

# LIMITES DA CIDADANIA

## LIBERDADE E PODER À LUZ DO PENSAMENTO DE FOUCAULT<sup>1</sup>

Richard Fonseca – UERJ

Filósofo e educador brasileiro com experiência em Alemanha

[fonseca\\_richard@hotmail.com](mailto:fonseca_richard@hotmail.com)

### 1. O paradigma da liberdade moderna

Encontramos no Dicionário *Houaiss da Língua portuguesa* três definições para o verbete “cidadania” e oito definições para o verbete “cidadão”. Cidadania é definida, entre outras coisas, como “a condição de pessoa que, como membro de um Estado, se acha no gozo de direitos que lhe permitem participar da vida política”<sup>2</sup>; enquanto que cidadão define-se por meio da idéia do “indivíduo que, como membro de um Estado, usufrui de direitos civis e políticos garantidos pelo mesmo Estado e desempenha os deveres que, nesta condição, lhe são atribuídos”<sup>3</sup>. Em ambos os casos a compreensão da ação cidadã remete a uma relação singular com o Estado. É na relação com o Estado que o cidadão encontra as condições daquilo que lhe convém potencializar na ação. Entretanto, a garantia das relações individuais com o Estado não se plenifica no mero estabelecimento de *direitos e deveres*, ou seja, na simples postulação daquilo que o indivíduo *pode e deve* fazer. Mas a garantia advém da interação recíproca dos cidadãos entre si e dos cidadãos com o Estado. As relações sociais apresentam-se então como mediação entre os pólos necessários à realização da cidadania. O conceito-chave dessa interação encontra-se expresso na passagem supracitada: “direitos que lhe permitem participar da vida política”. **Participação** é aqui a base da cidadania. Ser cidadão é portanto uma relação dinâmica, uma participação no interior da qual reconhecemos as nossas condições individuais e maximizamos (ou não) os nossos interesses no (e com o) grupo social. O maior interesse da sociedade moderna – sobretudo na relação do cidadão com o Estado e com os outros cidadãos – é a garantia da liberdade humana. Sem o espaço reservado

---

<sup>1</sup> Esse texto é uma adaptação especialmente realizada para a revista “Crearmundos” de argumentos que desenvolvi no texto originalmente publicado em: *Foucault 80 Anos*. “Anais do III Colóquio Franco-Brasileiro de Filosofia da Educação”, sob o título: “Poder, Domínio e Representação: a Influência de Friedrich Nietzsche no pensamento de Foucault”. ISBN 85-89239-38-1

<sup>2</sup> HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro Salles. Dicionário da Língua portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001. P. 714.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

à liberdade (ou às liberdades) não há como determinar o âmbito de cidadania de um indivíduo, tampouco o de soberania do Estado. Toda sociedade moderna precisa portanto garantir a validade real da liberdade de seus cidadãos e, conseqüentemente, a maximização de suas relações igualmente livres.

Contudo, uma das mais importantes investigações realizadas em nossa época a esse respeito prova exatamente o contrário. Observamos nos trabalhos de Michel Foucault que as sociedades modernas não cumprem com a tarefa em oferecer uma análise satisfatória a respeito da liberdade humana, pois não esclarecem a tênue e problemática relação entre *domínio* e *práxis*. Assim, Foucault estabelece à análise-crítica contemporânea a condição *sine qua non* de reconhecer os difusos, porém determinantes mecanismos das relações sociais. Difusos, pois encontram-se subjacentes às diversas relações sociais sem muitas vezes expressarem-se de maneira explícita; determinantes, por conseguirem, mesmo sob condições não claramente enunciadas, infligirem nas compreensões teórico-práticas sociais; ou dito de modo ainda mais simples: as tácitas estruturas de domínio ( sejam elas o Estado, a escola, a igreja, o clube, etc.) impõem-se decisivamente na forma de pensar e agir de uma sociedade. Trata-se da forma de domínio comum a nosso tempo, no qual o controle possui sua maior efetividade ao não se revelar explicitamente, distribuindo-se assim por um amplo raio de ação: “A inspeção funciona constantemente. O olhar está alerta em toda parte”<sup>4</sup>. Neste caso, a liberdade individual é em primeiro lugar a consciência de uma relação própria com o meio social, mais precisamente na identificação das heteronomias às quais somos inadvertidamente submetidos. Em nossas relações sociais, no interior das quais entramos em contato com formas explícitas e veladas de domínio, paradigmaticamente apresenta-se também o momento que se nos abre para conquistarmos a nossa liberdade. A ação humana consciente de suas relações heterônomas é portanto a possível plenificação da liberdade. E o limite, muitas vezes intransponível, não é a dificuldade de representar para si a sua própria liberdade, tampouco o de implementá-la após a superação de obstáculos que se lhe apresentam; **mas o limite é justamente a incapacidade de reconhecer a tácita sujeição ao domínio exterior – seja esse domínio exterior o Estado, algum grupo social, a escola, a sala de aula, um professor, etc.** Contudo, é preciso antes de qualquer reflexão ulterior, situarmos de modo mais adequado o pensamento de Foucault. Pois, se, por um lado, essa adoção de caráter

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1984. P. 173.

