

O poder e a política de Michel Foucault¹

The power and politics of Michel Foucault

FOUCAULT, Michel (2015). O poder e a política de Michel Foucault. Tradução de Andre Degenszajn. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 12, mai-ago, pp. 93-107.

Recebido em 02 de março de 2015. Confirmado para publicação em 06 de julho de 2015.

¹ Entrevista inédita, em português, de Michel Foucault a Peter Maas e David Brock. Publicada originalmente na edição de 22 de abril de 1983 do *The Daily Californian's Weekly Magazine*. Segundo os entrevistadores: “Para um homem que tem sido celebrado como filósofo do poder pela imprensa americana e europeia, o intelectual francês Michel Foucault é surpreendentemente despretensioso. Com físico frágil e voz suave, Foucault é na realidade um gigante figurativo nos círculos filosóficos e históricos contemporâneos. (...) Foucault, que ocupa a cátedra de *História e sistemas de pensamento* no prestigioso Collège de France, em Paris, está atualmente em visita de um mês à Universidade Berkeley como professor convidado do programa *Regents Lecturer*. Ele realizou uma palestra pública sobre a ‘Cultura de si’ para um público exclusivo no Auditório Zellerbach em 12 de abril [de 1983], e se encontrará com estudantes e professores em seminários pequenos e informais coordenados pelo Departamento de Francês” [N.E.].

***The Daily Californian's Weekly Magazine:* É de certa forma inusitado para um intelectual francês como você visitar os Estados Unidos com tanta frequência. O que, além de seus amigos pessoais e profissionais, o atrai aos Estados Unidos e a Berkeley em particular?**

Michel Foucault: Você acha que há poucos intelectuais franceses visitando os Estados Unidos? Há muitos deles, não?

Há muitos visitantes, mas talvez eles não venham com tanta frequência e nem fiquem tanto tempo como você.

Em primeiro lugar talvez seja porque eu nunca me senti muito confortável na França. Desde que eu era estudante ou pelo menos um jovem professor, eu passei a maior parte da minha vida na Suécia, Polônia, Alemanha, Tunísia e assim por diante. Então há essa razão negativa... mas, considerando meus próprios sentimentos, eu não me reconheço muito francês. Mas essa é apenas uma razão negativa e pessoal.

Eu acredito que a vida intelectual numa universidade americana é algo muito, muito excitante e interessante. Veja, na França nós temos uma divisão entre a vida intelectual e a vida universitária. Certamente muitos intelectuais na França dão aulas em universidades, mas eu acredito que a cena intelectual é mais uma cena política ou literária do que uma vida universitária. Você me entende? A vida intelectual em universidades francesas é pobre.

Como assim? Pobre em que sentido?

Primeiro, porque as condições de trabalho, sobre as quais podemos falar depois, são muito difíceis em universidades francesas... As discussões

intelectuais mais ativas acontecem fora da Universidade... Eu acredito que nos Estados Unidos é o oposto. As discussões intelectuais mais excitantes acontecem em algumas universidades, e algumas grandes universidades como essa que estamos. Isso, para mim, é algo interessante. E a terceira razão são as condições de trabalho que mencionei. Na universidade americana, o estudante e o professor têm ótimas condições para seus trabalhos pessoais, muito melhores do que na França.

No Collège de France, onde leciona, você não tem propriamente estudantes.

Não. Veja, o Collège de France não é exatamente uma universidade, é algo fora da universidade que foi fundado no século XVI, em oposição à Sorbonne, e onde supostamente deveríamos ensinar aquilo que não é normal ou regularmente ensinado em universidades. Essa é a primeira diferença. A segunda é que você não precisa estar registrado para assistir as aulas dos professores no Collège de France. Qualquer um que quiser pode entrar, sentar e ouvir ao que o professor diz.

Ainda sobre os Estados Unidos e a sua vinda aqui, sua aula no auditório Zellerbach estava lotada e alguns estudantes ficaram para fora. Você acredita que há algo em particular que você está dizendo aos estudantes que explica sua popularidade?

