



Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault¹

Politics, Revolution and insurrection in Michel Foucault

Cesar Candiotto

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professor do curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), bolsista produtividade do CNPq, Curitiba, PR - Brasil, e-mail: c.candiotto@gmail.com

Resumo

O artigo mostra como Michel Foucault se afasta da referência à Revolução para pensar a política moderna, principalmente desde que aquela passou a ser interpretada pelos parâmetros estalinistas do Partido Comunista. Em contrapartida, ele indica que o ponto de partida da política é constituído pelas resistências à governamentalidade observáveis na atitude crítica, nas contracondutas e nas insurreições. Esses operadores conceituais procuram ressaltar não as teorias e os sistemas propositivos de uma política justa, e sim a perspectiva dos próprios governados quando buscam desprender-se das obediências consentidas, bem como do silenciamento diante de ações governamentais intoleráveis. Nesse sentido, a política tem como nova referência os processos de subjetivação a partir

¹ Pesquisa realizada com apoio do CNPq e da Fundação Araucária (PR).

dos quais buscamos nos tornar completamente outros em um mundo inteiramente outro. A essas experiências políticas de dessubjetivação e transformação de nós mesmos, detectáveis principalmente nos movimentos de contracondutas, Foucault deduz uma espiritualidade política, irreduzível às avaliações das lutas em termos de êxito ou fracasso.

Palavras-chave: Política. Subjetivação. Governamentalidade.

Abstract

This article intends to show how Michel Foucault distances himself from the reference of the Revolution to reflect on modern politics, especially when the Revolution started to be interpreted by the Stalinist paradigms of the Communist Party. On the other hand, he considers that the starting point of politics consists in a critical attitude, hostile conducts, insurrections, in short, in the art of no voluntary servitude. These conceptual factors aim at underscoring, not the theories and propounding systems of a right politics, but rather the perspective of the subjects, when they try to detach themselves from permitted obedience and from the indignity of silence vis-à-vis the intolerable governmental actions. In this sense, politics has a new reference in the process of subjectivation, from which we seek to be completely other persons in a totally different world. From these experiences of no subjection and transformation of ourselves – frequently visible in the individual and collective hostile conducts – Foucault deduces a political spirituality, irreducible to the historical successes and failures.

Keywords: Politics. Subjectivation. Governmentality.

Desde 1976, Foucault constata que toda a política moderna do século XIX tem como referência a Revolução Francesa e a possibilidade do retorno de um acontecimento revolucionário no porvir. Entretanto, quando esse retorno foi identificado na Europa ocidental do século XX, ao estalinismo de Partido, aos olhos das massas a revolução tornou-se “algo de inacessível ou temível” (FOUCAULT, 1994a, p. 85).

Diante disso, pergunta-se em 1978:

Assistimos, neste final do século XX, a algo que seria o fim da idade da revolução? Este gênero de profecia, este gênero de condenação à morte da revolução me parece um pouco derrisório. Talvez, estejamos vivendo o fim de um período histórico que, desde 1789-1793, foi, pelo menos no Ocidente, dominado pelo monopólio da revolução, com todos os efeitos de despotismo correlatos que isso podia implicar [...] (FOUCAULT, 1994a, p. 547).

A constatação de que a Revolução tenha deixado de ser desejável “é um sintoma do provável desaparecimento da política, nos termos em que ela foi entendida na modernidade” (FOUCAULT, 1994a, p. 547).

Foucault pensava, até 1977, que seria papel do intelectual restabelecer para a imagem da Revolução a mesma taxa de desejabilidade que ela tinha no século XIX. Contudo, essa revolução no porvir não se desenrolaria em torno da política institucional, e sim em diversos domínios da vida social empenhados na invenção de “novos modos de relações humanas” (FOUCAULT, 1994a, p. 86).

Para além da questão do ocaso da desejabilidade da revolução, ou do declínio de seu monopólio para pensar a política em razão dos efeitos do comunismo do século XX, a partir de 1978, Foucault tem outras razões para afirmar que a política contemporânea deixou de girar em torno do monopólio da Revolução. Postulamos que sua crítica à leitura causal e teleológica da Revolução está diretamente ligada à problematização da atitude crítica, dos movimentos de contracondutas e das insurreições como novos pontos de partida para pensar a política e sua relação com os processos de subjetivação.

Revolução, presente e atitude crítica

Anteriormente a 1978, Foucault enfatiza que a Revolução substituiu o papel que tinha Deus desde a Antiguidade. No cristianismo dos primeiros séculos, a preocupação com “o momento presente do Reino de Deus” é indissociável da promessa escatológica de seu retorno ao

fim dos tempos para julgar entre justos e pecadores. As questões principais eram:

O que acontece atualmente? O que é esse tempo que é o nosso tempo? Como e quando se dará este retorno de Deus que nos foi prometido? O que fazer com este tempo que se mostra excessivo? E o que somos nós, nós que somos esta passagem? (FOUCAULT, 1994a, p. 266).

Analogamente, as questões que se desdobraram da Revolução francesa poderiam ser estas:

Que acaba de acontecer? Em que consistiu esta Revolução? É a Revolução? Ela pode, ela deve recomeçar? Se ela é incompleta, é necessário concluí-la? Se ela está concluída, qual outra história é inaugurada agora? Como proceder, doravante para fazer a revolução, ou para evitá-la? (FOUCAULT, 1994a, p. 279).