iluminista justificava-se sob o argumento de indicar as estratégias de domínio (sobretudo político) na práxis humana, por outro, será precisamente o próprio Foucault o primeiro a afastar-se da simples aceitação de um projeto ideológico revestido de intenções emancipatórias. Porque o problema não consistia simplesmente em adequar a prática humana a uma determinada compreensão de ordem política, tampouco o de conduzir a norma política vigente à reflexão acerca das necessidades sociais latentes, Foucault centrara seus esforços na compreensão daquilo que mantém operante o entrecruzar-se de todas as relações humanas: as estruturas de poder. A justificativa de um tal projeto baseia-se sim no pessimismo com relação ao desenvolvimento das estratégias de domínio subjacente às relações sociais e do Estado, mas se sustenta também na esperança do surgimento de novas (e sob novas bases) formas de relações sociais. Estas novas formas ( muitas delas esteticamente possíveis ) não prevaleceriam sem o prévio exame e o conseqüente distanciamento das formas tradicionais que mantiveram o poder de maneira estratégica. Para Foucault, a pesquisa histórica é sempre “meticulosa e pacientemente documentária”<sup>5</sup>. E como nos diz um dos seus críticos mais expressivos: “Com toda originalidade, algumas das mais interessantes análises históricas de Foucault parecem movimentar-se numa linha já conhecida de pensamento histórico”<sup>6</sup>. Contudo, o Foucault, confessadamente pessimista e cômico de seu débito com a tradição de pensamento, não conseguiu fugir dos rótulos de irracionalista e incoerente, tampouco o de apresentar uma concepção não factível de relação social.

## **2. O ponto de crítica: Foucault e sua falta de rigor histórico**

Entre as críticas mais contundentes a respeito da incoerência, quiçá pouca fundamentação histórico-filosófica própria às reflexões foucaultianas, encontra-se o trabalho de Charles Taylor. A meu ver, Taylor configura o momento mais interessante de argumentação, por almejar um ponto neutro capaz de indicar o que de fato constituiria a “imprudência” de Foucault em suas investigações acerca das estruturas de poder. Seus pressupostos político-liberais são determinantes nesta acusação, porém Taylor consegue

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, die Genealogie, die Historie“. In: *Von der Subversion des Wissens*. Hrg. und aus dem Französischen und Italienischen übertragen von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987. P. 69.

<sup>6</sup> TAYLOR, Charles. „Foucault über Freiheit und Wahrheit“. In: *Negative Freiheit?: Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. P. 188.

aparentemente transpor um tal contexto na apresentação dos fundamentos teóricos com os quais Foucault aliara-se. Precisamente, em consequência de tais leituras, os argumentos de Foucault expressariam uma equivocada interpretação de posturas clássicas de pensamento desprovida de qualquer fundamento histórico. Para Taylor, é lícito reconhecer, num primeiro momento, a ruptura no pensamento de Foucault quando este adota uma certa compreensão de “neutralidade frente aos diversos sistemas históricos de poder”<sup>7</sup>. Esta compreensão proviria sobretudo do pensamento de Friedrich Nietzsche e de suas análises entre a relação do “poder” com o “castigo” no mundo moderno. Daqui se desprenderiam ainda outras duas adoções teóricas que, segundo Taylor, auxiliam cada vez mais a uma equivocada compreensão neutra de poder. A segunda inconseqüência teórica provém de uma análise semelhante à de Schiller e àquela empreendida pela teoria crítica da escola de Frankfurt, cujo núcleo temático é a relação de poder entre homem e natureza. Por fim, Taylor mostra que, subjacente a todo esse itinerário, perpassaria de maneira determinante o interesse de Foucault em analisar a ideologia de libertação enquanto uma estratégia de poder. Sendo assim, mesmo antes de compreendermos até que ponto essa conclusão é compatível com o pensamento de Foucault, cumpre investigar a consistência de uma tal crítica na escolha de seu primeiro item de análise. Ou seja, é importante compreender a influência de Friedrich Nietzsche no pensamento de Foucault. Este é o objetivo central do presente texto: cumpre, portanto, apresentar não as possíveis contradições de Foucault, mas o contexto, bem como o verdadeiro alcance do pensamento de Nietzsche acerca do poder. Neste sentido, deve-se sublinhar de onde provêm as análises de Nietzsche a respeito do poder e em que medida ele as aplica ao pensamento filosófico.

### 3. A gênese do conceito de poder em Nietzsche

O conceito de poder em Nietzsche associa-se inicialmente à sua compreensão de mundo. Assim, é possível encontrarmos em seu livro primogênito intitulado *O nascimento da tragédia* (1872/1873) uma compreensão de poder relacionada à compreensão de mundo e esta, por sua vez, vista a partir da duplicidade entre as figuras de Apolo e Dionísio. Naquele contexto, o conceito de poder não era outra coisa senão a manifestação da luta entre esses

---

<sup>7</sup> TAYLOR, Charles. „Foucault über Freiheit und Wahrheit“. In: *Negative Freiheit?: Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. P. 188. P. 204.

