

FOUCAULT: ONTOLOGIA DO PRESENTE, POLITICA E DIREITO¹

Autor: Andrei Koerner²

Este artigo estuda a dimensão política da ontologia do presente proposta por Foucault em seus últimos trabalhos. O seu objetivo é mostrar a relevância do pensamento de Foucault na sua última fase para o estudo do direito de um ponto de vista político.

Faço este estudo relacionando a ontologia do presente com os aspectos políticos da sua abordagem da ética e com alguns artigos seus voltados à ação política, a partir de 1977. Parto do pensamento de Foucault a respeito do papel político do intelectual no final da década de 70 e a sua proposta de uma ontologia crítica do presente (1); apresento em seguida os conceitos de poder e de poder pastoral (2); analiso a dimensão política da sua abordagem da ética (3); exponho alguns artigos seus a respeito dos direitos dos governados (4); e, no final (5), analiso a relação entre poder pastoral, governo e direito.

1) No final dos anos 70, o pensamento de Foucault a respeito do papel político do intelectual articula-se em torno destes dois elementos: a dimensão reflexiva, a atenção ao que acontece e um distanciamento do imediato das lutas, com o objetivo de obter uma visão dos pontos de fratura do presente e uma "moral anti-estratégica", uma atitude crítica, de recusa dos compromissos com a racionalidade política.

É assim que ele responde aos críticos de seu envolvimento com a revolução iraniana. No artigo "*Inutile de se Soulever?*", publicado no *Le Monde*, de 11/5/1979, o último em que se manifestou a respeito deste assunto, ele opõe a moral do estrategista à do intelectual. Para o primeiro, seja ele político, historiador, revolucionário, a questão dos princípios, ou a dos direitos dos indivíduos, é secundária em relação à necessidade do

¹ Artigo publicado em *Escritos*, Revista do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da USP, SP, n° 1, pp. 108-123

² Doutor em Ciência Política pela FFLCH/USP, autor de *Judiciário e Cidadania na Constituição da República Brasileira*, Ed. HUCITEC e Depto. de Ciência Política da FFLCH/USP, 1998. Professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo e da Faculdade de Direito da UNIFIEO.

conjunto. O segundo adota uma "moral antiestratégica": "ser respeitoso quando uma singularidade se levanta, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, tarefa difícil: pois é preciso ao mesmo tempo ver um pouco abaixo da história, o que a rompe e a agita e vigiar um pouco atrás da política o que deve limitá-la incondicionalmente. Afinal é o meu trabalho: não sou nem o primeiro nem o último que o faz. Mas eu o escolhi" (cit. por ERIBON, 1990: 270).

Estes elementos estão presentes na definição do papel da filosofia na modernidade que ele apresenta em diversas ocasiões. Por exemplo, nos dois artigos sobre o sujeito e o poder, publicados no livro de Dreyfus e Rabinow (FOUCAULT, 1984a: 297-321), ele afirma que, desde Kant, "a tarefa da filosofia é impedir a razão de exceder o que é dado na nossa experiência, mas também de vigiar os poderes excessivos da racionalidade política. E isto já é exigir muito dela". (id., *ibid.*: 299). É exigir muito dela porque o risco que ela corre é a perda do seu *ethos* próprio: o cuidado com a verdade de nós mesmos. Este *ethos* diferencia o trabalho do intelectual da prática da verdade no domínio da política, cujo compromisso com a verdade se dá em função do bem da cidade (ver ALLO, 1986).

Assim, aparece uma clara divisão entre o intelectual e o cidadão, neste momento do trabalho de Foucault. "O trabalho do intelectual não é modelar a vontade política dos outros; é, pelas análises que faz em domínios que são os seus, o de reinterrogar as evidências e os postulados, de sacudir (*secouer*) os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, de dissipar as familiaridades admitidas, de retomar a medida das regras e das instituições e, a partir desta reproblemática (onde ele desempenha seu ofício (*métier*) específico de intelectual), participar na formação da vontade política (onde ele tem o seu papel de cidadão a desempenhar)" (FOUCAULT, 1984d: 22).

