

Claudio V. F. Medeiros\*

## Duas saídas pela esquerda: Marx e Foucault às voltas com a liberdade

Two way out on the left: Marx and Foucault around  
the freedom

### RESUMO

O artigo analisa os conceitos de liberdade em Marx e Foucault de um ponto de vista estratégico. Partimos da hipótese de que os dois pensamentos se movem em dois registros de investimento nem sempre compatíveis, e em dois recortes de realidade que não se reduzem um ao outro. Interessa-nos, como traz o título, menos a implicação de conceitos dentro do regime discursivo da filosofia, e mais as contribuições de duas liberdades pensadas como tecnologias. Uma tecnologia explora uma liberdade no plano da reprodução da vida material, já a outra no plano da descolonização ética.

**Palavras-chave:** Filosofia Política. Ética. Marx. Foucault.

### ABSTRACT

The article analyzes the concepts of freedom in Marx and Foucault from the point of view of their strategies. Our hypothesis is that the thinking of these two authors operate in two areas not always compatible, and in two instances that are not reducible to each other. I am interested less on the implication of concepts within the discursive regime of philosophy, and more on the contributions of both concepts of freedom understood as technologies. One technology explores a freedom in the surface of the reproduction of material life, while the other explores the freedom in the context of ethical decolonization.

**Keywords:** Political Philosophy. Ethics. Marx. Foucault.

---

\* Professor substituto da UFRJ.

*é sobrevivência  
não é competição.*

(Não, Bruna Miltrano)

Em uma sociedade comunista ninguém detém um campo exclusivo de atividades. Embora eu possa me aperfeiçoar na caça, pesca, educação, na agricultura, diz Marx, ninguém me define professor, pescador etc. Há um tipo de “natureza anti-predicativa do reconhecimento de si” no interior deste pensamento. Mais ainda: não se está vinculado à temporalidade própria da caça, pesca, agricultura etc. Movimento temporalidades distintas, em uma simultaneidade ocasionada pela liberdade para me aperfeiçoar no que se considera mais urgente ou viável. Aliás – o que a rigor abre para o mesmo sentido: chega-se por esta via à liberação do trabalho em relação à temporalidade *cronológica* da produção de valor, e isto quer dizer: liberação do tempo de vida da submissão à temporalidade extrativista da produção de valor. O que se deduz da imagem da sociedade comunista quando Marx extrai os limites destes conceitos?

A partir do momento em que o trabalho não pode mais ser transformado em capital [...], em poder social suscetível de ser monopolizado, [...] a partir desse instante, declarais que a individualidade está abolida. (MARX, 2002, p. 51-2).

O que ele deduz é a derrocada de “individualidade burguesa”, com “todos os outros palavrórios de nossa burguesia sobre a liberdade” (MARX, 2002, p. 51). E Marx deixa clara a posição contra este conceito de liberdade. A liberdade de matriz burguesa é ideologia, o que significa duas coisas. Significa que ela é insuficiente porque recolhida na lógica da liberdade de compra e venda (liberdade de comércio de “força” de trabalho, aluguel de crédito, aluguel de tempo); significa, aliás, que ela é falsa, porque sua unidade e consistência ontológica dependem de um certo desacontecimento, realizado na experiência do sujeito, do caráter parcial e portanto, não-universal, desta liberdade, como também das inúmeras outras “manifestações de liberdades burguesas” – voltaremos a este ponto.

A relação entre trabalho, temporalidade e liberdade é desenvolvida por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e no livro 1 de *O Capital*. Os conceitos de fetichismo, reificação e trabalho estranhado entram em jogo e organizam aí a luminosidade dos nexos. Uma coisa porém ficará intocada, seja como garantia do projeto teórico-revolucionário da sociedade comunista, seja porque conservou o poder de constituir o *a priori* de boa parte da inteligibilidade política do nosso presente: a colonização da instância extra-econômica pela economia se estende, de ponta a outra, de processos materiais de produção às estruturas de objetivação (fetichizadas) da experiência em geral. Isto sugere em que medida não podemos falar do conceito de liberdade em Marx sem antes remetê-lo ao modo de reprodução social da existência dos homens. Como em quase todas as sociedades contemporâneas – “uma sociedade de produtores de mercadorias” (MARX, 2013, p. 153) –, esta produção material da vida é regida pela temporalidade própria da

produção de valor, a tarefa revolucionária será então refundar a estrutura econômica da sociedade, desta vez sob a forma de um “produto de homens livremente socializados, [...] sob seu controle consciente e planejado.” (MARX, 2002, p. 154)

