

# A ORDEM TEM SEUS PERIGOS: A CRISE DA POLÍTICA E O PAPEL DOS INTELLECTUAIS NAS REPORTAGENS IRANIANAS DE MICHEL FOUCAULT

Mauricio Pelegrini

## RESUMO

Apresentando os textos escritos por Michel Foucault por ocasião de sua viagem ao Irã durante os meses mais agudos da Revolução de 1978 que terminaria por depor a ditadura do xá Pahlavi, o artigo ressalta o conceito de vontade coletiva como fundamental para a interpretação foucaultiana da crise política que então se instalava naquele país. Em seguida, mostra-se que a polêmica suscitada na França pelas reportagens iranianas é produto da incompreensão do novo papel social do intelectual, representado por Foucault. Para ele, a figura do intelectual universal não tinha mais espaço, devendo ser substituído pelo intelectual específico, capaz de captar mais atentamente as contradições do presente. Correspondente a essa nova figura intelectual, a ideia de Revolução cede lugar às diversas formas de revolta, como aberturas da história ao acontecimento.

**Palavras-chave:** História Política. Revolução Iraniana. Vontade Coletiva.

## ABSTRACT

Presenting the texts written by Michel Foucault on the occasion of his trips to Iran during the more acute months of the Revolution of 1978 that would end by deposing the dictatorship of Shah Pahlavi, this article emphasizes the concept of collective will as fundamental for the foucauldian interpretation of the political crisis that was taking place in that country. Then, it is shown that the controversy aroused in France by the Iranian reports is a product of the incomprehension of the new social role of the intellectual, represented by Foucault. For him, the figure of the universal intellectual had no longer space, and should be replaced by the specific intellectual, able to grasp more closely the contradictions of the present. Corresponding to this new intellectual figure, the idea of Revolution gives way to the various forms of revolt, as openings of history to the event.

**Keywords:** Political History. Iranian Revolution. Collective Will.

## As viagens de Michel Foucault ao Irã

Em maio de 1978, Michel Foucault foi convidado por um dos editores do jornal italiano *Corriere della Sera* a ser o titular de uma coluna filosófica, onde escreveria regularmente. Entretanto, de acordo com seu biógrafo Didier Eribon (1990, p. 261), “Foucault não tinha vontade de redigir artigos culturais ou filosóficos. Sugeriu então

substituir essa fórmula por reportagens”, o que foi aceito pelo editor italiano. No âmbito desse projeto, coordenou uma pequena equipe, composta também por Thierry Voeltzel, André Glucksmann e Alain Fienkielkraut. Acompanhado de Voeltzel, Foucault viajou ao Irã em setembro de 1978, poucos dias após o massacre conhecido como Sexta-Feira Negra, em que o exército iraniano atirou contra a multidão e assassinou cerca de dois a quatro mil manifestantes (COGGIOLA, 2008, p. 68). “Para apreender o levante revolucionário em toda a sua complexidade, Foucault não quis entrevistar apenas os líderes políticos e religiosos; ele desejava entender o movimento das ruas”. Como aponta Eribon (1990, p. 264),

Foucault não se limita a conhecer os líderes da oposição e os políticos. Também quer ouvir estudantes, homens da rua, jovens islâmicos que se declaram dispostos a morrer. Passeia pelos cemitérios, únicos locais em que as reuniões são autorizadas, pela universidade, pelas portas das mesquitas. Pega a estrada com Thierry Voeltzel para se avistar com o aiatolá Shariat Madari, cuja resistência em Qhom serve de refúgio a muitos militantes dos “Comitês de Defesa dos Direitos Humanos”. Ali fala com o aiatolá Madari, mas também com Mehdi Bazargan, que se tornará primeiro-ministro após o retorno do aiatolá Khomeini ao Irã. A casa do aiatolá Madari não é de fácil acesso. Soldados de metralhadora em punho vigiam a rua. Durante uma semana inteira Foucault se informa, escuta, observa. O tempo todo faz anotações, anda sem parar, de todos os lados, quer ver tudo, entender tudo. Thierry Voeltzel se lembra do cansaço que se abatia sobre eles ao fim dessas jornadas.

Foucault retornaria ao Irã ainda em 1978, no mês de novembro. Nessa segunda viagem, entrevistou diferentes categorias de trabalhadores em greve, desde operários das refinarias de petróleo em Abadã, ao sul do país, até os de classe média, como um piloto da *Iran Air*, morador de um moderno apartamento na capital Teerã. Isto mostra o comprometimento e o esforço de Foucault para entender as raízes da oposição ao governo do xá Pahlavi em seus diversos locais de manifestação, desde os trabalhadores organizados até os profissionais liberais e intelectualizados, passando pelos diversos níveis de organizações religiosas espalhados pelo país, dos mulás líderes tribais aos aiatolás das grandes cidades de Qom e Teerã, descartando as imediatas explicações de classe ou de colonialismo e imperialismo. O que lhe interessava era assistir ao nascimento de uma nova forma de pensar entre os iranianos, e isto só seria possível se ele estivesse lá, em meio ao fervilhar revolucionário. Esse estilo de reportagem, que denomina *reportagens de ideias*, é descrito por ele da seguinte forma:

Há mais ideias sobre a terra do que os intelectuais frequentemente imaginam. E essas ideias são mais ativas, mais fortes, mais resistentes e mais apaixonadas do que podem pensar os políticos. É preciso assistir ao nascimento das ideias e à explosão de sua força: e isto não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que se travam pelas ideias, contra elas ou a seu favor (FOUCAULT, 1994c, p. 707).<sup>1</sup>

