

# NOTAS SOBRE A DESOBEDIÊNCIA: UMA IMAGEM DA POLÍTICA COMO REVOLTA

*NOTES ON DISOBEDIENCE: AN IMAGE OF POLITICS AS REVOLT*

*Helrison Costa*<sup>1</sup>

**Resumo:** Propomos neste artigo uma reflexão sobre a obediência, a partir de Foucault, perguntando pelas formas de desobediência nas estratégias de poder. Em nossa leitura, argumentamos que o autor elabora uma estilização da obediência a partir das formas de desobedecer fundamentada na atitude crítica. A partir daí, é possível pensar o vínculo entre subjetividade e política em seus efeitos éticos e políticos, na maneira como produzem formas de viver, insubmissão e revolta.

**Palavras-chave:** Atitude crítica. Desobediência. Revolta.

**Abstract:** In this paper we propose a reflection on obedience, based on Foucault, asking about the forms of disobedience in power strategies. In our reading, we argue that the author elaborates a stylization of obedience based on the forms of disobedience with a critical attitude. From there, it is possible to think about the link between subjectivity and politics in its ethical and political effects, in the way they produce ways of living, insubmission and revolt.

**Keywords:** Critical attitude. Disobedience. Revolt.

## Introdução

O tema da obediência aparece como um problema ético-político para Michel Foucault, ao menos desde suas considerações em torno do poder disciplinar. A disciplina é um conjunto de tecnologias e estratégias para extrair do corpo e da vontade do outro um modo de se conduzir, uma conduta estabelecida por uma direção em um certo modo de exercício de poder. Logo, a disciplina submete o outro a uma forma de governo e o faz obedecer. O grande paradoxo dessa obediência encontra-se em produzir uma subjetividade maximamente docilizada e adaptada às condições ambientais ao mesmo tempo em que se escondem os mecanismos de poder utilizados, escamoteando o fato mesmo da obediência. De um modo que em nada se assemelha às práticas de liberdade sobre as quais Foucault vai nos dizer em seus últimos estudos, a disciplina é associada às grandes virtudes morais: o bom cidadão, o bom trabalhador, o bom aluno, o bom soldado, o bom sacerdote, a boa menina, a boa esposa desenvolvem-se como sujeitos obedientes.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFMG. E-mail: [hcosta.fil@gmail.com](mailto:hcosta.fil@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1061-3818>.

E ao que obedecem? Precisamente às normas fabricadas nas malhas do poder que enredam e enformam suas condutas.

Essa maneira de governar sem se fazer notar, dissimulando até mesmo a dominação, é esticada modernidade afora para depois ser refinada pela racionalidade neoliberal. Governar implica em, sobretudo, conduzir a conduta, o que significa intervir em seu campo de ação, gerir sua liberdade, criar modos de subjetivação tão mais obedientes quanto mais livres, levando assim ao máximo a inversão do efeito produzido pelas práticas de liberdade. Ao equalizar liberdade e obediência, a governamentalidade neoliberal maximiza sua possibilidade de perpetuação como forma dominante ao custo de uma gestão da conduta de todos os aspectos da vida dos sujeitos. Como nunca antes, o sujeito crê-se plenamente autônomo e perfeitamente livre para escolher e fazer-se como bem entender. Quanto mais normalizado e adaptado aos imperativos sociais mais se sente livre. Quanto mais opções são oferecidas a ele mais acredita poder escolher, resultando na obediência prazerosa a que sutilmente lhe é imposta e na anuência alegre frente às intervenções sobre o seu próprio modo de ser.

Desse modo, é possível problematizar a obediência e colocá-la como questão, apontando para as consequências de quando apenas, confortavelmente, obedecemos. Faz-se necessário descalçar os alicerces da obediência, a fim de fazer emergir as variadas formas de desobediência abafadas e silenciadas pelo peso do que é tido por legítimo. Necessário também é abrir caminho para se pensar os modos de desobediência em uma via que contorna dicotomias. A desobediência não é simplesmente o negativo da obediência. Se assim fosse, para a ação política bastaria atuar ao revés do ordenamento que faz obedecer, efetuando o seu contrário. A obediência apareceria como o ato (rebelde) de não acatar um comando ou fazer o oposto do que foi ordenado.

