

ANARQUISMO E TEMPO PRESENTE

A contribuição de Michel Foucault

Profa. Dra. Camila Jourdan^{1*}

1. INTRODUÇÃO

A pretensão deste texto é fundamentalmente introdutória, muito já se escreveu e se tem publicado acerca das possíveis relações do pensamento de Foucault com o anarquismo e não pretendemos aqui esgotar este tema. Nosso objetivo é dar indicações e ressaltar aspectos, não temos qualquer pretensão exaustiva nas análises e clarificações conceituais que se seguem. Sabemos que Foucault nunca se disse anarquista, no entanto, sua atual influencia em diversas correntes neoanarquistas e autonomistas é já de todo inegável. Além disso, a quantidade de trabalhos acadêmicos relacionando aspectos da Filosofia de Foucault com elementos do pensamento libertário é crescente. O mais próximo que Foucault chegou de tal autoatribuição aparece na seguinte citação:

“Nos dois primeiros anos de vida em Clermont (60-62), Michel Foucault tomou-se amigo de Jules Vuillemin. Faziam longas caminhadas pelas ruas do centro histórico,

1 Camila Jourdan é doutora em Filosofia pela PUC/RJ e professora adjunta do Departamento de Filosofia/UERJ.

almoçavam juntos com frequência, por vezes na companhia de colegas da faculdade de filosofia. Muitas vezes em mesas de dez pessoas. (...) E ainda assim eram muitas as diferenças entre os dois professores. (...) A distância que os separava era também considerável: Vuillemin aproximou-se gradualmente da direita, enquanto que Foucault, bem ou mal, permaneceu um homem de esquerda. Discutiam muito entre si e Foucault concluía em geral com o comentário: “No fundo, você é uma anarquista de direita e eu um anarquista de esquerda.” (ERIBON, 1991, p.174)

O que se pretende dizer com isso é, claro, bastante vago. Por outro lado, ficou famosa a entrevista que Foucault deu na Bélgica, em 22 de maio de 1981, durante uma série de seis conferências na Faculdade de Direito da Universidade Católica de Louvaine. Ao comentar a postura da esquerda francesa tradicional quanto ao chamado subproletariado, que renega seu potencial revolucionário, Foucault ressalta que quanto a isso “acaba sendo verdade que há duas grandes famílias ideológicas que jamais conseguiram entender-se: de um lado, os anarquistas, de outro, os marxistas”. Neste ponto, os entrevistadores não resistiram a fazer um paralelo entre Foucault e o pensamento libertário, ao que obtiveram como resposta:

“É o que vocês gostariam que fosse. Não, eu não me identifico com os anarquistas libertários porque há uma certa filosofia libertária que acredita nas necessidades fundamentais do ser humano. Eu não as quero, me nego acima de tudo ser identificado, ser localizado pelo poder”

(FOUCAULT, 1994, p. 664)

É claro que com esta diferenciação, Foucault se afasta também se aproximando

expressamente, o que ele não quer subscrever é um humanismo necessitarista ou inatista, mas se recusa este aspecto não se diferencia pelos demais, o que atualmente basta para associação de Foucault com correntes contemporâneas do anarquismo, quando são ressaltadas suas contribuições para o pensamento libertário. Mais do que os rótulos, importa-nos aqui o que seu pensamento pode contribuir para as questões comuns e as lutas concretas. De fato, como se sabe, Foucault foi membro do Partido Comunista Francês (PCF) durante um curto período de tempo, entre 1950 e 1953 e se afastou definitivamente do marxismo por conta de seu rechaço à ditadura de Stalin na URSS. Foucault criticou o PCF por ser em grande medida uma parte acadêmica da esquerda universitária. Se sua ruptura com o marxismo é em grande medida teórica, sua ruptura com o PC é certamente prática. E, como pretendemos deixar claro ao longo do estudo que se segue, tanto suas críticas teóricas quanto sua própria prática em muito se aproximam de propostas libertárias.

Visando esclarecer um pouco as contribuições de Foucault ao pensamento libertário, apresentaremos inicialmente o contexto no qual sua obra se desenvolve e alguns aspectos metodológicos do seu pensamento. Em seguida, ressaltamos algumas das principais noções da sua segunda fase de pensamento que permitem a relação aludida. Finalmente, explicitamos a ética libertária da última e inacabada fase de sua Filosofia que em muito remonta ao que ele mesmo denomina Iluminismo originário.

2. CONTEXTUALIZAÇÃO DO AUTOR: “NÃO ME PERGUNTE QUEM EU SOU E NÃO ME PEÇA PARA PERMANECER O MESMO”

Foucault é um pensador contemporâneo, filósofo e professor da cátedra de história dos sistemas de pensamento no Collège de France entre 1970 e 1984. Trata-se de um pensador descontínuo. Assim como suas análises da história, seu pensamento possui fortes rupturas. Normalmente são atribuídas a ele três fases: *fase arqueológica*, *fase genealógica* e *fase ética*

(devido a sua morte prematura, Foucault não conclui os trabalhos desse período). As relações entre estes períodos são objeto de controvérsia entre os comentadores. Em linhas gerais, a arqueologia seria a análise das *epistémês*, isto é, das redes de regularidades, das configurações do saber que tornam possível qualquer conhecimento em determinada época. Nessa fase, Foucault sofre grande influência estruturalista, ele considera o ser humano inteiramente determinado por estas *epistémês*, estas estruturas de saber. A arqueologia trataria de um saber subterrâneo, ela não se remeteria ao conhecimento da época, ela se remeteria ao que tornou possível o conhecimento da época. Sendo assim, dentro de uma mesma *epistémê* pode-se falar em falso e verdadeiro, certo e errado, mas, para Foucault, não faria sentido falar dessas coisas no nível *arqueológico*, ou seja, entre uma *epistémê* e outra. Dentro de uma mesma *epistémê* os saberes se equivalem; e de uma *epistémê* para outra, eles não são melhores ou piores, pois não haveria um critério de verdade meta-epistêmico para estabelecer isso. Neste sentido, a história se desenvolveria de modo descontínuo, através de sucessivas rupturas. Não haveria um corpo permanente de saber que se acumularia rumo à verdade.

Há já aqui um importante se voltar para a historicidade que acompanhará toda a obra de Foucault. Porém, somente no chamado período genealógico, Foucault passa a se preocupar com as origens das próprias regularidades nas configurações de saber e é esta origem que remeterá às relações de poder. A genealogia enfoca os diferentes dispositivos de poder que possibilitaram a origem dos saberes. A palavra 'origem' não é, entretanto, usada por Foucault no sentido de fundamento (a palavra alemã *ursprung*), não é a identidade dos distintos saberes, pois tal identidade seria construída no jogo de forças, mas é compreendida como emergência, proveniência (a palavra alemã *herkunft*) (FOUCAULT, 1979, pp. 15-19). A genealogia seria o estudo das produções políticas de saberes.

O contexto da produção genealógica de Foucault tem como pano de fundo os acontecimentos de maio de 68 na França. Não é exagero dizer que os acontecimentos de 68 por um lado condicionaram sua produção, isto é, toda uma reviravolta teórica em sua abordagem e, por outro lado, encontraram em sua Filosofia uma das maiores expressões de seus anseios. O próprio

Foucault afirmou que as greves estudantis e mobilizações operárias foram fundamentais para que ele mudasse o foco do seu trabalho para as relações e o exercício do poder, o que, sabemos, constitui também o marco de sua fase genealógica. Em uma entrevista em 78, ele afirmou: “É certo que, sem maio de 1968, jamais eu teria feito o que eu fiz, a propósito da prisão, da delinquência, da sexualidade” (FOUCAULT, 1994, p.80). Anteriormente, em sua fase arqueológica, o principal foco da sua obra era a epistemologia, as estruturas que constituem o saber, embora seja certamente correto afirmar que já havia uma irreduzível dimensão política na sua defesa da descontinuidade histórica, a questão do poder só aparece diretamente após seu engajamento nas lutas de 68.