O trabalho, a reprodução da existência e a liberdade seguem aqui um linear encadeamento ou um co-pertencimento que sustentam a situação desta filosofia. “A conclusão geral a que cheguei”, ele diz nas *Contribuições*, o que “serviu de fio condutor dos meus estudos”, é que no modo de produção da vida material, os homens trabalham, os homens estabelecem relações “necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção” (MARX, 2008, p. 24). Já que são relações que condicionam nossas formas de existência, nossa vida social e nossa liberdade, não é a consciência atômica do homem que determina o que ele é. É a base concreta das relações de produção que permite avaliar a medida das condições de efetivação da liberdade. Quer dizer, não se é livre miseravelmente. Uma liberdade reduzida a algo como um uso público da razão é uma liberdade gestada na falsa consciência. Livres escolhas são objeto de uma castração radicalizada em situações de subserviência social.

É preciso ter clareza quanto ao primado do econômico no âmbito do materialismo histórico. Porque, afinal, em que consiste o processo (talvez filosoficamente contemporâneo) de domínio da esfera extra-econômica pela dinâmica da economia? É um pouco como tentávamos assinalar inicialmente: o problema da reificação do trabalho (do trabalho indiferenciado, que se reduz à forma da força de trabalho genérica por tempo de consumo) é somente uma das emissões (sem dúvida, a mais decisiva) de uma *estilização da vida cotidiana segundo os parâmetros fetichistas da mercadoria*. Mas uma coisa é a fixação do sujeito no exercício disciplinar do trabalho na esfera da atividade social, a “consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle” (MARX, 2007, p. 38). Este fenômeno de maneira alguma possui existência separada da totalidade histórica concreta que é a época do capitalismo. Integrado ao modo de produção capitalista, soma-se ao tema da reificação do trabalho um outro tema, que gostaríamos de tratar mais de perto: o tema do caráter fetichista próprio da forma-mercadoria e seus efeitos. Melhor dizendo: o caráter fetichista próprio da forma-mercadoria na medida em que passa a determinar as estruturas de objetivação do experiência. É em razão disto, presumo, desta chave conceitual ao mesmo tempo ética e epistemológica, que o debate sobre a liberdade atinge um segundo limiar.

O estranhamento diante do trabalho, que aparece para o trabalhador como se no trabalho ele não pertencesse a si mesmo, mas a um outro, logo, o trabalho como uma atividade que lhe é externa – tal como “na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele” (MARX, 2004, p. 83) –, esta atividade do trabalhador é uma “perda de si mesmo” (MARX, 2004, p. 83). Então, primeira coisa: como o trabalhador não se afirma em seu trabalho, é natural então que “nega-se nele [no trabalho], que não se sente bem, mas [é] infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruina o seu espírito” (MARX, 2004, p. 82). Segunda coisa: chega-se à situação em que o trabalhador “só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e apropriar, [...] e em suas funções humanas só se sente como animal. O

animal se torna humano, e o humano, animal.” (MARX, 2004, p. 83) Como diz Marx, o caráter fetichista do mundo das mercadorias surge “do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (MARX, 2013, p. 148), e isto está longe das obviedades. E por quê? Vejamos, a questão da liberdade reaparece com este novo repertório conceitual da seguinte maneira.

