

---

## CONTRA OS DEUSES DA CIDADE: A Propósito da Função Política do Intelectual em Michel Foucault

Dion Davi Macedo

Mestre em Filosofia pela PUC-SP e professor de Filosofia no CEFET-SP

***O objetivo deste ensaio é apresentar uma leitura do modo como Michel Foucault concebe o papel do intelectual, tomando como modelo a figura de Sócrates explicitada na Defesa de Sócrates, de Platão. Trata-se, para Foucault, de demonstrar que não há exterioridade entre verdade e poder, mas, ao contrário, de argumentar que entre eles há vínculos comuns, vínculos esses que constituem um sistema de remissão a oscilar de um pólo a outro, tornando-os indissolivelmente ligados, imanentes.***

“Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar — ou talvez o teatro muito provisório — do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”.

(Michel Foucault,

*A ordem do discurso*, pp. 8-9).

Pretendo fazer neste artigo uma leitura do modo como Michel Foucault concebe o papel do intelectual no artigo “Verdade e poder”, tomando como modelo a figura de Sócrates explicitada na *Defesa de Sócrates*, de Platão. Foucault demonstra que não há exterioridade entre verdade e poder, mas, ao contrário, que entre eles há vínculos comuns. O que não significa que Foucault postule uma identidade entre verdade e poder, mas sim haver um sistema de remissão entre ambos que os torna indissolivelmente ligados, imanentes, tornando possível

“uma imensa e proliferante criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo dos mais familiares, dos mais sólidos, dos mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos cotidianos”.

(Foucault,

“Genealogia e poder”,

in *Microsífica do poder*, p. 168).

É a partir então dessa problemática mais geral que Foucault, na segunda parte de “Verdade e poder”, analisa o papel dos intelectuais. Para compreender a importância desse tema, não apenas em Foucault mas também na França do nosso século, é preciso ter em vista o estatuto singular que o intelectual tem e teve nesse país e a sua antiga tradição filosófica, tradição que não é necessariamente universitária.

Desde o século XVI, o problema das relações entre a universidade e as demais instituições já não era tão simples. Em 1516, Francisco I, através da *Ordonnance*, estabeleceu que se usasse o francês nos Atos Públicos, a ser praticamente fixado por Malherbe (Caen, 1555-1628). Através dessa *Ordonnance*, Francisco I fundou, em oposição à Universidade, presa à tradição do latim, o Collège de France, no qual o francês era usado amplamente. Entretanto, às vésperas do reinado de Luís XIV (1651-1715), os intelectuais só falavam latim e não sabiam francês, enquanto os socialmente bem posicionados não conheciam o latim e só falavam francês e não poucos falavam latim e francês: ter acabado de vez com essa situação lingüística foi a originalidade do século de Luís XIV.

Ora, sabe-se que, desde a criação da Universidade de Paris (como *universitas magistrorum et scholarium*), no século XIII, o descompasso entre a instituição universitária e as demais instituições, inclusive a Igreja e o Império, parece ter sido a própria vocação da universidade e de seus membros. Esse descompasso convertera-se, também e como não poderia deixar de ser, numa cisão entre o seu cotidiano e a vida comum.

Esse panorama, brevemente delineado, pode ajudar-nos a compreender como, no século XX, o intelectual tornou-se, na França, uma figura pública, chamado a participar no todo da vida francesa, e não apenas na sua dimensão cultural, vida francesa tomada por essa fascinação da filosofia, como o queria a época. Pode ajudar-nos também a situar a presença e a participação de Sartre como consciência moral pública sobre o político que, se não é sequer citado nos textos-base deste artigo, é o superego sempre implícito a rondar não apenas a escrita de Foucault mas também seu percurso político. É nesse contexto que Foucault surge no cenário universitário francês, passando pela *École Normale Supérieure*, o famoso endereço da rue d'Ulm, pela Sorbonne e pelo Collège de France, no ápice de sua vida acadêmica e intelectual.

Intelectual militante, Foucault não se furtou a participar de lutas locais, micro-políticas, tais como a luta contra a pena de morte, a favor dos imigrantes, nas prisões e instituições de reclusão — como os hospitais, os asilos e a universidade —, chegando a apoiar a revolução que derrubou o regime do xá iraniano, etc. Deve-se a essa intensa militância social, cultural, política e também antimanicomial o fato de Foucault defender resistências locais contra poderes locais. Em Foucault temos um percurso especulativo e intelectual que é todo ele marcado por percalços, acasos e deslocamentos, onde cada tema merece um tratamento específico, o que confere

à análise um caráter regional e limitado, num modo de interpretação que remete à recusa de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (livro III) e na *Retórica* (livro I), em ampliar genericamente um método de análise específico, o que constituiria uma *apaideusía*, isto é, uma ignorância, literalmente uma falta de educação.