“Não acho que fui o primeiro a colocar esta questão [a questão do poder]. Pelo contrário, me espanta a dificuldade que tive para formulá-la. Quando agora penso nisto, pergunto-me de que poderia ter falado, na História da Loucura ou no Nascimento da Clínica, senão do poder. Ora, tenho perfeita consciência de não ter praticamente usado a palavra e de não ter tido este campo de análise à minha disposição. Posso dizer que certamente houve uma incapacidade que estava sem dúvida ligada à situação política em que nos achávamos. Não vejo quem – na direita ou na esquerda – poderia ter colocado este problema do poder. Pela direita, o poder estava somente colocado em termos de constituição, de soberania, etc., portanto, em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos do aparelho do Estado. Ninguém se preocupava com a forma como o poder se exercia concretamente e em detalhes, com sua especificidade, com suas técnicas e suas táticas. Contentava-se em denunciá-lo no outro, no adversário, de uma maneira ao mesmo tempo polêmica e global: o poder no socialismo soviético era chamado por seus adversários de totalitarismo; o capitalismo ocidental era denunciado pelos marxistas como dominação de classes, mas a mecânica do poder nunca era analisada. Só se pôde começar a fazer este trabalho depois de 1968, isto é, a partir das lutas cotidianas e realizadas na base, com

aqueles que tinham que se debater nas malhas mais finas das redes de poder. Foi aí que apareceu a concretude do poder e, ao mesmo tempo, a fecundidade possível dessas análises do poder, que tinham como objetivo dar conta destas coisas que até então tinham ficado à margem do campo das análises políticas.”(FOUCAULT, 1979, p.06)

Como se sabe, os eventos de 68 trouxeram uma mensagem do empoderamento popular, de que é possível se rebelar contra os domínios estabelecidos e construir uma outra realidade fundada em novas bases. Tais movimentos criticaram o modelo soviético de socialismo, possuindo uma inspiração basicamente libertária e constituindo um grande ‘não’ para os dois modelos em conflito na Guerra Fria. Os eventos desse período parecem recusar tanto as desigualdades capitalistas, quanto o autoritarismo do chamado “socialismo de Estado”. Trata-se, sem dúvida, de um dos grandes momentos de ascensão do anarquismo na contemporaneidade, tempo de luta pela emancipação das minorias e de recusa aos modelos totalizantes estabelecidos. Diante de uma grande recusa às alternativas existentes, as revoltas de 68 surgem quando as expectativas do socialismo marxista já não mais encantam a juventude. E esta recusa se transvalora na afirmação da importância de, para além da construção de qualquer novo sistema, transformar as estruturas e os valores existentes na base, nas suas microesferas e instâncias particulares. É com isso que Foucault se identifica. De fato, os eventos franceses, nos quais Foucault teve participação direta, foram os que mais repercutiram e que mais explicitamente expressaram características libertárias. Eles representam pontualmente tudo que esse momento histórico possuiu de peculiar. Nesse período, os estudantes se organizaram em praticamente todo o mundo, fenômeno já batizado de *Internacional Estudantil*. No entanto, os eventos mais marcantes foram os ocorridos em maio, na França, onde, de maneira única na história, os jovens pararam espontaneamente um país. O que houve ali? Que tipo de poder descentralizado aparece nestes acontecimentos? O que neles escapou de modo tão evidente e fundamental às análises marxistas e à esquerda tradicional? Estas são perguntas que a obra de Foucault a partir de então não cessará de colocar. Após o término da II^o Guerra Mundial, com a

libertação da França dos nazistas, instituiu-se nesse país um governo de centro-esquerda denominado *Quarta República*. No entanto, a crise gerada pela guerra de independência da Argélia reconduz, em 1958, a direita ao poder sob o comando do general De Gaulle. Entrou em vigor, então, a chamada *Quinta República*, com uma constituição que aumentou os poderes presidenciais. De Gaulle acabou combatendo a extrema direita colonialista francesa, contornando a crise na Argélia e governando sem maiores problemas até 1968. Já em 68, o Partido Comunista francês encontrava-se enfraquecido, burocratizado e incapaz de ameaçar a ordem estabelecida. Por outro lado, a organização estudantil conseguiu revirar totalmente um país. O movimento estudantil francês encontrava-se, nessa época, profundamente marcado pela presença de trotskistas, maoístas e, principalmente, anarquistas, posto que, o socialismo soviético de Estado já demonstrava sinais de decadência. As manifestações autônomas questionavam justamente toda forma de organização tradicional hierárquica, apontando as falhas presentes na fraqueza de um burocratismo que acaba reproduzindo os mesmos vícios e valores que pretendeu combater. O marco inicial do movimento de maio de 68, como se sabe, foi a ocupação pelos estudantes, em 22 de março, da universidade de Nanterre em protesto contra a prisão de seis estudantes do Comitê Vietnã Nacional. Tal data passou a dar nome ao movimento, crítico de qualquer organização centralista, cujo o membro mais famoso foi Daniel Coh-Bendit, o ‘Dani, le rouge’, como ficou conhecido devido a seus cabelos ruivos. Em maio, a polícia ocupou a Sorbonne, gerando manifestações e enfrentamentos estudantis em praticamente todo o país. Quanto mais prisões, mais protestos e, quanto mais protestos, mais prisões. Tal ciclo tornou-se crescente e fora de controle, as autoridades despreparadas para enfrentar manifestações sem lideranças, sem um comando central negociável e sem tutelas policiais ficaram imobilizadas. O auge da revolta ocorreu no dia 10 de maio, quando mais de 15 mil manifestantes, impedidos de ingressar no famoso bairro universitário *Quartier Latin*, entraram em conflito com a polícia durante aproximadamente 4 horas. Três dias depois o governo francês recuou, liberando a Sorbonne. Formou-se, então, uma comuna estudantil sem líderes, de onde todas as instituições, inclusive as da esquerda tradicional e os partidos políticos foram fortemente rechaçadas. Após tal ocorrido, veio o apoio popular: os estudantes conseguiram a solidariedade e a ação conjunta dos

trabalhadores. Estes últimos entraram em greve e passaram a ocupar suas fábricas, sem nenhum comando central de greve. A França estava paralisada. O movimento caracterizou-se pela recusa a qualquer governo e pela presença massiva de ações diretas. A principal singularidade de 68 na França foi sua pluralidade, protestavam conjuntamente inúmeros grupos sem que nenhum deles comandasse o movimento. Estavam junto trotskistas, maoístas, anarquistas e até defensores de uma política estética, os situacionistas - herdeiros do surrealismo que defendiam a autogestão e a revolução proletária como uma grande e interminável festa constante. Pela primeira vez, os dois inimigos da Guerra Fria - socialistas autoritários e capitalistas – sentiram-se conjuntamente ameaçados com tais subversões descentralizadas. O governo francês ficou desmoralizado perante o mundo e o Partido Comunista perdeu sua autoridade diante dos trabalhadores com uma greve de ocupação liderada pelos próprios trabalhadores. Assim, eles confirmaram o que as manifestações pareciam denunciar: grande similitude nas práticas da esquerda tradicional e na direita no que se refere ao exercício do poder. E foi, de fato, um acordo entre De Gaulle e o Partido Comunista, após sua total perda de espaço, que procurou estabelecer negociações para conter o avanço do movimento já então batizado de 'espontaneísta', mas que demonstrava a forte capacidade de auto-organização. Os sindicatos controlados pelo Partido Comunista assinaram então o acordo *Grenelle* com o governo, que fazia várias concessões trabalhistas, mas que não contemplava nem de longe as reivindicações do movimento. No entanto, a fraqueza do Partido Comunista mostrou-se ainda mais claramente com tal evento, posto que, mesmo com o acordo, a greve não parou. Finalmente, em 30 de maio, De Gaulle dissolveu o Parlamento e convocou eleições gerais. Surgiram manifestações conservadoras apoiando o presidente. A esquerda institucional, visando vencer as eleições, apoiou o pleito e preparou o fim da greve. O governo, então, recuperou fábricas e universidades ocupadas, colocando grupos estudantis na ilegalidade, proibindo manifestações e prendendo militantes. A direita *gaullista* terminou vencendo as eleições.