Uma coisa é a percepção de que a determinação da grandeza de valor é o tempo de trabalho, e é isto que fizeram os economistas do XVIII. Outra coisa, muito diferente, é inferir que a atividade que liberou a existência da forma-mercadoria não foi um trabalho qualquer, mas sim “trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 116), tempo de vida reificado. Ou seja, se emerge a consciência de que é somente no modo de produção capitalista que o trabalho é atividade que encontra sua realização na valorização de capital; caso venha à tona, para o homem que fornece mais-valia em troca de salário, a noção de que o mundo que sustenta a fantasmagoria da forma-mercadoria é o mundo da “desvalorização do mundo dos homens”, logo corre perigo a crença de um sujeito que se reconhecia como livre. Isto é, corre risco de desabamento a suposição ligeira, comum em nossas democracias neoliberais, de que as relações cotidianas da vida prática se apresentam para os homens como transparentes e racionais. O confronto com nosso “excesso de civilização”, o confronto com forças produtivas que perderam o domínio sobre o excesso de riquezas por elas produzidas, rompem a transparência e a imediatividade das relações, desnaturalizam a ideia que porventura se tinha do que é liberdade. Essas coisas se desdobram em outras plataformas. Vejamos.

O caráter reificado da atividade produtiva humana não se torna um problema por si só. Ele não se torna um problema sem que antes desencadeie efeitos tanto ou mais elementares nas formas de vida humana. Assim como o trabalhador engendra sua própria produção para a sua desefetivação, assim como ele se relaciona com o produto do seu trabalho como um objeto estranho, assim como sua relação com o ato da produção é uma relação de estranhamento, assim também ele engendra o domínio do “*estranhamento do homem pelo [próprio] homem*. [...] O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem.” (MARX, 2004, p. 85-6). O que isto significa?

A forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa, que poderiam aparecer para os homens como uma “relação social determinada entre os próprios homens”, assume do contrário, para eles agora, “a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” Daqui dois pressupostos. Primeiro: este trabalho estranhado bloqueia a “verdade fisiológica” de que qualquer atividade produtiva “é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos” (MARX, 2013, p. 147), e assim os produtos da atividade humana parecem dotados de vida própria, como se a mercadoria convertida em fetiche aniquilasse a prova da sua natureza física e material, e a substituísse pela supervalorização do seu caráter agregado de “coisa de valor”. Um outro pressuposto, segundo Marx nos *Manuscritos*: na relação do trabalho estranhado “cada homem considera, portanto, o *outro* segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.” (MARX, 2004, p. 86) Ou seja, sob o domínio da “epistemologia fetichista”, a esfera da troca de mercadorias é o “reino de Bentham” sobre as relações cotidianas da vida prática. E novamente a relação entre homens assumirá a forma

das relações comerciais entre coisas. Por que Bentham e em que isto contribui para esclarecermos o que chamamos de “estilização da vida cotidiana a partir dos parâmetros fetichistas”? Por que Bentham? Bentham, Marx aponta no capítulo 4 de *O Capital*, porque

cada um olha somente para si. *A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados.* E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, *realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral.* (MARX, 2013, p. 251).

Quem por acaso se deparar com o fato de que somente no modo de produção capitalista existe uma relação com o trabalho como que com uma atividade estranha, também perceberá, acoplado a isto, os impasses da individualidade burguesa, a colonização do extra-econômico pelo econômico, e logo, necessariamente, a tarefa de se confrontar com a condição não-livre do sujeito. De modo que contra esta possibilidade (e aqui chances para se extrair consequências político-filosóficas desta abertura), contra a possibilidade de se reconhecer como não-livre, investe a interessante ambivalência do caráter fetichista da forma-mercadoria. Qual seja: o próprio fetiche aloja em sua estrutura metonímica, simultaneamente, o repúdio ao estranhamento (sua forma fantasmagórica impede que a experiência do homem se confronte com esta fantasia religiosa que dá coesão do mundo), e a afirmação deste mesmo estranhamento (porque de fato há sofrimento. Embora nem sempre um sofrimento tangível, com sentido assinalável, ele existe, no trabalho, na extração do produto da mais-valia. Ele existe, na redução da temporalidade da existência à forma *cronológica* da produtividade, no confronto com a impotência e finitude decorrentes do fato de que “a determinação do valor da força de trabalho”, por parte do capitalista, está sujeito a caprichos porque “contém um elemento histórico e moral” (MARX, 2013, p. 246).