Em ambos os exemplos nota-se a importância do tempo presente, porém ele é pensado a partir de uma cadeia teleológica assentada em um retorno ou uma promessa.

Porque a relação da Revolução com o presente envolve sempre uma cadeia de razões de ordem teleológica é que Foucault privilegia outra perspectiva. Trata-se do que ele nomeará em 1978 de *atitude crítica*, na conferência "*Qu'est-ce que la critique?*". Essa expressão, além de propiciar outro olhar sobre o presente, também permite vislumbrar outra possibilidade de pensar a política.

A atitude crítica não é uma teoria, nem uma doutrina, nem um sistema, mas "a arte de não ser governado de uma maneira determinada" (FOUCAULT, 1990, p. 38). Diante da constatação de que no presente sempre estamos diante de dispositivos de governamentalização da vida, a resistência a esse dispositivo governamental envolve colocá-lo em crise. Trata-se, pois, de valorizar o presente não como parte da cadeia linear da Revolução e sua promessa de retorno, mas a partir do esforço permanente de "saída" de um estado atual no qual somos governados, destituídos de qualquer teleologia ou ideia de progresso.

Foucault faz uma diferença entre pensar o presente pela ideia diretriz de Revolução, de um lado, e diagnosticá-lo pela estratégia da atitude crítica, de outro. O par Revolução-presente é considerado somente “uma variante do pensamento teleológico que pressupõe uma finalidade da história. Se permanecermos na problemática da Revolução-presente, toda tentativa de saber o que é o presente convergiria rumo à questão da revolução como promessa” (SAKAMOTO, 2006, p. 205).

Em contrapartida, o par formado pela atitude crítica-presente conduz à verticalidade de nós mesmos, àquilo que mais tarde Foucault designará como um “*ethos* filosófico, uma crítica *permanente* de nosso ser histórico” (FOUCAULT, 1994b, p. 564-578) sem qualquer finalismo. Foucault vê na verticalidade da atitude crítica um modo diferente de se situar no presente, se comparado à perspectiva derivada da Revolução, como ela foi reinterpretada pelo marxismo no século XX.

Como atitude de saída de um presente no qual somos levados à obediência recorrente, a crítica envolve a postura de resistência permanente a determinadas formas de governamentalidade. Nesse aspecto, a *Aufklärung*, definida por Kant como a saída do estado de menoridade, é um exemplo insuficiente de atitude crítica, posto que, se de um lado ela exige a reversão da dependência a um tutor qualquer pela coragem de pensar por si mesmo, por outro, essa subjetivação autônoma ocorre ao custo da obediência política.² Essa é uma das razões pela qual Foucault preferiu intitular sua conferência como “O que é a crítica?”, e não “O que é a *Aufklärung*”.

² “Entretanto, aqui se coloca o problema da relação entre esta *Aufklärung* inspirada pela “atitude crítica” no sentido de uma recusa a obedecer ao que, por outro lado, Kant construiu como ‘crítica transcendental’ (no sentido da *Crítica da razão pura*), a saber, a determinação pela razão dos quadros *a priori* e dos limites do conhecimento. Ora, o que Foucault afirma em 1978 é que Kant pensa, finalmente, a crítica transcendental como preâmbulo à *Aufklärung*. [...] Significa que se Kant se inscreve, antes, com sua *Aufklärung*, numa tradição da atitude crítica, é sob a condição de submeter a postura da não governamentalidade (coloquemos a recusa a obedecer) à exigência transcendental. De tal modo que a questão “como não ser governado desta maneira?” encontra-se inteiramente absorvida pelo esclarecimento da interrogação: ‘que posso conhecer?’” (GROS, 2006, p. 162). O problema maior, portanto, será que “o *obedeça* estará fundado na própria autonomia” (FOUCAULT, 1990, p. 41).

Revolução e insurreição

Além da atitude crítica diante da governamentalização da sociedade, Foucault entende que a política deve ser compreendida a partir de uma série de contracondutas³.

Elas são desdobramentos das resistências microfísicas problematizadas desde o início dos anos 1970, porém agora se tratam de movimentos coletivamente identificáveis, como a sublevação, o levante, a insurreição, a clandestinidade e todas as lutas anárquicas inscritas no interior de uma história imediata, somente para lembrar o texto *Le sujet et le pouvoir*. Essas modalidades de contracondutas impõem limites à condução da vida e da individualidade de parte dos governantes, sempre que ela envolve abuso de poder, opressão de um povo, utilização de meios questionáveis e de justificativas escusas.

Para entender melhor esses movimentos, é necessário estabelecer uma clivagem entre as posições teóricas assumidas no curso de 1978 e o engajamento jornalístico (e político) de Foucault nos episódios relacionados à chamada *Insurreição iraniana*⁴.