Existem diversas interpretações contraditórias para o que significou maio de 68 na França. Muitos ressaltam que os movimentos de 68 não propunham nenhuma alternativa concreta

para a ordem estabelecida, mas trataram muito mais recusar o existente do que de visar a construção de algo. No entanto, não parece correto afirmar que tal recusa se fundou simplesmente em um niilismo individualista burguês e, muito menos, que os acontecimentos desse período foram sem maiores consequências, afinal, após tal demonstração de poder por parte da população organizada, não é exagero afirmar que a política mundial jamais foi a mesma. Os acontecimentos geraram toda uma gama de novas possibilidades. A reviravolta de valores que os movimentos feministas, homossexuais, negros e de contracultura acarretaram, levaram a lutas profundas, que são continuadas e cujas consequências são sentidas ainda hoje. Seria absurdo afirmar que pouco mudou com isso ou que não se tratou de um movimento revolucionário, posto que, as consequências desses acontecimentos continuam sendo, mais do que a substituição de uma ordem por outra, uma ruptura que possibilita o estabelecimento de novas ordens a partir de recusas radicais aos modelos dados. Consideramos que se tratou antes de tudo de um movimento que ultrapassou as interpretações marxistas reducionista dos conflitos sociais à luta de classes, mostrando com isso o limite de tais leituras. Sua principal vertente foi o socialismo libertário e apontou as fraquezas tanto do capitalismo, quanto do socialismo de Estado. Tratou-se de um movimento de ruptura com a ordem estabelecida e de crítica radical à qualquer instituição. Foucault certamente esteve atento a tudo isso. Ele esteve junto com os estudantes no movimento de 68, não enquanto teórico dos acontecimentos, não quanto porta-voz da verdade deste movimento, mas enquanto ativista nas ruas e universidades. Foucault foi, neste sentido, extremamente coerente com o que defendeu.

“Pareceu-me que um novo tipo de relação e de trabalho comum, diferente do passado, entre intelectuais e não intelectuais, era, doravante, possível. Eu fui profundamente impressionado por estas moças e estes moços que se expunham a riscos consideráveis. Foi, para mim, uma verdadeira experiência política. Eu tentei fazer coisas que implicavam um engajamento pessoal, físico e real, e que colocavam os problemas em termos concretos, precisos, definidos no interior de uma situação dada.”

(FOUCAULT, 1994, p.81)

Nesta época, Foucault era docente em Nanterre, ele participou da ocupação da universidade e lutou diretamente pela libertação dos estudantes presos nas manifestações. Ele também esteve presente nos atos violentos em Paris e participou regularmente das assembleias após a tomada da Sorbonne. Além disso, foi um dos fundadores do GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões), que trabalhava para dar voz aos detentos nas prisões francesas, trabalho este que foi determinante para sua produção a partir de então.

“Aquilo que eu havia tentado fazer neste domínio foi recebido com um grande silêncio por parte da esquerda intelectual francesa. E foi somente por volta de 68, apesar da tradição marxista e apesar do Partido Comunista, que todas estas questões adquiriram uma significação política com uma acuidade que eu não suspeitava e que mostrava o quanto meus livros anteriores eram ainda tímidos e acanhados. Sem a abertura política realizada naqueles anos, sem dúvida, eu não teria tido coragem para retomar o fio destes problemas e continuar minha pesquisa no domínio da penalidade, das prisões e da disciplina.”
(FOUCAULT, 1979, p.03)

Tanto ele quanto sua obra foram totalmente contaminados pelos eventos de 68 e por tudo que eles significaram de falência à teoria e ao esquema tradicional da esquerda. Foucault sente, a partir de 68, que agora suas análises poderiam finalmente ser ouvidas e entendidas.

3. PRINCIPAIS CONCEITOS CHAVES

A noção de saber-poder é central na segunda fase do pensamento de Foucault. Trata-se de uma abordagem do poder como fundado em relações de forças, como disseminado nos espaços e nos corpos, como não meramente repressivo, isto é, negativo, mas como afirmativo, produtivo, criativo, incluindo as resistências, perpassando todo o corpo social. Nesta abordagem, o modelo da grande revolução já não se enquadra mais, Foucault valoriza as pequenas lutas, as resistências pontuais, as rebeliões fragmentárias como carregando não um passo para a revolução que, certamente, viria, mas como, para além de qualquer suposto determinismo, sendo elas mesmas revolucionárias.

Para o Foucault do período genealógico, o poder produz saber, daí a importância de se criar um saber da resistência, de se dar voz aos saberes dominados, caberia aos detentos construir sua verdade, tanto quanto às mulheres, aos negros, aos homossexuais, etc. De fato, tanto a arqueologia quanto a genealogia propõem uma constituição histórica dos saberes sobre o ser humano na modernidade. O poder na genealogia é focado, entretanto, em sua singularidade local, em sua multiplicidade. A genealogia não é uma teoria geral do poder, é uma análise das várias relações de poder que quer liberar os saberes dominados, isto é, os saberes considerados menores. Neste sentido, trata-se também de uma tomada de posição diante dos saberes e dos discursos. A abordagem do Foucault é encarada por ele mesmo como uma ação política de resistência que permitiria libertar as práticas reincidentemente soterradas pela memória histórica. A análise saber-poder não se dá de cima para baixo, o poder em Foucault é mostrado como ascendente, isto é, como vindo de baixo para cima e estando disperso em toda a estrutura social. Neste sentido, o poder partiria do micro, do átomo, para só depois se constituir em um aparelho, em instituições e no Estado. Haveria toda uma construção de saberes buscando fundamentar a ordem inversa nisto, buscando fundamentar, legitimar, reafirmar a posição de poder do dominante como única ou, pelo menos, como necessária e principal. Foucault se coloca como voz da resistência. Em Foucault, o poder não é benefício de uma classe dominante, o poder permeia a todos. Mais do que isso, ele não

é sequer produzido por indivíduos, antes, ele produz indivíduos, cria identidades, exerce-se. Foucault diferencia o poder clássico do poder moderno. O poder clássico seria um poder negativo, em sua maior parte, repressivo. Ao passo que o poder moderno, ao contrário, na sua maior parte, se exerceria através da disciplina. A genealogia quer dar conta da forma de poder moderno. A modernidade, a partir de um pretensão humanismo, cria uma nova tecnologia de dominação fundamentada no sujeito, que se opõe ao poder repressivo e centralizador do Estado mas serve à manutenção deste. O poder na modernidade se exerce na criação e normalização de sujeitos, o poder é interiorizado em moral. A modernidade inventaria a liberdade, uma liberdade que vem ao mesmo tempo, e necessariamente, junto com seu limite: a prisão. A disciplina, interiorizada nas práticas, nos corpos e nas instituições, constituiria uma tecnologia de poder muito mais eficaz que o poder repressivo. A modernidade, assim, nos diz Foucault, “vigia para não precisar punir” e cria uma série de saberes que justificam essa sua tecnologia.