Nos seus estudos sobre o artigo de Kant *O que é o Iluminismo?*³, esta divisão aparece na forma de um programa filosófico: a ontologia crítica de nós mesmos. Este

³) Existem dois textos de Foucault com o mesmo título, publicados em *Magazine Littéraire* n. 207 (1984c) e n. 309 (1993).

programa articula os elementos apresentados: a relação específica do intelectual com a verdade, o reconhecimento de nós mesmos, posto pela revolução e pela modernidade, o caráter reflexivo do saber produzido. Para ele, a maneira pela qual Kant pôs esta questão implica uma relação nova da filosofia com o presente. Não se trata mais de tomar o presente como ponto de partida para o conhecimento filosófico, "mas como um problema, como um enigma, do qual o filósofo faz parte" (FOUCAULT, 1984c: 35). Para Foucault, este problema é característico da modernidade na filosofia e assim ele propõe a ver a modernidade como uma atitude, antes que um período histórico determinado. Esta atitude filosófica seria, para ele, um "modo de relação a respeito da atualidade; uma escolha voluntária feita por alguns; enfim uma maneira de pensar e de sentir, também uma maneira de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca uma participação (*appartenance*) e se apresenta como uma tarefa" (1993: 67) Esta atitude não resultaria na criação de uma doutrina, mas numa relação reflexiva com o presente. Através de análises históricas determinadas deveria buscar os "limites atuais do necessário", isto é na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos" (id., ibid.: 69). Esta atitude filosófica poderia caracterizar-se como uma atitude limite, que questiona "dentro do que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual parte é a do singular, contingente e devida a coações arbitrárias". Ou seja, uma crítica prática das formas possíveis de superação. (id., ibid.: 70) O diagnóstico de Foucault é o de que o crescimento das capacidades técnicas das sociedades ocidentais resultou também na intensificação das relações de poder, através de tecnologias diversas de disciplina, controle, normalização, etc. Assim, a aposta (*enjeu*) desta atitude filosófica seria a seguinte: "como desconectar o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?" (id., ibid.: 72).

É nesta questão que podem ser colocadas as suas análises a respeito do poder pastoral e da dimensão política da ética, e a relação destas com o que ele chamou de direitos

dos governados: a prática da verdade na política, a participação dos cidadãos na formação da vontade política - a "fala livre" - e o problema da justiça.

2) Porém, estes temas só apareceram com uma nova abordagem do poder por Foucault. No início de 1976 ele apontava um "beco sem saída", um impasse ao mesmo tempo teórico e prático na identificação das lutas atuais e na abordagem das relações entre direito, poder e verdade. O seu diagnóstico era o de que, contra a expansão da mecânica disciplinar e dos saberes científicos, "aparentemente" só restava "o recurso ou o retorno a um direito organizado em torno da soberania", este "direito formal, dito burguês". No entanto, ele achava que os efeitos do poder disciplinar não poderiam ser limitados deste modo, "porque soberania e disciplina, direito da soberania e mecanismos disciplinares são duas partes intrinsecamente constitutivas dos mecanismos gerais do poder em nossa sociedade. Na luta contra o poder disciplinar, não é em direção do velho direito de soberania que se deve marchar, mas na direção de um novo direito antidisciplinar e, ao mesmo tempo, liberado do princípio de soberania" (FOUCAULT, 1976b: 190).

Até 1979, pelo menos, ele trabalhou em seus cursos e seminários no *Collège de France* com temas que, genericamente, podem ser denominados de racionalidade política. Segundo ele, o estudo dos mecanismos de segurança o levou às técnicas de gestão de população e destas ele voltou-se para o desenvolvimento da arte de governar a partir da Idade Média (id., 1978: 277). Ao mesmo tempo, seus estudos sobre a técnica da confissão levaram-no a uma matriz geral de condução dos homens - o poder pastoral.

Nas duas palestras na Universidade de Stanford em 1979, publicadas sob o título "*Omnis e Singulatim*", Foucault propunha-se a fazer uma análise histórica da arte de governar, o que era uma retomada, aliás, a partir do poder pastoral, do projeto anterior de uma história da governamentalidade (1979a: 98-9; 1978: 291-2). A partir da ontologia do presente, o estudo do governo é tomado de um outro ponto de vista: o das lutas atuais, dos pontos de resistência à forma atual do poder pastoral. Este novo ponto de partida toma as

formas de resistência aos diferentes tipos de poder "de modo a evidenciar as relações de poder, ver onde elas se inscrevem, de descobrir seus pontos de aplicação e os métodos que utilizam. Antes que analisar o poder do ponto de vista da sua racionalidade interna, trata-se de analisar as relações do poder através dos seus enfrentamentos estratégicos (FOUCAULT, 1984a: 300-1)

Vejamos como se dão estas passagens.

O governo implica uma duplicação na concepção de poder adotada anteriormente por Foucault no ponto de aplicação e de exercício do poder: o indivíduo. Assim, na metade da década de 70, ele afirmava que "o poder se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer a sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os. Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos de poder. Ou seja, o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu" (FOUCAULT, 1976b: 183-4)⁴.