Esboçamos pelo menos três diferenças rudimentares entre pensar a política ao modo como os comunistas a referiam à Revolução e abordá-la com base nas resistências à governamentalidade, pelo menos

³ As contracondutas não se equiparam à atitude crítica. Enquanto esta última demanda sempre uma “arte”, uma “reflexão” sobre o que acontece no presente, as contracondutas podem ser reflexivas ou irreflexivas. Nesse último caso, a simulação das pacientes de Charcot, retratadas no curso *Il pouvoir psychiatrique*, poderia ser um exemplo de contraconduta ao dispositivo do poder médico.

⁴ Os artigos de Foucault foram publicados de setembro de 1978 a maio de 1979. Eles podem ser encontrados, desde 1994, no volume III dos *Dits et écrits* (1994a, p. 662-716). O conjunto desses escritos e sua repercussão na recepção crítica da época estão documentados em *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism* (AFARY; ANDERSON, 2005, p. 179-278). Em 1978, na condição de jornalista, Foucault entusiasmou-se (ingenuamente?) com as resistências político-religiosas islâmicas no Irã; seus artigos, entrevistas e cartas no *Corriere della sera*, no *Le monde* e no *Le Nouvel Observateur*, entre outros veículos, foram objetos de severas críticas por seus prognósticos supostamente equivocados. Até os dias atuais, o “erro” de Foucault em relação à insurreição islâmica no Irã é intempestivamente lembrado. Aquele “erro” ainda é lembrado quando se trata de criticar acadêmicos que fazem de suas curtas viagens a regiões de conflito dos países árabes verdadeiras manifestações de engajamento político. Decerto, a única vez que Foucault, na condição de jornalista, atreveu-se a elogiar um movimento político de resistência coletiva, anteriormente à alternância do poder político que o seguiu, parece ter se equivocado. Mas esse equívoco talvez careça de fundamentação.

à maneira como elas foram contextualizadas por Foucault a partir das insurreições populares no Irã, no ano de 1978.

Revolução e insurreição e sua relação com o tempo

A revolução está organizada segundo toda uma economia interior ao tempo: condições, promessas, necessidades; portanto, ela se aloja na história, faz dela sua cama e finalmente se deita nela. A insurreição, por sua vez, ao recortar o tempo, dirige os homens à vertical de sua terra e humanidade (FOUCAULT, 1994a, p. 790, tradução nossa).

Os enfrentamentos aos dispositivos de governamentalidade pertencem à história, porém, ao mesmo tempo, escapam-lhe. Eles estão “na história”, no sentido de que levam os homens a pensar sobre o seu presente. Da mesma maneira que as relações de poder se fazem e se desfazem na história, assim também ocorre com as subjetividades historicamente constituídas, sucedendo-se umas após as outras, conforme sugerem as genealogias de Foucault. Entretanto, os enfrentamentos e as sublevações dão margem a uma experiência de “desgarramento [*arrachement*] que interrompe o fio da história” (FOUCAULT, 1994a, p. 791), situando-se fora dela. Estar fora da história pode significar, de um lado, que as insurreições, à medida que figuram na verticalidade com o presente, rompem com a promessa de progresso histórico linear. Permanecer na ideia de Revolução significaria continuar a integrar as insurreições e revoltas de conduta no interior de uma história racional, introduzindo-as e assimilando-as ao tempo linear e descaracterizando, assim, sua raridade de acontecimento. Mas, de outro lado, esse desgarramento pode ser pensado como um ponto de ancoragem inassimilável às avaliações históricas, como algo que funda todas as liberdades, todos os direitos, a “possibilidade *permanente*, em *toda* sociedade, de se proteger contra o perigo que representa *sempre* o poder de um homem sobre outro” (TERREL, 2010, p. 146, grifos do autor). Porque as insurreições **também** remetem ao universal, ao que escapa à história, é que

são experiências espirituais, comumente expressas em uma linguagem de teor religioso⁵.

Revolução, insurreição e o contraste de seu *modus operandi*

O reconhecimento de uma revolução é assinalado por duas dinâmicas:

uma, é aquela das contradições nessa sociedade, da luta de classes ou de grandes enfrentamentos sociais. Em seguida, uma dinâmica política, ou seja, a presença de uma vanguarda, de uma classe, de um partido ou ideologia política, em suma, uma ponta de lança que carrega consigo toda a nação. Ora, parece-me que, no que ocorre no Irã, não podemos reconhecer nenhuma dessas duas dinâmicas, que são, para nós, os sinais distintivos e as marcas explícitas de um fenômeno revolucionário. O que é, para nós, um movimento revolucionário em que não se pode situar a luta de classes, as contradições internas da sociedade, em que não se pode, igualmente, designar uma vanguarda? (FOUCAULT, 1994a, p. 744).