Diante disso, cabe perguntar se há, ainda, espaço para a desobediência como estratégia eficaz na ação política contemporânea. Ao colocar tal questão, não interessa investigar a legitimidade ou não dos atos de desobediência, mas de indagar as práticas do sujeito frente às práticas de governo. Isso coloca, para além do entendimento sobre como e para que desobedecer, a interrogação sobre a possibilidade de um agir político a partir da revolta sob a égide do governo de si e dos outros<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A noção de governo, em um sentido bastante amplo, é algo de novo que aparece em 78 e se fará presente no último percurso de Foucault. Isso permite tratar, sob o mesmo cabedal, temas como a crítica, as contracondutas, a *parresia* e as práticas de liberdade. Trata-se de dar ênfase à constatação de que o poder, enquanto uma prática, é algo que se espalha em todos os níveis das interações humanas; em um jogo que estabelece a condução das condutas de uns sobre os outros; um jogo de crítica e obediência, de

Por conseguinte, consideramos Foucault como um autor político, mas certamente não em um sentido clássico. Primeiramente, porque ele não propõe nenhuma Teoria do poder ou da política, preferindo a abordagem de uma via histórico-filosófica das práticas de governo. Segundo, porque o tratamento da política para o autor é indissociável da relação do sujeito na política. Foucault quer, então, fazer a crítica da política, considerada como o efeito das práticas exercidas pelos sujeitos nas relações de uns com os outros, isto é, a crítica das práticas ético-políticas na forma de tecnologias racionalizadas de governo e na forma de tecnologias de si.

### **1. A desobediência fundada na atitude crítica**

Se as disciplinas e as técnicas de governo neoliberais puderam ser analisadas e descritas em seus mecanismos de atuação, o mesmo não é válido para as maneiras de desobedecer. É certo que em determinados contextos as práticas de resistência podem ser descritas, no entanto, tais práticas não podem ser referidas desde seu conteúdo. Elas se ligam muito mais a uma atitude e a um ato corajoso que produz uma diferença no modo como se vive. Assim, é preciso examiná-las no atrito das relações de poder, que produzem a invenção de outros gestos, corpos maneiras de ser e formas de vida em meio às práticas normalizadoras dos sujeitos. A essa capacidade de criação e realização de outras maneiras de agir, Foucault denomina atitude crítica (Foucault, 2015, p. 36). E logo quando apresenta essa noção pela primeira vez na célebre conferência de 78, ele a caracteriza como “a arte da indocilidade refletida”, indicando que o desobedecer realiza-se como uma atitude refletida da própria indocilidade.

A discussão colocada desde esse tema reside no problema da obediência em sua relação com o sujeito. A atitude crítica não é simplesmente o avesso da obediência, mas é também a inquietação pela forma que devemos dar a nossa desobediência. Daí a pergunta movente daquele que recusa uma postura docilizada ante às estratégias de poder: “como não ser governado desse modo, por aquilo, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não por isso, não por eles?” (Foucault, 2015, p. 36-37). Não se trata de um movimento contestatório estendido

---

contraconduta e aceitação, ou ainda, de práticas de liberdade e assujeitamento. Pensamos, assim, que o tema do governo é uma das portas de entrada quando se trata de considerar os últimos trabalhos de Foucault em sua conexão com a política e a ética. Uma vez adentrado esse território, pudemos tratar dos encontros que o tema suscita, a partir da problematização das relações de governo de si e dos outros.

a toda e qualquer forma de governo. O que está em jogo é a possibilidade dos sujeitos se conduzirem a si mesmos sem a aceitação irrestrita de governos alheios, uma maneira de colocar-se frente às práticas de condução de condutas sem uma recusa total de todo e qualquer governo. Tal exigência desloca o sujeito a uma relação a si mesmo que decide sobre como obedecer, criando o que Foucault (1984, p. 37) chama de uma “estilização da obediência”. Essa estilização questiona e altera as regras de conduta e faz com que a desobediência seja transformada em uma decisão do sujeito em obedecer, refletindo sua liberdade. Com efeito, se as técnicas dos governos modernos docilizam e normalizam os corpos, a crítica será a atitude indócil que permite ao sujeito governar-se a si mesmo.

Essas considerações devem muito às análises realizadas por Foucault em seus últimos trabalhos sobre a sexualidade grega. Foucault (1984, p.37) nota que a moral dos antigos gregos não funciona tanto como um código moral (regras e valores explicitamente formulados que restringem as ações dos sujeitos), mas como um comportamento real dos indivíduos sobre como eles obedecem ou resistem a uma prescrição. O que ocorre é uma “moralidade dos comportamentos” que admite a variação e a transgressão dos comportamentos em referência a um sistema moral. Sobre isso o autor afirma: “Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra coisa a conduta que se pode medir a essa regra. Mas outra coisa ainda, a maneira como se deve se constituir a si mesmo como sujeito moral agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código” (Foucault, 1984, p.37). Assim, ele analisa em sua História da Sexualidade como os sujeitos se constituem a si mesmos enquanto obedecem ou resistem a um imperativo externo, como respeitam ou desconsideram um conjunto de valores, criando uma estilização de seu modo de ação e das regras de conduta que pode assumir formas variadas. Comentando esse aspecto do pensamento foucaultiano, Butler (2013, p.165) afirma que “a experiência moral tem que ver com a transformação de si instigada por uma forma de conhecimento que é estrangeira àquela com a qual o sujeito se acostumou. E essa forma de experiência moral será diferente da submissão a um comando”. Portanto, estilizar uma moral, significa fazer dela uma experiência, o que implica, muitas vezes, em não acatar um preceito normalizador, desobedecer, agir de outro modo, ou ainda, colocar sobre o crivo da crítica a regulação que atua sobre si mesmo.