O projeto das reportagens de ideias, bem como a colaboração de Foucault com o *Corriere della Sera*, não durou muito tempo. No fim das contas, a experiência jornalística de Foucault se realizou apenas no âmbito de suas reportagens no Irã, totalizando cerca de quinze textos, entre os publicados no jornal italiano e mais alguns em periódicos franceses. Pode-se afirmar que um dos principais motivos para a interrupção súbita desta atividade de Foucault foi a péssima repercussão que os textos iranianos tiveram entre os franceses. A ascensão ao poder do aiatolá Khomeini, em 1979, com a respectiva formação de uma ditadura teocrática, levou os críticos franceses a relerem os artigos de Foucault com maus olhos (sem contudo, diga-se de passagem, lerem com atenção as reportagens previamente publicadas em italiano), criando uma polêmica muitas vezes artificial da qual Foucault não conseguiu se desvencilhar por muito tempo.

A seguir, apresento um dos principais aspectos ressaltados por Foucault em suas reportagens, a formação de uma vontade coletiva negativa no movimento de revolta, responsável pela suspensão geral da política no Irã. Se essa vontade coletiva se unia sob a bandeira do repúdio à permanência do xá Pahlavi no poder, tão logo este objetivo fosse cumprido não poderia encontrar nenhum outro foco de unificação. Com isso, abriu brechas para o domínio político de Khomeini, que não se podia prever durante os diversos movimentos de insurreição. A polêmica que se seguiu na França, que apresento sumariamente na seção seguinte, derivou principalmente da incompreensão do novo papel que Foucault define para o intelectual, e a exigência de que se apresentasse como o antigo intelectual universal, portador de verdades incontestáveis.

## **A Vontade Coletiva como Crise da Política**

---

<sup>1</sup> Salvo indicação em contrário, as traduções são de minha responsabilidade, a partir da edição original em francês. A opção se justifica devido à péssima qualidade da tradução das edições brasileiras dos *Ditos e Escritos*, que é particularmente ruim em relação às reportagens iranianas.

As viagens de Foucault ao Irã se realizaram no momento em que o movimento de revolta ganhava as páginas dos jornais em todo o mundo. Suas reportagens procuraram desfazer o senso comum e os estereótipos que se multiplicavam em torno do levante. Ao mesmo tempo, procurou ressaltar dúvidas, mostrar os impasses, destacar o que havia de novidade na revolução iraniana. E isto passava, principalmente, por repensar a política revolucionária, e a própria noção de política tal como esta lhe aparecia a partir do movimento. Como se interroga Foucault (1994d, p. 716)

Que lugar se pode dar, nos cálculos da política, a um movimento como este? A um movimento que não se deixa dispersar nas escolhas políticas, um movimento atravessado pelo sopro de uma religião que fala menos do além do que da transfiguração deste mundo aqui.

Foucault procurou desfazer a ideia então difundida de que o vocabulário religioso teria sido o único possível de ser utilizado devido a uma incapacidade do movimento em se exprimir sob a forma de um discurso da revolução, às ausências de uma ideologia e uma organização revolucionária, no sentido ocidental. Para Foucault, a força do movimento derivava de uma vontade ao mesmo tempo política e religiosa. O Islã mobilizava os iranianos não por falta de outro discurso, mas por suas próprias características, notadamente o xiismo, vertente islâmica minoritária segundo a qual nenhum governo secular poderia ser considerado totalmente legítimo. Seria, portanto, uma religião de perpétua insubmissão, que provia aos seus fiéis um vocabulário por meio do qual podiam mobilizar sua insatisfação política.

A religião redefinía a política no Irã, por se tratar também de um forte movimento de rejeição à política no sentido tradicional. O que de imediato despertou o interesse de Foucault era o alvorecer de um grande movimento de massas, não comandado pela ideologia revolucionária tradicional, não dirigido por um partido ou mesmo uma organização política. De fato, era uma rejeição global a tudo o que havia se construído durante um século no Irã: “o desenvolvimento econômico, a dominação estrangeira, a modernização, a dinastia, a vida cotidiana, os costumes” (FOUCAULT, 1994d, p. 714). E isto incluía também a rejeição aos partidos políticos então constituídos. Foucault mostra a fraqueza desses partidos, de um lado pela repressão ditatorial do xá Pahlavi, mas também por conta de suas próprias escolhas. O Partido Comunista, por exemplo, que possuía ligações com a União Soviética, havia apoiado a invasão do Azerbaijão por Stalin em 1946, e comportou-se de forma

ambígua durante o período de nacionalização do petróleo pelo ex-primeiro-ministro Mossadegh. Já o partido deste, a Frente Nacional, esperava uma solução liberal, mas somente com apoio dos Estados Unidos. Em suma, os partidos políticos no Irã também eram vítimas da ditadura dependente do xá, ora advogando o nacionalismo, ora a liberalização.

Se não havia dúvidas quanto à união de todas as camadas sociais em torno da rejeição ao regime e a tudo o que este representava para a história do Irã durante o século XX, nenhum ator político podia tomar a frente da revolução, como explica Foucault (1994d, p. 715, grifo nosso):

A rejeição ao regime é, no Irã, um fenômeno social massivo. O que não significa que seja confuso, afetivo, pouco consciente de si. Ao contrário, ele se propaga de uma maneira singularmente eficaz, das greves às manifestações, dos bazares às universidades, dos panfletos aos discursos e sermões dos representantes de comerciantes, operários, religiosos, professores e estudantes. Mas nenhum partido, nenhum homem, nenhuma ideologia política pode, neste momento, vangloriar-se de representar esse movimento. Ninguém pode pretender encabeçá-lo. Não há, na ordem política, nenhum correspondente nem nenhuma expressão.