Na relação de poder é necessário considerar-se também a resistência: "lá onde há poder, há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder". Não há uma resistência, mas resistências que se distribuem na rede de relações. "Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se

⁴) Para os outros aspectos de sua concepção de poder, ver FOUCAULT, 1976a; FOUCAULT, 1984a.

com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento (FOUCAULT, 1976a: 91-2).

A redefinição da relação de poder como relação de governo introduz uma dobra, uma interioridade nos pontos, nos núcleos pelos quais passam as relações de poder. Esta dobra é um ponto de reflexão, de relação do indivíduo consigo mesmo e, também, com as redes nas quais ele está inserido. Neste ponto é introduzido o eixo da subjetivação, o que dá uma maior especificação teórica da posição do indivíduo nas relações de poder e do caráter das resistências⁵.

Foucault diferencia a relação de poder da relação de violência. Esta se aplica diretamente sobre os corpos; exclui todas as possibilidades, ela não tem como outro polo senão a passividade e a sua reação à resistência é destruí-la. A relação de poder se define como "um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua ação própria. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes." Para ser uma relação de poder, é indispensável necessário que se articule sobre dois elementos: "que o 'outro' (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis". Assim, o exercício do poder passa pelo consentimento e pelo recurso à violência, mas não se reduz a eles. "Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis: ele opera sobre o campo de possibilidade onde vem se inscrever o comportamento dos sujeitos agentes: ele incita, ele induz, ele desvia, ele facilita ou torna mais difícil, ele amplia ou limita, ele torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente; mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou sobre vários sujeitos agentes, e isto enquanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações." (FOUCAULT, 1984a: 313)

⁵) O estatuto teórico desta mudança no pensamento de Foucault é uma das questões mais controvertidas entre os estudiosos de sua obra. Ver as referências na bibliografia, abaixo.

Foucault mostra o que é específico nas relações de poder pelo duplo sentido da palavra francesa *conduite*: "é ao mesmo tempo o ato de 'levar' os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) <condução, conduzir> e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades <conduta, conduzir-se>. O exercício do poder consiste em 'conduzir condutas' e a dispor a sua probabilidade". Assim, o poder é menos da ordem do confronto entre dois adversários ou do seu compromisso do que da ordem do governo, entendendo-se esta palavra no sentido amplo que ela tinha no século XVI. Neste sentido, ela não se referia apenas às estruturas estatais, mas a grupos, crianças, famílias, etc. Ela não designava apenas os modos de sujeição instituídos, relacionados ao estado e a economia, mas "modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, mas todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação de outros indivíduos. Governar, neste sentido, é estruturar o campo de ação eventual dos outros" (id.; *ibid*: 313-4).

O poder só se exerce então sobre sujeitos livres enquanto eles são livres, ou seja "tem diante de si um campo de possibilidades, onde múltiplas condutas, muitas reações e diversos modos de comportamento podem ocorrer". Não há então uma relação de exclusão entre poder e liberdade, mas um jogo complexo: "neste jogo, a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder (...; mas ela aparece também como o que somente poderá se opor a um exercício do poder que tende no fim das contas a determiná-la inteiramente". A relação de poder e a insubmissão da liberdade, antes que de antagonismo é de agonismo, de incitação recíproca e de luta, de provocação permanente. (id.; *ibid*.: 314-5)

O poder pastoral, como técnica de condução dos indivíduos, serve de matriz tanto para o estudo do governo de si, objeto da ética, como para aquele, que Foucault esboçou diversas vezes, da arte de governar e das suas relações com a formação do Estado no ocidente.

Para ele, o Estado é uma estrutura muito elaborada que se apropriou da técnica do poder pastoral, produzida pelo cristianismo. Este poder caracterizava-se pela busca da salvação dos indivíduos no outro mundo; ele deveria se sacrificar pela saúde do rebanho; ele cuidaria não só do conjunto da comunidade, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida; e ele se exerceria a partir do conhecimento dos indivíduos, do que se passava em suas cabeças, em suas almas, forçando-os a revelar os seus segredos mais íntimos. Ele implicava um conhecimento da consciência e uma aptidão a dirigi-la (FOUCAULT, 1984a: 304-6).

