envolvem as noções de biopolítica e biopoder.

## **5. BIOPOLÍTICA E BIOPODER: SUJEIÇÃO INDIVIDUAL E TOTALIZADORA E A LIBERDADE EM QUESTÃO**

Foucault sustenta que durante a segunda metade do século XVIII dá-se a emergência de uma nova tecnologia de poder que difere da disciplinar – embora em determinadas configurações haja composição entre essas tecnologias. Diferente das disciplinas, essa técnica de poder não é exclusivamente individualizante ou preferencialmente institucional – centrada, por exemplo, nos corpos dos indivíduos em instituições como a escola, o exército, o hospício, a prisão – mas “totalizadora” na medida em que objetiva agir sobre o homem como espécie, como elemento constitutivo de uma população.

As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo (...) A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder (FOUCAULT, 1999, p. 292-293).

A biopolítica coloca a questão da “vida” como problema científico e político.<sup>10</sup> A esfera do biológico ganha significação política, ou seja, o instrumental científico é articulado às tecnologias políticas que procuram analisar os seres humanos como espécie.<sup>11</sup> A “vida”, entendida como as necessidades fundamentais e a essência concreta dos homens; a realização de suas virtualidades e também como “plenitude do possível”, passa a ser alvo privilegiado do poder-saber, sendo, por isso, analisada na condição de objeto fundamental de toda uma sofisticada tecnologia política (FOUCAULT, 1985, p. 136).

É importante observar que as práticas de controle e sujeição desencadeadas pelo biopoder estavam em consonância com o desenvolvimento de capitalismo. Como resposta à necessidade do capitalismo de utilizar e controlar os corpos dos indivíduos no aparelho de produção, realiza-se um

ajustamento dos fenômenos da população com processos econômicos.<sup>12</sup> Foucault acredita que o capitalismo foi mais longe, exigindo tanto um aumento das forças e aptidões, como uma progressiva diminuição do poder de revolta, tornando os indivíduos e as populações mais produtivos, lucrativos e submissos. Em outros termos, trata-se de uma sujeição individualizante e totalizadora, ou seja, os processos de estabelecimento, aperfeiçoamento, sofisticação e massificação do capitalismo necessitaram de métodos e técnicas de poder que aumentassem, ao mesmo tempo, a utilidade e a docilidade dos indivíduos (controle dos corpos e almas individuais) e das populações (controle do corpo populacional), servindo assim aos seus objetivos mais emergentes<sup>13</sup> (FOUCAULT, 1985, p. 132-133).

Tendo em conta os processos de sujeição desenvolvidos pelo biopoder – e sua articulação e ampliação no que tange aos dispositivos disciplinares – ainda é possível concebermos a liberdade humana no mundo contemporâneo ou, no máximo, o que vivenciamos é a sensação (ilusão) de que somos livres? Ante as estratégias de um poder individual e totalizante, que desenvolve sofisticadas formas de sujeição sobre os corpos e almas individuais e populacionais, ainda existe espaço para a ação política? Inquirir Foucault acerca destas questões nos remete às considerações genealógicas sobre os jogos de poder e sua relação com as práticas de liberdade.

## 6. JOGOS DE PODER E PRÁTICAS DE LIBERDADE

Na conferência sobre a filosofia analítica da política, Foucault sustenta que existe outra possibilidade de relação entre a filosofia e o poder, que difere tanto da antiga como daquela que surge com a Revolução Francesa. No lugar de ocupar-se com a fundação ou a recondução do poder, a filosofia poderia desempenhar um papel ao lado do “contrapoder”. O pensador francês explica esta nova função:

Que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim em termos de existência (FOUCAULT, 2004, p. 43).

Foucault afirma que a filosofia analítica anglo-saxônica, quando pensa o uso cotidiano que se faz da língua nos mais diferentes tipos de discurso, realiza uma leitura crítica do pensamento a partir do modo como as coisas são ditas. Acrescenta que *a filosofia inglesa tenta dizer que a linguagem jamais engana, e que tampouco ela revela. A linguagem é simplesmente esse jogo*. Próximo ao que fazem os analíticos – pelo menos Foucault acredita que seja possível esta vinculação – concebe que a filosofia possa ter a função de analisar o que se passa cotidianamente nas relações de poder.<sup>14</sup> Nessa perspectiva, a filosofia analítico-política atuaria muito mais nas relações que atravessam o corpo social do que, por exemplo, nos efeitos da linguagem.