Se em Marx a liberdade burguesa é insuficiente porque não dispõe de condições de efetivação da liberdade no plano da materialidade da existência, ou seja, enquanto em Marx somos levados a reconhecer a condição não-livre do sujeito do trabalho estranhado, já em Foucault – desde que, bem entendido, façamos vista grossa para as especificidades dos objetos de investimento filosófico de cada um dos dois pensamentos – a liberdade é uma prática que exercita uma vontade decisória de não ser tão governado. Há em Foucault certa *prática de liberdade* pensada como estilística da existência que investe em pontos de inflexão, interrogação e denúncia aos abusos do poder e seus limites. Presumimos: a não-liberdade do sujeito invocada por Foucault se insinua como uma falta de coragem para exercer em torno de si práticas que desestabilizem relações de poder que são móveis e, por natureza, abertamente reversíveis. Desta vez, aparecerá para nós uma prática de dizer-a-verdade atrelada à exigência de uma modificação ética: dela dependerá esta prática de liberdade que se desenvolve como estilística da existência. A verdade em questão, idêntica e dependente do movimento de conversão do sujeito, é a verdade de que o sujeito é efeito de uma produção estética, de que o sujeito é a

diferença, a história a diferença dos tempos, o eu a diferença das máscaras. (FOUCAULT, 2008, p. 149). Vamos aos poucos puxar estes fios, e realinhar nosso tema em função de dois textos – “O que é a crítica?” (1978) e “Ética do cuidado de si como prática de liberdade” (1984) – e dois cursos de Michel Foucault já tardios – *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984).

Em uma conferência chamada “O que é a crítica?” Foucault lê o opúsculo kantiano sobre a *Aufklärung*, e propõe “tomar como acesso à questão da *Aufklärung* não o problema do conhecimento, mas o do poder” (FOUCAULT, 2018, p. 32). Isso gera algumas consequências. Ele diz, face ao processo de racionalização governamental marcante na Europa do XVI, face a esse movimento de governamentalização de sociedades e dos indivíduos, como que se insinua um gesto de recusa, uma sorte de formação cultural geral, e que poderíamos tomar como uma radicalização da vontade de não ser governado sob tais ou quais parâmetros. Quer dizer, como contrapartida a uma inquietude política com o tema da governamentalização, há este gesto de desobediência, que circula os limites do poder exercido, gesto que se alimenta na vontade de desassujeitamento. A esta atitude ético-política, espécie de desarranjo das relações de poder e adversária do movimento de governamentalização, impõe-se uma *atitude crítica* que ele, Foucault, caracteriza precisamente como a “arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 2018, p. 6).

A pergunta que teria nascido, marcando as distâncias no interior dos próprios procedimentos de governamentalização, seria portanto “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?” (FOUCAULT, 2018, p. 15) E há em Foucault bastante cautela quanto aos objetivos da crítica, ao dizer: se me referia a esta forma de “inservidão voluntária”, à arte da “indocilidade refletida”, não me dirigia neste contexto “a alguma coisa que seria um anarquismo fundamental, que seria como a liberdade originária absolutamente insubmissa e profunda em relação a toda governamentalização.” (FOUCAULT, 2018, p. 51) Atitude crítica é arte de não ser governado deste modo e a este preço, “arte de não ser tão governado ou não ser governado de tal ou qual maneira.” (FOUCAULT, 2018, p. 5) Portanto, vontade decisória de não ser tão governado, atitude que subverte o horizonte da menoridade e abre um ponto de inflexão e interrogação sobre limites e abusos do poder. Mas logo Foucault pontua: quando formulo esta “atitude crítica” e me distancio da possibilidade um “anarquismo fundamental”,

isso não significa que o exclua absolutamente. Creio de fato que minha exposição para por aqui: [...] mas também me pergunto... se se quer fazer a exploração desta dimensão da crítica que me parece tão importante porque ela faz parte da filosofia e, ao mesmo tempo, não faz parte, [eu me pergunto] se explorar essa dimensão da crítica, não seria remeter, como base da atitude crítica, a alguma coisa que seria ou a prática histórica da revolta, da não-aceitação de um governo real ou, por outro lado, à experiência individual da recusa da governamentalidade? (FOUCAULT, 2018, p. 51).