A obediência como questão toca diretamente à relação entre a noção de atitude crítica e a Crítica kantiana, mais exatamente no ponto onde essas duas noções se aproximam e voltam a se separar. É a partir da distinção entre crítica e *Aufklärung* operada por Foucault que se constata a distinção entre a atitude crítica e a Crítica kantiana quanto

ao problema da obediência. De acordo com a Crítica kantiana, a obediência estaria fundada na autonomia proveniente do conhecimento legítimo. Nessa perspectiva, o sujeito se utilizaria da razão para reconhecer o imperativo da lei e acatá-la. Com efeito, não há nenhuma contradição entre raciocinar e obedecer. Isso faz com que a coragem exigida pelo imperativo kantiano (*sapere aude*) não implique na desobediência, sendo esse preceito político-moral responsável por fundar a própria obediência.

Além disso, a realização da *Aufklärung* para Kant está condicionada à garantia do uso público da razão. Isso apenas é possível se sustentado pela obediência política. Assim, a conclusão geral do texto kantiano (Kant, 1985, p.114) ecoa a postura de Frederico II: “raciocinai tanto que quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes: apenas obedeci”. Nos termos propostos pelo autor prussiano, a autonomia acaba por produzir a obediência, pois a *Aufklärung* abre espaço à crítica e à contestação, mas em nada altera a exigência de conformidade com a lei. Pelo contrário, a lei passa a ser garantida pela legitimidade dada a ela pela razão que obriga o sujeito a cumprir com o seu dever. Pensar de maneira autônoma é, antes de tudo, fazer bom uso da razão nas questões de consciência moral e na crítica política. Esse traço, de modo algum, coaduna-se com a desobediência, que seria exatamente a contestação das leis criadas pela razão.

Assim, se as justificativas teóricas não são suficientes, Kant (1985, p.114) lembra aos leitores mais inquietos e apreensivos que a *Aufklärung* só pode ser fomentada por quem tem “um exército numeroso e bem disciplinado” como é o caso do Imperador prussiano. Essa afirmação produz um giro completo em relação à argumentação inicial do autor, já que em última instância, existem outros meios para garantir obediência, caso falhe a razão em seu papel de garantir a autonomia dos indivíduos para que cumpram com o seu dever. Do ponto de vista foucaultiano, é como se Kant apenas pudesse pensar a autonomia nessa espécie de conciliação com a obediência porque coloca em campos distintos as noções de saber e de poder. O pensamento do sujeito deve estar de acordo com a sua ação, independentemente das circunstâncias que atravessam o agir. Resulta disso que ao privilegiar a interrogação sobre o saber e o alcance da razão, Kant não teria feito o mesmo em relação ao poder. Ao perguntar sobre qual conhecimento é válido não interroga qual poder é legítimo e quais os seus limites de atuação. Em suma, Kant não faz uma crítica do poder.

Ao não seguir as conclusões kantianas, Foucault evidencia a atuação da atitude crítica marcada pela vontade do sujeito de não ser totalmente governado, o que a situa no campo das resistências, das contracondutas e dos enfrentamentos às formas excessivas de

governo. Com isso, segundo Gros (2018, p.163), Foucault “quer denunciar o corte entre a atitude crítica e a desobediência prática” que Kant teria praticado com relação à *Aufklärung*. Desse modo, pensar diferentemente consiste em recusar certas verdades, o que implica também em agir em não-conformidade com as normas que se pautam nelas. Esse traço da crítica, marcadamente prático, se efetiva sempre nas ações dos sujeitos e na luta política. Não pode haver, portanto, uma separação radical entre o que se pensa e o que se faz, mas o agir não precisa estar de acordo com o que se deve obedecer. Foucault (2001, p.1527) reafirma esse ponto de vista ético-político, com veemência, em um pequeno texto, já no início dos anos 80, publicado no *Libération*:

É preciso recusar a divisão de tarefas que, muito frequentemente, propõe-nos: aos indivíduos, indignar-se e falar; aos governos, refletir e agir. É verdade: os bons governos gostam da santa indignação dos governados, por mais que permaneça lírica. Creio que é preciso dar-se conta de que, muito frequentemente, são os governos que falam, só podem e só querem falar. A experiência mostra que se pode e se deve recusar o papel teatral da pura e simples indignação que nos propõem.

