

Biopolítica e direitos humanos em Foucault

Farhi Neto, Leon

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Farhi Neto, L. (2015). Biopolítica e direitos humanos em Foucault. *Revista Desafios*, 1(2), 44-57. <https://doi.org/10.20873/uft.2359-3652.2015v1n2p44>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

BIOPOLÍTICA E DIREITOS HUMANOS EM FOUCAULT

BIOPOLITICS AND HUMAN RIGHTS IN FOUCAULT

Leon Farhi Neto

Universidade Federal do Tocantins - UFT

RESUMO

Neste artigo, procura-se delinear a relação problemática entre biopolítica, biopoder e direitos humanos em Michel Foucault. Se o direito, na medida em que pertence à concepção jurídica da política e às técnicas do poder soberano, é uma noção clássica, o humano enquanto Homem surge apenas na modernidade, no interior dos diversos dispositivos que perfazem o biopoder. Portanto, falar de direitos humanos é acoplar direito e Homem, duas noções próprias a técnicas de poder distintas. Cientes dessa distinção, é preciso considerar, ainda assim, por que Foucault, diante do que acontece, não deixa de apelar, contra os governos, ao direito dos governados. O direito clássico pode não ter nada a ver com a biopolítica; no entanto, em relação aos direitos ditos humanos, não se pode afirmar o mesmo.

Palavras-chave: Poder, saber, luta, humanismo, reconhecimento

ABSTRACT

In this article we try to show the troublesome relation between biopolitics, biopower and human rights in Michel Foucault. The notion of right is a classical notion, insofar as it pertains to the juridical conception of politics and to the techniques of sovereign power. On the other side, the idea of the human animal as human being appears only in Modernity, within the different dispositives that constitute what Foucault called the modern biopower. Therefore, talking of human rights one puts together the idea of right and the idea of human being, i.e. two notions belonging to two historically distinct techniques of power. In the awareness of this distinction, one has to question why Foucault, in face of what was going on in his days, did nevertheless appeal – against governments – to the rights of those who are governed. Classical right may have nothing to do with biopolitics; however with regard to the so-called human rights we cannot claim the same.

Keywords: Power, knowledge, struggle, humanism, acknowledgement

Recebido em 05/08/2014. Aceito em 06/10/2014. Publicado em 03/07/2015.

INTRODUÇÃO

Nosso tema é a biopolítica e os direitos humanos no pensamento de Michel Foucault¹. Ora, nosso tema parece um duplo-tema. Afinal, não se tratam de dois temas ao invés de um?

¹ Este foi o tema proposto, a mim e ao prof. Fábio Henrique Duarte, pelo prof. Oneide Perius, para um debate realizado na Universidade Federal do Tocantins, em Palmas, 7/5/2013. Sobre a questão dos direitos humanos em Foucault, pode-se recorrer ao artigo de Guilherme Castelo Branco citado nas referências bibliográficas.

A conjunção que liga *biopolítica* “e” *direito* não ligaria duas noções distintas, exteriores uma a outra? Não resultaria da conjunção entre a noção de *direito* e a noção de *biopolítica* uma interseção vazia?

Procurarei mostrar, no que se segue, e a partir de Michel Foucault, em que termos a *biopolítica* e os *direitos humanos* são e não são dois âmbitos distintos de inteligibilidade.

Por um lado, a emergência histórica da *biopolítica* e do *direito* pertencem a tempos distintos, compreensíveis, portanto, mediante categorias distintas e irreconciliáveis das estruturas de racionalidade. Por outro lado, porém, no que concerne ao “humano” que se põe em problemas de direito, no que concerne à talha ou à produção do “humano” como um objeto de direitos, veremos o papel que a *biopolítica* ou, de modo mais geral, o *biopoder* desempenhou historicamente.

DIREITO E BIOPOLÍTICA: A CONJUNÇÃO VAZIA

Para demonstrar a conjunção vazia entre a noção de direito e a noção de biopolítica, começemos por apresentar a noção de direito em Foucault.

O direito em Foucault não é uma chave política dada ou natural, mas remete a um modo histórico de assujeitamento e de resistências. Por isso, a meu ver, para falarmos de *direito* em Foucault, é preciso falarmos de *poder*.