Foucault desenvolve um pouco mais o estudo sobre o opúsculo kantiano alguns anos depois, precisamente na introdução ao curso *O governo de si e dos*

outros, de 1983. Aqui se esboça um vínculo entre a *Aufklärung* e a crítica que ainda não parecia suficientemente esclarecido. Há um vínculo estreito, nítido, ainda que discreto, entre o exercício da atividade e reflexão críticas, e a autonomização do processo da *Aufklärung*. Ou seja, atitude crítica e “saída da menoridade” são duas operações que dialogam, há vínculos de pertencimento entre ambas as operações. Pois bem, primeira coisa: o que era a permanência no estado de menoridade? A resposta kantiana nos é familiar: a menoridade é a “incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.” (KANT, 1985, p. 100). Foucault logo desembrulha estes termos e atrela o conceito a algo que se aproxima um pouco mais do seu projeto de filosofia, a saber: as relações entre práticas de liberdade e a ética do cuidado de si (se por ética compreendermos certa “forma refletida assumida pela liberdade.” (FOUCAULT, 2014, p. 261). Vejamos:

Kant estabelece que os indivíduos são incapazes por si mesmos de sair do seu estado de menoridade. E por que são incapazes de sair do seu estado de menoridade? Exatamente pelas mesmas razões que são dadas e que explicam por que estamos em estado de menoridade e por que os homens são responsáveis, eles próprios, por seu estado de menoridade. É que eles são covardes, é que eles são preguiçosos, é seu próprio pavor. Mais uma vez, *mesmo libertados das suas amarras, mesmo libertados do que os retém, mesmo libertados dessa autoridade, pois bem, eles não tomariam a seu encargo a decisão de caminhar com as próprias pernas e cairiam, não que os obstáculos sejam impeditivos, mas porque teriam medo.* (FOUCAULT, 2010, p. 32).

Esta definição da “saída do estado de menoridade” é idêntica à definição de prática de liberdade fornecida por Foucault em uma entrevista dada um ano depois e publicada com o nome “Ética do cuidado de si como prática de liberdade”. Como assim?

Suponhamos que um povo colonizado consiga se libertar da exploração de um inimigo externo. Agora independente, este povo se libertou daquela forma de sociedade baseada na exploração. Acaso seria suficiente para que este grupo traduza para si mesmo uma certa maneira de ser ou uma certa maneira de se conduzir que defina “formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política” (FOUCAULT, 2014, p. 259-260)? Não, não é suficiente. O que conduz à questão: como o problema ético está implicado na definição das práticas de liberdade? Se tomarmos ética como certa “forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2014, p. 261), a implicação ganha fôlego. Voltando ao exemplo de Foucault: embora aquela sociedade agora independente tenha superado um estado de dominação, não se conseguiu desnaturalizar comportamentos hostis e destrutivos herdados da sociedade colonizada. A repetição de comportamentos hostis orientou os valores que as pessoas atribuíam a si mesmas, orientou suas escolhas com respeito àquilo que podia ser definido como verdadeiro e falso, liberdade e não-liberdade, bonito e feio, memória e amnésia. A dificuldade maior era – parafraseando a definição de menoridade – a dificuldade maior seria que “mesmo libertados das suas amarras, [...] mesmo libertados dessa autoridade, pois bem, eles não tomariam a seu encargo a decisão de caminhar com as próprias pernas e cairiam, [...] porque teriam medo”. Em duas palavras, como descolonizar-se, como

descolonizar o corpo dos mitos fundadores que regem a economia dos nossos gestos, dos valores e do desejo?

O interessante é que está longe de ser suficiente a relação entre sujeito/verdade marcada por um esclarecimento como única condição para que o sujeito saia da menoridade. Não fará sentido aqui certo conceito de liberdade como promessa feita ao sujeito que busca o conhecimento, não terá espaço nesta filosofia do sujeito um indivíduo intrinsecamente capaz de verdade. Tudo se passa como se Foucault dissesse: não são banais situações em que alguém reconhece a si próprio como sujeito de atitudes não-livres, e isto ainda não ser suficiente para que se deixe de reproduzir atitudes hostis e destrutivas. Voltando ao exemplo do movimento de “descolonização ética”, a dificuldade maior era que, ainda que se fizesse explicar a uma pessoa branca que ela tomava atitudes racistas, isso não era suficiente para que ela mudasse de comportamento. Ainda que fosse possível dizer a uma irmã ou prima que ela era parte de uma relação de amor onde ela vivia uma vida não-livre, isso não era suficiente para que se colocasse em xeque se aquilo era de fato uma relação de amor.