Assim, a atitude refletida e frequentemente indignada dos indivíduos deve ser, também, capaz de modificar as experiências políticas e as práticas de governo existentes, evitando-se uma separação de papéis e lugares de atuação política, como se coubesse exclusivamente aos governos (em sentido amplo) a prerrogativa de dizer como devemos nos governar. As práticas de governo também se dão entre os governados quando por uma atitude crítica procuram não ser mais governados de certo modo.

## 2. O agir político da revolta

A atitude crítica torna evidente que descumprir aquilo que é imposto implica em uma provocação à dinâmica do poder. Contudo, cabe perguntar sobre este sujeito que desobedece. O que o leva a desobedecer e agir de outro modo? Em que consiste o movimento que permite dizer não a um poder? Tais questões figuram na miríade de inquietações suscitadas, como já assinalado, pelas problematizações nos últimos estudos de Foucault. Ao mesmo tempo em que pensa a atitude crítica, o autor enceta seus estudos sobre o sujeito na Antiguidade grega e no cristianismo primitivo para entender as relações do sujeito em relação a si mesmo e os efeitos políticos implicados nesse arranjo. Nesse período, Foucault sublinha que a crítica é uma atitude ao mesmo tempo “moral e política” (Foucault, 2015, p.37), “individual e coletiva” (Foucault, 2015, p.37), o que confere

importância ao sujeito na articulação entre governo de si e dos outros. Sendo assim, em vez de encerrar-se na subjetividade, a atitude crítica comporta a abertura para a relação com o outro no agir ético e político, evidenciando o vínculo que estabelece entre a política e os modos de subjetivação dos sujeitos.

Outro momento importante para a elaboração dos problemas políticos abordados sob uma perspectiva da ética se dá por ocasião do artigo publicado no *Le Monde* em maio de 79 para comentar a Revolução Iraniana. Esse pequeno texto constitui, de fato, um exercício de reflexão que parte da inquietante interrogação que intitula o texto: É inútil revoltar-se? As considerações tecidas pelo autor refletem a noção de espiritualidade, que aponta para a inserção da relação consigo mesmo nos problemas políticos. Vejamos:

As sublevações pertencem à história. De certo modo, porém, escapam a ela. O movimento pelo qual um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: “Não mais obedeço”, e põe sua vida em risco face a um poder que considera injusto — esse movimento me parece irreduzível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível (...) E porque o homem que se levanta é, de fato, inexplicável; é preciso um arrebatamento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razão para que um homem possa, “realmente”, preferir os riscos da morte à certeza de ter que obedecer (Foucault, 2001, p.790).

Nas sublevações há um corte que separa o ato resignado de obedecer do ato corajoso de se sublevar. Essa mudança de atitude, contudo, não é explicada, exceto em termos de um acontecimento extraordinário que suspende o suposto encadeamento da história fazendo com que o sujeito perceba a precariedade de suas convicções e seja lançado em uma inquietude que o obriga a se mover. No entanto, a revolta toma corpo a partir do corte que ela estabelece, como um ato de desobediência fora da ordem do comum na imanência das relações de poder. Assim, ainda que seja espantoso que se desobedeça ao poder e que se coloque em risco a própria vida para isso, o contrário — não se sublevar — seria ainda mais aterrador e, este fato, sim, seria inexplicável.

Com efeito, a revolta não tem razão de acontecer, no sentido de que ela não tem uma causa e também não é da ordem da necessidade que ela ocorra<sup>3</sup>. Existe algo na revolta que “não pode ser reduzido a uma explicação ou a uma razão” e exemplifica: “No

---

<sup>3</sup> Foucault tenta explicar esse ponto na entrevista que concede a Farès Sassine em agosto de 1979 publicada em português em *O enigma da Revolta*. Na ocasião, o autor procura esclarecer algumas confusões geradas de seu artigo no *Le Monde* *Inutile se soulever?* Publicado posteriormente em *Dits et Écrits II*, bem como afastar algumas acusações que considerou altamente injustas de suas declarações a respeito da Revolução Iraniana.

momento em que nos revoltamos e dizemos: eu prefiro morrer sob metralhadoras do que morrer de fome, há algo nisso que a ameaça de fome não explica” (Foucault, 2008, p. 71). Por essa via, Foucault (2008, p. 73) nos ajuda a compreender o enigma da revolta e em que termos a história e a racionalidade não conseguem explicar inteiramente esse fenômeno político, o que deve ser entendido do seguinte modo:

O próprio gesto de se revoltar me parece irredutível comparado a essas análises – de historiadores, economistas, sociólogos. Quando eu disse que estava fora da história, eu não quis dizer que estava fora do tempo, o que quero dizer é que estava fora do campo de análise que é preciso elaborar, é claro, mas que ele nunca dará conta disso...