Nenhum partido ou movimento social estava na vanguarda do movimento revolucionário; ao contrário, este se caracterizava justamente pela rejeição à eleição de qualquer representante que o simbolizasse. Era essa característica a principal novidade da revolta iraniana. No século XX, lembra Foucault, para derrubar um regime seria preciso a constituição de grandes forças, exército, organização, preparação. O que aparecia no Irã era muito distinto das então recentes revoluções da China, Cuba, Vietnã, com seus exércitos de guerrilha, partidos e aparelhagem militar. Era distinto ainda dos movimentos de 1968, porque os homens e mulheres iranianos nas ruas tinham um objetivo imediato – a saída do xá. Era uma revolta de “mãos nuas” contra um dos maiores exércitos do mundo. Essa revolta colocava a política em greve, como narra Foucault (1994a, p. 702):

O Irã está, atualmente, em estado de greve política generalizada. Quero dizer estado de greve *em relação* à política. E isto em dois sentidos: recusa de prolongar, de qualquer maneira, o sistema atual, de fazer funcionar seus aparelhos, sua administração, sua economia. Mas recusa, também, de dar lugar a uma batalha política sobre a futura constituição, sobre as escolhas sociais, sobre a política estrangeira, sobre os homens que substituirão [o xá]. Não é que não se discuta isto; mas se faz de modo que essas questões não possam dar lugar a um jogo político da parte de quem quer que seja. (...) Sua vontade política é não dar lugar à política.

O movimento suspendia a política tradicional, em nome de uma bandeira única, sem preocupação com o que aconteceria depois. Antes da saída do xá Pahlavi, nenhuma política poderia ser retomada. Com a greve política espalhando-se por todo o país, o governante ainda procurava manter o seu poder, colocando-se como o mestre da ordem. Mas o seu poder era apenas aparente, não possuía nenhum amparo na sociedade iraniana. Para usar a expressão de Foucault (1994b, p. 706), “a ordem tem seus perigos”, e isto queria dizer que o equilíbrio da situação política no Irã era bastante delicado, podendo ruir a qualquer momento. Se o xá ainda pretendia garantir o seu reinado, esbarrava na oposição que começava a se unir inteira em torno do movimento religioso, e este se destacava cada vez mais pela recusa da política. Foucault afirma ser uma lei da história o fato de que, quanto mais simples é a vontade de um povo, mais complexa é a tarefa dos homens políticos. E isto porque a política só pode ser realizada quando a vontade coletiva é múltipla, confusa, obscura. Para Foucault, a política não é expressão da vontade coletiva. E o que se via no Irã era exatamente a formação de uma vontade coletiva perfeitamente unificada, como descreve:

Dentre as coisas que caracterizam esse acontecimento revolucionário, há o fato que ele faz aparecer – e isto, poucos povos tiveram ocasião na história – uma vontade absolutamente coletiva. A vontade coletiva é um mito político com o qual os juristas ou filósofos tentam analisar ou justificar as instituições etc.; é um instrumento teórico: a “vontade coletiva”, não se viu jamais, e, pessoalmente, eu pensava que a vontade coletiva era como Deus, como a alma, que não se encontrava jamais. Não sei se vocês estão de acordo comigo, nós encontramos, em Teerã e em todo o Irã, a vontade coletiva de um povo. Isso é de se saudar, não acontece todos os dias. Além do mais (e aí, pode-se falar do senso político de Khomeini), deu-se a essa vontade coletiva um objeto, um alvo e somente um, a saber, a partida do xá. Essa vontade coletiva, que, em nossas teorias, é sempre geral, fixou-se, no Irã, sobre um objetivo absolutamente claro e determinado, e assim ela fez irrupção na história (FOUCAULT, 1994e, p. 746).

Mais do que uma religião que pregava a insubordinação, mais do que uma multidão desarmada que arriscava sua própria vida contra um exército gigantesco, mais do que uma revolta antipolítica contra uma ditadura secular, o que realmente impressionou Foucault foi a formação de uma vontade coletiva unificada e sem fissuras, fixada sobre um propósito claro, e sem dar mostras de que seria rompida antes que esse objetivo fosse finalmente atingido. A revolta no Irã se dava em movimentos contínuos e repetitivos; por mais que o poder governamental cedesse em alguns pontos, tentando sobreviver à revolta, o movimento se tornava cada vez

mais inflexível. Foucault destaca, nesse movimento, o papel das manifestações como veículo e expressão dessa grande vontade coletiva:

O que me impressionou no Irã, é que não há luta entre diferentes elementos. O que faz a beleza e ao mesmo tempo a gravidade de tudo isso, é que só há um confronto: entre o povo inteiro e o poder que o ameaça com suas armas e sua polícia. Não há uma ascensão aos extremos, cada qual se situa imediatamente; de um lado, toda a vontade de um povo, de outro, as metralhadoras. O povo se manifesta, os tanques chegam. As manifestações se repetem e as metralhadoras atiram novamente. E isso, quase de maneira idêntica, certamente com uma intensificação a cada vez, mas sem que mude de forma ou de natureza. É a repetição da manifestação. Os leitores dos jornais ocidentais devem se cansar rapidamente: olhem, outra manifestação no Irã! Mas acredito que a manifestação, na sua própria repetição, tinha um sentido político intenso. Essa palavra manifestação, é preciso tomá-la em sentido estrito: um povo, incansavelmente, torna manifesta sua vontade. Não é somente por causa das manifestações que o xá partiu em definitivo. Mas não se pode negar que estava diante de uma reca indefinidamente manifesta. Há nessas manifestações uma ligação entre ações coletivas, ritual religioso e ato de direito público. Um pouco como na tragédia grega, em que a cerimônia coletiva e a reatualização dos princípios do direito caminhavam juntas. Houve nas ruas de Teerã um ato, político e jurídico, coletivamente executado no interior de ritos religiosos – um ato de destituição do soberano (FOUCAULT, 1994e, p. 747-748).