impulsos da natureza antagônicos entre si, cuja possível e rara reconciliação é alcançada apenas superficialmente por meio da palavra arte<sup>8</sup>. Apolo, enquanto deus das artes conformadoras, e Dionísio, enquanto o aniquilador dessas formas, empreendem uma eterna luta, segundo a qual descreve-se o incessante processo de nascimento e morte e a partir da qual sobrevêm raros momentos de conciliação. Sem pretender uma exaustiva interpretação da obra supracitada, é importante estabelecermos que Nietzsche procurava aí, dentre outras coisas, indicar a relação dialética entre homem e natureza; ou ainda: entre a possibilidade de expressão da natureza por meio da arte. Para além dos possíveis promenores, pode-se dizer que a idéia de poder é aqui o equivalente à idéia de criação e perecimento<sup>9</sup>. Esta é a base do pensamento relacionado ao conceito de poder em Nietzsche: poder enquanto manifestação artística, enquanto manifestação da luta incessante entre duas esferas distintas, cuja forma conciliadora sobrevém apenas por meio do ato de uma vontade. A passagem para uma compreensão mais ampla de poder acontece quando Nietzsche traz para o centro de suas percepções a idéia de que toda e qualquer manifestação (conceito, norma ou mesmo uma instituição) é sempre subjulgada a um sistema de valores, o qual, por sua vez, imprime-lhe um sentido determinante. Esta idéia é o cerne de sua investigação genealógica. Todavia, o alcance desta idéia sucede-se por intermédio das Ciências Naturais, na medida em que Nietzsche transpõe os resultados ali alcançados para o âmbito dos costumes sociais. Precisamente o contato com as ciências naturais será determinante na compreensão de Nietzsche a respeito do conceito de poder, encontrando aí a base para boa parte do seu pensamento filosófico. E que tipo de Ciências naturais foi decisiva ao pensamento de Nietzsche? É necessário pois explicitarmos melhor esta relação.

### 3.1. Nietzsche e as premissas pós-kantianas das Ciências naturais

O âmbito das Ciências Naturais no pensamento de Nietzsche confunde-se com os seus esporádicos estudos de Ciências Naturais e Fisiologia, porém mais determinante é sem dúvida a sua apreciação de uma sorte bem específica de pensadores. Dentre esses pensadores,

<sup>8</sup> NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*. In KSA, vol 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1988. P. 25.

<sup>9</sup> Pretendo aqui marcar o desenvolvimento que o conceito de poder possui no pensamento de Nietzsche. A relação a ser estabelecida é justamente aquela feita por Walter Kaufmann em 1974, qual seja, entre os conceitos de apolo e dionísio com o de vontade de poder. Conferir: KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974. (Em especial a seção 6 da parte II intitulada: The discovery of the Will to Power)

destaca-se o estudo de Afrikan Spir, cuja leitura Nietzsche realizara à época de conclusão de *O nascimento da tragédia*. Em alusão ao pensamento central de tais pensadores e ao núcleo de suas respectivas pesquisas, Spir escreve em seu livro que: “O Dogmático quer decidir a respeito dos objetos do conhecimento, sem antes ter investigado e determinado a própria faculdade de conhecer, sua natureza, suas leis e limites. O Filósofo Crítico, ao contrário, toma para si essa última investigação enquanto primeira e principal tarefa.”<sup>10</sup> Com essas palavras, Afrikan Spir faz eco não apenas ao pensamento crítico kantiano, mas sobretudo àquela famosa sentença presente no encerramento da *Crítica da Razão Pura* (“O caminho crítico ainda encontra-se aberto”<sup>11</sup>). Ele também indica o impulso fundamental de toda uma geração de pós-kantianos: investigar a natureza e limites da faculdade do conhecimento. O peculiar de pensadores como Afrikan Spir, Albert Lange, Helmholtz e outros, é justamente o engajamento na Filosofia kantiana à luz da diferença fundamental entre Filosofia Dogmática e Filosofia Crítica, ou seja, entre a Doutrina do incondicionado (Metafísica dogmática) e a Doutrina dos conceitos do incondicionado (Filosofia Crítica). Para eles, o núcleo do problema não é outro senão reconhecer o direcionamento crítico enquanto o único passível de uma justificação epistemológica e verdadeiramente científica. É nesse sentido que a Filosofia Crítica pós-kantiana toma para si a tarefa de investigar a faculdade humana de conhecer, submetendo uma tal investigação a um pressuposto científico básico, qual seja, a análise da conjunção entre as categorias *a priori* e a natureza empírica da faculdade de conhecer. Nietzsche observa atentamente o desenrolar de tais investigações, concentrando o seu interesse de acordo com uma reflexão por ele desenvolvida ainda na época de juventude:

„O plano da minha investigação é o seguinte. Em primeiro lugar, pretendo conhecer o homem empiricamente e não me deixar conduzir por nenhuma crença trazida para cá. (...) Mas eu não conseguirei separar o homem das coisas. Para tanto, será então determinado aquilo que as coisas são sem e com o homem“<sup>12</sup>

<sup>10</sup> SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit*. Einleitung, P.3.

<sup>11</sup> KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. P. 712.

<sup>12</sup> NIETZSCHE, F. *Schriften der Studenten und Militärzeit* .1864-1868. In: BAW, vol. 3, München: Deutscher Taschenbuch Verlag. P. 131.