O ato corajoso da revolta é uma atitude-limite no campo de nossas experiências que procura alterar aquilo que somos e nos deslocar para espaços ainda não inventados. A revolta, portanto, concerne a uma experiência da luta política na modernidade que transgride até mesmo nosso instinto de preservação mais básico ao desafiar a morte. A revolta surgiria da necessidade de deixar de ser governado de certo modo e da abertura que permite criar vidas outras. Ao preferir a morte como possibilidade última de resistência, a revolta é aquilo que clama pela coragem dos governados. Esse aspecto limite da revolta que estende o ato desobediente ao seu extremo parece ter seu lastro em uma atitude de indocilidade refletida do sujeito disposto a uma vida outra. A revolta aparece, assim, como uma via para o agir político.

Desse modo, o ato individual do sujeito que desobedece pode se desdobrar em uma força política de transformação. A revolta seria, então, da ordem da irrupção de uma força ao mesmo tempo anônima e coletiva, marcada pela espontaneidade de uma ação que não tem forma porque é atravessada pelo indefinido do porvir e pela vontade de viver de outro modo. Nesse sentido, a revolta surge como um acontecimento complexo, marcado por uma confrontação pragmática que canaliza energia na luta política, mas ao mesmo tempo reúne forças e afetos. Estabelece-se um jogo entre governo de si e dos outros, marcado pela vontade do sujeito que se revolta, conforme Foucault (2019, p.84) explicita:

Eu diria que a vontade é talvez precisamente essa coisa que, além de todo cálculo de interesse e mais além, se assim preferir (...), do que há de imediato no desejo, a vontade é o que pode dizer ‘eu prefiro meu fim’ (...) Ela (decisão) não precisa ser irracional. E tampouco precisa ser esvaziada de desejo. Há um momento em que (...) a vontade é o que fixa para um sujeito a sua própria posição.



Nessa perspectiva, a revolta não se confunde com o cálculo estratégico que objetiva a tomada de um poder. A revolta não parece seguir a lógica do poder que contesta. Ela irrompe em vozes estrondosas e gestos efusivos que devolvem ao poder as verdades crivadas pela crítica, denunciadas em seus efeitos de poder e cujos efeitos de obediência não mais atam o sujeito ao poder alheio. A ação política da revolta quer escapar à maneira como se é governado para criar possibilidades outras de vir a ser e por isso pode expressar o que Foucault (2019, p.21) chamou de espiritualidade política:

O que é espiritualidade?

Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo).

Desse modo, a revolta e a espiritualidade são as práticas de uma “vontade radical de alteridade em relação a si mesmo” (Foucault, 2019, p.26) do sujeito que quer transformar sua experiência, mas que não precisa esperar por um mundo além deste mundo. Com efeito, o mundo outro pode se fazer pela transformação da experiência no aqui e no agora, da recusa em ser governado de determinado modo e que terá efeitos sobre o próprio sujeito e sobre as práticas de governo.

A relação entre política e subjetividade coloca o tema da revolta em uma perspectiva radical com a obediência, o que acaba por alterar a compreensão foucaultiana da política: a atitude crítica e a insubmissão darão a tônica para o modo de fazer político contemporâneo. Isso repercute as considerações do artigo *Le Sujet et le pouvoir* de 1982 no qual Foucault identifica três tipos distintos de lutas: 1) opostas às formas de dominação étnica, social ou religiosa que predominaram no feudalismo; 2) opostas às formas de exploração que predominaram no século XIX; 3) opostas às formas de assujeitamento que ligam o sujeito a ele mesmo, assegurando que ele esteja submetido aos outros. De acordo com o autor, é essa última forma que predomina nas lutas atuais. Dito de outro modo, as contracondutas da nossa atualidade se localizam em meio às investidas das práticas refletidas de poder que procuram governar os indivíduos interferindo sobre a conduta deles. Elas se configuram assim como lutas que contestam os modos como se é

governado nos mais variados âmbitos onde as tecnologias modernas de governo conseguem alcançar. Afirmar a prevalência desse tipo de luta não significa, porém, que as outras tenham desaparecido. Elas ocorrem conjuntamente. Mesmo porque as lutas contra a sujeição não são uma novidade de nosso presente. De fato, Foucault situa as lutas contemporâneas contra a sujeição no horizonte histórico do pastorado católico desde o século I de nossa era. Essa nova forma de racionalidade política propiciou o aparecimento do Estado moderno ao incorporar técnicas de condução de condutas individualizantes e totalizantes. Nesse sentido, as lutas contemporâneas se efetivam em relação aos modos de individualização que procuram atar os indivíduos a identidades pré-fixadas e fazer com que se reconheçam em verdades absolutas.