Para a tradição analítica inglesa, dirá Foucault, a linguagem é um jogo. Já na analítica da política é preciso que se investigue os jogos de poder. Estes não se reduzem aos atos e aos efeitos da obrigação e da coerção sociais, nem tampouco se restringem à relação que surge entre o grande jogo do Estado com os cidadãos ou com os demais Estados – embora atravesse todos esses campos. O que está em questão nos jogos de poder é, sobretudo, o próprio *status* da razão e da (des)razão, da vida e da morte, da lei e do crime.<sup>15</sup> Cremos que as diferentes correlações de força constitutivas de muitos desses “jogos” podem fazer, por exemplo, com a biopolítica apareça não só como a instância de controle e apreensão da vida das populações e dos indivíduos, mas também como um espaço de resistência possível às investidas do biopoder.

Por fim, longe de propor a libertação em relação a toda forma de poder como condição para a liberdade e autonomia humana, Foucault acredita que é dentro das relações de poder (exercendo ou resistindo) que os sujeitos são livres. Ficar ao lado do contra-poder e negar as intenções propostas por muitos dos atuais jogos de poder (relação poder e “regime de verdade”) não indica a ascensão a um espaço do não-poder como um estado de libertação permanente. É no interior dos jogos sociais (relações de força) que nos tornamos mais ou menos livres. Assim, para Foucault, é no exercício da crítica, na ação no meio social e na luta para não sermos excessivamente governados que assumimos compromissos éticos e políticos e construímos novas formas de autonomia (quicá, para além da autonomia abstrata do individualismo liberal) criando alternativas antes as formas contemporâneas de sujeição.

## 7. PARA CONCLUIR: INTERLOCUÇÕES

A investigação das sociedades modernas e contemporâneas e de seus ideários políticos é contemplada pelos escritos de Hannah Arendt e Michel Foucault. Os dois pensadores percebem que as questões que envolvem o poder e a liberdade estão no centro do debate contemporâneo, porém indissociáveis do *constructo* político ocidental. Apesar da distância entre suas pesquisas, acreditamos que algumas aproximações, à luz da temática em questão, são possíveis e pertinentes. Arendt sustenta, por exemplo, que o poder é uma ação política que se desenvolve na relação entre os homens (coletiva, plural). Já Foucault, propõe que este, conforme vem se configurando nas sociedades modernas e contemporâneas, é sempre relacional. Em outras palavras, para o autor francês, as relações de força sociais pressupõem que a correlação entre os sujeitos (estratégias, alvos, metas, objetivos, etc.) exista e seja mantida.

A politóloga distingue poder e violência, afirmando que esta última é a negação da liberdade. Quanto a isso, mesmo que de

passagem, vale lembrar a ponderação de Habermas, que, sem desconsiderar os méritos das análises da autora sobre o poder, afirma que Arendt acaba por excluir da esfera da política a violência, bem como contextos econômicos e sociais importantes (HABERMAS, 1980, p. 110-111). Sobre a questão, Arendt afirma em *Sobre a violência* que essas distinções conceituais, no mundo real, não correspondem a compartimentos estanques e acrescenta que nada é *mais comum do que a combinação de violência e poder, nada é menos freqüente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto extrema. Disto não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo* (ARENDRT, 1994, p. 38). Se Michel Foucault não discute tão detidamente quanto Arendt o tema da violência, distingue poder e dominação. Para o autor, por exemplo, é preciso que se opere uma liberação da dominação para que se possa entrar definitivamente nas relações de poder – um exemplo claro disso é a superação da escravidão que se configura num estado de dominação. Superar a escravidão significa ultrapassar a condição da dominação para, aí sim, entrar nas relações de poder (Foucault, 1994, p. 708-729). No entanto, isto não quer dizer que, superada a dominação, o poder não possa sujeitar brutalmente os indivíduos e as populações.

Vale lembrar ainda que, conforme Arendt, no mundo grego, o *labor* é a atividade do escravo, pois só o homem livre realizava a ação. Distante da pretensão de propor um recorte biopolítico na análise dos dilemas políticos Ocidentais, a autora chama atenção para o fato de que a supremacia e centralidade do biológico, do organismo – a redução da condição humana a mera corporeidade – significa a anulação da política, portanto da liberdade humana.