A resposta a essa pergunta é que, nesse caso, não estamos diante de um movimento revolucionário, mas de um típico exemplo de contraconduta coletiva em face de um dispositivo de governamentalidade insuportável. Justamente as insurreições e as contracondutas não estão enclausuradas em uma classe específica, não estão identificadas com um partido, com uma vanguarda revolucionária que pretende ocupar o poder daqueles que atualmente governam. Como lembra Jean-Claude Monod:

⁵ "A aurora da história, a Pérsia, inventou o Estado e confiou suas receitas ao islã: seus administradores serviram de quadro ao Califá. Mas deste mesmo islã ela fez derivar uma religião que deu ao seu povo recursos indefinidos para resistir ao poder do Estado. Nesta vontade de um governo islâmico, devemos ver uma reconciliação, uma contradição ou o limiar de uma novidade? [...] Qual sentido, para os homens que o habitam [referência ao Irã], em procurar ao preço mesmo de sua vida, isso, já esquecido por nós, que é a possibilidade desde o Renascimento e as grandes crises do cristianismo: uma *espiritualidade política*" (FOUCAULT, 1994b, p. 694, grifos nossos).

há revoltas que não desembocam em nada de político no sentido clássico, que não estão articuladas a partir de proposições, reivindicações e alternativas [...] revoltas que não se fecham sobre si mesmas, que não ocupam imaginariamente o lugar do poder contestado (MONOD, 2006, p. 64).

Foucault via no Irã “uma forma de revolta que é colocada, em um sentido, contra toda política conhecida, que recusava ao mesmo tempo o modelo liberal e o modelo socialista, a empresa americana e a alternativa soviética [...]” (MONOD, 2006, p. 65). Algo similar ao que ocorreu nas insurreições em boa parte das *banlieus* parisienses em 2005, que não se identificavam com partido, sindicato, ideais políticos e qualquer porta-voz.

Revolução e insurreição: a questão da legitimidade e validade históricas

Geralmente uma Revolução é avaliada nos termos do êxito ou do fracasso, seja para prolongá-la no primeiro caso, seja para retomá-la, no segundo. Ela se define como uma luta global que “promete mudar completamente o poder estabelecido, de aniquilá-lo em seu princípio, no sentido de [...] uma luta que garante uma libertação total [...]” (FOUCAULT, 1994a, p. 547). Em contrapartida, os movimentos insurrecionais geralmente não se iludem com uma libertação total, como se aquilo que os sucede seria necessariamente o retorno a um governo totalmente justo, ou a constituição de um poder não violento e humanizado.

O êxito ou o fracasso da insurreição deixa de ser o único critério valorativo ou, pelo menos, o mais importante. Qualquer indocilidade refletida, qualquer atitude de não servidão voluntária, quaisquer sublevações, até as mais insignificantes, contra um poder insuportável, têm seu próprio valor e sua dignidade peculiar **no momento de seu exercício**.

Assevera Foucault:

a sublevação é um modo pelo qual a subjetividade (não aquela dos grandes homens, mas aquela de qualquer um) é introduzida na história e lhe dá seu sopro. Um delinquente que coloca sua vida na balança contra os

castigos abusivos não o torna inocente, assim como um povo que recusa o regime que o oprime não lhe garante o futuro prometido, porém isso não nos autoriza a deslegitimar suas lutas (FOUCAULT, 1994a, p. 547).

Jamais é inútil resistir ou sublevar-se diante de um dispositivo governamental intolerável. Situar-se no horizonte das contracondutas significa considerar como **irreduzível** e sempre **legítimo** qualquer movimento pelo qual, um homem, um grupo, uma minoria ou, inclusive, um povo inteiro se nega à obediência a um governo injusto e, em razão disso, arrisca sua própria vida. O homem que se revolta diante do intolerável nem sempre tem uma justificação causal e teleológica. Para que ele possa “realmente” preferir arriscar sua vida diante da certeza de ter que obedecer, é necessário um desenraizamento que interrompa o fio da história e suas cadeias racionais.

O caso do Irã foi um típico exemplo de enfrentamento que mobilizou uma nação inteira a recusar-se deixar conduzir por um governo cúmplice do poder e dos interesses estrangeiros ocidentais. Destituído de um suposto fascínio por um “governo islâmico” clerical, como o do aiatolá Khomeini⁶, Foucault queria saber por que, no ardor popular, o povo enfrentava com as mãos nuas as metralhadoras do xá Reza Pahlevi (1919-1980).

A propósito disso, concordo com Leon Farhi Neto de que é necessário diferenciar a insurreição do povo iraniano em 1978 e a Revolução Islâmica, caracterizada pela assunção ao poder do aiatolá Khomeini e os acontecimentos que se sucederam.

Fahri Neto sublinha:

Foucault não se entusiasmou com a revolução, mas com a insurreição. Em seu último artigo sobre o Irã, escrito já no período revolucionário,

⁶ Como revela Paul Veyne, Foucault não partilhava do “fervor ingênuo” pelo aiatolá Khomeini, como este parecia despertar entre os “espíritos avançados, terceiro-mundistas e inimigos do imperialismo”. Na verdade, Foucault estava sensibilizado pela “solenidade do devir” e seu caráter “imprevisível”, “inconcebível”. Quando retornou de sua visita a Khomeini no Neauphle-le-Château, onde o governo francês o hospedava, confidenciou a P. Veyne: “Você compreende porque eu fui lá: eis aí um homem que, a partir de uma só palavra pronunciada de muito longe, é capaz de lançar centenas de milhares de manifestantes contra os tanques nas ruas de Teerã. E acrescentou: ele me falou de seu programa de governo; se ele tomasse o poder, seria uma besteira de fazer chorar” (VEYNE, 2008, p. 187).