Em seu procedimento intelectual, em seu método histórico-filosófico, Foucault procura apresentar o modo de funcionamento de *dispositivos de poder*, ao descrever as figuras das *técnicas de poder*. Assim, não há, em Foucault, propriamente falando, uma *teoria do poder*.

Por que não há uma *teoria do poder* em Foucault nem, por conseguinte, uma teoria do direito?

Foucault promove uma abordagem histórica do real. Para ele, o real se apreende em seu processo histórico, não pela contemplação de ideias fixas, de verdades eternas. O poder não é uma ideia eterna, mas um dispositivo, um complexo de práticas e de discursos, um complexo prático discursivo com uma existência histórica. O poder não é uma coisa, não é uma substância, não é uma ideia da qual se possa fazer uma teoria. O poder envolve sempre uma técnica. O poder se mostra sempre em relações de poder, em agenciamentos ou dispositivos políticos e históricos que é preciso analisar e descrever.

Entretanto, o modo pelo qual Foucault questiona a história não é historiográfico, mas filosófico. Quer dizer, a produção historial que Foucault faz do real não é a simples compilação de documentos e de dados, a análise e a descrição cientificamente neutras de estados de coisas simplesmente dados. A produção historial de Foucault é filosófica porque ele aborda o real histórico a partir de uma ideia (e é nesse sentido que ele próprio afirma fazer a história do real como se faz uma ficção).

O problema da verdade [...], a prova em matérias históricas [...]. Desse ponto de vista, o que eu digo nos meus livros pode ser verificado ou invalidado como qualquer outro livro de história. Apesar disso, as pessoas que me leem, em particular aquelas que apreciam o que eu faço, me dizem frequentemente, sorrindo: ‘No fundo, você bem sabe que isso que você diz é apenas uma ficção’. Eu sempre respondo: ‘Seguramente, não se trata de fazer outra coisa além de ficções’ (Foucault, 2001e, p. 863)².

Foucault faz história a partir da ideia *meta-histórica* de que as técnicas históricas de poder são indissociáveis dos modos históricos de saber e dos modos históricos do sujeito. Para Foucault, modos de saber, técnicas de poder, e modos de subjetivação formam um nexo: o *nexus* verdade-poder-sujeito. O *nexus*, note-se, não é uma estrutura ontológica constituinte da realidade do real, mas uma ideia-ferramenta *meta-histórica* da abordagem foucaultiana do real histórico, um instrumento metodológico de sua prática histórico-filosófica.

Trata-se, de fato, nessa prática histórico-filosófica, de fazer sua própria história, de fabricar, como por ficção, a história, atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento correspondentes. Tal questão, como podemos perceber, desloca os objetos historiográficos habituais e familiares aos historiadores em direção aos problemas do sujeito e da verdade, dos quais os historiadores não se ocupam (Foucault, 1990, p. 45).

Nem a verdade nem o poder nem o sujeito são formas a-históricas, mas sempre cada uma dessas técnicas ou desses modos remete, em um *nexus*, aos outros dois. O *nexus* é “o feixe de relações que amarram um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito” (Foucault, 1990, p. 39).

Esse *nexus* formal assume historicamente diversas figuras materiais.

Assim, as noções de “direito” e de “sujeito de direito” são noções que, na Idade Clássica, nos séculos XVII e XVIII, estão relacionadas com o desenlace dos poderes medievais a partir da constituição histórica disso que Foucault chama de técnica do *poder soberano*.

² Todas as citações, cujas fontes constam nas referências bibliográficas em língua francesa, foram traduzidas para o português por mim.

Não importa que o soberano seja o rei sol do século XVII³ ou a burguesia revolucionária do século XVIII, o que está em jogo no poder como soberania é a *concepção jurídica da política*. A concepção de que a política é um jogo de direitos, uma economia, uma troca de direitos, na qual os indivíduos pré-políticos, na constituição logicamente incontornável da sociedade política, abrem mão de seus direitos naturais em favor do direito do soberano. O soberano clássico é aquele que detém, absolutamente, o “direito de matar e deixar viver” (Foucault, 1976, p. 178).