Outro ponto que, cremos, merece ser investigado é o das semelhanças e diferenças entre as formas de resistência, concebidas por Arendt e Foucault. Sem a pretensão de aprofundar o tema como seria necessário, limitamo-nos, aqui, a sugerir algumas pistas para posteriores pesquisas.

Desta forma, enquanto Arendt dá a impressão de ainda apostar nas estratégias do movimento estudantil e, de forma mais abrangente, na desobediência civil organizada, Foucault parece indicar que as resistências só se transformam em lutas sociais eficazes quando os regimes de verdade e as formas históricas de racionalidade são colocadas em xeque e, quando possível, alteradas – e não só o seu estatuto jurídico. Para além dessas possíveis diferenças, Arendt e Foucault parecem desconfiar das promessas políticas de libertação defendidas na contemporaneidade, basta ver a descrença de ambos com relação aos benefícios da revolução. Contudo, os dois pensamentos não conduzem à apatia política. Diferente disso, para Arendt e Foucault, a liberdade é sempre política e acontece nas relações de poder. Por fim, diante dos dilemas éticos e políticos de nossos dias, uma consideração importante que ganha ressonância nas teses dos dois pensadores é a de que não existe neutralidade no universo da política. Isto porque estamos sempre com os demais (seres humanos) implicados em relações de poder. Distante do conformismo, os dois pensadores, cada um a sua maneira, reafirmam a importância do comprometimento político dos sujeitos (entendido como exercício de liberdade e luta contra a sujeição) ante os desafios do mundo contemporâneo.

T & M

Texto recebido em março de 2007.  
Aprovado para publicação em junho de 2007.

## 5. SOBRE O AUTOR

**Nei Antonio Nunes** é Bacharel em Filosofia. Mestre em Educação. Aluno do Curso de Doutorado junto ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista do CNPq e membro do NEPP. Docente das disciplinas de Filosofia Política e Ética na Universidade do Sul de Santa Catarina.

## 6. NOTAS

1. Na modernidade, a teoria política de Thomas Hobbes seria a primeira grande expressão dessa perspectiva que, segundo Arendt, teria iniciado no mundo grego com Platão. De passagem, vale ressaltar que na primeira parte do **Leviatã**, dedicada à investigação da natureza humana, Hobbes insiste na concepção de vida como movimento mostrando que desejo, medo e sensação são paixões que a constituem. A vida humana, racional e livre, pressupõe a busca da realização dos desejos, sendo impossível o viver (ou bem-viver) sem esse estado de ambição, de competição constante com os demais humanos e de luta para suprir a realização egoísta. A felicidade é o contínuo progresso do desejo: é o caminho trilhado pelo homem que, de objeto em objeto, procura de todas as formas perpetuar o prazer criando condições para uma vida mais satisfeita e feliz para si (HOBBS, 1983, p. 39). A natureza competitiva dos homens e a sua inclinação a viver sob a influência das paixões estão na raiz dos conflitos e discórdias no estado natural. No entanto, as paixões, assim como a razão, serão decisivas nas respostas dadas por Hobbes aos dilemas do estado de natureza.
2. Isonomia não significava, para Arendt, nem que todos eram iguais diante da lei, nem que a lei era a mesma para todos, mas apenas que todos têm a mesma pretensão à atividade política, e esta era na *Polis* acima de tudo a atividade de discursar com o outro. Isonomia é preferencialmente a liberdade de discurso.
3. O povo romano atribui a sua existência não a uma unidade orgânica, a uma etnia tribal, mas a aliança perpétua entre patrícios e plebeus. Para eles, o sentido original da lei era o de uma conexão íntima entre dois parceiros que circunstâncias externas juntaram. Para os romanos a atividade legislativa não era pré-política.