A técnica do poder pastoral incorporada pelo Estado moderno teria como características:

1. o objetivo de assegurar a vida "aqui em baixo", o que implica a multiplicação dos seus objetivos específicos: saúde, bem estar, segurança, proteção contra acidentes;

2. a multiplicação das instituições, estatais ou não, e agentes encarregados da sua administração;

3. o desenvolvimento de um saber sobre o homem em torno de dois polos: um, globalizante e quantitativo, concernente à população; outro analítico, concerne ao indivíduo. (id.: 306)

3) Vimos acima que, a partir da ontologia do presente, Foucault propõe que se tome as formas atuais de resistência como ponto de partida para a análise; não abordar o poder do ponto de vista da sua racionalidade interna, mas dos seus enfrentamentos estratégicos. Pois a ontologia do presente não estuda a atualidade para descobrir, mas para recusar o que nós somos. "É preciso imaginar o que nós poderíamos ser para nos livrar desta espécie de dupla coação política que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno" (id: 308).

Ele distingue genericamente três tipos de lutas: a) que se opõem a formas de dominação (étnica, sociais e religiosas); b) que denunciam formas de exploração que separam o indivíduo do que ele produz; c) e as que combatem tudo o que liga o indivíduo a si mesmo e assegura sua dominação pelos outros. O predomínio das lutas do 3o. tipo. na atualidade deve-se à utilização pelo Estado da técnica de dominação do poder pastoral.

Assim, o seu estudo da ética na antiguidade clássica é parte da ontologia do presente, no sentido de que tem como ponto de partida problemas postos pelas lutas atuais: a recusa das formas existentes de subjetivação, os problemas das propostas de liberação sexual, baseadas na abordagem da sexualidade em termos de instância da lei e de uma funcionalidade entre repressão sexual e a sociedade capitalista (FOUCAULT, 1984d: 21)

Este estudo mostra que houve historicamente um outro modo de problematização da relação consigo mesmo. Esta problematização não se dava em termos do indivíduo descobrir a sua própria verdade, característica da relação do poder pastoral, mas pelo desenvolvimento de uma arte de viver, uma relação estetizada com a existência. Por ser finita, buscava-se torná-la uma obra de arte. E esta obra não seria, pelo menos principalmente, "uma coisa (um objeto, um texto, uma fortuna, uma invenção, uma instituição) que nós deixariamos por trás de nós, mas simplesmente nossa vida e nós mesmos", da qual restaria a nossa reputação.(FOUCAULT, 1984b: 329)

Ele negava enfaticamente que estivesse se referindo à ética da antiguidade clássica como uma espécie de modelo, uma época de ouro à qual haveríamos de retornar. Não só porque os problemas da Grécia antiga não foram os mesmos que os de hoje, mas também pelas características desta ética, que poder-se-ia resumir como de não-reciprocidade⁶.

A ética da antiguidade clássica era importante devido ao seu modo de problematização da condução de si. Neste sentido, o nosso problema é certa forma o mesmo

⁶) Era a ética de uma sociedade viril e escravista. O ato sexual voltava-se exclusivamente ao prazer do homem. O uso dos prazeres era um problema ético apenas para aqueles que podiam livremente dispor de si, isto é, os cidadãos adultos.

que o daquela época, pois "nós não acreditamos que uma moral possa ser fundada sobre a religião, e não queremos um sistema legal que intervenha em nossa vida moral, pessoal e íntima. Os movimentos de liberação recentes sofrem por não encontrar um princípio sobre o qual formular uma nova moral. Eles necessitam de uma moral, mas não chegam a encontrar outra que aquela que se funda sobre um pretense conhecimento científico do que é o eu, o desejo, o inconsciente, etc." (id.: 325) Ele chegava a considerar "catastrófica" uma nova moral formulada em termos de deveres genéricos. (1984e: 137)

A consideração da ética enquanto arte de viver mostra ao mesmo tempo que é possível problematizar a moral de um outro modo e apresenta instrumentos, ferramentas, com os quais isto pode ser feito. Pois "de forma alguma é necessário ligar os problemas morais e o saber científico. Dentre as invenções culturais da humanidade, há todo um tesouro de procedimentos, técnicas, idéias, mecanismos que não podem verdadeiramente ser reativados, mas que ajudam a constituir uma espécie de ponto de vista, o qual pode ser muito útil para analisar e para transformar o que se passa atualmente à nossa volta" (id., 1984b: 330)

Assim, a ética enquanto arte de viver aponta concretamente para uma nova relação consigo mesmo, um novo modo de conduzir-se. Torna-se um limite à relação de saber consigo mesmo demandada pelo poder pastoral, por recusar a problematização moral em termos científicos, a concepção de uma moral sob a forma de dever e a subjetivação dos indivíduos por uma relação de identidade consigo próprios.