É importante observar que a noção clássica de transferência do direito natural por parte dos indivíduos em favor do soberano serviu não só para justificar o exercício do poder soberano, como também para fundamentar as lutas contra este tipo de poder. Além de justificar a constituição do poder soberano, o direito natural dos indivíduos se estabeleceu também como um ponto de embate contra o pretense abuso do direito por parte do soberano. A reivindicação de direitos universais e inalienáveis, fundados na natureza, foi um modo de recusar esta ou aquela lei considerada injusta e de limitar o governo. Assim, as lutas contra o direito absoluto do soberano assumiram historicamente uma dimensão e uma linguagem jurídicas.

Passemos, agora, à noção de biopolítica, biopoder.

O *nexus* clássico, que relaciona o poder soberano com o *sujeito de direito* e o *direito de natureza*, articula-se em torno do direito como uma representação da ordem natural. Já a técnica de poder moderna, que Foucault chama de *biopoder*, que conjuga as técnicas anátomo-políticas produtoras de indivíduos (as disciplinas) e as técnicas biológicas de totalização desses indivíduos em população, está envolvida em um *nexus* verdade-poder-sujeito de uma matéria completamente diferente daquela do *nexus* clássico.

Segundo Foucault, quando a *ordem natural clássica* deixa de ser a metarregra dos saberes, no acontecimento de ruptura da Idade Clássica, os saberes passam a se reger pela figura do Homem. Na modernidade, nos séculos XIX e XX, o *nexus* que amarra o político às ciências e aos modos de autocompreensão dos seres humanos é o “Homem”, ou seja, o *nosso corpo humano vivo, falante e trabalhador* (cf. Foucault, 1966, p. 10).

As antropologias e as ciências biomédicas do século XIX delinearam os corpos humanos como objetos, sujeitos de uma saúde físico-mental, sujeitos de uma língua e de uma

³ “Le Roi Soleil” é o epíteto de Luís XIV, soberano absoluto da França entre 1643 e 1715.

raça, sujeitos econômicos. Nas diversas técnicas de biopoder⁴, os seres humanos foram delineados como indivíduos normais ou anormais, saudáveis ou doentes, de boa ou má raça, com necessidades e capacidades econômicas e, ao mesmo tempo, totalizados e remetidos a uma “população”, com suas taxas naturais de patologias, de crescimento, de patrimônio racial e de atividade econômica. Taxas que eram estatisticamente mensuráveis, cujas variações e curvas eram cientificamente cognoscíveis e, portanto, nessa medida, permitiam o governo da população. O próprio termo “população” só surge em meados do século XVIII. “A primeira ocorrência do termo população se dá, ao que tudo indica, no *Political Discourses* (1751) de Hume” (Senellart, 2004, p. 83, nota 13).

Podemos dizer que o *poder soberano clássico* se caracteriza por uma *artificialidade*, que sobrepõe o poder político ao fundo natural dos direitos. O poder político do soberano é um artifício, pelo qual os indivíduos conseguem suspender, denegar, sua animalidade natural na constituição da sociedade política. A expressão clássica mais clara da artificialidade da sociedade política, como superação de um suposto estado de natureza humano, encontra-se em Hobbes (1994, *The Introduction*).

Na modernidade, a biopolítica, pelo contrário, naturaliza a política. O governo tem como meta não a superação denegadora da natureza humana animal, mas a própria animalidade natural do humano em seu corpo vivo. O governo biopolítico administra os processos naturais da população para promover a sua vida biomedical, por meio do aprimoramento do vigor físico, da saúde mental, da sexualidade e da raça dos corpos humanos; para promover a sua vida econômica, no aprimoramento das condições de trabalho e de mercado.

Por um lado, na estrutura clássica de racionalidade, temos a *artificialidade* da política na *soberania* e, por outro, na estrutura moderna de racionalidade, a *naturalidade* dos corpos individuais e da vida da população no *biopoder*. É nesse sentido que se pode afirmar que a noção de direito, ligada ao poder soberano, e a noção de biopolítica, ligada ao governo da população, formam uma conjunção vazia.

Poder soberano e biopolítica são duas maneiras distintas de politizar não apenas a vida humana, como também a morte.

⁴ As diversas técnicas de *biopoder* são correlativas aos diversos modos modernos de objetivação do corpo humano vivo: o poder medical e psiquiátrico, o dispositivo racial, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e o governo econômico.