Este ensejo em determinar a natureza do homem sem recorrer a nada exterior a ele traduz justamente a tentativa em partir de premissas que surjam da experiência, mas que não a extrapolam. Quer-se investigar o homem de maneira empírica sem, no entanto, utilizar-se de idéias direcionadas e ou retiradas do incondicionado. Além disso, fica claro já na reflexão acima a diferença de uma investigação teórico-filosófica proposta por Nietzsche e um mero positivismo científico. Pois Nietzsche não reduz a investigação da natureza do homem à comprovação de premissas empíricas, tampouco renuncia a possibilidade de se levar em conta a fenomenalidade do homem para com o meio que se lhe apresenta. Para além disso, cumpre ainda fazer coro ao pensamento desenvolvido por Friedrich Zöllner em seu livro *Sobre a natureza dos Cometas* e o qual Nietzsche lera repetidas vezes com certo entusiasmo. Ao recorrer a uma idéia anteriormente expressa por Schiller, Zöllner indica a necessidade da separação metodológica entre cientistas naturais e filósofos. A conclusão a que Zöllner chega é a mesma contida no verso de Schiller por ele reproduzido: “Quando vocês se separarem na busca, a verdade é então reconhecida”<sup>13</sup>. Esse é precisamente o ponto central – seja nas pesquisas em comum entre Ciências naturais e Filosofia, seja a cada uma delas em específico: a busca da verdade. Assim, o interesse pelos chamados cientista naturais tem como pressuposto compreender filosoficamente a natureza do homem, buscando aí uma compreensão da verdade. Müller Lauter, um dos mais importantes intérpretes da obra de Nietzsche do nosso tempo, exprimiu com muita propriedade o interesse de Nietzsche às Ciências Naturais ao afirmar que: „Ele freqüentemente levou em conta que elas deveriam ser acolhidas de maneira *crítica* e que o caminho do seu filosofar precisaria ser conduzido através delas”<sup>14</sup>. A pesquisa de Nietzsche, assim como as do anteriormente mencionados, consistia em uma investigação especulativa a partir de métodos indutivos. Mas enquanto alguns pós-kantianos conferiam ênfase à indução de caráter empírico, Nietzsche o faz ao modo especulativo. Assim, as conclusões alcançadas nessa remissão às ciências naturais ficam reservadas apenas ao âmbito da especulação filosófica, pois não alcançam de maneira suficientemente clara alguns dados empíricos concretos. Contudo, esse fato não exime o valor das análises realizadas por Nietzsche no âmbito das Ciências Naturais, pois é manifesta a

---

<sup>13</sup> ZÖLLNER, J.C. Fr. *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1872. Vorrede, p. LXXI.

<sup>14</sup> LAUTER, Müller. „Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“. In: *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin/New York: de Gruyter, 1999. P. 98. (Texto revisado, pela primeira vez publicado em Nietzsche-Studien 7(1978), p. 189-223, 233-35.)

contribuição que uma tal leitura oferecerá aos seus estudos sobre Psicologia, Moral e Metafísica<sup>15</sup>.

### 3.2. Ciência, Moral e Metafísica: o conceito de poder em Nietzsche

Será no âmbito da moral que o problema do poder – após importantes deduções ocorridas no contato com as ciências naturais – recebe sua forma decisiva e final em Nietzsche. A discussão com as ciências naturais priorizou, como vimos, o estudo da faculdade humana de conhecer. Para Nietzsche, o ponto central consistia no problema da causalidade livre subjacente à idéia moderna de vontade. O contato com as Ciências naturais significava, portanto, uma possibilidade na persecução do problema que se remete a *O nascimento da tragédia*: a descrição de toda fenomenalidade para além da existência de qualquer substrato que lhe dê suporte ou mesmo uma finalidade para a qual esteja direcionada. Nietzsche se vê assim na necessidade em estabelecer uma conjunção entre suas idéias de juventude e aquelas na discussão com as ciências naturais. Mas como ele realiza essa análise? Uma passagem dos seus famosos *Fragments Póstumos* ajuda-nos com o primeiro passo:

“ ‘Querer’ não é ‘desejar’, aspirar, exigir: é diferenciado destes conceitos pelo afeto do comando.

Não há alguma coisa como ‘vontade’, mas somente um querer algo: não se deve remover o alvo da condição total - como os epistemólogos fazem. ‘Querer’ como eles compreendem é tão pequeno como uma realidade, como o ‘pensamento’: é uma pura ficção.

Pertence ao querer que alguma coisa seja comandada (– o que naturalmente não significa que a vontade seja ‘efeito’).

Este estado de tensão pelo qual uma força procura descarregar-se - não é um exemplo do ‘querer’.”<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, F., „Nachlaß“. In: KSA, vol 13. 11[114], p. 54.