4) A outra questão apontada, mas não desenvolvida por Foucault, é a relação entre o governo de si, posto em termos da arte de viver, e o governo dos outros. Ele indicou esta possibilidade ao notar entre os gregos a ausência, ou quase, de uma reflexão sobre o poder pastoral como uma forma de poder político. Para eles, "os homens que detêm o poder político não desempenham o papel de pastores. Sua missão não consiste em proteger a vida de um grupo de indivíduos. Consiste em formar e garantir a unidade da cidade. Em suma, o

problema político é o da relação entre a unidade e a multiplicidade no quadro da cidade e de seus cidadãos. O problema pastoral diz respeito às vidas dos indivíduos". (1979a: 84)

Este tema aparece frequentemente na sua ação política, em especial nos seus confrontos com o governo socialista francês. Foucault pergunta: é possível governar de outra forma? "É preciso saber se é possível estabelecer entre governantes e governados uma relação que não seja de obediência, mas na qual o trabalho tenha um papel importante... Precisamos sair do dilema: ou somos a favor, ou somos contra... Trabalhar com um governo não envolve nem sujeição nem aceitação global. Podemos ao mesmo tempo trabalhar e ser indóceis. Até acho que as duas coisas são parelhas". (ERIBON, 1990: 276, 285)

Nestes artigos de ação política ele articula às suas lutas atuais as suas análises históricas. Ele enfatiza o tema dos direitos dos governados e correlatos: o tipo relação entre governantes e governados, a prática da verdade na política, o tipo de leis adequadas para a associação dos múltiplos, à relação dos indivíduos com estas leis. Apresento alguns artigos nos quais ele se manifestou a este respeito.

Em novembro de 1977, ele luta, junto com outros intelectuais, contra a extradição de Klaus Croissant advogado do grupo alemão Baader que pedira asilo político na França. Na Alemanha, ele era processado por haver extrapolado os direitos de defesa ao dar apoio material aos acusados. Foucault, ao contrário de Deleuze e Guattari, não se pronuncia a respeito dos terroristas; ele concentra suas manifestações na defesa do acesso do advogado, aos meios jurídicos de defesa (ERIBON, 1990: 24-2). Para ele, a luta pelos direitos do acusado num tribunal sob pressão governamental não é uma luta fictícia. Os advogados de Croissant lutaram com armas bem reais: a lei, a verdade, o que mostrava o que estava em jogo nesta questão. O direito de Croissant, enquanto advogado, era parte essencial do direito daqueles que os advogados defendem: o direito dos governados. Para Foucault, este direito, cuja teoria não havia sido ainda formulada, é mais preciso, mais determinado historicamente que os direitos do homem, mas mais amplo que o direito dos administrados e dos cidadãos. "Nossa história recente fez deles uma realidade ainda frágil,

mas preciosa para um futuro que contém amplamente (*porte partout*) a ameaça de um Estado onde as funções de governo seriam hipertrofiadas até a gestão cotidiana dos indivíduos". (FOUCAULT, 1977a: 62) A partir da década de 1920 e, particularmente, do segundo pós-guerra, os governos da Europa ocidental estenderam o direito de asilo político para os refugiados dos países do bloco comunista. Este direito passava a incluir a figura do "dissidente perpétuo", aquele "que está em desacordo global com o sistema no qual ele vive, que exprime este desacordo com os meios que tem a sua disposição e que é perseguido por este fato; então ela não é mais centrada sobre o direito de tomar o poder mas sobre o direito à vida, a ser livre, a partir, a não ser perseguido - em suma, sobre a legítima defesa em relação aos governos" (id., *ibid.*: 63).

Entre os direitos dos governados está o de ser defendido na justiça. É o direito de ter um advogado que fale por eles, com eles, que lhes façam ser ouvidos e que tornem possível que mantenham a sua vida, o qual é tanto mais importante quanto os detentos ficam numa situação de inferioridade jurídica em relação às autoridades. É este direito "que não é uma abstração jurídica, nem um ideal de sonhador, é esse que direito faz parte de nossa realidade histórica e não deve ser eliminado" (id., *ibid.*).