4. Sobre o tema, Platão afirma no livro VIII, de **A república** (1996, p. 396):

- *Porventura não é a ambição daquilo que a democracia assinala como o bem supremo a causa da sua dissolução?*

- *Que bem é esse que dizes?*

- *A liberdade – respondi eu – é o que ouvirás proclamar num Estado democrático como sendo a coisa mais bela que possui, e que, por isso, quem é livre de nascimento só nesse deve morar.*

5. Para Arendt, o termo público exprime dois fenômenos correlacionados, porém não idênticos. No primeiro sentido indica a experiência de que tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos tendo a maior divulgação possível. No segundo, significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Enquanto mundo comum, esclarece a autora, a esfera pública reúne-nos na companhia uns dos outros, mas evitando que colidamos uns com os outros (1995, p. 59; 62).

6. No ensaio denominado “Desobediência civil”, Hannah Arendt discute a importância da prática política da desobediência organizada à luz dos grandes movimentos de resistência social das décadas de 60 e 70 do século XX. Nesse estudo, resgatando os exemplos de Sócrates e Thoreau, reflete sobre temas como a relação entre a moral do cidadão e à lei. Enfatizando a importância da luta pelos direitos civis analisa a crise da autoridade governamental, dos partidos políticos, como também os problemas advindos das ações violentas na sociedade, valorizando, em contrapartida, as práticas do movimento estudantil e das associações (sem desconsiderar seus equívocos) como espaços de ação política organizada (Cf. ARENDT, 2006, p. 49-90).

7. Trata-se da conferência dada em 27 de abril de 1978, no Asahi Kodo, centro de conferências de Tóquio, sede do jornal Asahi (Cf. FOUCAULT, 2004, p. 37-55).

8. Sobre o conceito de genealogia, Foucault explica no curso ministrado no Collège de France no ano de 1976: *A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los li-vres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico uni-tário, formal e ci-entífico. A reativação dos sa-beres locais - ‘menores’, talvez dissesse Deleuze - contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos, esse é o projeto des-sas genealogias em de-sordem e pi-cadinhas. Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia se-ria o método próprio da análise das dis-cursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se despren-dem. Isto para reconstituir o projeto de conjunto* (1999, p. 15-16).

9. Em **Vigiar e Punir**, no capítulo sobre o “panoptismo” Foucault faz uma minuciosa descrição de duas formas de controle exercidas sobre os corpos dos indivíduos em espaços determinados. Pressupondo a relação que se estabeleceu entre poder e saber, o autor mostra como as práticas internas do leprosário (confinamento e exclusão), bem como da quarentena nas cidades, realizada em períodos de peste (esquadrinhamento dos espaços e, assim, controle minucioso), reaparecerão na lógica que estrutura o projeto panóptico de Jeremy Bentham, e de maneira mais ampla o panoptismo e o poder disciplinar. (Cf. FOUCAULT, 1993, p. 173-199).

10. O primeiro delineamento da noção de biopolítica, no ano de 1974, não contempla os grandes temas que aparecerão nos cursos do Collège de France entre os anos de 76 e 79, a saber, a guerra, o discurso da lutas das raças e a sexualidade, os dispositivos de segurança e a racionalidade econômica, própria às governamentalidades liberal e neoliberal. Em 74, ao discutir a emergência da medicina social Foucault sustenta a hipótese de que na passagem do século XVIII ao XIX o corpo, paulatinamente, é socializado e intensificado por novas formas sociais de controle. *O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo.* Desta forma, há um investimento nas sociedades capitalistas sobre o âmbito do corporal, do biológico. O pensador salienta: *O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica.* (FOUCAULT, 1990, p. 79-80) Destacamos, aqui, duas questões que nos parecem pertinentes: primeiro, não há nessa referência de Foucault à biopolítica a menção ao biopoder; segundo, a biopolítica aparece, nesse primeiro momento, sem a complexidade, a abrangência e os focos que ganhará nos estudos subseqüentes. Este segundo aspecto talvez explique o primeiro, ou seja, o silêncio de Foucault em relação ao biopoder (para essa breve digressão tomamos como referência uma das conferências proferidas pelo filósofo francês no ano de 1974, na cidade do Rio de Janeiro, publicada com o título “O nascimento da medicina social”). Cf. FOUCAULT, 1990, p. 79-98.