Surge uma política a partir da revolta que é caracterizada pelo afrontamento e pelo risco, traço presente na política desde a *parresia* democrática, que coloca uma outra relação de si a si. Essa relação consigo mesmo diz respeito segundo Gros (2018, p. 215) a sujeitos em uma relação ético-política sustentada pela liberdade, uma liberdade não fundada que apenas existe na medida em que é praticada e atualizada, “aquela que obriga, que intima, e desencadeia em cada um de nós esse movimento de desobediência que começa por si mesmo”. Uma “desobediência ética” que remonta à Sócrates e à sua “insistência sorridente do pensamento, aquela que introduz de si para si uma defasagem irreduzível” (Gros, 2018, p.215). Faz-se, assim, a relação inextrincável entre o pensamento e a ação, como bem viu Foucault. Não é possível pensar diferente se não se vive de maneira outra. Mais uma vez, tal afirmação não se confunde com um chamado a obedecer. Com Sócrates e o apelo ao cuidado de si, temos o exemplo de que “pensar é se desobedecer, desobedecer a nossas certezas, nosso conforto, nossos hábitos. E se desobedecemos é para não sermos os ‘traidores de nós mesmos’” (2018, p. 215). E mais uma vez, é o si pensado em relação com os outros: “É o si da defasagem – a humanidade é o que fundamentalmente nos *desloca* em relação a nós mesmos” (Gros, 2018, p.216 – grifo do autor). Mas aqui é preciso cuidado. O sujeito que desobedece não é uma instância fundadora de si mesmo e de suas ações, o “si” referido não existe como consciência. “O si indelegável que faz desobedecer não é um refúgio da soberania”. Este “si” é o sujeito que não pode ausentar-se de si mesmo, não porque sua consciência não o permita, mas porque só pode decidir a partir de suas próprias experiências. Ainda com Gros (2018, p.214), esse “si indelegável” perpassa toda filosofia “a partir de Sócrates, é a aposta insensata, tenaz, relançada até Foucault” e que realiza uma “exigência de verdade”, não como “convicção fossilizada”, mas como incessante “inquietação” que possibilita as

desobediências e a “verdadeira política”. Está colocada uma proposta política que passa pela reconsideração da relação consigo mesmo, na medida em que se constata que obedecer significa ainda segundo Gros (2018, p.214) “trair a si mesmo”, negar algo de si mesmo, já que “desobedecer é, portanto, supremamente, obedecer. Obedecer a si próprio”. O veio aberto permite repensar a política com propósitos éticos. Com efeito, a política é algo que se produz a partir de atos concretos dos sujeitos que desobedecem.

A política repensada nesses termos não é exclusiva, nem restrita às funções institucionais. Ela se concretiza nas relações estabelecidas pelo sujeito comum em seus vínculos sociais e nas ruas. Ela se efetiva na desobediência daqueles que preferem o devaneio de uma vida inventada à segurança de uma vida preestabelecida, mesmo sabedores do risco de fragmentar a unidade feliz que a obediência proporciona. E ainda, a “verdadeira política” se dá na desobediência daqueles que ousam assumir a ameaça à sua integridade física como única possibilidade de ação; inquietos e desacostumados a obedecer não podem voltar a ser rebanho. Dessa forma, a desobediência coloca-nos em uma outra relação com nosso “si”, pois abre caminho para o indefinido de nossa existência e para a construção da política como revolta. Há, assim, um tensionamento na relação ético-política desdobrada do ato de desobedecer, a que Gros (2018, p.18) chama de “democracia crítica”, que extrapola uma redução institucional. É preciso compreender a “tensão ética no íntimo de cada sujeito e acompanhar as repercussões políticas que as decisões individuais (ao se agruparem coletivamente) provocam”, pois elas significam interrogar “as condições éticas do sujeito político”.

Portanto, pensar sobre nossa condição no mundo implica em interrogar, em suas diferentes formas (jurídicas, políticas, morais), a crença inabalável na obediência. É preciso fazer descer a obediência ao campo histórico atravessado pela vontade de poder, examinando primeiro “o aprofundamento das injustiças sociais, das desigualdades de fortuna”; segundo, “a degradação progressiva do meio ambiente”; e, por fim, repercutindo os dois primeiros “o processo contemporâneo de criação de riquezas” (Gros, 2018, p.18). Esses motivos poderiam ser suficientes para paralisar nossa vontade de obedecer. Mesmo assim, insistimos teimosa e passivamente na convivência com o que, quase sempre, não estamos de acordo. A pergunta que permanece em aberto é, portanto, por que não há revolta?