A biopolítica politiza a vida, mas a promoção *biopolítica* da vida das populações é indissociável de sua outra face, a *tanatopolítica*, do grego *tanatos*, a política da morte⁵. A articulação entre *biopolítica* e *tanatopolítica* parece contraditória. Apesar disso, “é justamente no momento em que o Estado [moderno] começou a se preocupar com a saúde física e mental de cada indivíduo que ele começou a praticar seus maiores massacres” (Foucault, 2001d, p. 857). Guerras mundiais, bombas atômicas, eugenias negativas, grandes exclusões econômicas. A promoção moderna da vida biológica e econômica comporta a rejeição à morte de largas parcelas da população. A promoção da vida envolve a exclusão e mesmo a eliminação do que é concebido como nefasto aos processos vitais biológicos ou econômicos.

Ao *direito* soberano clássico de “*fazer* morrer ou *deixar* viver se substituiu um poder de *fazer* viver ou de *rejeitar* à morte” (Foucault, 1976, p. 181), que é a moderna biopolítica com a sua outra face tanatopolítica.

Que o poder biopolítico tenha se substituído ao direito soberano não quer dizer que este último tenha desaparecido. De fato, a concepção moderna da política como governo da vida das populações se justapõe à concepção jurídica clássica, baseada no direito e na lei. A biopolítica não exclui a soberania, mas a contamina.

As normas biopolíticas, próprias à objetivação de uma normalidade biomedical e econômica, contaminaram as leis e o aparelho judiciário. Aparelhos psicomédicos, disciplinares, foram anexados às instituições judiciárias (aos tribunais, às prisões). Os juízes precisaram recorrer cada vez mais a *especialistas* das ciências biopolíticas para poder julgar. Mas, também, as leis, que classicamente apenas normatizam as ações, tornaram-se instrumentos de normalização biopolítica da sociedade. Em circuito-fechado, o legal é produzido a partir do que é considerado normal, e a figura do normal é implementada socialmente mediante a norma legal.

Se a lei clássica é um impedimento ou uma denegação dos direitos naturais individuais, a norma moderna, por sua vez, se justifica como um elemento promotor da normalidade natural nos indivíduos.

⁵ A psicanálise reconhece duas pulsões independentes, apesar de indissociáveis, na psique do indivíduo humano: a pulsão de vida, *eros*, e a de morte, *tanatos* (Freud, 2014). A relação entre as pulsões psíquicas individuais e a psicologia social foi até mesmo estudada por Freud (2011). No entanto, a primazia que Freud atribuiu à psicologia individual sobre a psicologia social, certamente, não encontraria o apoio de Foucault, para quem a psique individual é uma resultante das relações de poder que atravessam uma sociedade histórica. Dessa maneira, parece difícil estabelecer uma relação razoável entre a bio-tanatopolítica e o dualismo da teoria psicanalítica das pulsões.

A CRÍTICA DE FOUCAULT AOS DIREITOS HUMANOS

A reivindicação moderna dos direitos humanos se inscreve, paradoxalmente, na tradição clássica dos direitos naturais e pré-políticos. Esta reivindicação é paradoxal, porque está vinculada à figura moderna da normalidade do Homem, própria à bio-tanatopolítica, enquanto funciona ainda no molde clássico do direito, próprio ao poder soberano.

Ela pretende agregar ao direito natural individual e pré-político da concepção jurídica da política um atributo positivo que seria próprio ao ser humano enquanto humano. E, nisso, essa reivindicação se vincula ao *humanismo*. Contra o exercício de um poder excessivo, a tradição dos direitos humanos é um processo histórico de afirmação do humanismo.

O humanismo político e a reivindicação política em nome dos direitos humanos são uma reivindicação pelo *direito à normalidade* do humano – não só como sujeito de direitos, de liberdades, de participação política, de expressão, de religião – noções clássicas –, mas também como sujeito, por direito, de uma saúde normal, de uma sexualidade normal, de uma raça normal, de uma segurança normal, de propriedades e atividades econômicas normais – noções modernas –, conformes, portanto, às cinco formulações da biopolítica apresentadas por Foucault (cf. Farhi Neto, 2010).