Não. Isso me surpreende muito, pois o que eu estou dizendo é, na maioria das vezes, algo muito particular. Por exemplo, na última vez (em Berkeley) eu falei sobre o campo da cultura antiga — sobre o qual as pessoas não são muito familiarizadas nem na França, nem na América. Eu não sei porque as pessoas assistem às minhas aulas.

Você realmente não sabe porque as pessoas assistem às suas aulas?

Tá, tá, tá, tá. Talvez elas estejam esperando algo diferente daquilo que eu digo, talvez estejam decepcionadas. Eu não sei. Bem, apesar de tudo, essa talvez seja uma questão que eu gostaria de perguntar a você. Qual é a reação dos estudantes a esse tipo de coisa? Veja, eu tenho a sensação de que o que faço não se encaixa nos estudos regulares dos estudantes nessa universidade.

Mas ao mesmo tempo seu trabalho atravessa um conjunto diverso de disciplinas que os estudantes podem identificar ou pelo menos saber algo sobre elas. Você não precisa ser estritamente um estudante de filosofia para se interessar e conectar seu trabalho ao que o estudante está fazendo... Há ainda outra coisa, e eu gostaria de ter seus comentários, sobre a qual as pessoas têm falado. Atualmente, pelo menos para jovens e estudantes, há um senso de desespero em termos de pensamento de que somos controlados por uma crescente burocracia contra a qual não podemos lutar; eles acreditam que há regras e regulações aqui, que limitam nossa liberdade, e que seu trabalho remete diretamente a essas preocupações, ele fala sobre poder. Isso talvez seja uma das razões pelas quais estudantes e jovens que se sentem vitimizados pelo poder são atraídos pelo que você está fazendo.

Bem, acho que é verdade, que o problema do poder ou da organização do poder, do controle e assim por diante é, pelo menos em nossas sociedades, uma das principais questões. Sabemos bem que os problemas econômicos permanecem mesmo em países excessivamente desenvolvidos como o seu. Mas é um fato que durante o século XIX e início do século XX as pessoas acreditavam que o principal problema era o econômico; e como o problema econômico poderia ser resolvido, tudo mais estaria

bem. Mas a experiência que as pessoas têm tanto em países socialistas, em regimes totalitários ou liberais como os nossos, demonstram que há um enorme problema que tem sido parcialmente negligenciado desde o século XIX: o problema do poder e de como as relações de poder, os sistemas de poder, podem ser geridos, alterados, transformados, aperfeiçoados, e assim por diante.

Você tem sido criticado pela perspectiva marxista por ignorar a dimensão econômica das relações sociais, pois, nessa perspectiva, a questão econômica é a mais forte e mais atraente no sentido da organização social, da maneira pela qual a sociedade está organizada em classes. Mas as estruturas econômicas da sociedade, para você, crescem a partir do poder e são controladas pelo poder...

Acredito que devemos fazer uma distinção. Primeiro, penso que a história demonstra que a relação entre economia e política, ou relações de poder, não são relações diretas. Não são diretas e simples. Não são diretas porque é possível identificar claramente que há sistemas econômicos que podem se desenvolver sob um regime e podemos encontrar o mesmo regime político com outra estrutura econômica. Ou, ao contrário, podemos encontrar o mesmo sistema econômico com outra estrutura e regime políticos.

O segundo ponto é: será que estamos seguros de que as relações se estabelecem a partir da estrutura econômica em direção à política, e não ao contrário? Por exemplo, o desenvolvimento dos grandes estados político-administrativos no final do século XVI e durante os séculos XVII e XVIII, e assim por diante — essa é... uma consequência ou reação ao desenvolvimento econômico do capitalismo? Mas agora sabemos bem que o desenvolvimento capitalista é também um efeito desse desenvolvimento político. Portanto, note que há relações indiretas e também relações

circulares. O esquema marxista tradicional da infraestrutura/superestrutura não se encaixa, acredito. Essa é a primeira coisa que quero dizer — as relações são muito mais intrincadas e complicadas do que normalmente imaginamos.