Era um movimento destinado a se livrar, simultaneamente, da dominação exterior e da política no interior. Contudo, se o estado revolucionário podia ser caracterizado pela suspensão da política, isto não significava ausência completa de organização. Os atores que entravam no jogo da revolução também levavam os seus próprios cálculos políticos para o momento posterior, quando essa vontade coletiva generalizada que pregava a saída do xá fosse desfeita; no entanto, deixava-os suspensos. Foucault não pretendia prever como seria o desdobramento do movimento, mas percebia que a vontade coletiva eventualmente desapareceria, e aí a política poderia voltar à cena, sem, contudo, deixar de ressaltar o papel crucial dessa vontade unificada para o sucesso do movimento. Como ele próprio explica:

Virá um momento em que esse fenômeno que se tenta apreender e que tanto nos fascinou – a experiência revolucionária em si mesma – se apagará. Houve, literalmente, uma luz que se acendeu em todos eles e que banha todos ao mesmo tempo. Ela irá se apagar. Nesse momento, aparecerão as diferentes forças políticas, as diferentes correntes, haverá compromisso, será isso ou aquilo, eu realmente não sei quem vai ganhar e não penso que há muita gente que possa dizê-lo, atualmente. Isso desaparecerá. Haverá processos de outro nível, de uma outra realidade, de todo modo. O que eu queria dizer é que isto que se assistiu não foi o resultado de uma aliança, por exemplo, entre diferentes grupos políticos. Não foi também o resultado de um compromisso entre duas classes sociais que, finalmente, cedendo umas nisto, outras naquilo, entraram de acordo

para reivindicar tal ou tal escolha. De forma alguma. Outra coisa se passou. Um fenômeno atravessou o povo inteiro, e um dia vai parar. Nesse momento, só restarão os diferentes cálculos políticos que cada um não deixou de ter em sua cabeça. Tomemos o militante de um grupo político qualquer. Quando ele desfilava, no curso de uma dessas manifestações, ele era duplo: tinha seu cálculo político, que era este ou aquele e, ao mesmo tempo, era um indivíduo pego nesse movimento revolucionário, ou, antes, esse iraniano sublevado contra seu rei. E as duas coisas não se sobrepõem, ele não se levantou contra seu rei porque seu partido fazia tal ou tal cálculo (FOUCAULT, 1994e, p. 750).

Por trás da vontade coletiva, havia então a política esperando a oportunidade de recuperar o seu papel. Nem por isso é preciso deixar de ressaltar a novidade que representou esse momento de greve da política, por trás de um movimento unificado. Mas é claro que alguns atores conseguiriam, após a partida do xá, que constituía o objetivo único da vontade coletiva, exercer mais força na política que se seguiu. Entre estes, o aiatolá Khomeini foi provavelmente o de maior destaque, como a história do desenvolvimento posterior da Revolução Iraniana mostrou ao mundo.

Essa vontade coletiva, assim, só poderia ter existido sob uma diretriz puramente negativa, esse enfático *não* à permanência do xá e seus discípulos no comando político do Irã. Quando este objetivo fosse encontrado, e não havia outra possibilidade de não se realizar, a vontade coletiva se dissolveria e abriria os caminhos políticos para que as disputas de poder voltassem a ocorrer normalmente. Como se sabe, na analítica do poder foucaultiana, não é possível que as disputas se resolvam de uma vez por todas, pois o movimento do poder é sempre móvel e passível de reversão. Exigir de Foucault que prevesse os desdobramentos do movimento revolucionário é permanecer na incompreensão da novidade que apresenta em relação ao papel do intelectual contemporâneo, como se discute a seguir.

### **O Papel do “Intelectual Específico”**

Em março de 1979, pouco antes da adoção oficial da República Islâmica no Irã, aprovada em plebiscito por 98% da população, a imprensa francesa noticiava diariamente as execuções de dissidentes, opositores do regime islâmico, homossexuais e outras minorias, além das diversas perseguições às mulheres e cassação dos direitos femininos no Irã. Como já destacado na Introdução desta



dissertação, Naquele momento, começava-se a atacar as reportagens de Foucault, condenando suas posições e exigindo-lhe retratação pública. O texto acusatório que se tornou mais famoso é o do casal de jornalistas Claudie e Jacques Broyelle, publicado em 24 de março de 1979 no jornal *Le Matin*. Carregado de ironia e desdém, intitulava-se *À quoi rêvent les philosophes?* (Com o que sonham os filósofos?), ecoando o único artigo de Foucault até então publicado na França, *À quoi rêvent les Iraniens?* (Com o que sonham os iranianos?). Os Broyelle questionavam a responsabilidade dos filósofos pelas ideias que colocam em circulação e suas consequências:

Não, o filósofo não é responsável pelo sangue que corre hoje no Irã. Não foi ele que inventou o Islã e os aiatolás. (...) O filósofo se contenta em pintar e oferecer imagens, imagens santas. (...) Ele não é mais responsável do que Léon Daudet pelo Holocausto, ou do que os intelectuais comunistas do Ocidente pelos gulags socialistas.