Foucault se põe a questão fatídica – seria uma lei histórica os desdobramentos das revoluções negarem os princípios das insurreições? Foucault procurou romper a relação de causalidade entre insurreição e revolução. Não havia, para ele, relação possível entre a espiritualidade daqueles que se insurgiram, dispostos a morrer aos milhares para que o Xá partisse, e o governo sanguinário de um clero integrista, que conclamava o sangue de seus oponentes, para que a revolução fosse forte. Esses dois momentos para Foucault não se mediam um pelo outro. Não se podia condenar a insurreição pela revolução, nem a revolução justificar-se em nome da insurreição, porque o regime dos aiatolás não foi o efeito direto, necessário e o único possível do levante (FAHRI NETO, 2010, p. 38).

Penso que nessas análises, como também naquelas que Foucault fez em 1979 sobre o liberalismo e o neoliberalismo, o mais relevante, quiçá, não seja a avaliação daquela Revolução (e de tantas outras) em termos de êxito ou fracasso de um “fato” político, mas a singularidade do “acontecimento” insurrecional que a antecede e seus efeitos na constituição de uma subjetivação política.

Sobre essa questão da validade de uma insurreição ou de uma Revolução em razão de seu êxito, ou seu descredenciamento em virtude de seu eventual fracasso, Foucault irá analisar, muito mais tarde, em 1983, dois textos de Kant: o primeiro, sobre as Luzes (de 1783), e o segundo, sobre a Revolução (de 1798). Evidentemente que o contexto é a problematização da governamentalidade política, e, nesse momento, Foucault não diferencia *revolução* e *insurreição*. Contudo, como lembra F. Gros, o estudo desses textos não deixa de ser um modo de responder tardiamente a seus detratores, opondo-lhes, justamente, o racionalismo das Luzes (GROS, 2006). O estudo dos opúsculos kantianos vai ao encontro do elogio da insurreição de um povo e da animosidade política que o sustenta.

Nas primeiras aulas do curso *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault retoma o texto de Kant de 1798 sobre a Revolução, no qual, entre outras coisas, escreve:

“Pouco importa que a revolução de um povo cheio de espírito, que vimos se efetuar em nossos dias [é da Revolução Francesa que se trata, portanto; M.F.] tenha êxito ou fracasse, pouco importa que ela acumule miséria

e atrocidades”, e que ela as acumule a ponto de, diz ele, “um homem sensato que a refizesse com a esperança de levá-la a bom termo nunca se resolver, porém, tentar essa experiência a tal” (FOUCAULT, 2008, p. 19).

A época do Terror não levou Kant a deslegitimar a nova disposição moral que antecedeu a Revolução Francesa e, inclusive, o que se seguiu a ela. Kant enfocava essa disposição moral como sinal do caminho para o progresso, materializado por um Estado regido por uma boa constituição. Foucault, por sua vez, faz uso dessa interpretação de Kant para mostrar o que lhe interessa. Provavelmente quisesse advertir que não é o eventual êxito político que justifica uma resistência à governamentalidade, tampouco é o fracasso de uma Revolução que a tornaria ilegítima. Sua notável hipótese é pensar que qualquer contraconduta diante de uma governamentalidade insuportável não pode ser pensada como causa em relação àquilo que a sucede, seja uma constituição justa, seja o terror oriundo de uma Revolução.

As diferenças apontadas até aqui a respeito da Revolução e das contracondutas insurrecionais apontam que, nestas últimas, há a tentativa sempre recorrente de saída de uma governamentalização presente a partir da qual homens e mulheres se colocam na vertical de si mesmos. Os gestos e as atitudes que acompanham essas insurreições escapam às identificações próprias das oposições partidárias; eles se subtraem aos grandes ideais políticos e aos belos programas de governo. Trata-se de artes de inservidão voluntária que não foram reperiadas por intelectuais e estimuladas exclusiva ou majoritariamente pelos agentes midiáticos de massa; antes, essa arte diz respeito a uma maneira específica de agir em seu entorno político e social na condição de governado.

Movimentos de contracondutas e direito dos governados

Sustentamos que o gesto vertical de saída do presente, no sentido de não se deixar governar por um dispositivo político qualquer, está por detrás também daquilo que Foucault chama de *direito dos governados*.

Entendido como desdobramento da pergunta: “como não ser governado?”, o direito dos governados é designado, em novembro de 1977, como a luta pelo direito “a viver, a ser livre, a partir, a não ser perseguido” (FOUCAULT, 1994a, p. 364). O personagem mais expressivo do exercício desse direito é provavelmente o do dissidente em relação à experiência histórica do poder totalitário (MONOD, 1997, p. 95). Contudo, a legítima defesa em relação aos abusos dos governantes não tem como referência única o poder totalitário, sendo extensiva a outras lutas e outros movimentos sociais.

A dissidência é um exemplo privilegiado do direito dos governados porque ela foi, nos anos 1970, o exemplo mais notório da ruptura em relação às identidades políticas clássicas. Foucault considera que “o heroísmo da identidade política teve seu tempo” (FOUCAULT, 1994a, p. 785). O termo *dissidente*, elaborado pela primeira vez em 1966, para se referir aos opositores intelectuais ao regime comunista na ex-URSS, designa, na etimologia russa, “aqueles que pensam diferentemente”.