A passagem acima especifica a compreensão do termo vontade enquanto *afeto do comando* e descarta certas noções que habitualmente lhe são associadas. Dentre essas noções, aquela que nomeia a vontade enquanto o fundamento absoluto de todo acontecimento é imediatamente recusada pela assertiva: “Não há alguma coisa como ‘vontade’”. Não obstante, essa afirmação, que freqüentemente se apresenta no pensamento de Nietzsche, revela também uma tomada de posição frente à determinação da vontade: vontade não é outra coisa senão uma luta entre forças antagônicas entre si; vontade é vontade de poder. Na passagem acima, Nietzsche é claro ao dizer que não há vontade, “mas somente um querer algo”. E ainda conclui “que não se deve remover o alvo da condição total”, ou seja, não se deve retirar da vontade aquilo que a constitui enquanto tal: querer algo. Porém, uma conclusão demasiadamente apressada poderia se esquivar do que realmente está em questão. Afirmar que para Nietzsche todo querer é querer algo, de modo algum remete o problema a um substrato ou a uma vontade que por trás deste funcionaria enquanto suposto agente. Daí a razão em ser enfático: “Não há vontade”. De fato, não existe uma vontade que tenha o querer enquanto ato e assim concebida como causalidade de um sujeito ou reguladora da realidade. Mas a vontade é querer algo que se expressa, nos termos de *Para além de bem e mal*, a partir da tensão entre sensações, pensamento e afeto<sup>17</sup>. Em poucas palavras: querer-algo é querer-poder. Em *Para uma genealogia da moral*, Nietzsche diz:

“Um quantum de força equívale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem ( e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal- entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. “Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo.”<sup>18</sup>

Para Nietzsche, não há um promotor, um agente único responsável pela execução de determinada ação e, portanto, não há uma vontade entendida como substrato da mesma. A

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*. In: KSA 5, § 19, 31-34.

<sup>18</sup> NIETZSCHE, F., *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, §13. P. 36.

sentença “a ação é tudo” encerra com muita propriedade os argumentos endereçados à idéia de uma liberdade da vontade. Entretanto, não especifica de maneira clara o modo nietzschiano de considerar uma ação, ou se este modo não é um reenvio aos modelos antigos nos quais, de uma forma ou de outra, sempre reaparecem enaltecendo o sujeito enquanto suporte da ação. Será que é possível falar de ação sem levar em conta a existência de sujeitos enquanto sustentadores da mesma? Sendo a ação, em linhas gerais, ato singular de um sujeito, como não creditar a este sujeito o sucesso de sua ação? Afinal, como é que se deve compreender a ação? Sem dúvida que o modo de compreender a ação através do pensamento de Nietzsche irá obedecer os mesmos procedimentos direcionados à vontade de poder. Assim sendo, é a dinâmica de efetivação da ação que lança luz a este ponto. Dizendo isto, a sentença “a ação é tudo” começa a ser esclarecida, à medida que numa ação qualquer o seu modo *dinâmico* é que deve ser levado em conta. Ora, se a vontade de poder é uma luta incessante de forças entre si, então qualquer ação pode igualmente ser descrita dessa maneira. Em todo caso, ao observarmos a idéia de vontade de poder e o modo de consideração sobre a ação, surge a seguinte pergunta: se vontade de poder é um franco embate com a idéia de liberdade da vontade, como é então caracterizada a ação de um indivíduo singular? Parece não restar dúvidas de que uma ação nesses moldes seria essencialmente determinista, ou seja, o indivíduo que não possui uma capacidade de livre-arbítrio, tampouco uma faculdade transcendental. Ele estaria entregue ao caráter determinista da realidade. Suas ações, sem o caráter essencialmente subjetivo que a filosofia moderna lhe outorgou, são agora encaradas como fruto de um determinismo absoluto. Além de não ser esse o entendimento de Nietzsche, é possível deixar de lado este aspecto determinista.

Não há liberdade da vontade, nem mesmo há vontade. Entretanto, numa determinada ação, segundo o que Nietzsche nos apresentou, o que falta ao indivíduo não é a possibilidade de expressar o seu “querer”, mas o seu caráter normativo. O desejo de que algo se realize não determina por si só o sucesso da ação. Ele é um elemento a mais na constituição da ação. Tais conclusões servem para toda e qualquer ação. A ação singular não é caracterizada pela primazia ontológica de um impulso chamado vontade, mas pelos complexos modos de estruturação da mesma. Para ilustrar todo esse movimento, vale pensar numa simples ação como, por exemplo, “o ato de escrever um texto”. Pode-se já de início dizer que não há uma vontade *inteiramente* responsável pela execução do texto, pois diversos são os elementos que entram em cena no movimento de sua estruturação – para além do que

estou almejando ao escrevê-lo, também as diversas configurações por mim não observadas neste processo. Em sua realização existe o entrecruzar-se de uma infinita relação de forças e necessidades. Ainda assim, há um fato singular que transpassa todos esses elementos: a diversidade de forças visualizada na ação é sintetizada segundo um modo de ordenação (a realização do texto). Nesse caso, a ação de escrever o texto está em harmonia com aquilo que a determina (as relações de força) ao mesmo tempo em que se obedece às necessidades impostas e a uma ordenação própria. A necessidade de ordenação que perpassa as relações de forças é por Nietzsche conceituada como *um pensamento que comanda*. Este *pathos*, já que não há um substrato ou um objetivo final no interior da ação, é a atenção à dinâmica da ação.

*Grosso modo*, estas são as observações centrais de Nietzsche no tocante ao conceito de poder: a inexistência de um télos e de um substrato imanente a todo acontecimento, bem como a indicação do movimento ininterrupto das configurações de força. Poucos são os momentos em que Nietzsche nos fala a respeito de sistemas históricos de poder e dos quais Foucault poderia utilizar em sua análise. As premissas com relação ao conceito de poder em Nietzsche são essas que acabo de apresentar e talvez as mesmas – pois deveriam ser – observadas por Taylor em sua crítica a Foucault.