O poder moderno seria, portanto, produtor de fatos (discursivos ou não), ele seria afirmativo e não negativo (repressivo). A punição moderna não seria “mais humanista”, seria um novo dispositivo de sujeição estendido por toda a sociedade através de determinados valores. Sendo assim, cada indivíduo, cada sujeito, cada identidade seria também um ‘policial’ e só teria sua própria identidade garantida por isso. A disciplina se utilizaria da vigilância permanente, do ‘poder do olhar’. Das disciplinas nasceram as ciências humanas, um saber disciplina e de controle social, e delas surgiram mais disciplinas. Embora este poder seja utilizado nos aparelhos de Estado, ele só se mantém porque se fixa nos discursos, no adestramento dos corpos, nos indivíduos.

Para Foucault, não existe o poder, existem relações de poder. Essas relações também não são remetidas a um sujeito ou classe que exerceria poder sobre outros, o poder transpassaria todas as práticas sendo exercido tanto por aquele que domina, quanto por aquele que é dominado. A posição de Foucault se opõe à defendida por Marx, para quem o poder seria fundamentalmente repressivo (isto é, negativo) e, também, focado sobretudo a partir de uma perspectiva fundamentalmente econômica. O conceito de poder em Marx está intimamente ligado com o

conceito de dominação de classes, que, por sua vez, é determinado pelas categorias econômicas. A visão de poder em Marx pode ser encontrada em todo o texto *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, sendo particularmente expressa no prefácio de Engels escrito para a terceira edição alemã:

“A lei segundo a qual todas as lutas históricas, quer se apresentem como domínio político, religioso, filosófico ou qualquer outro campo ideológico, é na realidade apenas a expressão mais ou menos clara de lutas entre classes sociais, e que a existência, e portanto o conflito entre essas classes são, por seu turno, condicionadas pelo grau de desenvolvimento de uma situação econômica, pelo o modo de produção e pelo seu modo de troca, este determinado pelo precedente.” (ENGELS, 1974, p.333-334)

Esta perspectiva de poder, fundamentalmente classista e econômica, pode ser também encontrada no: *Dicionário do Pensamento Marxista*:

“ (...) uma classe economicamente dominante, em virtude da sua posição econômica, domina e controla todos os aspectos da vida social. (...) A classe dominante, para manter e reproduzir o modo de produção e as formas de sociedade existentes, deve necessariamente exercer o poder de Estado, isto é, dominar politicamente.” (BOTTOMORE, 1988, p.64)

Para Foucault, o poder não seria nem somente, nem preferencialmente exercido pelo Estado. Não se trata de negar a luta de classes ou os determinantes econômicos da sociedade capitalista moderna, mas de recusar que ela seja capaz de explicar exhaustivamente as relações de

poder na sociedade, conferindo realidade e independência às demais formas de exercer poder e dominação e dando, assim também, autonomia às demais lutas e resistências. Apesar de não ser uma perspectiva englobante, que busque uma forma original de poder, trata-se uma perspectiva filosófica que coloca o fundamento do poder no seu próprio exercício e, como já notamos, nos saberes que formam os poderes, sendo ao mesmo tempo formados por eles.

“O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, em determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é o poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos estruturado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é constituir uma teoria do poder que teria por função refazer o que um Boulainvilliers ou um Rousseau quiseram fazer. Todos os dois partem de um estado originário em que todos os homens são iguais, e depois, o que acontece? Invasão histórica para um, acontecimento mítico-jurídico para outro, mas sempre aparece a ideia de que, a partir de um momento, as pessoas não tiveram mais direitos naturais e surgiu o poder. Se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas um poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder.” (FOUCAULT, 1979, p. 248)

É neste sentido que dissemos que o poder-saber em Foucault é positivo, no sentido de não ser repressivo das ações do ser humano e dos indivíduos e sim (numa clara influência de Nietzsche²) afirmativo e criador dessas ações e do próprio indivíduo dentro de uma sociedade. Em relação a este aspecto, é interessante que Foucault o utiliza para a defesa de uma posição, segundo ele, anarquista, que não quer tomar o poder e, ao mesmo tempo, não o vê como algo único ou completamente negativo.

“Eu não aprovo a análise simplista que consideraria o poder como uma coisa só. Foi dito a esse respeito que os revolucionários procuram tomar o poder. Pois bem, eu seria muito mais anárquico quanto a isso. Costuma-se dizer que eu não sou anarquista na medida em que não admito essa concepção totalmente negativa do poder; mas não concordo com vocês quando dizem que os revolucionários procuram tomar o poder” (FOUCAULT, 1994, p. 642)

Outro aspecto fundamental para compreender a contribuição de Foucault é sua crítica às instituições. Poucos autores foram tão críticos às possibilidades emancipatórias ou supostamente libertadoras de toda e qualquer via institucional, poucos autores mostraram tão internamente os limites das instituições supostamente democráticas como propiciadoras da liberdade. Foucault

2 Nietzsche influenciou muito Foucault, portanto, as perspectivas de poder dos dois são bastante próximas. O poder em Nietzsche também é afirmativo, sendo que nele o poder é focado não só como criador dos saberes e dos indivíduos, mas também da própria existência, possuindo dimensão ontológica.

mostrou como as instituições carregam sempre internamente modos de manutenção do Estado e de dominação, principalmente as instituições jurídicas. Sendo assim, qualquer emancipação não poderia e não partiria do reformismo, não se pode tratar de fazer as instituições funcionarem melhor. A luta revolucionária seria uma luta por rupturas, resistências e subversões. E a principal ruptura seria com a via legal:

“A luta anti-judiciária é uma luta contra o poder e não uma luta contra as injustiças, contra as injustiças da justiça ou por um melhor funcionamento das instituições judiciárias. Não deixa de ser surpreendente que sempre que houve motins, revoltas e sedições o aparelho judiciário tenha sido um dos alvos, do mesmo modo que o aparelho fiscal, o exército e outras formas de poder. Minha hipótese – mas é apenas uma hipótese – é que os tribunais populares, por exemplo, no momento da revolução francesa, foram um modo da pequena burguesia aliada às massas recuperar, retomar nas mãos o movimento de luta contra a justiça. E para retomá-lo propôs o sistema do tribunal que se refere a uma justiça que poderia ser justa, a um juiz que poderia dar uma sentença justa. Mas a própria forma do tribunal pertence a uma ideologia da justiça que é a da burguesia.”

(FOUCAULT, 1979, pp.73-74)

Neste ponto, Foucault faz uma análise radicalmente libertária. Para ele, qualquer regulamentação institucional não seria sinal de uma maior democratização da sociedade, seria uma maneira moderna de normatizar o desvio, seria uma maneira moderna de trazer o marginal para dentro do sistema. E, construindo uma identidade definitiva para ele, melhor controlá-lo. No entanto, também argumenta Foucault, sempre haverá uma nova margem e um novo desvio. Cada atitude de subversão é também um novo poder. E cada poder carrega as suas subversões. As

subversões, como as relações de poder, são territoriais e relativas.