11. É importante notar que na aula de 17 de março de 1976, no Collège de France, biopolítica e biopoder parecem, num primeiro momento, como sinônimos: *De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se ins-talando: (...) trata-se de um conjunto de processos como a proporção*

*dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. (...)*

*Eu lhes assinalo aqui, simplesmente, alguns dos pontos a partir dos quais se constitui essa biopolítica, algumas de suas práticas e as primeiras das suas áreas de intervenção, de saber e de poder ao mesmo tempo: é da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder (1999, p. 289-290; 292). Todavia, cremos que isto seja indicativo, sobretudo, das nuances, das oscilações, das gradações e dos desníveis dos dois conceitos (que marcam importantes deslocamentos afetando e re-configurando as relações entre eles), e não a comprovação inequívoca da sinonímia entre os dois termos nos diferentes estudos genealógicos de Foucault.*

**12.** Ao discutir no curso do *Collège de France*, em 1976, a noção de biopoder, Foucault sustenta que, além de sua positividade (produtividade), este tem no “racismo de Estado” o desenvolvimento de sua capacidade destrutiva. Sobre o conceito de racismo de Estado, cf. FOUCAULT, 1999, p. 304-305.

**13.** Ao problematizar a biopolítica nos cursos do final da década de 70, Foucault mostra como esta supera, em muitos momentos e a partir de diferentes configurações sociais, tanto os discursos e as práticas da soberania (concepção jurídica do poder) quanto àqueles gerados pelas disciplinas. Aliás, embora não analisemos o tema, nesse momento, cabe a comparação entre as noções de biopolítica e biopoder já citadas nesse ensaio – a partir dos livros **Em defesa da sociedade** e **A vontade de saber** –, com as definições presentes nos cursos de 1978 e 1979. Cf. a aula de 11 de janeiro do curso do *Collège de France* de 1978. (FOUCAULT, 2008a, p. 3-38) Já em relação ao curso de 1979, Cf. a aula de 10 de janeiro de 1979 (FOUCAULT, 2008b, p. 3-37).

**14.** Na conferência citada, Foucault explicita as especificidades de sua “analítica da política” procurando, concomitantemente, mostrar as possíveis aproximações e diferenças desta com o pensamento analítico anglo-saxônico. Para aprofundar o tema, cf. FOUCAULT, 2004, p. 44-45.

**15.** É ilustrativo desses jogos, por exemplo, o jogo dos partidos políticos nas campanhas eleitorais, que sustentam o interesse em jogar nas eleições uma partida capital para seus propósitos e futuro. Por outro lado, há a sensibilidade das pessoas, às vezes diametralmente oposta às pretensões do partido. Outras questões na sociedade contemporânea – biopolíticas – ilustram a complexidade dos jogos como: *saber como se vai morrer, saber o que será feito de você quando for jogado em um hospital, saber o que ocorrerá com sua razão ou com seu julgamento a partir do que disserem sobre sua sanidade, saber o que se é quando se fica louco, saber o que se é e o que ocorrerá quando uma infração for cometida e quando se começar a entrar na máquina da penalidade* (FOUCAULT, 2004, p. 46).

## 7. REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- . **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Remule-Dumará, 1994.
- . Desobediência civil. In:—. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- . Reflexões sobre política e revolução. Um comentário. In:—. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BENTHAM, Jeremy. **O panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- DUARTE, André. Poder e violência no pensamento de Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Remule-Dumará, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I - a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- . **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- . **Vigiar e punir**. História da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1993.
- . A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Dits et écrits**. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994. p. 708-729. (Tradução provisória de Nei Antonio Nunes).
- . **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- A filosofia analítica da política. In: —. **Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos e escritos V).
- **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos).
- **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos).
- HABERMAS, J. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. (Orgs.) **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980.
- HOBBS, Thomas. **Hobbes**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LAFER, Celso. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Remule-Dumarã, 1994.
- A política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- **Hannah Arendt**. Pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- MOSSÉ, Claude. **Atenas**. A história de uma democracia. Brasília: UnB, 1997.
- PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Uma trajetória filosófica** – para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- REVISTA CULT. Dossiê. O conceito de amor, filosofia e política em Hannah Arendt. São Paulo: Editora Bregantini, n. 99, ano 9, jan. 2006.
- REVISTA EDUCAÇÃO. Hannah Arendt pensa a educação. São Paulo: Editora Segmento, n. 4, jun. 2007.

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

REVISTA TEMAS & MATIZES

Versão eletrônica disponível na internet:

[www.unioeste.br/saber](http://www.unioeste.br/saber)