Duas semanas mais tarde, Foucault publica uma "Carta a alguns líderes da esquerda" em que retoma o tema. A esquerda se propõe a governar um dos Estados modernos "que se vangloriam (*se targuent*) de propor às populações não tanto a integridade territorial, a vitória sobre o inimigo ou mesmo o enriquecimento geral, mas a 'segurança': conjuração e reparação dos riscos, acidentes, perigos, acasos, doenças, etc. Este pacto de segurança não ocorre sem perigosas concessões de poder, nem distorções em relação aos direitos reconhecidos. Também não ocorre sem reações que tem por fim contestar a função securitária do Estado. Em suma, corremos o risco de entrar num regime onde a segurança e o medo vão se desafiar e reenviar um ao outro". A partir deste quadro, Foucault questiona a posição da esquerda em relação às perseguições efetuadas pelo Estado francês contra duas cidadãs que haviam ajudado Klaus Croissant (FOUCAULT, 1977b: 59).

A afirmação do direito dos governados face ao poder, seja em nome da verdade, seja em virtude do direito de cada um à felicidade prometida pelo Estado de bem-estar será constante na sua ação política nesta época. Este direito é invocado por ele inclusive como um limite para o poder revolucionário.

Como se sabe, Foucault envolveu-se bastante na revolução iraniana, tendo viajado duas vezes àquele país, contratado pelo *Corriere della Sera*. Ele se sentiu fascinado por um processo revolucionário que escapava às categorias políticas ocidentais, de um movimento que se voltava contra uma ditadura modernizante, em nome de valores religiosos tradicionais e visando à constituição de um governo islâmico. Sem entrar na discussão sobre se ele apoiou a revolução iraniana, e se teria de algum modo "errado" politicamente (ver ERIBON, 1990, 261-70), ressalto a sua posição face condenações sumárias do governo revolucionário contra seus inimigos. Ele expôs esta posição em uma carta aberta ao primeiro-ministro do governo islâmico Mehdi Bazargan, com quem ele havia se encontrado antes da revolução, no Irã. Este lhe afirmara que um governo islâmico implicaria, pelo seu próprio caráter religioso, o respeito aos direitos do homem. Em suas reportagens, Foucault defendera, contra opositores iranianos laicos, que não se deveria recusar esta possibilidade, ou seja, que inexistiam critérios universais que pudessem por si só condenar o islamismo ao desrespeito dos direitos do homem. Para ele, na expressão "governo islâmico" não se devia estar atento apenas ao adjetivo "islâmico", mas ao substantivo "governo". Esta palavra, por si só, é suficiente para colocar-nos em vigilância. "Nenhum adjetivo - democrático, socialista, liberal, popular - o libera de suas obrigações". (FOUCAULT, 1979b: 46)

Assim, a idéia de um compromisso do governo islâmico com os direitos humanos não basta para que o governo respeite suas obrigações. É "bom que os governados possam se sublevar (*se lever*) para lembrar que eles não cederam simplesmente direitos a quem lhes governam, mas que eles entendem impor-lhes deveres. A estes deveres fundamentais nenhum governo poderia escapar".

Foucault considera que, deste ponto de vista, os processos revolucionários são inquietantes. A revolução é o momento mais importante na história de um povo, mas para a vida cotidiana dos cidadãos, o mais importante são os momentos frequentes em que o poder público se volta contra um indivíduo, proclama-o seu inimigo e decide abatê-lo. Em nenhum momento o poder público tem mais deveres a respeitar, nem mais essenciais. Nos processos políticos esta questão se manifesta de forma mais explícita, pois o poder público neles se manifesta sem máscara. E é neste momento, ao pretender se fazer respeitar que ele deve ser absolutamente respeitoso. "É necessário - e é imperioso - dar àquele que se persegue o máximo de meios de defesa e o máximo de direitos possível. Ele é `manifestamente condenável'? Tem-se contra ele toda a opinião pública? Ele é odiado pelo seu povo? É justamente isto que lhe confere os direitos mais intangíveis; é o dever daquele que governa de efetivá-los e garanti-los. Para um governo não poderia haver o `último dos homens'. É também um dever do governo mostrar a todos, até o último de seus cidadãos, e dos demais cidadãos do mundo, "em que condições, como, em nome de qual autoridade pode reivindicar para si o direito de punir em seu nome. Uma punição da qual se recuse de prestar contas pode bem ser justificável, mas será sempre uma injustiça. Aos olhos do condenado. Aos olhos também de todos os jurisdicionados (*justiciables*)" (FOUCAULT, 1979b: 46).

5) A sua mudança de posição em relação à discussão com os maoistas sobre a justiça revolucionária no início da década de 70 é evidente (FOUCAULT, 1972). Ele fala agora uma linguagem do pacto, da concessão de direitos, deveres do governo, direito a julgamento, direito de resistência. Teria ele passado a defender as formas universais da justiça burguesa, tendo se transformado num liberal, um opositor a qualquer forma de rebelião, pelas lesões de direitos que esta implica? Teria ele voltado a adotar o discurso jurídico da soberania?