Mas, à diferença de Aristóteles, os deslocamentos de Foucault não se limitam à formação de métodos específicos para cada objeto, antes Foucault reconhece que a tarefa do pensamento exigiria a disposição de pensar diferentemente. Eis a **pedra do reino** de Foucault:

“Quanto ao motivo que me conduziu, ele é muito simples. Aos olhos de alguns, eu espero que ele possa bastar por si mesmo. É a curiosidade — a única espécie de curiosidade, em todo caso, que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que busca se assimilar ao que convém conhecer, mas aquela que permite se desprender de si mesmo. De que valeria a sedução do saber se ele pudesse assegurar somente a aquisição de conhecimentos, e não, de certo modo e tanto quanto possível, o deslocamento daquele que conhece? Há momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa e perceber diferentemente o que não se vê é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. ... **Mas o que é então a filosofia hoje — quero dizer, a atividade filosófica — senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se ela não consiste, em vez de legitimar o que já se sabe, em uma tentativa de saber como e até onde seria possível pensar diferentemente? Há sempre alguma coisa de derrisório no discurso filosófico...**”

(Foucault,  
*Histoire de la sexualité II —*  
*L'usage des plaisirs*, pp. 14-15).

É no interior dessa trama especulativa que é possível entender a passagem de um tipo de intelectual representante do universal, “a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma

sombria e coletiva" (*idem*, p. 9), àquele intelectual que trabalha "em setores determinados, em pontos precisos em que o situava, seja suas condições de trabalho, seja suas condições de vida (a moradia, o hospital, o asilo, o laboratório, a universidade, as relações familiares ou sexuais)" (*idem*, p. 9).

Para Foucault, é com o desaparecimento da especificidade da escritura, como porta-marcas diferenciadora, que acontece o ocaso do intelectual universal em favor do intelectual situado, específico. Desde o momento em que a politização se realiza a partir da atividade específica de cada homem ou mulher, interessados pela vida de sua própria época, o limiar da *escritura* como marca sacralizante do intelectual desaparece, e podem produzir-se então ligações transversais de saber para saber, de um ponto de politização a um outro... Esse processo explica por que, se o escritor tende a desaparecer como figura de proa, o professor e a Universidade aparecem, talvez não como elementos principais, mas como permutadores, pontos de cruzamento privilegiados.

Se o intelectual universal entra em ocaso e dá lugar ao intelectual específico é porque a figura do intelectual, em Foucault, passa (ou deveria passar) a fazer às vezes de testemunha da agonia e da impossibilidade dos léxicos prometêicos pretendidos pela universalidade. Desde o seu tempo tornado anacrônico (pela vida e pela "obra" de Foucault), o intelectual universal pretende ser a consciência da raça, por descobrir antecipadamente as ruínas e os paradoxos que assolam o nosso mundo. Fique claro, contudo, que o projeto de Foucault não é opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos e de desclassificar o especulativo, mas o de entender como podem ser perigosos sistemas totalizantes.

Mas também é porque Foucault tem o receio de ver a sua crítica

apropriada e transformada num dos momentos deste sistema, numa verdade da qual já não seria possível indagar o jogo de regras que a permitiu e constituiu. Como já tinha sido apropriado o pensamento de Marx, transformado num "páthos de todos os monumentos burgueses", *O Capital* transformado em *best-seller*, ou o pensamento de Walter Benjamin. É porque

"Esse sistema requer constante perturbação, distúrbio, agitação; precisa ser permanentemente empurrado e pressionado para manter a própria elasticidade e capacidade de recuperação, para assenhorear-se de novas energias e assimilá-las, para locomover-se na direção de novas alturas de atividade e crescimento. Isto quer dizer, porém, que todos os homens e movimentos que se proclamem inimigos do capitalismo talvez sejam exatamente a espécie de estimulantes que o capitalismo necessita. A sociedade burguesa, através de seu insaciável impulso de destruição e desenvolvimento e de sua necessidade de satisfazer às insaciáveis necessidades por ela criadas, produz inevitavelmente idéias e movimentos radicais que almejam destruí-la. Mas sua própria necessidade de desenvolvimento habilita-a a negar suas negações internas: ela se nutre e se revigora daquilo que se lhe opõe, torna-se mais forte em meio a pressões do que em tempos de paz, transforma inimidade em intimidade e detratores em aliados involuntários.

Nesse clima, então, intelectuais radicais encontram obstáculos radicais: suas idéias e movimentos correm o risco de desmanchar no mesmo ar moderno em que se decompõe a ordem burguesa que eles tentam sobrepujar".

(Marshal Berman,  
*Tudo o que é sólido  
desmancha no ar*, pp. 115).

Na luta contra tal sistema de poder, não basta a referência ao universal, por assim dizer, pois a própria capacidade crítica e emancipadora fica contagiada pelos poderes aos quais se opõe, sempre correndo o risco de transformar-se num de seus momentos. No fundo, o que significa fazer filosofia hoje? Não constituir um discurso sobre a totalidade, um

discurso no qual seja retomada a totalidade do mundo, mas antes exercer na realidade uma certa atividade, uma certa forma de atividade.

A luta contra as evidências totalizadoras e os porta-vozes competentes e adequadamente qualificados e autorizados de uma civilização científico-tecnológica pode ajudar-nos a situar o projeto de Foucault como uma investida, por assim dizer, contra os deuses da cidade, de tal modo que o intelectual não seja "senão aquela que trabalha para que os outros não tenham boa consciência"(Foucault, "L'intellectuel et les pouvoirs", p. 749). Investida tão mais marcante notadamente por investigar essa região na qual o Ocidente depositou a maior parte de sua atenção e de seus anseios, a região da ciência e particularmente, para Foucault, das ciências humanas.