Logo: liberdade aqui não consistirá em ativar a promessa de esclarecimento pela consciência da verdade de si. As perguntas que animam os estudos tardios de Foucault sobre as relações entre sujeito/verdade, ocasião em que o problema da liberdade se torna latente, a pergunta que se encaminha não é como o sujeito se torna objeto de um discurso de verdade. A pergunta não é como os jogos de verdade amparam a produção de identidades, a questão é, tal como Foucault indica nos estudos sobre Diógenes: qual será a forma de vida que seja tal que pratique a coragem de dizer a verdade? De que modo uma vida transformada em radicalmente outra é a vida que pratica a verdade?

Bem entendido, a verdade não é efeito discursivo, assim como a vida filosófica cínica não tem por meta dizer o que é o mundo em sua verdade. Trata-se de uma verdade performática, ou seja, assim como a liberdade, esta será efeito de uma prática, na medida em que a prática mesma lhe serve de superfície. Daí uma sorte de circularidade em funcionamento: a verdade é o que arrisca a própria coesão identitária do sujeito, desde que o sujeito ofereça a si próprio como o endereçamento objetivo de veridicção. De fato, se a prática cínica se torna oportuna para Foucault, isto se dá no plano daquilo que o cinismo possibilita enquanto atitude ou maneira de ser, por aquilo que ele põe à prova na ordem das justificativas, ou porque mantém sobre si um discurso atrelado ao testemunho como elemento verificativo. Mas não só.

O cinismo não está apenas em “acoplar ou fazer se corresponderem [...] numa homofonia um tipo de discurso e uma vida conforme apenas aos princípios enunciados no discurso. [...] Ela faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade.” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Ou seja, o modo de vida cínico não só não é indiferente ao protocolo da verdade, como também não consiste em conformar-se a uma doutrina aprioristicamente verdadeira. A verdade não é dada como anterior à dramatização da vida cínica, ela é a sua extensão. No sentido de que aquilo que exerce a condição de possibilidade para a verdade é uma forma de existência que deixa visível em gestos, no corpo, na maneira de se conduzir, um horizonte para o dizer-a-verdade. “Nesse sentido, é esse modo de vida que mostra, em sua independência, em sua liberdade fundamental, o que é sim-



plesmente e, por conseguinte, o que deve ser a vida.” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Daí o vínculo primordial entre “prática de liberdade” e a elaboração ética de uma existência como manifestação redutora da verdade. Como? A reversão cínica dos temas da verdadeira vida, da vida não dissimulada, da vida como escândalo da liberdade, abrem direção para o que perseguíamos. “A vida do cínico é não dissimulada, no sentido de que ela é realmente, materialmente, fisicamente pública.” (FOUCAULT, 2011, p. 223). Encontramos a regra da não dissimulação como momento da liberdade cínica em muitos dos testemunhos, anedotas e esquemas de conduta que caracterizam o ensino popular cínico. Sabe-se como a transmissão oral dos exemplos de vida constituiu o conteúdo do seu ensino filosófico, e não poderia ser diferente. Por dois motivos. A vida pública cínica, o corpo livre uma vez que superfície de dramatização do princípio de não dissimulação, é uma vida que radicaliza a independência em relação ao juízo do olhar do outro. Por quê? Porque não há o que ocultar, não há ação desonrosa ou repreensível que suscite a censura dos outros ou atraia o sentimento de vergonha. Existe, como Foucault diz, uma “visibilidade absoluta da vida cínica.” (FOUCAULT, 2011, p. 223). Esta visibilidade absoluta – que implica pôr à prova uma existência com a qual o sujeito tem a obrigação de prestar contas permanentemente – é aquilo que custará poder dar à vida um certo estilo. A esta “prestação de contas”, definida por um *modelo de visibilidade sem sombras e por uma publicidade escandalosa*, soma-se uma segunda coisa: a radicalidade do despojamento cínico. O cínico como este cuja conduta é orientada pela subversão radical dos costumes, aquele que despoja as convenções e opiniões da sua naturalidade frágil. E novamente o tema da visibilidade escandalosa, quando se trata de despojar a existência de tudo aquilo que poderia submetê-la à artificialidade e contingência de hábitos e valores estratificados. Portanto, visibilidade absoluta, e em segundo lugar esta prática militante de “deseducar” o corpo de tudo que dissimularia uma existência não-livre. Atrémos aqui o processo de publicização da existência e deseducação dos gestos como expressões de uma prática de liberdade animada pela inservidão voluntária. Aquela inservidão voluntária e indocilidade refletida que, portanto, podemos identificar como técnicas iniciais que permitiriam dar à vida forma e estilo.