Além disso, ninguém é forçado, sob a mira de um revólver, a declarar que Daudet, Andrieu ou Foucault desenvolveram ideias “de gênio”. Os consumidores têm algumas obrigações, mas também têm o direito de submeter as ideias apresentadas ao teste mais elementar do consumo, que é a realidade. Além disso, quando se percebe que todos os modelos na escala foucaultiana carregam o mesmo rótulo anti(burguês)democrático, antilegalista, antijudiciário, tem-se o direito de protestar por propaganda enganosa. Esses artigos não podem ser vendidos sob o rótulo de “defesa dos direitos humanos” (BROYELLE C.; BROYELLE J., 2005, p. 248-249)<sup>2</sup>

Em vez de destacar o papel político exercido pelas reportagens de Foucault – afinal, pelo menos um de seus artigos foi imediatamente traduzido para a língua persa e colado nas paredes da Universidade de Teerã –, os Broyelle preferem demandar que os leitores, ou “consumidores”, protestem pela má qualidade dos textos, propaganda enganosa que os teria levado a imaginar que a revolução iraniana seria capaz de garantir os direitos humanos. Essa filosofia para o consumo deveria, sempre, estar em acordo com a realidade desde o princípio, fornecer modelos prontos que desobrigassem o leitor-consumidor da tarefa de pensar. E os Broyelle prosseguem, exigindo que Foucault admita ser pró-revolução, ou seja, pró-execuções, ou se retrate:

Quando se é um intelectual, quando se trabalha sobre e com “ideias”, quando se tem a liberdade – sem ter de lutar sob o risco da vida para obtê-la – de não ser um escritor sicofântico, então se tem algumas obrigações. A primeira é assumir a responsabilidade pelas ideias que se defendeu,

<sup>2</sup> Cito a partir da versão inglesa do polêmico livro de Janet Afary e Kevin Anderson, pois o texto original do jornal *Le Matin* é de difícil acesso. Afary e Anderson explicam em nota que Léon Daudet foi um conhecido escritor monarquista e antisemita, e René Andrieu era editor do jornal stalinista *L'Humanité*.

quando finalmente se realizam. Os filósofos da “justiça popular” deveriam dizer hoje “Vida longa ao governo islâmico!” e seria claro que foram ao extremo final do seu radicalismo. Ou então deveriam dizer “Não, eu não queria isso, eu estava equivocado. Eis o que estava errado em meu raciocínio; eis o lugar onde meu pensamento estava errado”. Eles deveriam refletir. Afinal, é o seu trabalho.

Não haverá nunca, então, alguma garantia para as peças e a mão-de-obra, ou para pegar e largar as filosofias que são colocadas no mercado? (BROYELLE C.; BROYELLE J., 2005, p. 249).

A insistência na metáfora de uma filosofia como produto à escolha dos consumidores no mercado mostra bem o que pretendiam os autores. Não se trata de entender uma filosofia que se abria ao inusitado do acontecimento, à história do presente, à indeterminação do futuro – ou, nos próprios termos de Foucault, uma filosofia que não se dispusesse a fazer a “ história do futuro e a “previsão do passado” (FOUCAULT, 1994d, p. 714). Para os Broyelle, o fracasso da revolução era prova suficiente da incapacidade de Foucault em se adequar à realidade, e por isso ele deveria expiar publicamente o pecado de ter pensado de outra forma. O intelectual deve dar provas ao seu público, no mercado, de sua competência na descrição pura dos fatos, ou então renunciar ao pensamento. A resposta de Foucault veio logo em seguida, em 26 de março de 1979:

*Le Matin*, há quinze dias, me propunha responder ao Sr. Debray-Ritzen; hoje, ao Sr. e Sra. Broyelle. Para aquele, eu era antipsiquiatra. Para estes, ‘antijudiciário’. Não responderei nem a um nem aos outros. Porque, em ‘minha vida’, jamais fiz parte de uma polêmica. Não pretendo começar agora. E por uma outra razão, também de princípio: me “convocam a reconhecer meus erros”. A expressão e a prática que ela designa me lembram de alguma coisa e de muitas coisas. Contra elas eu lutei. Não me prestaria, mesmo por ‘via da imprensa’, a um jogo no qual a forma e os efeitos me parecem detestáveis. ‘Você vai confessar ou então gritará vivas aos assassinos’: esta frase, alguns a pronunciam por profissão; outros, por gosto ou hábito; penso que é preciso deixar essa injunção para os lábios dos que a pronunciam e só discutir com os que são estrangeiros a esta maneira de fazer. Desejo, portanto, poder debater essa questão do Irã aqui mesmo, uma vez que o *Le Matin* me dê oportunidade. Blanchot ensina que a crítica começa pela atenção, presença e generosidade (FOUCAULT, 1994d, p. 762).

Foucault não se colocava fora do debate público, desde que este se fizesse pela discussão das ideias, e não por acusações e imposições; em suma, pela leitura cuidadosa dos textos que escreveu, e não pelo gosto da pura polêmica. A exigência de que realizasse confissão pública lhe era intolerável, tanto mais porque a ideia de confissão significava, para ele, renúncia do sujeito e sacrifício de si.