A resposta a estas questões é evidentemente negativa, pois o entusiasmo pela revolução e a sua atitude crítica decorrem da relação reflexiva do intelectual com o presente

e da sua "moral antiestratégica", tal ele como expressou no artigo "*Inutile de se soulever?*", citado acima.

A linguagem jurídica adotada por Foucault não implica também um retorno ao discurso da soberania. Ela mostra a adoção de um outro ponto de vista a respeito da relação direito, poder e verdade. No seu trabalho anterior a 1976 havia a tendência a identificar o direito à lei e reduzi-los à sua função estratégica no discurso da soberania. A sociedade disciplinar seria fundada na norma, cuja forma seria oposta e irreduzível ao direito/lei. A sua proposta de buscar um "direito antidisciplinar" referida acima era, nestes termos, contraditória, pois o direito aparecia como o complemento histórico do poder disciplinar e a superação de um seria a de ambos.

A relação de poder vista como uma relação de governo vê o "pacto" entre governantes e governados como o efeito de um consentimento anterior, ou permanente, e não como o resultado de um consenso originário. Nesta relação, as lutas são variadas e disseminadas pelas redes sociais, as táticas, móveis e o enfrentamento aparece sempre como uma tática limite (FOUCAULT, 1984a: 318-21). E o Estado atual, gestor da vida através do poder pastoral, prolifera os regulamentos, aos quais atribui o estatuto de direito e seus agentes demandam a obediência e passividade dos cidadãos (ver EWALD, 1993a).

A relação de governo pode ser considerada, neste sentido, um jogo constante entre, por um lado, os governados em luta por um outro tipo de direito, uma relação entre norma jurídica/conduita que não seja meramente de mando/obediência, que teria como consequência o reconhecimento das diferenças, a ampliação da participação política, maiores controles sobre as decisões dos governantes; e, por outro lado, os governantes, em busca de uma pacificação dos cidadãos, da sua obediência passiva e da sua aceitação dos meios existentes de produção de verdade.

Assim, o problema do tipo de leis adequadas à associação dos múltiplos coloca o direito no centro do estudo da política. Uma análise deste tipo poderia partir de um estudo do papel da lei para a associação dos múltiplos no pensamento da antiguidade

clássica e a sua relação com a ética e a política. Pois a invenção, na Grécia antiga, da separação entre saber e poder, e a abordagem da justiça como um problema de verdade, antes que de uma decisão iluminada do oráculo ou do soberano são a condição de possibilidade da relação ocidental entre governantes e governados em termos jurídicos. Mas as normas, as práticas, os procedimentos, os modos estabelecidos produção de verdades são limites dados historicamente nesta relação. (ver FOUCAULT, 1973; EWALD, 1986 e 1993b).

Este é um trabalho necessário no presente, quando ao aumento das desigualdades sociais, às perseguições às minorias, às violações dos direitos humanos em geral por instituições e agentes autônomos do poder político, estatais ou não, somam-se argumentos e propostas que visam suprimir a generalidade dos direitos humanos reconhecidos. A resposta que se tem dado, apresentada como condição para a continuidade da própria democracia, é a limitação do poder da maioria, através da atribuição a juízes do poder de julgar em função de princípios supra-constitucionais. Então é também necessário questionar qual o tipo de relação com as leis que se visa com estas atribuições, quais são as características da tradição jurídica existente, de que modo esta tradição constitui um limite aos nossos direitos de governados. Um trabalho deste tipo proporcionaria um ponto de vista crítico para os nossos problemas políticos atuais que não seria fundamentado nem no discurso jurídico da soberania, nem em termos morais (a universalidade de valores como a democracia, os direitos humanos, etc.), nem em termos de neutralidade e objetividade da ciência política.

BIBLIOGRAFIA

ALLO, Eliane. Les Dernieres Paroles du Philosophe: Dialogue entre Georges Dumézil et Michel Foucault a propos du Souci de l'Ême, em Actes de la Recherche en Sciences Sociales, no. 61, mar/1986

DELEUZE, Giles. *Foucault*. Barcelona, Paidós ed., 1987.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. Michel Foucault: un Parcours Philosophique: au delà de l'Objectivité et de la Subjectivité. Paris, Gallimard, 1984

_____. Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de "Qué es el iluminismo?", em HOY, D. (org.). Foucault., op. cit., pp. 125-138.

ERIBON, Didier. Michel Foucault, 1926-1986. SP, Companhia das Letras, 1990.