A terceira coisa que gostaria de dizer é que o meu objetivo não é descrever as sociedades ocidentais como um todo, mas o que gostaria de analisar... são as relações entre nosso saber e as relações de poder que operam em nossa sociedade. E esse é o meu problema. As estruturas econômicas são apenas pano de fundo e eu não me proponho a analisá-las por elas mesmas. Há, portanto, uma razão metodológica pela qual eu não foco a minha atenção nas estruturas econômicas, além das razões factuais e históricas.

Quando você decidiu se concentrar no poder como problema essencial?

Eu estudei primeiro filosofia e, depois, psiquiatria, e quando eu trabalhava em um hospital psiquiátrico comecei a perceber nesse tipo de instituição uma relação intrincada e muito interessante entre a própria instituição e o tipo de saber, o tipo de técnica, o tipo de tecnologia científica que operava em seu interior. Eu tinha a sensação, e acredito que todos percebiam isso, que o hospital psiquiátrico não era apenas um lugar, um local institucional, onde o saber psiquiátrico poderia ser aplicado, mas que o hospital psiquiátrico foi o berço para o desenvolvimento da psiquiatria.

Meu problema, portanto, era analisar as interações entre um tipo de saber e essa instituição. Eu não quero dizer que este saber — a psiquiatria — não tem qualquer outra razão ou fundamento além dessas próprias instituições. Mas acredito que a ascensão, o desenvolvimento e até mesmo alguns dos aspectos da ciência psiquiátrica estão diretamente ligados a essa estrutura social e de poder.

Eu posso te fazer uma pergunta sobre resistência, um tema intensamente discutido atualmente? Para algumas pessoas o seu conceito de resistência é evasivo, no sentido de que é difícil, em termos contemporâneos e em termos das instituições políticas contemporâneas, compreender o seu significado e a maneira pela qual a resistência pode talvez alterar, transformar ou superar o poder. Como a resistência pode transformar efetivamente o predomínio do biopoder e quais as formas que essa resistência deve ou pode assumir na civilização contemporânea?

Eu penso que é impossível conceber qualquer relação de poder sem resistência. Se não houvesse resistência, não haveria poder. Eu acredito que as relações de poder aludem, de um lado, à vontade de impor algo e, de outro, ao desejo de resistir. As tensões podem ser fortes ou visíveis ou implícitas, e assim por diante. É esse campo das resistências, mais ou menos fortes, que constituem uma sociedade. Esse é o primeiro ponto.

O segundo ponto é que em certos momentos as pessoas resistem explicitamente, voluntariamente, globalmente a uma forma de poder, seja o poder político ou ideológico ou formas éticas de poder. Por exemplo, atualmente na Polônia há ainda uma resistência política, ideológica, social e ética. Eu acredito que esse tipo de processo ocorre muito regularmente na história, ou pelo menos com muita frequência, e que é fundamentalmente por meio desses processos de resistência ativa que as coisas começam a mudar. Mas, por si só, a resistência não pode mudar nada se nas formas pelas quais as pessoas resistem ao poder não há uma nova forma de organização, de relações, de relações sociais, de ideologia do saber e assim por diante.

Podemos comparar, por exemplo, o que aconteceu no Irã e o que está acontecendo agora na Polônia. No Irã, é muito interessante ver que havia uma enorme resistência popular, todos no Irã eram contra o Xá.

É característico e significativo que todas as organizações pelas quais as pessoas resistiram ao Xá não foram capazes, posteriormente, de dar forma a um governo realmente democrático e livre. E eles recaíram para um outro tipo de ditador, um regime totalitário.

O que é interessante na Polônia atualmente é que por meio de uma longa resistência que começou no início dos anos 1950 contra o regime comunista, eles estão tentando construir novas formas de relações sociais, de organizações de trabalhadores, de sindicatos, de ideologia e assim por diante. Por isso esse exemplo é mais interessante e, acredito, mais positivo, mesmo se no primeiro caso do Irã a revolução tivesse sido bem sucedida, e na Polônia não foi ainda — e não sabemos se será possível obter qualquer sucesso político real. Mas acredito que a sociedade na Polônia foi profundamente modificada pelo que aconteceu com esses sindicatos.

Em sua maior parte, esses dois exemplos lidaram com a violência como meio de transformação ou resistência. Com relação à Europa Ocidental e aos Estados Unidos, a maior parte das pessoas não parece considerar a violência como meio viável para transformação ou como meio de resistência. Eles estão tentando fazer por outros meios.