Entretanto, para Foucault, não há nada de naturalmente normal no humano. A normalidade do humano, nos seus diversos aspectos, é uma figura desenhada no *nexus* de saber-poder biopolítico. A normalidade do humano não antecede a esse *nexus*, mas é um objeto de conhecimento gerado no interior do poder medical, do dispositivo de sexualidade, do dispositivo racial, do dispositivo de segurança e da governamentalidade econômica. Assim, insiste Foucault, é preciso notar que, ao lutar contra esses dispositivos, em nome dos direitos humanos, os humanistas assumem a própria linguagem dos mecanismos de poder aos quais se contrapõem.

Se nós queremos fazer a crítica desses poderes, não devemos efetuá-la em nome de uma ideia do homem que foi construída a partir desses poderes. No marxismo vulgar, quando se fala do homem total, do homem reconciliado consigo mesmo, de que se trata? Ora, do homem normal, do homem equilibrado! Como se formou, no entanto, essa imagem de homem? A partir de um saber e de um poder psiquiátricos, médicos, de um poder “normalizador”. Fazer uma crítica política em nome do humanismo significa reintroduzir, na arma de combate, essa coisa contra a qual nós combatemos (Foucault, 2001h, p. 1685).

Isso que se lê, no excerto acima, sobre a luta pelo direito ao equilíbrio humano, pode ser projetado em outras lutas que ocorrem sob a bandeira do humanismo: lutas pelos direitos à

saúde, à educação, pelos direitos das mulheres, dos homossexuais, dos negros, dos economicamente excluídos. Esses direitos, pelos quais se luta, são correlativos aos poderes, contra os quais se luta. Esses direitos são correlativos a esses poderes, porque é no interior desses poderes que se formaram as imagens *práticas*, para não dizer simplesmente *reais*, da saúde e da doença, da educação como deve ser, da sexualidade correta e da incorreta, da boa e da má raça, do comportamento econômico adequado e do inadequado.

De algum modo, as lutas pelo reconhecimento dos direitos humanos de subgrupos sociais – na medida em que esses subgrupos, oprimidos, não encontram sua razão, sua identidade, em si ou a partir de si mesmos, mas apenas à medida que são identificados por outros subgrupos, opressores – refletem aquela atitude paradoxal e, até certo ponto, enganada, daqueles que afirmam o que desejam negar, daqueles que lutam pela servidão como se lutassem pela liberdade. Foi a partir disso que Foucault, referindo-se ao dispositivo de sexualidade, pôde escrever sobre as reivindicações por liberdade sexual: “Ironia deste dispositivo: ele nos faz crer que se trata, aí, de nossa *libertação*” (Foucault, 1976, p. 210). Ao combatermos, por exemplo, pelos direitos dos homossexuais, ao mesmo tempo, reforçamos um objeto de saber, a homossexualidade, engendrado no interior do próprio dispositivo de sexualidade que combatemos.

Isso não quer dizer, no entanto, que Foucault descarte de um só gesto as lutas por reconhecimento dos direitos humanos. Não é tão simples assim. Nem é isso que ele pretende. De fato, as lutas por reconhecimento se dão no interior dos próprios mecanismos de poder em que as identidades (nas quais o reconhecimento se funda) são forjadas. No entanto, essas lutas apropriam-se das armas dos poderes, as identidades, e as dirigem contra eles, numa inversão imanente que vai além dos padrões e das medidas em que foram moldadas. Apenas, é preciso estar ciente de que esse tipo de luta é, também, uma luta pela plena inclusão em um dispositivo de poder. A plena inclusão, porém, significa uma inclusão transformadora.

Os movimentos ditos de “libertação sexual” devem ser compreendidos, eu creio, como movimentos de afirmação a partir da sexualidade. Isso quer dizer duas coisas: são movimentos que partem da sexualidade, do dispositivo de sexualidade no interior do qual nós somos apreendidos, que os fazem funcionar até o limite; mas, ao mesmo tempo, eles se deslocam em relação a ele, se soltam dele e o ultrapassam (Foucault, 2001b, p. 260).