### 3. Revolta ou revolução?

O tema da revolta ligado à subjetividade assinala, ainda, uma tentativa de contornar ou de curto-circuitar duas vias clássicas da política: a via revolucionária e a via jurídico-política, o que faz emergir uma compreensão da política no jogo da governamentalidade. Nesse quadro, interessa-nos perceber de que modo Foucault mobiliza a ideia de revolta para pensar a política no lugar da tópica privilegiada da revolução.

Ora, Foucault expressa uma descrença com a via revolucionária. Na entrevista publicada no *Le Nouvel Observateur* com o título “Não ao sexo rei”, em março de 1977, ele reitera essa posição ao sustentar que a Era das Revoluções havia terminado. Segundo afirma, a revolução aparece como condição de possibilidade da filosofia e da política moderna, haja vista que “se a política existe desde o século XIX é porque existiu a Revolução” (Foucault, 2017, p. 266). No entanto, nosso tempo deixou de ser governado pela ideia de Revolução, o que marca uma ruptura com a modernidade, ameaçando a existência da política: “Nós vivemos talvez o fim da política. Pois, se é verdadeiro que a política é um campo que foi aberto pela existência da revolução, e se a questão da revolução não pode mais se colocar nesses termos, então a política corre o risco de desaparecer” (Foucault, 2017, p. 267). Para o autor, haveria uma espécie de dependência entre a política e a revolução, de tal modo que a revolução se torna o horizonte da política, mas quando “o desejo de revolução é questionado à luz da experiência histórica” (Foucault, 2017, p. 267), a conclusão é a de que vivemos o fim da política. É nesse sentido que Foucault levanta a seguinte hipótese: “Se a revolução ruiu, então a política deixou de ser o nosso destino” (Foucault, 2017, p. 267). Tal suspeita aponta para o fim da política junto com a ideia de revolução.

Ora, se parece ser verdadeiro que o tempo da espera insuflado pela revolução cessou e a política não mais se encontra no futuro não significa que ela não tenha assumido nova forma e se enraizado no presente. Foucault retoma a política a partir de outros termos, desvinculada da ideia de Revolução em sua concepção clássica. Com efeito, a política em Foucault assume outros contornos ao considerar a existência de “uma realidade que se impõe sem apelo, a rebelião” (Foucault, 2017, p. 267). Dito de outro modo, é a atitude crítica, a revolta e a insubmissão que darão os elementos necessários para se pensar o modo de fazer político contemporâneo.

Portanto, é por pensar a política e qual o tipo de política pode existir que Foucault considera a Revolta, fazendo com que ela opere onde antes funcionava a ideia de Revolução. Não apenas a Revolução não funda a política, como também o seu desaparecimento não trouxe o fim da política em geral, mas somente da política atravessada pela utopia. Em seu lugar, surge uma política a partir da revolta caracterizada pelo risco e afrontamento. Comentando esse tema, Cesar Candiotto observa que há duas razões que justificam historicamente o desencanto para com a Revolução que a fez deixar de ser desejável como referência para a política a partir da segunda metade do século XX. A primeira dessas razões é que a Revolução, gerida no interior da luta de classes, concebe a política como uma luta continuada, a qual passa a ser protagonizada pelo stalinismo, em um modelo partidário, que “a reconfigura pelo viés do racismo estático e, portanto, a torna paradoxalmente correlata ao funcionamento do biopoder”. A segunda razão, refere-se ao fato de que “o stalinismo de Partido e o PCF obstaculizaram a constituição de uma subjetividade revolucionária”, pois ao mesmo tempo que sugerem mudanças nas relações políticas, “impedem novas maneiras de ser e de viver singulares no seu interior”.

Diante disso, a sugestão aqui é a de que seria incorreto falar em um abandono da ideia de Revolução em Foucault. Mais apropriado seria afirmar que o autor rechaça esta noção em seus termos clássicos, ou ainda, nos termos de sua realização empírica, isto é, sua captura pelo racismo e conseqüente incursão nas estratégias de uma biopolítica operadora do racismo de Estado. Para Candiotto (2017), é graças ao lugar assumido pela subjetividade na experiência política que torna equivocado afirmar um abandono da ideia de Revolução, sendo mais correto falar em uma reconfiguração das práticas que articulam política e subjetivação. Assim, a retomada da Revolução acontece no curso de 82, ocasião em que Foucault ao analisar o “processo de estruturação ética do sujeito em torno da ‘conversão’” (2017, p. 206) no estoicismo, “indica seus efeitos na estruturação política da subjetividade revolucionária”, de maneira que a noção de revolução passa no XIX “a ser constitutiva do pensamento, da prática, da experiência, enfim, da vida política” (2017, p. 206), mas ao mesmo tempo formando o paradoxo de que em um partido revolucionário a conversão depende da renúncia à revolução. Escapar a isso significa estabelecer outra dinâmica entre subjetivação e revolução, cuja configuração Foucault procura calçar na perspectiva de uma estética da existência, o que apenas reforça o laço ético que ata a experiência política. Desse modo, a argumentação de Candiotto vai no sentido de demonstrar que é pelo prisma da Revolução, em vez do abandono dessa ideia, que Foucault pensa as noções de insurreição e revolta na relação consigo.