#### 4. Foucault e sua leitura de Nietzsche

A compreensão de Foucault a respeito de Nietzsche (sobretudo na questão do poder) é também uma das melhores interpretações do seu pensamento até hoje oferecidas à reflexão filosófica. O ponto central é a utilização do método genealógico de investigação. Como afirmei na segunda seção desse texto, Taylor vê nessa aproximação antes uma ruptura do que uma coerente apropriação. Para ele, Foucault não considera diferenças básicas em sistemas de poder desenvolvidos ao longo da história, eximindo-se, inclusive, da necessidade em reconhecer os ganhos alcançados nas rupturas com as concepções de poder vigentes até o século XVII. O exemplo mais notório foi o de não considerar a reação (e mesmo adotá-la) do pensamento iluminista frente àquelas concepções baseadas em uma mistificação. Segundo Taylor, Foucault quis adotar “uma postura de neutralidade”<sup>19</sup> pois, para ele, complementa Taylor, “aqui diz respeito apenas a dois diferentes sistemas de poder: o clássico e o

---

<sup>19</sup> TAYLOR, Charles. „Foucault über Freiheit und Wahrheit“. In: *Negative Freiheit?: Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. P. 188. P. 194.

moderno”<sup>20</sup>. É precisamente nessa postura de indiferença histórica de Foucault que Taylor percebe a influência de Nietzsche. O problema de que o poder se constitui historicamente nas mais variadas formas de sociedades e ideologias; ou ainda: que o poder, independentemente de sua situação histórica, é constitutivo a toda expressão teórico-prática. Apesar de não indicar a ligação desse pensamento com alguma obra de Nietzsche, Taylor não está de todo equivocado. Como vimos, Nietzsche oferece sim uma compreensão geral de poder que, aplicada a um contexto político em específico, talvez não considerasse adequadamente algumas premissas essenciais. Nas análises históricas presentes em *Vigiar e Punir*, por exemplo, Foucault revela as formas mais eficazes de estruturação e disposição do poder nas sociedades clássicas e modernas. Subjacente àquelas constatações históricas introduzidas por Foucault, encontram-se sim as idéias formuladas por Nietzsche na segunda dissertação de sua *Para uma genealogia da moral* (1887). O exemplo com o qual Foucault incia a sua obra (os severos castigos imputados ao Rei antes de sua morte) servem ali a propósitos distintos, e quase todos são conduzidos a partir das idéias da genealogia nietzschiana. Destaco apenas dois. *Em primeiro lugar*, há aqui uma comparação (mesmo que implícita) entre as formas de compreender a inserção do indivíduo na vida política, tal como acontecia no século XVIII e nas sociedades de hoje. Pois se os castigos não causavam tantas repugnações como hoje, isso revela a diferença entre os princípios normativos que regulavam aquelas sociedades e as atuais, bem como a descontínua formação histórica de seus valores. *Em segundo lugar*, Foucault pretendia observar, assim como Nietzsche o fizera em *Para uma genealogia da moral*, que os castigos possuíam (e ainda possuem!) dois aspectos elementares: o de (1) funcionar como um drama (Nietzsche)<sup>21</sup>, um espetáculo (Foucault)<sup>22</sup>, na medida em que o conjunto de procedimentos pré-estabelecidos envolvia não apenas a aplicação do poder, mas a participação do próprio agente sentenciado através de rigorosa “solenidade” apresentada a um público; e (2) o de imprimir, através do castigo, um sentido a todo aquele espetáculo. Para Nietzsche, embora seja possível identificar os procedimentos e quase todos elementos necessários à realização de um castigo, seu sentido permanece obscuro, ou seja, não há como compreendê-lo com exatidão: “a história do castigo até então, a história de sua utilização para os mais diversos fins, cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, F., *Genealogia da moral*, 2ª dissertação, §13. P. 68.

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1984. P. 15.

dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente *indefinível*.<sup>23</sup>

Ainda assim, Nietzsche não se exime em identificar uma função bem específica e própria a todos os tipos de castigo: “despertar no culpado o sentimento de culpa”<sup>24</sup>. Colocados lado a lado, estes dois elementos (o drama e o sentido) não serão de modo algum estáveis. Foucault não considera que os procedimentos que antecedem o castigo prevalecem na imputação da pena através da encenação de um espetáculo, tampouco que o sentido da pena não possa ser identificado retrospectivamente. No próprio caso de *Vigiar e punir*, Foucault diz que “o desaparecimento dos suplícios é pois o espetáculo que se elimina; mas é também o domínio sobre o corpo que se extingue.”<sup>25</sup> Considerando que o tema a respeito do domínio sobre o corpo constitui um dos pontos centrais nas investigações em Foucault, o que ele vê nessa extinção não é de modo algum definitivo. Seu reaparecimento virá na forma de um controle da própria sexualidade. A história é para Foucault descontínua, pois seu método de investigação não é outro senão o genealógico.