Veja, novamente, por que o filosofia popular cínica prescinde da dogmática de sistemas metafísicos? Porque seu ensino não desce ao mundo para decifrá-lo, interpretá-lo, mas sim transformá-lo. Ademais, esta é uma sorte de prática filosófica antes de ser uma filosofia prática. A verdade cínica não é a verdade dos imperativos, nem mesmo dos enunciados. É antes a verdade das visibilidades<sup>1</sup>, no

<sup>1</sup> Segundo Deleuze, em seu curso sobre Foucault de 1985, os conceitos de Foucault sempre se desenvolvem em 3 eixos: o saber, o poder e o desejo. Então, pode-se tanto concluir que a “genealogia” sofre deslocamentos, de um eixo a outro, como se pede sustentar que se trata de uma evolução, no sentido de que o eixo ulterior foi sendo requisitado pelo anterior, de modo a surgir em contextos novos para acrescentar camadas ou preencher brechas. Nossa sugestão aqui é que o eixo “visibilidade” reaparece no plano tardio do pensamento ético de Foucault. Partindo deste escopo, tentávamos ver como, tardiamente, a tematização ética do sujeito cínico encontra o eixo das visibilidades, posto que este último foi de fato privilegiado, no conjunto da filosofia de Foucault, nos escritos mais antigos sobre biopolítica. Sobre a problemática da visibilidade, checar por exemplo, este trecho do curso *Michel Foucault: as formações históricas*: “Uma formação histórica se definirá com base em suas próprias evidências, ou seja, [com base] no seu regime de luz e em suas discursividades. Um regime de enunciados será chamado por Foucault de “discursividade” [discursivité]. Evidência e discursividade. Em *A Arqueologia do saber*, esse par evolui, mas de maneira tal

sentido de ser validada pelo mecanismo da exemplaridade. E Foucault utiliza um paralelo muito bonito entre o cinismo antigo e os movimentos revolucionários do XIX que ajuda a compreender de que modo o mundo verdadeiro, para ambos, não era o mundo que se devia educar com a cartilha de um projeto político. Alheios a qualquer tentativa de redução da tradição revolucionária marxista à ética foucaultiana, poderíamos de fato acrescentar aos movimentos de esquerda acadêmicos (lembramos o papel de Maio de 68 na biografia foucaultiana) esta reativação do cinismo antigo, especificamente na tarefa de visibilizar um estilo de existência próprio do militantismo revolucionário. Ou seja, um projeto político em continuidade com uma forma de vida, um estilo de existência que assegura, pelo testemunho de vida, a ruptura, a subversão dos valores de uma sociedade fetichista. Enfim, a estilística da existência revolucionária, como aquela que deve manifestar “diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida.” (FOUCAULT, 2011, p. 161). E mais uma vez, a visibilidade insolente e explosiva de um estilo de existência, a visibilidade como antecipação, presentificação, daquilo que na transformação das bases da sociedade porvir já habita, hoje, este estrato de realidade, a ordem de possíveis do agora.

E nesses movimentos [retorna] perpetuamente o princípio de um militantismo, um militantismo aberto que constitui a crítica da vida real e do comportamento dos homens e que, na renúncia, no despojamento pessoal, trava o combate que deve conduzir à mudança do mundo inteiro. E afinal o militantismo revolucionário do século XIX ainda é isso, essa espécie de realiza, de monarquia oculta sob os ouropéis da miséria, em todo caso sob as práticas do despojamento e da renúncia, essa monarquia que é compate agressivo, combate perpétuo, combate incessante, para que o mundo mude. E podemos dizer [...] que o cinismo não só conduziu o tema até [invertê-lo em] tema da vida escandalosamente outra, como colocou essa alteridade da vida outra, não simplesmente como escolha de uma vida diferente, feliz e soberana, mas como a prática de uma combatividade no horizonte do qual há um mundo outro. (FOUCAULT, 2011, p. 252-253).