As acusações contra Foucault lembram outro caso na história da filosofia do século XX, o de Martin Heidegger e suas relações com o nazismo. Como Foucault, Heidegger também foi instado a reconhecer os seus “erros”, e jamais aceitou fazer confissão ou retratação pública. É no sentido de tentar compreender a coerência das posições de Heidegger no interior de sua teoria que o filósofo esloveno Slavoj Žižek se aproxima das reflexões de Foucault sobre o que chama de *evento iraniano*. No capítulo intitulado *Intelectuais radicais, ou por que Heidegger deu o passo certo (na direção errada) em 1933*, de seu livro *Em Defesa das Causas Perdidas*, Žižek (2011, p. 113) pergunta:

não deveríamos rejeitar como generalização demasiado apressada a noção popular liberal segundo a qual filósofos que se intrometem na política acabam sempre conduzindo ao desastre? De acordo com essa noção, desde Platão, ou eles erram fragorosamente ou acertam... quando apoiam tiranos.

A questão mais ampla das reflexões de Žižek trata de pensar se o envolvimento nazista de Heidegger era fundado em seu próprio pensamento e se contribuiu de alguma forma para o seu desenvolvimento posterior. Sua intenção é fazer o mesmo questionamento sobre Foucault e a revolução iraniana.

Segundo Žižek, tanto para Heidegger quanto para Foucault, deve-se inverter a narrativa-padrão de que o envolvimento errôneo teria despertado cada um dos filósofos para os limites de sua posição teórica, radicalizando o seu pensamento e promovendo uma virada. De acordo com essa narrativa,

O envolvimento iraniano de Foucault, tal como o envolvimento nazista de Heidegger, foi em si (em sua forma) um gesto apropriado, a melhor coisa que já havia feito; o único problema é que (quanto ao conteúdo) era um compromisso na direção errada (ŽIŽEK, 2011, p. 122).

Antes de pensar na virada de Heidegger rumo à reflexão sobre a técnica, e na de Foucault em direção às estéticas da existência, seria mais interessante, de acordo com Žižek, recorrer à questão kantiana do entusiasmo pela revolução, tema sobre o qual Foucault (2010) discorrerá ao final de sua vida. Kant (1993) afirma que o importante não são os resultados práticos da revolução, mas o entusiasmo que ela provoca em seus espectadores. Em outros termos, importa a abertura do acontecimento no tecido da história.

Para Žižek (2011, p. 124), “o que interessa a Foucault “não são os eventos iranianos no nível da realidade social concreta e suas interações causais, mas a

superfície eventual, a virtualidade pura da ‘fagulha da vida’ que só explica a singularidade do Evento”. Não importam a redistribuição do poder entre as diversas facções, o terror e os cálculos políticos que advêm do golpe revolucionário, mas sim a suspensão momentânea de todas essas divisões, o que Foucault chamou de vontade coletiva. Como afirma Žižek (2011, p. 125), “um evento desses não só é novo em relação ao que aconteceu antes, mas também é novo ‘em si’ e, portanto, permanece novo para sempre”.

Não seria possível, dessa forma, comparar o que aconteceu no Irã com a Alemanha nazista, a despeito do que pretendiam acusadores como os Broyelle. Nas palavras de Žižek (2011, p. 128, grifo nosso):

O troço de Foucault não significa de modo algum que a revolução iraniana foi um pseudoevento (...) comparável à ‘revolução’ nazista: foi um Evento autêntico, uma *abertura* momentânea que liberou forças de transformação social sem precedentes, um momento em que ‘tudo parecia possível’. Para perceber essa dimensão, basta seguir de perto as mudanças e os retrocessos dos acontecimentos, o fechamento gradual dos múltiplos modos de auto-organização da multidão que protestava quando o novo clero islâmico tomou o poder político. Não houve nada comparável com os meses efervescentes depois da queda do xá – a atividade constante e frenética, os debates, os planos utópicos etc. – na Alemanha depois da tomada do poder pelos nazistas (embora tenha havido algo comparável nos primeiros anos depois da Revolução de Outubro). Não devemos entender essa diferença qualitativa como algo que só diz respeito ao nível formal dos eventos (ou, pior ainda, ao nível psicológico-grupal, como se a explosão iraniana fosse mais ‘sincera’ do que a nazista); sua dimensão crucial era a do conteúdo sociopolítico: o que fez da explosão iraniana um Evento foi o surgimento momentâneo de algo novo, que dizia respeito à luta para formular uma alternativa à opção entre a democracia liberal ocidental e a volta à tradição pré-moderna. A ‘revolução’ nazista nunca foi ‘aberta’ nesse sentido autêntico.

Žižek certamente leu com cuidado os textos iranianos para formular sua reflexão. Por isso ressalta, com Foucault, a virtualidade presente no movimento revolucionário. Nada estava antecipadamente resolvido, e só uma filosofia aberta ao acontecimento poderia enxergar as potencialidades da revolução. A efervescência da luta política que se seguiu à queda do xá mostra bem que o terror teocrático não estava antecipado desde sempre no fervilhar revoltoso. Mirando a crítica liberal dos polemistas americanos Afary e Anderson (2005), Žižek prossegue, afirmando que se deve