Com efeito, o que permite Foucault a transitar por diversos momentos históricos mantendo-se neutro – como quer Taylor –, não é pois o conceito de poder retirado do pensamento de Nietzsche, mas antes a idéia de uma investigação genealógica. E o que isso significa? Enquanto princípio fundamental de toda e qualquer averiguação histórica, o método genealógico implica a análise das condições sob as quais os conceitos, costumes morais ou normas políticas foram subjugados em seus respectivos surgimento e desenvolvimento. A primeira consequência na adoção de um tal argumento é a compreensão de que a história não configura o desdobramento de interesses secretos segundo os quais o homem, mesmo não acessando conscientemente, tornaria reais por meio de suas ações. Também a idéia de que exista uma verdade originária (seja essa verdade Deus) desvelando-se historicamente não condiz com o método genealógico de investigação: todas as construções são empíricas e históricas. E o caráter peculiar deste processo de realização (dos conceitos, costumes, ações, etc.) é expresso através de sua capacidade em sempre surgir a partir de novos contextos e segundo novas determinações. Nisto, estão implicados o surgimento de novos sentidos e valores. Em suma: trata-se do processo da vontade de poder na história. A impressão de que Foucault mantém-se neutro frente a diferentes formas de poder é oriunda

---

<sup>23</sup> NIETZSCHE, F., *Genealogia da moral*, 2ª dissertação, §13. P. 68.

<sup>24</sup> *Ibidem*. 70.

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis, Vozes, 1984. P. 15.

não de suas influências teóricas, mas de sua decisão prática. A decisão em compreender a história genealógicamente enquanto estruturas de poder.

### 5. Conclusão: Foucault e o pensamento liberal

A título de encerramento deste pequeno ensaio, proponho uma breve reflexão a respeito da contribuição de Foucault ao pensamento contemporâneo. Cito como exemplo mais profícuo a apropriada conclusão de alguns defensores do chamado pensamento liberal. *Grosso modo*, paira aqui uma divergência central na junção destes dois pensamentos. Pois à medida que o pensamento liberal caracteriza-se pela busca de critérios a conceitos universalmente válidos, Foucault estaria preocupado com questões pertinentes a contextos culturais bem mais específicos e localizados. Mesmo na compreensão do liberalismo enquanto aplicação de critérios dentro de uma sociedade específica há a resistência na conjunção com o pensamento de Foucault. Também aqui a compreensão liberal parte de idéias universais, da aplicação – a um número expressivo de pessoas – de critérios gerais dentro de um contexto específico da sociedade, julgando proceder de maneira justa, universalmente válida. O pensamento liberal fundamenta-se pois na tentativa de tornar uma teoria universalmente válida na ação. Para Foucault, no entanto, o distanciamento da teoria com relação à prática não implica a garantia de critérios objetivos e válidos. A teoria não se aplica soberanamente à prática por meio de um distanciamento. Somente a interação com a prática permite alcançar o ponto capaz de sua compreensão. Ainda que fora do foco agora analisado, podemos lembrar dos argumentos expressos por Foucault nos momentos finais de sua primeira resposta a Deleuze em *Os Intelectuais e o poder*, quando ele diz: “Por isso é que a teoria não é a expressão, a tradução ou mesmo a aplicação de uma prática; ela própria é uma prática. Mas uma prática local e regional (...)”<sup>26</sup> No contexto de *Os Intelectuais e o poder*, Foucault fazia referência, com muita propriedade, ao papel desempenhado pelo intelectual na vida prática. Aquelas palavras pretendiam despojar toda e qualquer primazia teórica frente à prática. Não era, como ele

---

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. “Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze: Die Intellektuellen und die Macht“. In: *Von der Subversion des Wissens*. Hrg. und aus dem Französischen und Italienischen übertragen von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987. P. 108.

mesmo argumenta, uma tentativa de tornar a prática (a massa) consciente por meio da teoria (dos intelectuais), mas em pressupondo a existência de um conhecimento próprio à prática, direcionar todos os esforços na tomada do poder<sup>27</sup>. O reconhecimento deste ponto não constitui um mero aceno a posições radicais na luta pelo domínio, mas sim ao dado elementar de que toda dialética entre teoria e prática é – confessadamente ou não – expressão máxima de poder. Foucault nos diz o mesmo de maneira lapidar com relação ao âmbito político em *Verdade e Poder* :

“O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política de verdade. O problema não é mudar a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade.

Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder – mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais funciona no momento.”<sup>28</sup>

A tarefa do intelectual – na medida em que se tratava de redefinir a relação entre poder e verdade – pressupõe o reconhecimento das esferas de poder. Assim, cabe perguntar: como é possível conciliar estas compreensões acerca do poder com o discurso do pensamento liberal – tal como sugeri no início dessa seção – ? A meu ver, e como falei anteriormente, as conclusões de alguns defensores do chamado pensamento liberal consistem na adoção desta parte da pesquisa de Foucault. Eis a sua maior contribuição.