Quanto ao humanismo, a crítica de Foucault refere-se ao seu pressuposto. O humanismo pressupõe uma essência ou natureza humana, mais ou menos fixa e universal, que deve ser respeitada e conservada por direito. É nesse sentido que, para Foucault, o humanismo

é conservador. E é, justamente, nesse esforço de conservar e desenvolver uma natureza humana normal ou ideal, que o humanismo se conjugou com as maiores barbáries, não apenas no supra-humanismo nazista, como também nos humanismos de traço marxista ou liberal.

Os humanismos marxistas, que, segundo Foucault, de alguma maneira, influenciaram até mesmo parte dos filósofos da Escola de Frankfurt, interpretaram a ideia de Marx de que o humano produz o humano, no sentido de uma prescrição essencialista: é preciso libertar a humanidade dos sistemas de dominação que a alienaram de sua própria natureza (Foucault, 2001e, p. 893). Quanto aos humanistas liberais modernos, eles muito facilmente se consideram os continuadores do Esclarecimento. Mas, na concepção de Foucault, o Esclarecimento não é a desobstrução de um caminho pela razão, de modo a permitir a plena conquista humana de sua essência racional, ao mesmo tempo, universal e individualista. O Esclarecimento é, antes, “o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos” (Foucault, 2001g, p. 1392), o que estabelece, entre a atitude do Esclarecimento e o projeto humanista liberal, de fato, uma tensão.

Seja qual for, o humanismo tende a valorizar a essência humana, mas, de maneira inversa, a desvalorizar, enquanto anormalidade e degenerescência, o que nos afasta desse ideal ou o que nos impede de cumpri-lo.

Podemos afirmar, com Foucault, que a figura moderna do Homem normal (isto é, o humano racional, individualizado, responsável, livre, consciente de si e dos outros, obediente às leis, física e psiquicamente saudável, economicamente eficaz e sujeito de direitos) é talhada desde fora. Quer dizer, a figura do Homem normal não é uma imagem em *positivo*, mas é o *negativo* daquilo que é excluído da essência humana mediante processos de negação e delimitação. A essência do Homem não encontra a partir de si mesma os limites da sua figura, mas os encontra pela exclusão daquilo que não se diz dela nos dispositivos de saber-poder modernos. A figura do Homem é o negativo do louco, do inconsciente, do criminoso, do doente, do indisciplinado, do oriental.

Com seus estudos sobre a loucura, o hospital, a escola, a prisão, a sexualidade, Foucault procurou mostrar como a essência do Homem – cujo ápice de desdobramento, na perspectiva humanista liberal, teria sido alcançado pelo indivíduo ocidental na modernidade, como se fosse essa a finalidade do Homem – se constituiu a partir de processos excludentes. O normal se configurou pelo anormal. O ocidental apareceu contraposto a seu outro, o oriental (cf. Said, 1978). O humano razoável se conheceu mediante a objetivação e o encarceramento do louco; o saudável, pela objetivação do doente; o disciplinado, por aquela

do indisciplinado; o obediente, pelo criminoso; o sexualmente normal, pelo pervertido; o trabalhador, pela alienação do seu trabalho.

Tudo de que me ocupei, até hoje, diz respeito, no fundo, à maneira pela qual, nas sociedades ocidentais, os humanos fizeram essas experiências, sem dúvida fundamentais, que consistem a se engajar num processo de conhecimento de um domínio de objetos, enquanto, ao mesmo tempo, eles se constituem, eles mesmos, como sujeitos com um estatuto fixo e determinado. Por exemplo, conhecer a loucura, constituindo-se como sujeito razoável; conhecer a doença, constituindo-se como sujeito vivente; ou a economia, constituindo-se como sujeito trabalhador; ou o indivíduo se conhecendo por uma certa relação com a lei... Assim, há sempre esse engajamento de si mesmo no interior do seu próprio saber. Eu me esforcei, em particular, para compreender como o homem havia transformado em objetos de conhecimento algumas destas experiências-limite: a loucura, a morte, o crime (Foucault, 2001e, p. 876).

Desse modo, a talha, na matéria da história, da figura e da essência do indivíduo humano, como sujeito de direitos enquanto humano, como base de direitos humanos inalienáveis, é constituída por esses processos de exclusão daquilo que supostamente impede o pleno desdobramento humano. Se pudéssemos falar, no Ocidente moderno, de uma essência humana, que fosse o foco justificador do humanismo e dos direitos humanos, ela seria a figura talhada, desde fora, por essas experiências constitutivas do Homem, experiências nas quais e pelas quais o Homem encontrou os seus limites.