Nesse contexto de enfrentamento ao governo totalitário, a dissidência não se situava necessária e exclusivamente no plano “político” da oposição ao governo da situação. O dissidente não pretende ser o “futuro governante”; antes, é aquele que expressa um “desacordo global” em referência ao sistema no qual vive, com os meios que estão à sua disposição, e que, em razão disso, é perseguido. Deixa de ser fundamental o direito a exercer o poder político no interior de um partido ou de ser o porta-voz de uma vanguarda revolucionária; torna-se central a reivindicação do direito a viver, a defender-se contra o poder excessivo daqueles que governam.

O direito dos governados se exercita na denúncia de decisões políticas e situações sociais intoleráveis no interior do próprio jogo político. Trata-se da legitimidade para denunciar qualquer tipo de abuso, para resistir a qualquer política (GROS, 2011, p. 121).

Afirma Foucault:

É aí, neste direito irredutível dos governados, muito mais do que nos “direitos naturais”, que fazemos valer as liberdades adquiridas ou reclamadas, como também as reivindicações menos importantes. Se os

poderes não são “absolutamente absolutos” é porque, “de trás de todas as aceitações e coerções, além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que a vida já não se troca, em que os poderes já não podem nada mais e em que, diante das forças e metralhadores, os homens se insurgem (FOUCAULT, 1994a, p. 791).

Porque somos todos governados e, nesse aspecto, solidários, Foucault propõe uma cidadania internacional, com seus direitos e deveres, engajada contra qualquer excesso do poder, quaisquer que sejam seus autores ou suas vítimas.

Sob o pretexto de ocupar-se da felicidade das sociedades, afirma:

governos arrogam-se o direito de passar à conta de lucros e perdas a infelicidade dos homens que suas decisões provocam e que suas negligências permitem. É um dever dessa cidadania internacional sempre fazer valer, aos olhos e ouvidos dos governos, as infelicidades dos homens pelas quais são responsáveis. A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto de *levantar-se e dirigir-se àqueles que detêm o poder* (FOUCAULT, 1994b, p. 708).

É imprescindível recusar a divisão segundo a qual cumpre aos governos refletir e agir, e aos governados, falar e se indignar. Os governantes gostam da “santa” indignação lírica dos governados. Diante disso, faz parte das atribuições dos direito dos governados:

recusar o papel teatral da pura e simples indignação que nos propõem. [...] A vontade dos indivíduos deve inscrever-se em uma realidade da qual os governos quiseram reservar-se o monopólio, monopólio que é necessário arrancar pouco a pouco e a cada dia (FOUCAULT, 1994b, p. 708).

Pensar a política contemporânea a partir do direito dos governados não deixa de ser um desdobramento da atitude crítica e das condutas coletivas. No limite, Foucault parece valorizar como fins em si mesmos tanto a atitude crítica como gesto político quanto o direito dos governados, entendido como legítima defesa coletiva em face da recorrente tentativa dos governantes de monopolizar a vontade dos indivíduos. Ao proceder dessa maneira, ele se afasta do monopólio da

Revolução para pensar a política e introduz um interrogante no que concerne à sua desejabilidade.

A partir do que podemos analisar até o momento, é notória a recusa foucaultiana no que concerne à proposição de normas gerais para designar uma “boa” governamentalidade, como fizeram as teorias revolucionárias (mas, não menos, as teorias contratualistas). A tentativa de transpor qualquer proposição de fundamentos à política o leva a valorizar incondicionalmente tanto o gesto filosófico da atitude crítica quanto as contracondutas coletivas, como a da legítima defesa dos governados.

A esse respeito, Jean-Claude Monod sintetiza a observação crítica frequentemente dirigida a Foucault: “se a política nasce com a resistência à governamentalidade, a introdução de um dispositivo de governamentalidade é, ao mesmo tempo, a condição da política e algo que cai fora da ‘verdadeira’ política” (MONOD, 2006, p. 63). Essa hipótese permitiria pensar que Foucault se limita a uma “política do contra” (MONOD, 2006, p. 63). A propósito disso, será que há em seu pensamento a possibilidade de uma “política positiva, no sentido de que esta leva em conta a proteção dos direitos pelo Estado; ou uma concepção positiva da proteção social que tende a se dissolver na biopolítica das populações?” (MONOD, 2006, p. 64).

A essa questão não restam dúvidas de que a resposta é negativa. Foucault sempre quis se afastar da perspectiva de uma filosofia política fundacional: do bom ou mau governo, de uma política a construir ou a reconstruir, seja pela filosofia do contrato, seja pela da Revolução. Ignoramos sua *démarche* se continuamos a lhe objetar a ausência de uma reflexão política somente porque se limitou a pensá-la a partir das diferentes formas de resistência. Simplesmente, esse não foi seu propósito.

Na análise que ele faz das contracondutas coletivas, no sentido de pensá-las como acontecimentos que verticalizam a história, não se busca ocupar o poder de um determinado governo, mas resguardar o direito a viver, a ser livre, a pensar, a recusar um poder espúrio.

Em compensação, Foucault alertava sobre o que as principais teorias da Revolução ou do contrato fizeram no Ocidente: elas ocuparam, ainda que secretamente, o lugar do poder que contestavam.