Contra os deuses da cidade é um projeto reflexivo que elabora a crítica a toda essa trama de aparências que nos envolve, contém e determina. Essa crítica parece ser uma atualização da reflexão platônica, exemplarmente exposta na *República*, na bela metáfora da contemplação do Sol ele mesmo e não de suas imagens refletidas, mas também uma referência ao processo movido contra Sócrates, acusado de propor outros deuses e de deseducar os jovens, relatado na *Defesa de Sócrates*.

É possível pensar que há grandes diferenças entre isso que nós nomeamos ciência e filosofia e aquilo que os gregos nomearam pela primeira vez *epistémē* e *philosophía*. Sob esses nomes, para os gregos, não está a especificidade de um saber, mas certa relação de vontade de saber que modifica os dois termos. A questão fica obscurecida e, por que não, mal dimensionada, se projetarmos nos gregos a nossa concepção de filosofia como um saber e de ciência como uma disciplina. Desejar pensar já é pensar, ensina-nos Platão. Para Platão ou

Aristóteles, a filosofia e o conhecimento não têm ainda assegurados sua possibilidade, sua realidade, sua definição, nem mesmo o seu nome, eles têm somente, e tão-somente por si mesmos, a imposição de sua necessidade (lembre-se da célebre questão do então jovem Aristóteles, no *Protreptikós*: "Se se deve filosofar, deve-se filosofar e, se não se deve filosofar, deve-se filosofar; de todos os modos, portanto, deve-se filosofar"). A filosofia designa essencialmente, entre os gregos, a maneira própria que a inteligência tem de desejar (no caso, o saber), e se o conhecimento designa determinada região do ser (*tó ón*) que pode incluir a ciência, a poesia, a arte e as técnicas.

Porque os gregos instauraram talvez pela primeira vez essa discussão que até hoje e neste momento é uma questão: o papel do filósofo na cidade e o estatuto de sua atividade na ordem das coisas, e porque isso é uma irresolução a perseguir todo aquele para o qual esse papel e esse estatuto são problemas, é que nos voltamos mais uma vez aos termos dessa discussão.

Arrisco-me, para concluir, a sugerir que esse é um exercício incessante da filosofia: a crítica das ilusões, da imediatividade do fato de se estar no mundo, de um hábito repetido à exaustão (para retomar um tema do Hume da *Investigação sobre o entendimento humano*) que nos leva a confundir aparência e realidade, a tomar uma pela outra. Ora, será que a destruição das evidências de que fala Foucault não poderia ser pensada numa dimensão análoga à crítica ao ilusório das imagens, do qual falara Platão, destruição agora despida de sua roupagem metafísica? Será que esta destruição não recobre a luta contra os deuses da cidade, isto é, a luta contra aquilo que é colocado como valor em uma dada época, como algo inquestionável, absoluto e evidente por si mesmo, dispensando toda espécie de demonstração, argumentação,

inteligência e pensamento?

"O filósofo não tem papel na sociedade. O seu pensamento não pode se situar em relação ao movimento atual do grupo. Sócrates é um excelente exemplo disso: a sociedade ateniense lhe reconheceu somente um papel subversivo, os seus questionamentos não podiam ser admitidos pela ordem estabelecida. Na verdade, é ao cabo de um certo número de anos que se toma consciência do lugar de um filósofo, e é somente um papel retrospectivo que se lhe atribui".

(Foucault, "Qu'est-ce qu'un philosophe?", p. 552).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité II — L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. "Verdade e poder", "Genealogia e poder", in *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1989, pp. 1-14 e 167-177.

\_\_\_\_\_. "Qu'est qu'un philosophe?", in *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 552-553.

\_\_\_\_\_. "L'intellectuel et les pouvoirs", in *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1995, pp. 747-752.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LEBRUN, Gérard. "O microscópio de Michel Foucault", in *Passeios ao léu*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 77-84.

MORENO, Arley. "Duas observações sobre a Gramática filosófica", in Salma Tannus Muchail (org.). *Um passado revisitado: 80 anos do curso de Filosofia da PUCSP*. São Paulo: Educ, 1992, pp. 51-80.

MUCHAIL, Salma Tannus. "A Filosofia como crítica da cultura (Filosofia e/ou História?)". In: Celso Favaretto, Lúcia Maria M. Bogus e Maura P. Bicudo Vêras, *Epistemologia das ciências sociais*. São Paulo: Educ / FAPESP, 1984, pp. 187-199. (Cadernos PUC, 19)

\_\_\_\_\_. "Foucault e a História da Filosofia", in *Tempo Social*, São Paulo: 7 (1-2): 15-20, outubro de 1995.

RIBEIRO, Renato Janine. "O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre", in *Tempo Social*, São Paulo: 7 (1-2): 163-173, outubro de 1995.

Para contato com o autor:  
dedalus@uol.com.br