Muitos são os modos pelos quais as defesas de Foucault se aproximam dos posicionamentos mantidos pelos anarquistas clássicos e contemporâneos. Guardadas as devidas proporções relativas às suas críticas ao humanismo moderno, à centralidade das opressões econômicas ou à manutenção do valor trabalho, vemos com Foucault ressurgir de modo radical muitos elementos presentes em pensadores como Bakunin e na crítica geral anarquista ao papel do Estado. No prólogo que Foucault escreve ao *Antiédipo* (1972), de Deleuze e Guattari, ele debocha dos militantes comunistas, qualificando-se como 'tristes burocratas de revolução' e 'funcionários da verdade'. Para ele, os maiores inimigos da humanidade seriam os valores fascistas dissolvidos e disfarçados na sociedade moderna e o único modo ético de recusar tal fascismo seria rejeitar toda centralização, toda hierarquia e toda representação.

Os anarquistas sempre foram aqueles que reconheceram a existência da sociedade para além do Estado, independente deste e, inclusive, possibilitando-o. Há muito de comum na afirmação do caráter horizontal do exercício de poder entre Foucault e os primeiros libertários. De fato, apesar do contexto extremamente classista do século XIX, os anarquistas sempre foram aqueles que reconheceram, para além da luta de classes, a necessidade de se combater todas as demais opressões, inclusive no âmbito micro, em um processo emancipatório ou revolucionário, reconhecimento este que vem também acompanhado da identificação do papel dessas opressões na manutenção do sistema capitalista.

Juntamente à luta de classes e às desigualdades oriundas dela, haveriam mecanismos de controle e exclusão diretamente condicionados pelo heteropatriarcado, pela hegemonia branca, pela valorização da juventude, da magreza, de uma determinação do que é a sanidade mental e a perfeição física. Pensar as resistências não poderia ser pensar somente na emancipação da classe trabalhadora, seria necessário pensar também na luta contra as opressões às minorias e demais relações de dominação que atravessam nossa sociedade. As resistências às opressões teriam sua

especificidade e também se relacionariam, claro, no sistema capitalista, à luta de classes, mas não do modo de um determinismo causal e mono direcional. As opressões se cruzariam, se fundamentariam e manteriam umas às outras do mesmo modo que as resistências também poderiam se sobrepor e se auxiliarem mutuamente.

“Se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta - que é a luta deles - de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. Evidentemente como aliado do proletariado pois, se o poder se exerce como ele se exerce, é para manter a exploração capitalista. Eles servem realmente à causa da revolução proletária lutando precisamente onde a opressão se exerce sobre eles. As mulheres, os prisioneiros, os soldados, os doentes nos hospitais, os homossexuais iniciaram uma luta específica contra a forma particular de poder, de coerção, de controle que se exerce sobre eles. Estas lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, com a condição de que sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, sem tentativa de reorganizar o mesmo poder apenas com uma mudança de titular. E, na medida em que devem combater todos os controles e coerções que reproduzem o mesmo poder em todos os lugares, esses movimentos estão ligados ao movimento revolucionário do proletariado.”
(FOUCAULT, 1979, pp.77-78)

Para além da desconfiança crítica de Foucault para com todas as vias institucionais e o sistema legal, vemos ainda ressurgir no pensador a recusa a toda e qualquer vanguarda que poderia na luta revolucionária guiar as massas rumo a uma suposta verdade emancipatória. Foucault denuncia isto

como não apenas fadado ao fracasso, mas também como reproduzindo e contribuindo com a manutenção das opressões que se pretendia superar. De acordo com o marxismo leninista, a consciência socialista seria levada à classe proletária por intelectuais, de origem burguesa. A perspectiva anarquista, defendida por autores como Bakunin (1978), é justamente a de que a emancipação socialista só pode ser formada a partir das lutas concretas e da vivência real e amarga do próprio povo. Bakunin defende diretamente a auto-organização das massas em corpos autônomos, federalizados de baixo para cima. Rejeitando a teoria de uma consciência de classe levada de fora, os anarquistas sempre se opuseram às crenças em “vanguardas esclarecidas” que buscam guiar as “massas”. Defendendo a autonomia e um processo de aprendizagem coletivo, os anarquistas, em suas principais lutas, foram os que, como se sabe, sustentaram a máxima pela qual 'a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores', sem necessidade de guias nem tutores. Em Foucault vemos justamente aparecer a defesa clara pela qual se colocar supostamente a serviço teórico das massas já seria um modo de dominação. Neste contexto, o papel da relação entre teoria e prática é fundamental porque não apenas a teoria não pode ser vista como determinando a prática, como o privilégio desta última significa também a afirmação do caráter inseparável destas. A teoria nada mais seria do que uma parte da prática, não restando espaço para o intelectual que meramente pensa a realidade em seu gabinete, que contribui de fora para a formação de uma verdade, seja a proletária seja a ideologia burguesa. Em máximo grau, não restando lugar de todo para o 'puro intelectual', não há alguém que age e alguém que teoriza sobre isso, não há a massa e a vanguarda, o povo se emancipa na medida em que produz sua própria verdade, na medida em que toma os discursos para si. O intelectual não apenas não pode representar as massas, ele não precisa fazê-lo, ele não deve sequer tentar, ou ele luta junto ou ele já está lutando contra. A teoria só pode ser uma parte da luta, ou se luta lado a lado ou se luta do outro lado.

“Parece-me que a politização de um intelectual tradicionalmente se fazia a partir de duas coisas: em primeiro lugar, sua posição de intelectual na sociedade

burguesa, no sistema de produção capitalista, na ideologia que ela produz ou impõe (ser explorado, reduzido à miséria, rejeitado, maldito, acusado de subversão, de imoralidade, etc...); em segundo lugar, seu próprio discurso enquanto revelava uma determinada verdade, descobria relações políticas onde normalmente não eram percebidas. Estas duas formas de politização não eram estranhas uma em relação à outra, embora não coincidissem necessariamente. Havia o tipo de intelectual maldito e o tipo de intelectual socialista. Estas duas formas de politização facilmente se confundiram em determinados momentos de reação violenta do poder, depois de 1848, depois da Comuna de Paris, depois de 1940: o intelectual era rejeitado, perseguido, no momento mesmo em que as coisas apareciam em sua “verdade”, no momento em que não se devia dizer que o rei estava nu. O intelectual dizia a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência. Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida este discurso e este saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da consciência e do discurso também faz parte deste sistema. O papel do intelectual não é mais do que se colocar um pouco na frente, um pouco de lado para dizer a verdadeira verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, objeto e instrumento: na ordem do saber, da 'verdade', da 'consciência', do discurso.” (FOUCAULT, 1979, p.71)

A crítica à noção moderna de representação como central, no âmbito epistemológico, que acompanha Foucault desde sua fase arqueológica, aparece então também no âmbito político. Se

o saber não é fundamentalmente representação de uma realidade externa, como nos fizeram crer toda uma gama de pensadores desde Descartes, mas é também e, antes de tudo, criação, também o exercício de poder como transferência é falho, o poder exerce-se diretamente e, se pode em alguns casos adquirir caráter representativo, é apenas por meio desse exercício direto, que não pode, portanto, ser jamais substituído ou suplantado pela representação. Sobre isso, é ainda interessante o que nos diz Deleuze sobre Foucault:

“A meu ver você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de fundamental: a indignidade de falar pelos outros. Quero dizer que se ridicularizava a representação, dizia-se que ela tinha acabado, mas não se tirava a consequência desta conversão teórica, isto é, que a teoria exigia que as pessoas a quem ela concerne falassem por elas mesmas.”
DELEUZE, In: FOUCAULT, 1979, p.72)

3. SUBJETIVAÇÃO, EMANCIPAÇÃO E AUTONOMIA

Falta-nos ainda expor os elementos libertários da última fase do pensamento de Foucault. No seu texto *O sujeito e o poder*, de 1982, Foucault defende novas formas de subjetividades como possibilidades de subversões do poder dominante. A partir deste momento, o enfoque de Foucault se desloca para o sujeito. Embora a sua noção de poder criativo não seja modificada, o sujeito em relação com esse poder adquire uma dimensão ética a partir da afirmação da sua liberdade.