Veja bem, na Polônia não há uso de violência por parte da resistência, e eles cuidam para que não haja violência. Mas concordo com você que em nossos países tentou-se resistir usando violência, por exemplo na Alemanha ou na Itália, e afortunadamente fracassaram por completo. Foi um enorme fracasso. Mas eu não acredito que possamos estabelecer uma fórmula da boa resistência sem violência e da má resistência com violência.

Por exemplo, a questão dos negros nos anos 1960 foi tratada nos Estados Unidos por meios que não foram não-violentos. E talvez

possamos considerar que os Panteras Negras foram um fracasso, mas acredito que eles também tiveram alguns efeitos positivos... De qualquer forma, a violência é utilizada, como todos sabem, pela maior parte das estruturas e instituições políticas. E, em certos momentos, o que mais você pode fazer além de responder à violência com violência? Você não concorda?

Não acho que nessa sala a minha opinião seja tão importante.

É importante, sim.

Tudo bem, tendo a concordar com você, mas o problema é que neste país – talvez nem tanto na França – a violência não alcançará o tipo de transformação que as pessoas estão interessadas. E sobre isso eu gostaria de pressioná-lo um pouco. O tipo de violência a que você se refere na Europa ocidental e nos Estados Unidos é contrário a formas mais abertas de exercício do poder por diversas instituições. E talvez esse seja um fracasso do poder, pois, como você afirma em seu livro sobre a sexualidade, o poder deve prevalecer ocultando-se. É contra essa forma de poder que é mais difícil resistir e sobre a qual estou particularmente interessado.

Há na Alemanha uma controvérsia a respeito do censo realizado pelo governo. Foi publicado um artigo interessante no *Washington Post* que mencionava algumas pessoas defendendo que saber é poder e, portanto, se opondo ao censo. O jornal argumentava que as pessoas agora haviam “extrapolado as fronteiras da política convencional ao dizer aos políticos que há limites à sua confiança e que toda a estrutura da autoridade pública é vista às vezes como adversária”. É esse o tipo de resistência não-violenta que pode transformar o poder, conseguindo superá-lo ou reduzi-lo?

Não pode ser o único, mas talvez seja um exemplo importante. Há por vezes enorme resistência a essas coisas — como a invasão de privacidade —, mas acho que é positivo que as pessoas vejam com desconfiança esse tipo de instituição. Mas não sei se essa é a principal coisa a ser combatida atualmente. As questões mais importantes são, por exemplo, as decisões sobre política econômica ou as negociações internacionais sobre desarmamento nuclear — áreas que escapam ao conhecimento público e não sabemos nada sobre quais são os alvos das negociações ou sobre o que está sendo discutido, negociado. Acredito que a violência implícita do poder é bem mais sensível nesse tipo de segredo do que na intromissão da sua vida privada quando perguntam quantos filhos você tem.

Eu gostaria de te fazer uma pergunta sobre a sua aula na semana passada sobre os cuidados de si. Você falou, no final, sobre sacrificar a si mesmo. Que tipo de sacrifícios fizemos?

O que eu quis dizer é que algo muito estranho aconteceu na história do sujeito na cultura ocidental durante os últimos seis ou oito séculos. A cultura greco-romana enfatizou a importância do sujeito e desenvolveu um conjunto de artifícios, tecnologias, objetivando o cuidado de si e, nessa linha das tecnologias de si, a igreja cristã, a cultura cristã, desenvolveu a ideia de que se você quer cuidar de si da maneira correta, você deve se sacrificar. E há algo na ideia cristã sobre o sujeito que eu acredito ser paradoxal e contraditório. Eu acredito que o ascetismo cristão tem nesse paradoxo seu maior problema. Se você quer cuidar de si — se quer salvar sua alma — você deve se sacrificar e renunciar a si mesmo, à sua vontade e ao seus desejos. E penso que, para colocar as coisas de uma maneira bem simples, o ascetismo cristão parece estar no ponto de cruzamento entre a cultura antiga, que enfatiza a importância

de si, e algo como o ascetismo indiano que procura se livrar dele. E livrar-se de si ao cuidar de si é o que considero o paradoxo cristão, que você pode comparar à visão estoica ou à afirmação indiana sobre o sujeito... tudo isso é um desenho esquemático.