Poderíamos fazer uma história dos *limites* – destes gestos obscuros, necessariamente esquecidos assim que realizados, pelos quais uma cultura rejeita algo que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, este vazio escavado, este espaço em branco, pelo qual ela se isola, a designa tanto quanto os seus valores (Foucault, 2001a, p. 189).

Esses processos de exclusão, que desenham pelo negativo a essência humana, se constituem, na modernidade, nos e pelos dispositivos do biopoder. Assim, o humanismo e a valorização do indivíduo humano como sujeito de direitos enquanto humano está ligado aos processos da biopolítica. Na modernidade, não há humanismo sem biopoder (isto é, sem os dispositivos médicos, sem os dispositivos de sexualidade, sem os dispositivos raciais, sem os dispositivos de segurança, sem o capitalismo).

Devemos entender o anti-humanismo de Foucault como aquele que nega o *humanismo positivo* do XIX e XX, que atribuía ao europeu o saber acerca dos valores supremos, e que seria correlato do colonialismo, do fascismo, do *gulag*, do imperialismo (cf. Glücksman, 1989, p. 395).

Para Foucault, toda política que tem por base a ideia de uma essência humana, mesmo quando se pretende emancipadora, na verdade, é uma política redutora da multiplicidade dos modos de ser humano. A essência ou a natureza humana não se deixa apreender sob a categoria do *uno*, ela é da ordem do *múltiplo* ou dos múltiplos desdobramentos. A natureza humana não pode servir para excluir da existência humana o antinatural, pois a natureza humana é justamente o que não se deixa encerrar num limite.

[...] no curso de sua história, os homens jamais cessaram de se construir a si mesmos, quer dizer, de deslocar continuamente sua subjetividade, de se constituir em uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes que não terão jamais um fim e que não nos deixarão jamais diante de alguma coisa que seria o homem (Foucault, 2001e, p. 894).

É por essa razão que Foucault, no seu anti-humanismo, combate a moleza do humanismo, o humanismo mole, o humanismo da compaixão pelos excluídos da normalidade. É por essa razão que Foucault, no seu antilegalismo, evita utilizar a linguagem do direito.

DIREITO E LUTA

No entanto, haveria uma tradição humanista à qual Foucault se filiaria: o *humanismo negativo*, que se funda não numa concepção positiva da essência da humanidade, mas na negação de qualquer despotismo (cf. Glücksman, 1989, p. 396).

A distinção entre humanismo positivo e negativo nos permite compreender os diversos apelos, proferidos publicamente, pelo próprio Foucault, a princípios universais, a direitos sem restrições, aos “direitos humanos” ou a um “novo direito” – expressões extraídas do manifesto *Em face dos governos, os direitos humanos* (Foucault, 2001g, p. 1526-1527). Esses apelos seriam contraditórios, se Foucault fosse meramente contrário à concepção jurídica da política.

É sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre um outro. Não digo que o poder, por natureza, é um mal; digo que o poder, por seus mecanismos, é infinito (o que não quer dizer que ele seja onipotente, muito pelo contrário). Para limitá-lo, as regras não são jamais suficientemente rigorosas; para retirá-lo de todas as ocasiões das quais ele se apodera, jamais os princípios universais são suficientemente estritos. Ao poder é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições (Foucault, 2001c, p. 794).

Muitas vezes, Foucault, apesar do seu antilegalismo, se valeu da noção de direito, como instrumento em suas lutas. Mas, justamente, ele jamais desvinculou direito e luta. O direito não é, para Foucault, como uma propriedade natural ou um título desde sempre

adquirido, ligado a uma essência eterna ou sacra; o direito é a atualidade de uma luta e a possibilidade de expressão de uma resistência.

Não é porque as leis existem, não é porque eu tenho direitos que estou habilitado a me defender; é à medida que eu me defendo que meus direitos existem e que a lei me respeita. Portanto, é antes a dinâmica da defesa que pode dar às leis e aos direitos um valor para nós indispensável. O direito não é nada se não ganha vida na defesa que o provoca; e só a defesa dá força à lei. [...] Defender-se é recusar jogar o jogo das instâncias de poder e servir-se do direito para limitar as suas ações (Foucault *apud* Defert, 2001, p. 79-80).