Agora o sujeito não é mais simples fruto de uma estrutura de saber, como na arqueologia; nem de um dispositivo disciplinar de poder-saber, como na genealogia. Agora, embora o poder

continue constituindo sujeitos e identidades dominadas, existe a possibilidade e a defesa de um sujeito autônomo.

Este é o momento no qual Foucault reconhece que, de modo fundamental, se as opressões também se materializam através dos modos de subjetivação, há um modo de auto-constituição que é uma resistência às opressões. Apesar do nome, os modos de subjetivação possuem extrema e inegável objetividade, a subjetividade diria respeito não a um sujeito fora do mundo, mas ao resultante das forças que nos fazem ser aquilo que somos, ainda que, a partir disso, tal subjetividade passe a ter um estatuto transcendental, enquanto condição de possibilidade das experiências. Tratar-se-iam de processos de constituição de percepções, desejos, vontades, gostos e ações. Tais processos de subjetivação também se constituem como âmbitos de atuação e resistência a partir dos quais a exploração e as dominações são articuladas e podem ser combatidas. O capitalismo não exploraria apenas a força de trabalho da classe operária como também manipularia em seu proveito relações de produção, se inserindo naquilo que se denomina 'economia desejante'. A emancipação deveria desenvolver-se em todos os níveis contaminados pelo capitalismo, ao nível do indivíduo, do casal, da família, da escola, do grupo militante, da loucura, das prisões, da homossexualidade, etc. Além do indivíduo ser explorado (exploração), dominado (dominação), ele também seria constantemente subsumido ao assujeitamento, o que se manifestaria nos próprios desejos dos indivíduos.

É a partir disso que Foucault defenderá uma ética das relações de amizade fundamentada na autonomia reflexiva do sujeito sobre as mesmas, sobre sua vida social, sobre seu papel no mundo. “(...) o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática reflexiva da liberdade? (...) A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma reflexiva de exercer a liberdade.” (FOUCAULT, 1984, pp 102-103) Foucault mantém sua teoria do sujeito dominado, que ele chama de sujeito objetivado, normatizado, assujeitado, que é construído pela submissão voluntária aos mecanismos de poder do Estado. A questão é: não é possível também resistir a isso? Sim, a este sujeito ele opõe agora o sujeito autônomo, subversivo, capaz de exercer liberdade. A

dominação dos valores comandaria a manutenção da exploração pelo próprio explorado. Essa captura dos desejos seria tão importante quanto todo aparato coercitivo para a manutenção da ordem. Tal captura possibilitaria que a opressão não fosse mantida apenas pelo viés da repressão.

A opressão seria desejada por meio do assujeitamento, de modo que o sujeito não autônomo a reproduziria e a alimentaria, sendo guiado pela ordem dominante e por seus valores (propriedade privada, consumismo, heteronormatividade, acúmulo de dinheiro). Tal assujeitamento seria fundamental para manutenção contemporânea do capitalismo. Já que nenhuma sociedade desigual e violenta consegue se manter apenas com o controle repressivo do Estado, prisões e torturas, seria ainda necessário que os próprios explorados e oprimidos defendessem os seus valores, naturalizassem a desigualdade, defendessem sua moral (do trabalho) e sua ordem (do patriarcado). Se é assim, a subjetividade autônoma e os modos de resistência às instituições que difundem os valores que mantêm o sistema (produzindo um corpo dócil apto para a “obediência” e “eficiência” no trabalho) adquirem também um caráter revolucionário.

Esta divisão, entre um sujeito normatizado e um sujeito subversivo, digamos assim, só aparece na última fase da obra de Foucault. Tal divisão parece combinar-se, e é o próprio Foucault que a coloca nestes termos comparativos, com a distinção *kantiana* entre razão privada (parte de uma máquina social, submissa) e razão pública (sujeito crítico e autônomo). Nesse deslocamento do privilégio ao poder para o privilégio ao sujeito, Foucault afirma ter pesquisado o poder como forma de fazer uma analítica do sujeito, pois seria por meio da objetivação que o sujeito se formaria. Ele afirma também que todas as suas pesquisas anteriores (arqueologia e genealogia) foram estudos sobre a objetivação do sujeito.

Na modernidade, ou seja, a partir de Kant, o papel da filosofia teria sido um papel limitador. Colocando a impossibilidade de se conhecer aquilo que não é fenômeno, Kant não teria limitado apenas nossa razão naquilo que ela pode conhecer, Kant teria limitado também o poder político que a nossa razão pode exercer e teria apontado um refreamento dos fenômenos da tirania.

Kant não limita só o saber, ele limita também, juntamente, o nosso poder. Limitando o que podemos conhecer, Kant limita o poder que podemos exercer. Foucault mantém da sua segunda fase a relação entre saber e poder, a racionalização excessiva nos saberes seria, para ele, uma forma de tirania. Porém, a solução para esta tirania não poderia ser o irracionalismo, pois não há como se referir a razão com algo que não seja a própria razão, assim como, para ele, também não há como subverter o poder com algo que não seja também uma relação de poder. No entanto, as racionalidades subversivas se exercem em campos específicos e não numa forma homogênea e geral. Essas racionalidades subversivas são relacionadas, por Foucault, à crítica *kantiana*. Elas não se aproximariam de um relativismo, elas se aproximariam do Esclarecimento (*Aufklärung*), onde é geral que o poder se exerça em campos individuais específicos. Foucault propõe, assim, formas de subversão do poder dominante, ele quer analisar este poder a partir das análises das resistências a ele. E, para ele, o aspecto principal dessas resistências são os seus questionamentos específicos acerca do papel do indivíduo dentro da sociedade. Estas seriam batalhas que afirmam o direito à diferença, mas que negam o individualismo que faz parte do próprio poder dominante da modernidade. Para Foucault, a grande questão dessas resistências é: quem somos nós? A resistência seria um auto-conhecimento da nossa individualidade, que se recusa a aceitar a resposta a essa pergunta dada pelos saberes científicos e pela racionalização dominante. Ela ataca não uma determinada instituição, mas uma forma hegemônica de saber-poder. Tratam-se de lutas contra a objetivação do sujeito qualquer que seja. Foucault faz uma quebra dentro da própria modernidade, nela agora estariam ainda o poder disciplinar exercido através da criação da subjetividade e do individualismo e também uma outra forma de subjetividade subversiva. Ele obviamente se identifica com esta segunda forma de poder-saber e parece também relacionar Kant a ela. A primeira é uma individuação totalizante, a segunda o autoconhecimento daquilo que nos é próprio e ingovernável. O poder, de maneira geral, existe em ato na constituição de sujeitos separados uns dos outros. O poder só existiria porque existiria liberdade, o total anulamento da liberdade negaria também o sujeito e negaria assim a própria possibilidade de exercício do poder.