EWALD, François. L'État Providence. Paris, Bernard Grasset ed., 1986.

_____. Foucault e a Norma, em _____. Foucault, a Norma e o Direito. op. cit., pp. 77-125, 1993a.

_____. Justiça, Igualdade, Juízo, em _____. Foucault, a Norma e o Direito. op. cit., pp. 129-154, 1993b.

_____. Foucault, a Norma e o Direito. Lisboa, Vega, 1993c.

FOUCAULT, Michel. Sobre a Justiça Popular, debate com os maoistas Philippe Gavi e Pierre Victor, em _____. Microfísica do Poder, op. cit., pp. 39-68, <1972>.

_____. A Verdade e as Formas Jurídicas. RJ, Cadernos PUC no., 1973.

_____. A Vontade de Saber, RJ, Graal, 7a. ed., 1985 <1976a>.

_____, Soberania e Disciplina, em _____. Microfísica do Poder. op. cit., pp. 179-192 _ Curso no *College de France*, em 14/1/1976, <1976b>

_____. Va-t-on extradier Klaus Croissant?, em Le Nouvel Observateur, de 14/11/1977, pp. 62-3, 1977a

_____. Lettre à quelques leaders de la gauche, em Le Nouvel Observateur, de 28/11/1977, p. 59, 1977b.

- _____. A Governamentalidade, em _____. Microfísica do Poder. op. cit., pp. 277-293 _ Curso no College de France, 1o./02/1978, <1978>.
- _____. "Omnes et Singulatim: Por uma Crítica da `Razão Política", em Novos Estudos CEBRAP, no. 26, março de 1990, pp. 77-99 _ Conferência na Universidade de Stanford, em 10 e 16/10/1979, <1979a>
- _____. Lettre Ouverte à Mehdi Bazargan, em Le Nouvel Observateur, de 14/4/1979, p. 46, 1979b.
- _____. Microfísica do Poder. RJ, Graal, 1981, 2a. ed.
- _____. Pourquoi Étudier le Pouvoir: la question du sujet, em DREYFUS, H. & RABINOW, P. Michel Foucault: un Parcours Philosophique: au delà de l'Objectivité et de la Subjectivité. op. cit., pp. 297-321, 1984a.
- _____. Sur la Généalogie de l'Ethique: un Aperçu du Travail en Cours, entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Babinow, em DREYFUS, H. & RABINOW, P. Michel Foucault: un Parcours Philosophique: au delà de l'Objectivité et de la Subjectivité., op. cit., pp. 322-346, 1984b.
- _____. Qu'est-ce que les lumieres, em Magazine Littéraire n. 207, pp. 35-39, mai/1984c.
- _____, 1984d. Le Souci de la Verité, entrevista com François Ewald, em Magazine Littéraire n. 207, pp. 18-23, mai/1984d.
- _____, O retorno da moral, entrevista com Gilles Barbedette e André Scala, trad. bras. em _____. O Dossier/Últimas Entrevistas., op. cit., pp. 128-138, 1984e.
- _____. O Dossier/Últimas Entrevistas. RJ, Taurus, 1984f.
- Qu'est-ce que les Lumières, em Magazine Littéraire, n. 309, abr/1993.
- HABERMAS, Jürgen. Apuntar el corazón del presente, em HOY, D. (org.). Foucault. op. cit., pp. 119-124.
- HAROCHE, Claudine. Se Gouverner, Gouverner les autres. Éléments d'une anthropologie politique des moeurs et des manieres (XVIe-XVIIe siecle), em Communications, EHESS, no. 56, pp. 51-68, 1993
- HOY, David (org.). Foucault. Buenos Aires, Edic. Nueva Visión, 1988.

NORRIS, Christopher. 'What is Enlightenment': Foucault on Kant, em _____. The Truth about Postmodernism. Oxford, Cambridge, Blackwell publishers, pp. 29-99, 1993.

(s.a.), Michel Foucault Filósofo. Barcelona, Editorial Gedisa, Encontro Internacional. Paris, 9, 10, 11 de janeiro de 1988.

SCHÜRMAN, Reiner. Se Constituer a Soi-Même comme Sujet Anarchique, em Les Études Philosophiques, vol. 4, out-dez/86, pp. 451-471.

VEYNE, Paul. Le dernier Foucault et sa Morale, em Critique, no. 471-2, agosto-setembro 1986, pp. 933-41.

_____. "Foucault y la superación (o remate) del nihilismo", em (s.a.), Michel Foucault Filósofo. op. cit., pp. 335-9.