Na conferência realizada na cidade de Tóquio em 1978, intitulada “*La philosophie analytique de la politique*”, mostra esse destino ambíguo do pensamento filosófico e político ocidental: desde a Revolução Francesa os poderes políticos burocráticos e totalizantes procuraram sua justificação e seu fundamento em uma doutrina filosófica no momento em que a filosofia, herdeira do movimento iluminista do século XVIII, impunha-se na sua função de contrapoder e moderação do poder político.

É o caso da constituição de Estados-filosóficos entendidos como

filosofias que são ao mesmo tempo Estados, e Estados que se pensam, se refletem, se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, ao interior de sistemas filosóficos, e como a verdade filosófica da história (FOUCAULT, 1994a, p. 538-539, tradução nossa).

Esses Estados-filosóficos têm sido considerados cada vez mais herdeiros de filosofias que se diziam *filosofias da liberdade*. Rousseau e a Revolução Francesa, Hegel e o Estado prussiano, Marx, Lênin e o Estado Soviético, Nietzsche, Wagner e o Estado hitleriano são alguns exemplos.

Seria cômodo imputar ao poder político sua traição à filosofia, mas também poderíamos perguntar se a filosofia política moderna não se transformou em uma “filosofia do poder”. Nesse segundo caso, quando a filosofia pretende colocar um freio ao poder político, não procura ela “o lugar do poder, fazer-se a lei da lei, e por consequência, se realizar como lei?” (FOUCAULT, 1994a, p. 540).

Evitar que não seja utilizada indevidamente pela política ou, o que é pior, que ela não se considere a lei que determina a própria política é uma das tarefas da filosofia; mas seu escopo sempre desafiador será constituir-se como “analítica da política”. Nessa condição – e esta é uma das posições de Foucault – ela se limita a uma análise das relações de poder e de seu funcionamento e diagnóstico, sem se impor como um contramodelo de ordem política justa. Se como resistência à governamentalidade o direito dos governados é situado como um dos lugares privilegiados da política, como gesto e atitude crítica a filosofia exerce uma função correlata ao direito dos governados ao se pensar como contrapoder, quando aponta os limites e os excessos do poder

político, qualquer que seja ele. Nessa condição, ela dispensa qualquer identificação com uma doutrina ou ideologia política específica. Se um dos objetivos precípuos da filosofia é elaborar uma crítica da razão política, se ela deve exercer o papel de contrapoder permanente, então ela somente pode realizar esse objetivo e desempenhar esse papel ao demonstrar os mecanismos de poder e ao analisar a racionalidade à qual eles obedecem.

Além disso, pensar a política a partir das resistências à governamentalidade consideradas “como válidas quase em si mesmas” (atitude crítica, insurreições, direito dos governados) e seu distanciamento correlato do olhar da filosofia da história revolucionária tem a ver com um fio condutor doravante insistente nas investigações de Foucault: a introdução dos processos de subjetivação⁷.

Reduzida ao estalinismo de Partido, a Revolução exigia uma renúncia ao que seus membros pensavam em nome da obediência às regras e normas dessa instituição. Tratava-se da renúncia de si (quase ao estilo do monaquismo cristão) em nome da obediência política. Em contrapartida, a espiritualidade política – observável já à época de sua convivência com jovens comunistas tunisianos, em março de 1968⁸ – permitia a elaboração de um processo de dessubjetivação pelo qual se tornou possível desprender-se de um eu obediente e normalizado, assim como desapegar-se de muitos dos valores do mundo no qual se vivia. Esse desapego possibilitava a invenção de novas maneiras de ser e de viver inassimiláveis às estruturas institucionais

⁷ “Processos de subjetivação”, e não “processos de assujeitamento” (*assujettissement*). Estes últimos levavam os indivíduos a se reconhecerem como sujeitos tanto pela dependência a outrem quanto pela servidão a uma autoimagem fabricada nos próprios mecanismos históricos do poder-saber. Pelo contrário, Foucault via na atitude de “resistir ser governado por determinados agentes e de certa maneira” não somente um despreendimento do eu sujeito e objetivado nas relações saber-poder, mas também o ensejo para o estabelecimento de relações de si para consigo irredutíveis aos mecanismos ardilosos de uma governamentalidade qualquer.

⁸ No fim de 1978, Foucault compara o marxismo livresco e objeto de disputas corpusculares, que surgiu principalmente depois de maio de 68 na França, e o marxismo vivido, existencial, dos estudantes tunisianos que arriscavam suas vidas sublevando-se em nome de uma necessidade espiritual: “O que é que, no mundo atual, pode suscitar no indivíduo o gosto, a capacidade e a possibilidade de um sacrifício absoluto, sem que se possa suspeitar nisso a menor ambição ou o menor desejo de poder e de lucro? É o que vi na Tunísia, a evidência da necessidade de um mito, de uma *espiritualidade*, o caráter intolerável de algumas situações produzidas pelo capitalismo, o colonialismo e o neocolonialismo” (FOUCAULT, 1994b, p. 79, tradução nossa).

da obediência à Revolução, nos limites do modelo da normalização partidária estalinista.