Neste sentido, o poder instrumentalizaria a violência e a aceitação, porém ele não seria somente nem guerreiro, nem jurídico. Como somente sujeitos são governados, o poder pressupõe a liberdade, só sujeitos livres exercem e sofrem o exercício do poder. Ao mesmo tempo, estes sujeitos só são sujeitos livres na medida em que sofrem ações do poder, pois só existem através delas. Embora o sujeito seja produto do poder, não há também com existir poder sem ele; não há como existir sociedade sem poder e não há como existir vida humana sem sociedade. Viver em sociedade seria justamente exercer poder, limitar ações, criar sujeitos. Mas as relações de poder não se dão necessariamente da mesma forma, é possível mudar as relações de poder. Como é possível uma nova estratégia, a pergunta por quem somos é tão importante, pois ela permitiria a reflexão ética e a crítica das relações de poder estabelecidas. Foucault está buscando novas formas de subjetividade que subvertam as relações de poder, mas estas novas formas de subjetividade também são formas de exercer poder, este seria o poder do sujeito autônomo. Foucault sempre criticou a noção *kantiana* de sujeito transcendental, ele propõe a sua morte no *As palavras e as coisas* e o determina às relações de poder na sua genealogia. No entanto, em sua última fase, ele coloca novamente o sujeito como possuindo um estatuto de condição de possibilidade dos poderes e conseqüentemente dos saberes, já que este não é mais apenas determinado pelo poder, mas tem uma relação de equivalência com ele, não podendo haver um sem o outro.

Quando Foucault fala de uma nova forma de subjetividade, ele está falando de uma resistência à universalização, principalmente quando esta universalização é, como na modernidade, uma construção de identidade normatizada. A postura ética de Foucault é aqui também uma defesa dos libertários e do anarquismo de maneira geral. Kant defendeu o questionamento através da razão pública, pois ele se preocupa com o nosso desenvolvimento enquanto espécie. Mas, para Foucault, não é preferencialmente da espécie que Kant está tratando, e sim do momento presente. A moral *kantiana* é necessariamente válida para todos, ela é o universalizável, mas ela também é exercida pelo indivíduo.

O Iluminismo originário, tal como o entende Foucault, visava a emancipação de todos

os indivíduos, universalista em sua abrangência e individualizante em seu foco. É nesse sentido que Foucault tenta se aproximar da questão *kantiana* sobre o Esclarecimento (*Aufklärung*), ressaltando o seu aspecto de resistência, como ele aponta no seu texto *O que é o Esclarecimento?*: “A *Aufklärung*, vê-se, não deve ser concebida simplesmente como um processo geral afetando toda a humanidade; ela deve ser concebida somente como uma obrigação prescrita aos indivíduos: ela aparece agora como um problema político.” (FOUCAULT, 1993, p.04) Sendo assim, a moral *kantiana* não é mais a marca do poder disciplinar, pois o Esclarecimento (*Aufklärung*), a instituição da liberdade, só garante maior obediência se o princípio político que se deve obedecer, ressalta Foucault, estiver de acordo com a razão universal, a qual o sujeito autônomo compartilha e a crítica impõe limites.

O Esclarecimento (*Aufklärung*) seria a idade da crítica de Kant. A modernidade precisa da crítica *kantiana* para aprender a usar a razão devidamente, para limitar a razão. Segundo Foucault, Kant, ao pensar o seu tempo, começa um processo de autoconhecimento da modernidade que permitiria esta reflexão do poder sobre o poder. Kant pergunta quem somos para criticar quem somos. A universalização *kantiana* seria moderna, pois afirma o sujeito, mas permite a crítica dessa universalização. Foucault também faz uma crítica moderna da modernidade. A modernidade carrega em si mesma a sua possibilidade de questionamento, ela permite paradoxos como a universalização do individualismo ou o totalitarismo do sujeito. Na modernidade, a razão questiona, faz uma crítica dos poderes da razão de dentro da razão. Como foi dito, uma época pode até questionar a possibilidade de questionamentos por todos, mas cabe à época seguinte questionar isso também, numa nova estratégia de poder. Kant estava defendendo isso baseado numa finalidade histórica para o ser humano: o livre uso da sua racionalidade. Foucault, por outro lado, está preocupado com as subversões momentâneas, é por isso que ele tenta ressaltar o aspecto da atualidade nas análises de Kant. Foucault defende uma afirmação do indivíduo que negue a totalização do individualismo normatizante, ele busca novas formas de subjetividade autônomas. Isso, numa sociedade individualista, significa justamente a afirmação da vivência coletiva, da

igualdade, do valor da amizade, da solidariedade.

No texto *O que é o Iluminismo*, Foucault ressalta que o artigo de Kant, *Resposta a pergunta o que é o Esclarecimento*, não trataria diretamente nem da questão da origem, nem da questão do fim da história, ele não daria tanta importância a questão da finalidade da história, como no *A história universal do ponto de vista cosmopolita*. Para Foucault, nesse artigo, Kant privilegia o presente. Embora Kant estivesse pensando sobre seu tempo dentro da história universal de acordo com a finalidade da formação prática da espécie humana (o livre uso da sua razão); Foucault parece querer ressaltar no texto a questão da atualidade em detrimento da questão teleológica da história. Foucault está trazendo Kant para as suas questões. Para Foucault, Kant estaria enfocando a atualidade e perguntando: quem somos nós? O que é a minha época? O que na minha época faz sentido para a reflexão filosófica? A principal questão de Kant, para Foucault, nesse texto, seria: qual o sentido da filosofia, enquanto aquilo que dá sentido aos saberes, na atualidade para a atualidade? Ou seja, qual o sentido daquilo que se propõe a dar sentido a atualidade? A filosofia a partir de Kant, segundo Foucault, seria um discurso da modernidade sobre a modernidade. O texto *Resposta a pergunta o que é o Esclarecimento* seria o primeiro a fazer isso, até ali o presente teia sido pensado em oposição a Antiguidade. Segundo Foucault, pela primeira vez, o presente tenta pensar a si mesmo para entender esse pensamento de si e para se entender. Mas, é claro, admite Foucault, este texto faz parte de um processo histórico e esse processo é o processo de Esclarecimento (*Aufklärung*).

No texto de Foucault *O que é o Esclarecimento*, ele já não considera mais este como tendo sido a primeira vez em que o pensamento filosófico se interroga sobre o seu presente, apenas ressalta que neste texto Kant não enfoca o presente a partir do passado, de uma totalidade ou de um fim, mas procura o pensar a partir de si mesmo. E este seria uma característica da modernidade. O pensamento da modernidade parece com a pergunta *kantiana*: como posso conhecer? Nesta pergunta o sujeito que faz a pergunta tem que encontrar a si mesmo na resposta, conhecendo como conhece. Da mesma forma, a modernidade, de maneira geral, pergunta de dentro de si sobre si. A

filosofia na modernidade é uma dobra reflexiva. O Esclarecimento (*Aufklärung*) seria esse processo de tomada de consciência de si, de se situar no tempo, de reflexão. E esta reflexão é a ética do sujeito livre, defendida por Foucault. O final do século XVIII percebe a si mesmo justamente como este processo de percebimento de si. Como se aquilo que faz este período ser dessa maneira fosse justamente o fato de se reconhecer assim. O Esclarecimento (*Aufklärung*) é um período autônomo. Pois ele mesmo se funda como tal. Assim como propõe que o próprio homem, e não mais Deus, seja a causa de si; este período também é causa de si mesmo e não uma projeção ou uma retrospeção de outras épocas. Ele não é mais período dominado, é um período autônomo.