Acentuar a subjetividade, portanto, implica em que as lutas contemporâneas não se orientam mais pela utopia que visam pôr fim ao Estado ou imediatamente contra as instituições. A contestação da democracia representativa passa por uma desobstrução dos modos de subjetivação, tornando-se o referencial da luta a maneira como os sujeitos querem se conduzir a si mesmos. A invenção de uma outra subjetividade que contesta a imposição de um governo externo é, portanto, indissociável da política.

### **Considerações Finais**

A atitude crítica como uma arte da indocilidade refletida adquire importância política ao engendrar formas de desobediência e de revolta. Colocada sob a égide da *Aufklärung*, a crítica estará ligada ao enfrentamento das práticas de governo e seus efeitos de verdade. Ela se define pela recusa imediata em obedecer, a partir da contestação de saberes que se apresentam como verdade e que têm efeitos de poder. Sendo assim, a atitude crítica embora não seja sinônimo de desobediência está irresistivelmente próxima a ela, em uma postura de “não servidão voluntária” (Gros, 2006, p. 162), uma ação refletida diante do mundo que se presta ao desassujeitamento. Dessa forma, a atitude crítica não está fundada em uma desobediência pueril que se regozijaria no prazer de não acatar uma ordem. Ela é antes uma atitude que se dá como uma inquietude inescapável, a qual procura alterar o modo como um poder se exerce e os efeitos de governo que produz.

Neste texto, não quisemos em nenhum momento afirmar uma definição de política em Foucault. O propósito é tão somente apontar de que maneira a atitude crítica se liga ao tema da desobediência. A partir daí, acompanhando os desdobramentos da crítica no terreno da ética e da política, podemos vislumbrar, no legado foucaultiano, o apelo à defesa incontestável da singularidade humana que reafirma sua existência em gestos revoltosos. Cada sujeito se implica a si mesmo de maneira distinta nos jogos de poder que o constitui. Nesse esquema, o mecanismo que individua e normaliza pode ser contornado em favor de uma vida outra, de uma vida autêntica. Há, assim, uma implicação recíproca entre ética e política que compõe a dimensão do agir humano. Desobedecer, ao mesmo tempo em que vincula o sujeito a uma relação consigo mesmo, tem efeitos sobre as formas externas de governo. Desobedecer significa reverberar a indignação frente às formas de governo voltadas à limitação do agir humano, significa, sobretudo, se opor à violência insaciável do poder que devora a criação de nossa liberdade.

Por fim, assinalamos que a subjetividade colocada na articulação da ética com a política é introduzida no jogo da governamentalidade e adquire importância fundamental para o entendimento das relações de poder em contexto de práticas de governo neoliberais. A perspectiva foucaultiana se constitui a partir da impossibilidade de pensar a política sem considerar o sujeito que exerce poder, ao mesmo tempo em que é constituído por ele. O caráter inextrincável da ética com a política parece evidente na medida em que não é possível conceber a luta política dissociada da subjetividade, cuja contestação do governo que se exerce sobre ela abre margem para as insurreições, a revolta e a revolução na relação que o sujeito mantém consigo mesmo, e como consequência, produz novos modos de subjetivação e a criação de outros modos de existência.

### Referências

- BUTLER, J. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 22, p.159-179, 2013.
- CANDIOTTO, Revolução, política e a subjetivação em Michel Foucault. In: RAGO, M; GALLO, S. (org.). **Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?**. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017. p. 226.
- FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité II. Le souci de soi**. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité III. L’usage des plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984b.
- GROS, F. **Desobedecer**. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editor, 2018.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits I e II (1954-1988)**. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**: cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/ Seuil, 2008.
- FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II**: cours au Collège de France, 1983-1984. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- FOUCAULT, M. **Qu’est-ce que la critique? suivi de la culture de soi**. Paris: Vrin, 2015.
- FOUCAULT, M. **O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana**. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- KANT, I. “Resposta à pergunta: “que é Esclarecimento?” (*Aufklärung*). Trad. Floriano de S. Fernandes. In: *Immanuel Kant. Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.
- LORENZINI, D. From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much. In: **Foucault studies**, n.21, p. 7-21, 2016.
- RAGO, M; GALLO, S. (org.). **Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?** São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017.
- TERREL, J. **Politiques de Foucault**. Paris: PUF, 2010.

Recebido em: 15/01/2024

Aprovado em: 10/06/2024