Restringir e limitar a homologia entre o envolvimento de Foucault com a revolução iraniana e o comprometimento de Heidegger com o nazismo: Foucault estava certo ao envolver-se, percebeu corretamente o potencial emancipador dos eventos; todas as insinuações dos críticos liberais de que foi outro capítulo da triste saga dos intelectuais radicais ocidentais, que

projetam suas fantasias numa zona de turbulência estranha e exótica e, com isso, podem satisfazer simultaneamente seus desejos emancipadores e sua secreta ânsia 'masoquista' por disciplina rígida e opressão, erram o alvo. Mas onde está o erro? Podemos afirmar que Foucault agiu corretamente pela razão errada: a maneira como teorizou e justificou seu envolvimento é enganosa. O arcabouço em que Foucault trabalha a análise da situação iraniana é a oposição entre o Evento revolucionário, o entusiasmo sublime do povo unido, em que todas as diferenças internas são temporariamente suspensas, e o domínio pragmático da política de interesses, dos cálculos estratégicos de poder etc. (...) Nossa tese aqui é muito precisa: esse arcabouço geral é 'abstrato' demais para explicar as várias modalidades de entusiasmo coletivo – para fazer a distinção, digamos, entre o entusiasmo nazista do povo unido na rejeição aos judeus (cujo efeito foi indubitavelmente real), o entusiasmo do povo unido contra o regime comunista estagnado ou o entusiasmo propriamente revolucionário. A diferença é simplesmente que os dois primeiros não são Eventos, são meros pseudoeventos, porque lhes falta o momento de abertura verdadeiramente utópica. Essa diferença é estritamente imanente à unidade entusiástica: só no último caso o denominador comum dessa unidade foi a 'parte de parte alguma', os 'oprimidos', os incluídos na sociedade sem lugar apropriado dentro dela e, como tais, servindo de 'singularidade universal', personificando diretamente a dimensão universal (ŽIŽEK 2011, p. 129, grifo nosso).

Retome-se o fio do argumento de Žižek: Foucault agiu certo no apoio à revolução iraniana, ao perceber na vontade coletiva que suspendia as diferenças políticas a abertura de um acontecimento na história; as perseguições às minorias e o regime khomeinista que se seguiram não retiram da revolta iraniana o brilho da singularidade. Entretanto, para Žižek, isso não é suficiente para construir uma teoria que permitisse elaborar uma metodologia capaz de distinguir o Evento dos pseudoeventos. Essa distinção se daria por meio da unidade imanente ao entusiasmo revolucionário: os "oprimidos" que pudessem personificar o universal. A crítica do autor a Foucault se dá a partir do seu marxismo heterodoxo, pois, segundo Marx, há uma classe portadora do universal, que é o proletariado. Foucault, porém, jamais se interessou pelo estabelecimento de universalidades, e também não quis, com suas reportagens sobre a revolução iraniana, construir uma teoria que fosse capaz de explicar outras revoluções históricas. A interpretação que constrói pode simplesmente não se aplicar a nenhuma outra revolta, passada ou futura. Interessá-lhe a singularidade do movimento revolucionário iraniano.

Só se pode compreender a novidade apresentada por Foucault no pensamento da revolução quando se deixa de lado as grandes narrativas marxistas das quais foi crítico, que lhe permitem questionar a figura do intelectual universal e apresentar o intelectual específico, que exerce um papel diferente na sociedade contemporânea. Em seu livro *A coragem da verdade e a ética do intelectual em*

Michel Foucault, a historiadora Priscila Piazzentini Vieira (2015) parte do estudo da *parrhesía* socrática e cínica como eixos que permitem a Foucault realizar esse questionamento, por meio de uma nova relação entre verdade, política e produção do conhecimento. Segundo a autora,

Desde meados do século XX, o papel do intelectual sofreu uma transformação, e uma nova ligação entre teoria e prática foi estabelecida. Os intelectuais habituaram-se a atuar não mais no 'universal' ou no 'exemplar', mas em setores determinados e precisos em que estavam situados: nas suas condições de trabalho ou em sua própria vida, como as questões da moradia, do asilo, da universidade, das relações familiares, sexuais, etc. (VIEIRA, 2015, p. 27).

Vieira aponta que, enquanto o intelectual universal ou orgânico era a figura dominante até praticamente os anos 1970, a desilusão generalizada com os movimentos revolucionários de esquerda (com a descoberta dos *gulags*, a Revolução Cultural chinesa etc.) desencadeou transformações que modificaram o papel social do intelectual, que passou a agir desde então sobre pontos específicos, como as lutas das mulheres, dos homossexuais, dos prisioneiros etc. Não se trataria mais de estabelecer verdades universais e a-históricas, mas apontar locais estratégicos de resistência ao poder. Como afirma Foucault (1994i, p. 225), seria preciso “avançar em direção a uma nova economia das relações de poder, que seja, ao mesmo tempo, mais empírica, mais diretamente ligada à nossa situação presente, e que implique relações mais intensas entre a teoria e a prática”. É nessa linha de força que o intelectual específico pode agir, ao mostrar as possibilidades de resistência. De acordo com Vieira (2015, p. 29), “com o intuito de uma desestabilização sem fim dos mecanismos de poder, essas lutas imediatas merecem, para Foucault, ao menos o mesmo mérito que damos às lutas revolucionárias tradicionais”. Ao pensar a revolução iraniana, assim, Foucault não se colocava ao lado das questões universais, mas das lutas específicas; só assim se pode compreender a mudança do paradigma da revolução que o estimulou a visitar o Irã no auge da revolta.

Com o intuito de encerrar a polêmica sobre o Irã, Foucault escreveu, em maio de 1979, um texto de grande impacto, intitulado *É inútil revoltar-se?*. Ali, respondeu indiretamente aos seus detratores, especialmente os Broyelle, afirmando categoricamente o seu papel de intelectual e a aceitação da escolha de sê-lo:

Os intelectuais, nesses tempos, não têm muito bom “cartaz”: acredito poder empregar esse termo em um sentido bem preciso. Não é, então, o momento de dizer que não se é intelectual. Além do mais, eu faria sorrir. Intelectual, eu sou. Se me perguntassem como eu concebo o que faço, eu responderia: se o estrategista for o homem que diz: ‘Que importa tal morte, tal grito, tal revolta em relação à grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que nós estamos’, bem, para mim é indiferente que o estrategista seja um político, um historiador, um revolucionário, um partidário do xá ou do aiatolá; minha moral teórica é inversa. Ela é “antiestratégica”: ser respeitoso quando uma singularidade se revolta, intransigente quando o poder enfrenta o universal. Escolha simples, obra difícil: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, um pouco por baixo da história, o que a rompe e a agita, e velar, um pouco por detrás da política, pelo que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é o meu trabalho; não sou nem o primeiro nem o único a fazê-lo. Mas eu o escolhi (FOUCAULT, 1994h, p. 794).