Provavelmente, a decepção de Foucault em relação à Revolução nos moldes do estalinismo partidário ou da luta armada contra a classe dominante tenha sido uma das razões de sua saída do Partido Comunista em meados dos anos 1950. Inexistia nessas formações políticas a possibilidade de uma experiência política de subjetivação que transformasse tanto o sujeito quanto o mundo que o envolvia. E, no entanto, era essa busca de transformação que animava os jovens imediatamente após a Segunda Guerra:

Para mim, a política foi a ocasião para fazer uma experiência ao modo de Nietzsche ou à maneira de Bataille [...] A experiência da guerra nos havia demonstrado a necessidade e a urgência de uma sociedade radicalmente diferente daquela na qual vivíamos. Esta sociedade que havia permitido o nazismo, que havia se reclinado diante dele [...]. Diante de tudo isso, uma grande parte da juventude teve uma reação de desgosto total. Desejávamos não somente um mundo e uma sociedade diferentes, mas que tivessem sido acompanhados de outro nós mesmos; *desejávamos ser completamente outros em um mundo inteiramente outro* (FOUCAULT, 1994b, p. 49, tradução e grifos nossos).

A “urgência de uma sociedade inteiramente diferente” envolve a ruptura da sociedade naquele então existente, assim como de suas práticas de assujeitamento. Se no Partido Comunista se exigia, de um lado, a renúncia a uma maneira própria de pensar e de viver, de outro, nele não era possível ser completamente outro em um mundo inteiramente outro.

Esse é um dos aspectos mais instigantes para estudar a relação de Foucault com a política. Seus antecedentes podem ser identificados desde os anos 1960 e seus desdobramentos são possíveis de serem apontados até o ano derradeiro de 1984. A elaboração dessa **subjetivação política** e a luta por um “mundo outro”⁹ muito prova-

⁹ Não se pode esquecer que, no curso de 1984, *A coragem da verdade* (FOUCAULT, 2009), é estabelecido o contraste entre “outro mundo” e “mundo outro”, respectivamente referidos ao platonismo (e, mais tarde, ao cristianismo) e ao cinismo. Neste último movimento, a vida canina é “radicalmente outra” em relação à vida dos homens em geral e “paradoxalmente outra” em relação à vida dos filósofos. Radicalmente outra, em razão da ruptura total e sob todos os aspectos em relação às formas

velmente animaram o engajamento e a escritura de Foucault ao longo de toda sua existência, embora esses horizontes jamais tivessem sido completamente exitosos e plenamente alcançáveis. Se a história foi constituída como o canteiro a partir do qual eles puderam ser pensados, por sua vez, a demarcação do campo da espiritualidade política aglutinou um foco importante de experimentação nos domínios da ética e da política.

Referências

AFARY, J.; ANDERSON, K. B. **Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2005.

FAHRI NETO, L. 1978: Foucault e a insurreição iraniana. *Peri*, n. 1, v. 2, p. 23-40, 2010.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la Critique? *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, v. 84, n. 2, p. 35-63, 1990.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits, III**. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits, IV**. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983**. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Gallimard; Seuil, 2008. (Coll. Hautesétudes).

tradicionais de existência. Paradoxalmente outra, porque ela opera em outra perspectiva um princípio filosófico corrente, a saber, a de que a “verdadeira vida” se encontra em outro mundo. Se o cinismo introduz o tema da verdadeira vida como “vida outra”, a alteridade da vida outra se encontra não na escolha de um estilo de vida honrado e soberano, mas na prática da combatividade cujo horizonte é a possibilidade de construir um mundo outro. Como vida outra e mundo outro, o cinismo se constitui na matriz de uma experiência ética fundamental no Ocidente, muito diferente daquela identificável no platonismo e no cristianismo. Conhecido como o “testamento intelectual de Foucault”, esse último curso no Collège de France sugere como, no limite, um processo de subjetivação – que pode ser referenciado verticalmente ao próprio Foucault – conduz à elaboração de um mundo inteiramente outro como um dos efeitos mais notáveis de uma vida filosófica.

FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité – Le gouvernement de soi et des autres II**: cours au Collège de France, 1984. Paris: Gallimard; Seuil, 2009. (Coll. Hautes Études).

GROS, F. Foucault et la leçon kantienne des Lumières. **Lumières**, n. 8, p. 159-168, 2006.

GROS, F. Direito dos governados, biopolítica e capitalismo. In: NEUTZLING, I.; BARTOLOMÉ RUIZ, C. M. M. **O (des)governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011. p. 105-122.

MONOD, J-C. **La police des conduites**. Paris: Michalon le bien commun, 1997.

MONOD, J-C. Qu'est-ce qu'une "crise de gouvernementalité". **Lumières**, n. 8, p. 51-66, 2006.

SAKAMOTO, T. Les compréhensions foucauldienne de la Révolution française. **Lumières**, n. 8, p. 193-210, 2006.

TERREL, J. **Les politique de Foucault**. Paris: P.U.F, 2010.

VEYNE, P. **Foucault, sa pensée, sa personne**. Paris: Albin Michel, 2008.

Recebido: 12/09/2013

Received: 09/12/2013

Aprovado: 14/09/2013

Approved: 09/14/2013