Eis portanto a prática da verdade, caracterizadora da vida cínica, que não quer dizer o mundo, já que tem por objetivos, por objetivo final,

mostrar que o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco. (FOUCAULT, 2011, p. 278).

---

que nos faz correr um grande perigo. Que grande perigo é esse? Corremos o risco de não ver senão um termo do par. Entretanto, o outro permanece, mas é designado apenas negativamente. E encontraremos expressões como: formação não-discursiva, formação discursiva. Eis, portanto, como o “ver”, as visibilidades, só são designadas negativamente sob o nome de formações não-discursivas. Por quê? O que aconteceu? A primeira resposta, simples mas insuficiente, consiste em dizer que *A Arqueologia do saber* é um livro inteiramente consagrado à questão “o que se deve entender por enunciado?”. Logo, como ele não considera o outro polo – as visibilidades – ainda que faça alusão, esta é feita de maneira negativa somente. Mas outra questão surge necessariamente: por que Foucault sente necessidade de consagrar um livro aos enunciados, separando-os das visibilidades?” (DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. Trad. Claudio Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017, p. 25).

A verdade do sujeito cínico em questão, verdade que se confunde com o próprio processo de conversão da conduta, essa verdade, de natureza ética, não entra em jogo de oposição com o erro, logicamente. É uma verdade acessada por um processo que se pode chamar de conversão de si, é a verdade que o sujeito é efeito, afinal, de uma produção estética. A tarefa então da filosofia não é estabelecer um ponto de vista fora das identidades, mas situar estratégias de repetição facultadas por essas construções, repetições subsersivas que apresentem possibilidades de contestar ou desnaturalizar o conteúdo metafísico das identidades na esfera do próprio testemunho, na ordem manifesta da facticidade da existência, ou afinal, na visibilidade do exemplo. Se a verdade não é a realização última do sujeito, também não é a recompensa pelo processo de transformação ética de si mesmo. A verdade só faz sentido atrelada à prática da vida filosófica entendida como prática de liberdade. O preço, o quanto irá custar dar à vida um certo estilo coerente com as práticas de liberdade é o que tentamos pensar até aqui.

## Considerações finais

Para concluir – não exatamente como resolução do que dizíamos, mas como chance de interromper momentaneamente a fala – se em Marx nos confrontamos com a condição não-livre de um sujeito integrado em relações de produção que o dominam e que são independentes da sua vontade, que sobre ele atuam, que definem a sua história à revelia da sua vontade; em Foucault somos confrontados com o fato de que, em certos estratos, o sujeito está implicado na decisão por uma vida não-livre, quer dizer: a liberdade só é praticada a um preço que põe em jogo a superfície visível da existência do sujeito. É neste sentido que a “inservidão voluntária”, a arte da “indocilidade refletida”, ou a coragem da verdade, podem ser praticadas como gestos de desprendimento e desnaturalização de comportamentos não-livres.

## Referências bibliográficas

- DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. Tradução de Claudio Medeiros e Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. “A ética do cuidado de si como prática de liberdade”. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos, vol. V: ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O que é a crítica: conferência proferida por Michel Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia em 27 de maio de 1978*. Tradução: tradutores independentes. Rio de Janeiro: LUG editora, 2018.

- KANT, I. *Textos seletos*. Trad. Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LUKÁCS, Gyorg; *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política – Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do partido comunista*. Trad. Sueli T. B. Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2002.

---

#### **Sobre o autor**

Professor substituto do Departamento de Filosofia da UFRJ – Doutorando em Filosofia/UERJ.  
E-mail: claudiomedeirosrj@gmail.com

Recebido em 21/10/2018  
Aprovado em 11/3/2018

#### **Como referenciar esse artigo**

MEDEIROS, Claudio V. F. *Duas saídas pela esquerda: Marx e Foucault às voltas com a liberdade*. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 129-140, jan.-jun. 2019.