Para Foucault, a pergunta sobre o que é o Esclarecimento (*Aufklärung*) está diretamente relacionada com a Revolução Francesa. Por isso, em 1788, Kant tentará responder a pergunta: o que é a revolução? Para Kant, o processo de Esclarecimento (*Aufklärung*) está ligado com o propósito da nossa formação enquanto espécie. Esse propósito é o desenvolvimento do uso da nossa razão, este seria o fio condutor da nossa história. O desenvolvimento do uso da nossa razão é a causa *a priori*, já que o ser humano é essencialmente racional. Esse desenvolvimento é o meio, pois a razão se desenvolve nos conflitos e nas dificuldades do ser humano na história; e é o fim, já que é a finalidade do nosso processo histórico.

Segundo Foucault (1985, p. 106), em *O conflito das faculdades*, Kant afirma que a causa do progresso constante da humanidade precisa agir efetivamente, precisa ser estabelecida através de um acontecimento, um signo rememorativo, para que a existência desse progresso permanente seja justificada. É preciso que este acontecimento torne a causa do nosso progresso, ou seja, o fio condutor da história, *presente constantemente*, de maneira a garantir a tendência geral de nossa espécie sempre.

Que acontecimento será esse? Segundo Kant, esse símbolo rememorativo (passado), demonstrativo (presente) e prognóstico (futuro); é a revolução. Mas não enquanto acontecimento estrondoso, não enquanto destruição de impérios e tomada de poder, não, isso pode apenas inverter

termos e não mudar relações. O que faz a revolução ser o símbolo que justifica o progresso da humanidade é o seu aspecto contagiante de todos que estão em volta. Não importa se a revolução é ou não vitoriosa, isso não justifica ou nega o progresso. O que importa é o sentimento que ela desperta nas pessoas que a assistem, pois é este sentimento que permanece. O que importa não é a revolução em si, mas sim os efeitos que ela provoca nos que estão em volta. O que Kant estaria dizendo, contagiado pela Revolução Francesa, é que o que importa são as mudanças nos valores. Para ele, o entusiasmo que a revolução provoca seria o signo de uma disposição moral da humanidade que se manifesta no direito dos povos à rebelião, direito de se darem uma constituição política e no princípio moral autônomo dessa constituição. Ou seja, o desenvolvimento do uso da nossa razão, o Esclarecimento (*Aufklärung*), teria como sentido os efeitos provocados pela revolução. A revolução começa e continua o Esclarecimento (*Aufklärung*), apenas ela o justifica, apenas ela o transpassa. E mesmo que seus propósitos imediatos fracassem, esse entusiasmo permanece como que guiando a nossa história. A questão filosófica que permanece para Foucault é: o que fazer com este entusiasmo? Foucault está tentando pensar o sentido dessas reflexões de Kant, o sentido da reflexão da modernidade sobre si mesma e sobre o que é a revolução que justifica este Esclarecimento (*Aufklärung*) e inaugura a modernidade. Kant era a modernidade inquietando-se consigo mesma, inquietar-se que é a própria natureza da modernidade. Foucault também. Embora em toda a sua obra Foucault tenha se colocado como crítico da modernidade, é de dentro da modernidade que ele faz as suas críticas.

“Deixemos à sua devoção aqueles que querem que se guarde viva e intacta a herança da Aufklärung. Esta devoção é certamente sobre a mais comovedora das traições. Não são os restos da Aufklärung que se trata de preservar; é a questão mesmo deste acontecimento e do seu sentido (a questão da historicidade do pensamento do universal) que é preciso manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado.” (1986, p.111)

Parece que a atitude da modernidade carrega nela mesma essa possibilidade de questionamento. O pensamento de Foucault, em toda a sua obra, seria assim uma radicalização da modernidade.

CONCLUSÃO

Certamente o pensamento de Foucault é muito mais múltiplo e suas relações com o anarquismo muito mais numerosas do que a presente introdução pretendeu esboçar. Como vimos, seu pensamento político se desenvolve em interface com a ética e o desenrolar de suas diversas fases passa do saber ao poder e à subjetividade, um âmbito remetendo ao outro. Suas análises se mostram extremamente ricas, ultrapassando as sistematizações clássicas e os modelos tradicionais, para compreendermos nosso tempo. Muito no seu pensamento é extremamente útil para entendermos o que é o anarquismo na nossa sociedade. Foucault não se limitou a seguir uma corrente ou escola de pensamento. Na realidade, o que o torna em grande medida um neo-anarquista é a colocação de novos aspectos juntos à teoria clássica. Ainda neste sentido gostaríamos de encerrar com uma citação de Michael Walzer sobre as relações de Foucault com o anarquismo.

“Quando Foucault é anarquista, o é tanto de um ponto de vista ético quanto político; ética e política, para ele, caminham lado a lado: a culpa e a inocência são criadas pelo código jurídico, a normalidade e a anormalidade pelas disciplinas científicas. Abolir os sistemas de poder significa abolir de uma só vez as categorias jurídicas, morais e também científicas. Mas o que sobra, então? Foucault não acredita, como faziam os primeiros anarquistas, que o ser humano livre seja um sujeito de um certo tipo, bom por natureza e sinceramente sociável-, pelo contrário, está convencido que não existe algo que

possa ser definido como um ser humano livre, que não existam homens ou mulheres naturais. Homens e mulheres são sempre criações sociais, produtos de códigos e disciplinas.” (WALZER, 1991, p. 258)

Não se trata aqui, de modo algum, de um niilismo sem maiores propostas. As lutas do presente constituem o possível espaço de mudança, pois, como defendeu Foucault, as práticas que determinam a ordem vigente estão diretamente em questão. O percurso que vai do geral ao particular, típico das manifestações que aspiram alcançar o ápice do poder para promover a modificação da vida é drasticamente invertido por Foucault que dedica atenção específica à microfísica das relações de poder, cujo exercício atinge e atravessa indivíduos constituídos em sua materialidade.

Foucault não trata apenas de negar o humanismo naturalista, sua abordagem neoanarquista também propõe novos elementos, uma ruptura contemporânea com a confiança nos poderes da razão e da ciência, uma desconfiança crítica aos pilares do pensamento moderno: subjetividade, trabalho e classe. Mas esta crítica não se faz externamente a estas noções. Se esta crítica ultrapassa o Iluminismo, o faz apenas para retornar a ele, mostrando o que este possuiria de mais radical: o inquietar-se consigo mesmo. Já se disse que Foucault foi assim mais Iluminista do que os Iluministas. Talvez se possa dizer que ele foi mais anarquista do que os que se reivindicaram expressamente como tais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKUNIN, M. *Escritos de Filosofia Política*. Compilación de G. P Maxi-Moff. Madrid Alianza Editorial, 1978.

BOTTOMORE, T. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Trad. Jorge Zahar Editor. RJ Ed. Jorge Zahar. 1988. p 64.

ENGELS, F. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte - Os Pensadores*. Vol. XXXV. Trad. Leandr Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

ERIBON, Didier. Michel Foucault. Trad.: Leonardo, Milão, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O Antiédipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilha. 1972.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits*. Org.: Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder, Michel Foucault uma trajetória filosófica” Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, pp.231-249.

FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (entrevista com H. Backer e R. Fornet-Betancourt em 20 de janeiro de 1984). *Revista Iternacional de Filosofia*, julho-dezembro, 1984.

FOUCAULT, Michel. “*Qu’ est-ce que les Lumières?*” *Magazine Littéraire*, nº309, abril de 1993, pp.61-74.

FOUCAULT, Michel. *Últimas entrevistas*, Rio de Janeiro, 1986.

RIDENTI, Marcelo. “1968: rebeliões e utopias”. *Século XX, Vol. III: O tempo das dúvidas - Do declínio das utopias às globalizações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

WALZER, Michael. La Politica di Foucault in L'intellettuale Militante.1991.