Se seguimos Foucault, seria preciso entender os direitos humanos apenas como elemento da linguagem de uma luta contra as opressões, não como um atributo humano essencial, existente por natureza.

REFERÊNCIAS

- CASTELO BRANCO, G. 2006. Michel Foucault: os direitos do homem. In: AGUIAR, O. A. PINHEIRO, C. M. FRANKLIN, K. (Orgs.). *Filosofia e direitos humanos*. Fortaleza, Editora UFC, p. 143-158.
- DEFERT, D. 2001. Chronologie et notices. In: *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975*. Paris, Quarto Gallimard, p. 13-90.
- FARHI NETO, L. 2010. *Biopolíticas*. Florianópolis, Cidade Futura, 208 p.
- FOUCAULT, M. 1966. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 398 p.
- _____. 1976. *Histoire de la sexualité I*. Paris, Gallimard, 224 p.
- _____. 1990. Qu'est-de que la critique? Critique et Aufklärung. Compte rendu de la séance du 27 mai 1978. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, **82**(2):35-63.
- _____. 2001a. Préface. In: DEFERT, D. EWALD, F. LAGRANGE, J. (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975*. Paris, Quarto Gallimard, p. 187-195.
- _____. 2001b. Non au sexe roi. In: DEFERT, D. EWALD, F. LAGRANGE, J. (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988*. Paris, Quarto Gallimard, p. 256-269.
- _____. 2001c. Inutile de se soulever? In: DEFERT, D. EWALD, F. LAGRANGE, J. (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988*. Paris, Quarto Gallimard, p. 790-794.
- _____. 2001d. Foucault étudie la raison d'État. In: DEFERT, D. EWALD, F. LAGRANGE, J. (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988*. Paris, Quarto Gallimard, p. 856-860.
- _____. 2001e. Entretien avec Michel Foucault. In: DEFERT, D. EWALD, F. LAGRANGE, J. (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988*. Paris, Quarto Gallimard, p. 860-914.
- _____. 2001f. Qu'est-ce les Lumières? In: DEFERT, D. EWALD, F. LAGRANGE, J. (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988*. Paris, Quarto Gallimard, p. 1381-1397.
- _____. 2001g. Face aux gouvernements, les droits de l'homme. In: DEFERT, D. EWALD, F. LAGRANGE, J. (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988*. Paris, Quarto Gallimard, p. 1526-1527.

- _____. 2001h. Michel Foucault. Les réponses du philosophe. In: DEFERT, D. EWALD, F. LAGRANGE, J. (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975*. Paris, Quarto Gallimard, p. 1673-1685.
- FREUD, S. 2011. Psicologia das massa e análise do eu. Trad. Paulo César Lima de Souza. In: *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Obras completas. Vol. 15 (1920-1923). São Paulo, Companhia das Letras, p. 13-113.
- _____. 2014. *Au-delà du principe de plaisir*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris, Points, 192 p.
- GLÜCKSMAN, A. 1989. Le nihilisme de Michel Foucault. In: *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris, Seuil, p. 395-398.
- HOBBS, T. 1994. *Leviathan*. Indianapolis/Cambridge, Hackett, 592 p.
- SAID, E. W. 2007. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo, Companhia das Letras, 528 p.
- SENELLART, M. 2004. Notes et Situation des cours. In: FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris, Seuil/Gallimard, p. 379-411 (notas dispersas ao longo do livro).
-

Leon Farhi Neto

Possui graduação em Filosofia (2004), mestrado em Filosofia (2007) e doutorado em Filosofia (2012) pela Universidade Federal de Santa Catarina sob orientação do prof. Alessandro Pinzani, com período sanduíche sob supervisão do prof. Laurent Bove. Trabalha na Universidade Federal do Tocantins. Pesquisa atualmente o tema da democracia em Spinoza. É líder do Grupo de Pesquisa Calibã (Spinoza-TO).

E-mail: leonfarhineto@gmail.com

Endereço: Universidade Federal do Tocantins. Curso de Filosofia - Quadra 109 Norte
Avenida NS 15 Plano Diretor Norte 77001090 - Palmas, TO - Brasil