Os gregos estão na origem de uma perspectiva equilibrada do sujeito? E se for assim, nós deveríamos estudar os gregos para nos reorientarmos e nos redefinirmos?

Eu estava discutindo essa questão com Hubert Dreyfus² antes de nos encontrarmos. Eu não diria que devemos nos voltar aos gregos como um modelo. Penso que essa ideia de que a civilização grega é algo como um modelo que foi esquecido através da cristandade, da sociedade burguesa, do desenvolvimento industrial e assim por diante, não faz muito sentido, já que história é história. Não é possível, não há esperança nem qualquer sentido positivo em buscar algo no passado. Apesar disso, é um fato que na antiguidade tínhamos um exemplo, talvez único, de uma ética que não estava relacionada à religião, ao direito civil ou à ciência. Religião na Grécia e Roma tinha pouco a ver com ética ou moral... poderíamos dizer que o direito civil era bastante tolerante com muitas coisas... e não havia uma cultura científica, ou não queriam ter, como um modelo para o comportamento cotidiano. Desde a cristandade até os dias de hoje, nosso modelo de referência ético tem sido a religião, o cristianismo, o direito — entre os séculos XVI e XVIII — e a ciência, atualmente, com a psicologia, a sociologia, a psiquiatria, a psicanálise, e assim por diante. Nossa ética está intimamente ligada à religião, ao direito ou à ciência. E acredito que estamos em um momento em

² Hubert Dreyfus, juntamente com Paul Rabinow, era professor de Berkley. Na ocasião, tinham publicado *Beyond structuralism and hermeneutics*. (University of Chicago Press, 1982). Anos mais tarde, este livro foi lançado em português como *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)* (Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993) [N.E.].

que reconhecemos que essas três referências para nossa ética não são suficientes. Não esperamos que a religião forneça as referências para nossa ética; precisamos de uma ética absolutamente apartada da religião; não queremos que o direito civil intervenha na nossa vida; e penso que nos tornamos desconfiados em relação às promessas da ciência. E o que buscamos, acredito, é uma ética que possa ser em si mesma uma estética da existência. E temos na cultura antiga uma ética que não está relacionada à religião ou à ciência, mas com a estética, uma estética da existência. Eu não quero dizer de forma alguma que precisamos recomeçar para viver como os gregos — o que não faz sentido algum —, mas temos um exemplo de uma cultura na qual a ética era muito forte, muito interessante... a filosofia da ética foi uma das grandes conquistas da cultura antiga, e essa ética é uma estética da existência. Talvez precisemos de algo assim. Temos o mesmo problema, mas as soluções precisam ser bem diferentes. É por isso que me interesso por esse problema.

Nas três referências que você mencionou – ciência, direito e religião — parece que todas elas têm fundamento no racionalismo da civilização moderna. O racionalismo seria o inimigo ou problema número um? Quão próximo ele está da alienação derivada das nossas referências constantes a essas três áreas?

Bem, essa é uma boa e difícil questão. Você perguntou se o racionalismo poderia ser o inimigo ou problema número um? Eu concordo com a última afirmação e discordo da primeira. Não é um inimigo, mas é certamente o problema número um. Eu, talvez, questionaria se a palavra racionalismo é adequada. O problema número um não é o racionalismo, mas a racionalidade. O que as pessoas normalmente chamam de racionalismo é uma forma, um certo estado de razão,

conhecimento, conhecimento científico, e assim por diante, considerado uma fórmula definitiva, eterna e universal do uso da razão. Nesse sentido, entendo que devemos considerar o racionalismo um inimigo, mas considerar o racionalismo um inimigo não significa considerar a razão ou a racionalidade um inimigo. Significa que devemos ver em que medida e até onde um tipo de racionalidade pode ser utilizado para alterar, limitar ou transformar.