Em recente artigo publicado na “Deutsche Zeitschrift für Philosophie” de Berlim, o professor Christoph Mencke, da Universidade de Potsdam, conclui parte do seu pensamento com a seguinte afirmação: “Nas ordens políticas que possuem como fundamento as amplas

---

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> FOUCAULT, MICHEL. „Verdade e poder” In: *Microfísica do Poder*. Organização, Introdução e Revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4a ed., 1984. P. 14.

versões do liberalismo acontece uma violação da igualdade em nome da igualdade.”<sup>29</sup>

Parece que estamos diante de duas posições senão contraditórias, pelo menos imprecisas no tocante à constituição lógica de suas formulações. Por um lado, temos a idéia de que “ordens políticas que possuem como fundamento” certas versões do liberalismo possam elas mesmas abrigarem momentos – supostamente conscientes – de violação. Por outro, esses momentos de violação vão de encontro àquilo que eles mesmos prezam: a igualdade. Pela instituição da igualdade ocorreria uma violação contra ela mesma. Contudo, a aparente imprecisão da conclusão é desfeita quando acompanhamos os argumentos que lhe antecederam, sobretudo na relação com o assunto principal do texto supracitado: o liberalismo político de John Rawls. Mencke nos fala aqui a respeito de uma nova concepção de liberalismo que, segundo ele, “deve distinguir-se das versões tradicionais de liberalismo tal como em Kant e Mill”<sup>30</sup>. A distinção própria a esse liberalismo de Rawls não está na pretensão de neutralidade comum a algumas versões liberais, tampouco no simples reconhecimento de uma concepção de justiça enquanto equidade. Importante é sobretudo a delimitação do liberalismo ao âmbito político, percebendo assim o seu sentido normativo. Esse sentido normativo, por sua vez, não diz respeito a outra coisa senão às tácitas, porém determinantes manifestações de poder do pensamento liberal. Sim, o sentido normativo desse pensamento liberal remete-nos ao pensamento expresso no início desse texto e com o qual mostrei a compreensão mais significativa do pensamento de Foucault, qual seja, a inevitável expressão do poder nas relações humanas. Segundo Mencke, Rawls reconhece, por exemplo,

“que uma compreensão duradoura e comum de uma ampla doutrina religiosa, filosófica ou moral, pode ser mantida apenas através da utilização repressiva do poder do estado”. (...) “Na sociedade da Idade média, que era mais ou menos unificada através da confissão ao credo católico, a inquisição não constituía um mero acaso. A opressão à heresia era necessária à conservação da crença religiosa comum. O mesmo diz respeito, assim como acredito, a todas amplas

<sup>29</sup> MENCKE, Christoph. „Grenzen der Gleichheit: Neutralität und Politik im Politischen Liberalismus“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 50 (2002) 6. Organizado por Axel Honneth, Hans-Peter Krüger, Herta Nagl-Docekal e Hans Julius Schneider. P. 898.

<sup>30</sup> MENCKE, Christoph. „Grenzen der Gleichheit: Neutralität und Politik im Politischen Liberalismus“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 50 (2002) 6. Organizado por Axel Honneth, Hans-Peter Krüger, Herta Nagl-Docekal e Hans Julius Schneider. P. 897.

doutrinas filosóficas ou morais – sejam elas religiosas ou não-religiosas. Uma sociedade unificada através de uma forma racional do utilitarismo ou através do liberalismo racional de Kant ou Mill precisaria do mesmo modo das sanções do poder do estado no intuito de preservar a sua unidade. Chamemos isto de o ‘fato da opressão’ (*the fact of oppression*).”<sup>31</sup>

O tom foucaultiano das palavras acima é evidente. O reconhecimento da opressão enquanto constitutivo a qualquer empreendimento teórico-prático traz à tona o caráter de luta inerente aos diversos indivíduos de uma mesma sociedade. A imposição de uma doutrina – seja ela liberal ou não – encontra na aceitação livre dos indivíduos sua possibilidade de legitimação. Assim, toda tentativa liberal de fundamentar uma teoria universalmente válida na ação é repressiva ao pressupor o assentimento de todos. Sua implementação é em si opressão. É por isso que “parece ser um motivo do liberalismo político a atenção a respeito de quando (ou seja, em qual forma) e como (ou seja, com quais conseqüências) é possível desenvolver concepções liberais de igualdade mesmo sob a opressão.”<sup>32</sup> Essa articulação do liberalismo político descrito por Mencke constitui a prova mais contundente da importância de Foucault no nosso tempo. Para encerrar esse texto, deixo aqui as palavras de seu crítico Charles Taylor quando este falava a respeito das análises de Foucault: “Seu ponto forte está na riqueza de compreensões, em sua originalidade, no que elas (as análises RF) trazem à luz aspectos que são comumente desprezados.”<sup>33</sup>

#### Referências bibliográficas:

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Lúcia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987.

<sup>31</sup> Ibidem. P. 897/898. Op. Citada. In: Rawls, John. *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998, p. 107.

<sup>32</sup> Ibidem. P.898.

<sup>33</sup> TAYLOR, Charles. „Foucault über Freiheit und Wahrheit“. In: *Negative Freiheit?: Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. P. 188. P. 206.

- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4a ed., 1984.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- LAUTER, Müller. *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.
- MENCKE, Christoph. „Grenzen der Gleichheit: Neutralität und Politik im Politischen Liberalismus“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Organizado por Axel Honneth, Hans-Peter Krüger, Herta Nagl-Docekal e Hans Julius Schneider. Berlin: Akademie Verlag, 2002, número 50. P. 897-906.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/N. York: Walter de Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Schriften der Studenten und Militärzeit. 1864-1868*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ZÖLLNER, J.C. Fr. *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1872.