Para uma singularidade oprimida, revoltar-se nunca é inútil. É a abertura da história ao acontecimento.

### **Considerações Finais: Revolução ou Revolta?**

Nos últimos anos de sua vida, Foucault citava insistentemente um pequeno texto de Kant, chamado *O que é o Iluminismo? (Qu’est-ce que les Lumières?)*. Trata-se de um artigo publicado em 1784 na revista *Berlinische Monatsschrift* (KANT, 2011), e Foucault (2010) ressalta o fato de que nesse texto vê-se surgir um novo tipo de questão para a reflexão filosófica, a problematização do *presente*. Para ele, é a primeira vez, na história da filosofia, que o presente é questionado como acontecimento, como aquilo mesmo que deve ser interrogado. Essa interrogação da atualidade pelo filósofo o aproxima do trabalho de jornalista. É significativo, assim, que o texto de Kant tenha aparecido em uma revista, e é no mesmo sentido que Foucault se propõe a interrogar o seu tempo presente, por ocasião das reportagens de ideias. Mais do que isso, ele reconhece sua participação nessa mesma temporalidade, de modo que, no encontro com os iranianos revolucionários, tratava-se de assistir ao nascimento de uma nova forma de revolta. Resenhando um livro de Jean Daniel, jornalista francês fundador do periódico *Le Nouvel Observateur*, do qual Foucault foi colaborador frequente, afirma que a questão central desse livro é: “trinta anos de experiência nos conduzem ‘a não confiar em nenhuma revolução’, mesmo se se pode ‘compreender cada revolta’” (FOUCAULT, 1994g, p. 786). Aparece aí uma distinção entre revolução e revolta; de fato, Foucault falou algumas vezes sobre

o fim do monopólio da revolução como organizador da percepção histórica. Estava-se assistindo, segundo ele, ao fim da era da revolução:

Veio a era da 'evolução'. Há dois séculos, esta sobrevoou a história, organizou nossa percepção do tempo, polarizou as esperanças. Ela constituiu um gigantesco esforço para aclimatar a revolta no interior de uma história racional e dominável: ela lhe deu uma legitimidade, selecionou suas boas e más formas, definiu as leis de seu desenrolar; ela lhe fixou condições preliminares, objetivos e maneiras de atingi-los. Definiu-se até mesmo a profissão de revolucionário (FOUCAULT, 1994h, p. 791).

A revolta no Irã não se conformava a nenhum dos modelos de revolução até então conhecidos; era o signo de algo novo na história, ao qual o filósofo atento ao presente deveria prestar atenção. Foucault, um dos mais agudos intérpretes de nosso presente, certamente soube prestar atenção ao movimento de revolta que por alguns meses teve lugar no Irã, como interrupção da história que cede lugar ao acontecimento.

## REFERÊNCIAS

- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. ***Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of islamism***. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- BROYELLE, Claudie; BROYELLE, Jacques. What are the philosophers dreaming about? Was Michel Foucault mistaken about the Iranian Revolution? *In*: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. ***Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of islamism***. Chicago: The University of Chicago Press, 2005. p. 247-249.
- COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Iraniana**. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.
- ERIBON, Didier. ***Michel Foucault (1926-1984)***. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. Une révolte à mains nues. *In*: FOUCAULT, Michel. ***Dits et Écrits III: 1976-1979***. Paris: Gallimard, 1994a. p. 701-704.
- FOUCAULT, Michel. Défi à l'opposition. *In*: FOUCAULT, Michel. ***Dits et Écrits III: 1976-1979***. Paris: Gallimard, 1994b. p. 704-706.
- FOUCAULT, Michel. Les « reportages » d'idées. *In*: FOUCAULT, Michel. ***Dits et Écrits III: 1976-1979***. Paris: Gallimard, 1994c. p. 706-707.
- FOUCAULT, Michel. Le chef mythique de la révolte de l'Iran. *In*: FOUCAULT, Michel. ***Dits et Écrits III: 1976-1979***. Paris: Gallimard, 1994d. p. 713-716.



FOUCAULT, Michel. L'esprit d'un monde sans esprit. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. Paris: Gallimard, 1994e. p. 743-755.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault et l'Iran. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. Paris: Gallimard, 1994f. p. 762.

FOUCAULT, Michel. Por une morale de l'inconfort. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. Paris: Gallimard, 1994g. p. 783-787.

FOUCAULT, Michel. Inutile de se soulever ? *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. Paris: Gallimard, 1994h. p. 790-794.

FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits IV: 1980-1984**. Paris: Gallimard, 1994i. p. 222-243.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso dado no Collège de France (1982-1983). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *'Il ne peut pas y avoir de sociétés sans soulèvements'* – *Entretien avec Farès Sassine*. *In*: FOUCAULT, Michel. **Rodéo**. Lyon, n. 2, 2013. p. 34-56.

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta**: que é "esclarecimento"? (*Aufklärung*). *In*:

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 63-71.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. **A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011.