Eu acredito que não existem diferenças profundas entre razão e imaginação, ou acredito que a razão precisa ser imaginada. Os possíveis usos da razão são muito mais numerosos do que as pessoas em um determinado tempo acreditam. Essa... transformação da racionalidade por si mesma é algo fundamental na nossa vida de tal forma que devemos usar nossa razão sem nos tornarmos escravos de um certo tipo de racionalidade. Está claro agora?

Está claro, mas para dar um passo além, como podemos usar nossa razão de forma imaginativa?

Penso que dessa perspectiva, o cientista, a maioria deles, nos dão uma boa imagem do que pode ser o uso da razão na direção e contra a razão. Imagine um novo tipo de racionalidade; o que é o Einstein se não um exemplo dessa imaginação, um novo tipo de racionalidade? É muito significativo, por exemplo, que quando Einstein realizou seu trabalho havia antigos cientistas tradicionais que se opuseram a ele dizendo que isso era irracional. E não se pode introduzir uma nova ciência... sem abandonar os princípios centrais da razão. Foi, a partir de então, um novo tipo de racionalidade. Podemos dizer a mesma coisa, por exemplo, sobre a psiquiatria e a psicologia. A psicanálise, por exemplo, foi uma forma incrivelmente nova e imaginativa de uso da razão, não?

Sim, mas você está ampliando a definição anterior de razão.

Eu não acredito que seja honestamente possível afirmar que Freud não usou sua razão e que não foi um tipo de racionalidade que ele tentou aplicar. Mas a questão não é essa, se podemos ou não encontrar contradições ou erros em Freud — essa é outra questão e poderíamos fazer uma crítica aguda à psiquiatria. Mas foi uma tentativa de usar um novo tipo de racionalidade, novas formas de razão para analisar coisas como os sonhos, que estavam por séculos fora do campo da ciência.

Em *História da sexualidade* você parece concentrar-se mais na sexualidade masculina do que na feminina. Você acha que essa é uma leitura correta do seu trabalho?

O título *História da sexualidade* não é muito bom. O título original, que foi recusado pelo editor, era *Sexo e verdade*. O problema da verdade tem sido relacionado ao problema do sexo e vice-versa. Posto que a maioria dos pensadores que tem se ocupado com os problemas do sexo, a teoria da sexualidade e tal, desde a antiguidade, são homens, sua perspectiva é masculina. Por exemplo, é evidente que para os gregos não se pode encontrar, com exceção de Sapho, praticamente nada escrito sobre sexo por mulheres. Todas as reflexões eram feitas por homens desde a perspectiva dos homens, buscando uma teoria para a sexualidade, uma explicação ou uma ética... o aspecto masculino das nossas reflexões sobre sexo é, portanto, um fato histórico. Eu não nego que haja uma sexualidade feminina... mas se tentarmos analisar não a própria sexualidade, mas a maneira pela qual essa sexualidade tem sido refletida, analisada, teorizada, então nos colocamos no ponto de vista dos homens, já que foram sempre eles que estudaram e falaram sobre sexualidade durante muitos séculos.

Nós estamos no início de uma nova episteme, em que a maneira pela qual pensamos está mudando?

Quando utilizo a palavra episteme não é de forma alguma para indicar ou descrever um tipo de unidade cultural. O que eu quis dizer era o seguinte: desde o início do século XVII, quando uma forma de conhecimento começa a ser reconhecida como conhecimento científico, ela deve responder a certos critérios. E esses critérios que definem se um conhecimento é ou não científico não são exatamente os mesmos, eles se modificam. Esses critérios que distinguem o conhecimento científico de todas as outras formas de conhecimento são o que eu chamo de episteme.

Estamos na iminência de algo como uma nova era?

É difícil saber. Acredito que a introdução, o desenvolvimento nas nossas ciências de coisas como as noções de informação, ou coisas assim, mudam muito no principal critério epistêmico do conhecimento. Talvez seja possível indicar não uma nova episteme, mas uma nova configuração epistêmica ou um novo critério epistêmico.

Você está trabalhando em um novo livro?

Estou finalizando dois livros da série sobre a história da sexualidade... eu pretendia ter terminado antes de vir para cá... (mas não terminei) então estou trabalhando feito um cão todas as manhãs agora.

Tradução do inglês por Andre Degenszajn.