



## GENEALOGIA, PODER E DIREITO EM FOUCAULT E NIETZSCHE

OSWALDO GIACOIA JUNIOR<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo principal do presente trabalho consiste em explicitar o sentido e o alcance da noção de poder na obra de Michel Foucault, examinando a oposição entre relações de poder, entendidas como estratégias de liberdade, e estados de dominação, nos quais os espaços de ação são reduzidos aos seus limites mínimos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Poder, Dominação, Liberdade, Política, Ética, Direito.

**ABSTRACT:** The main objective of this work is to explain the meaning and scope of the notion of power in Michel Foucault's work, examining the opposition between power relations as strategies of freedom and states of domination, within which the spaces of action are reduced to their minimum limits.

**KEYWORDS:** Power, Domination, Freedom, Politics, Ethics, Right.

No início de 1976, ao iniciar o curso intitulado *Em Defesa da Sociedade*<sup>2</sup>, Michel Foucault delimitou o alvo estratégico das arqueo-genealogias empreendidas por ele até então, tendo por objeto ora a instituição psiquiátrica, asilos, manicômios hospitalares, ora a psicanálise, a hierarquia sexual, ora o aparelho judiciário e penal, as instituições carcerárias, as escolas, os reformatórios, mas também as fábricas, as casernas, enfim trabalhos dispersos pelo amplo espectro dos aparelhos disciplinares da moderna sociedade europeia.

Em perspectiva reflexiva, Foucault colocou em destaque que o elemento em jogo nessas genealogias era:

o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo? Ou melhor – porque a pergunta: ‘O que é poder?’ seria justamente uma questão teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero -, o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes na sociedade, em campos e com extensões tão variadas. *Grosso modo*, acho que o que está em jogo em tudo isso é o seguinte: a análise do poder ou a análise dos poderes pode, de uma maneira ou de outra, ser deduzida da economia.<sup>3</sup>

O rigoroso cuidado na formulação da pergunta impõe-se à escrita como exigência de precisão, também como preceito de método e vetor de pensamento: trata-se de evitar a

<sup>1</sup> Professor Titular do Departamento de Filosofia da UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin. E-mail: ogiacioia@hotmail.com.

<sup>2</sup> Foucault, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. (1975-1976). Paris: Éditions du Seuil, 1997. Tradução brasileira: *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>3</sup> Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999., p. 19.

armadilha da totalização, que coroaria o conjunto como unidade teórica, reunindo os elementos separados numa articulação orgânica. A pergunta correta não seria, pois, *o que é o poder?* - porque esta fórmula remete à pretensão sistemática, em detrimento das pesquisas localizadas, as diferenças regionais entre seus campos de inserção, dispersão que, no entanto, mantém a eficácia dessas incursões múltiplas e descontínuas.

As pesquisas empreendidas por Michel Foucault nos últimos anos de sua vida formam, pois, um feixe de trabalhos esparsos, tendo a forma do que o filósofo designou como uma "imensa e prolífica criticabilidade das coisas"<sup>4</sup>: elas remetem a relações que ligam um ao outro os eixos do poder, da verdade e do sujeito. Tratava-se, em todas elas, de reconstituir arqueogeneologicamente as relações que ligam tais eixos a partir do exame de práticas sociais determinadas, discursivas e extra-discursivas, de análises setorizadas, descontínuas, fragmentárias em correspondência com a descoberta nietzscheana da "friabilidade geral dos solos, mesmo, talvez, sobretudo, os mais familiares, os mais sólidos e mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos de todos os dias"<sup>5</sup>.

A eficácia crítica dessas genealogias locais é reforçada por sua capacidade de evitar o efeito inibitório da totalização, das macro-teorias metafísicas, com sua aspiração à unidade sistemática e global do discurso. Se as totalizações fornecem instrumentos analíticos úteis – e efetivamente o fazem, como o demonstram os exemplos da Psicanálise e do Marxismo-, a real utilidade de tais recursos atesta-se apenas topicamente, por suspensão e fragmentação das grandes teorias globalizantes. Ora, este tipo de operação de pensamento e método é de inspiração autenticamente nietzscheana, uma vez que, para Nietzsche, tal como o entendeu Foucault, filosofar consiste numa série de atos e intervenções que relevam de diferentes domínios de aplicação.

Se, quanto a eles, podemos falar aqui de positivities – e até mesmo de um certo positivismo metodológico -, isso não significa uma profissão de fé empirista, que desqualifica o especulativo e o teórico em proveito da rigorosa positividade científica, mas sim da colocação em destaque de saberes descontínuos e locais, uma "anti-ciência" resistente à instância de uma totalização teórica que pretende integrá-los, ordená-los e hierarquizá-los num sistema global pretensamente verdadeiro e exaustivo. E se há um elemento capaz de introduzir algum princípio de unidade nesse jogo, então este consiste na pergunta pelos diferentes dispositivos de poder que exercem seus efeitos nessa constelação que mantém unidos, pelo viés da constituição de

---

<sup>4</sup> Cf. Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999., p. 10.

<sup>5</sup> Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999., p. 10.

formas históricas de subjetividade (entendendo-se o termo *sujeito* na equivocidade essencial de seu etmo, semântica e sintaticamente explorada por Foucault), os regimes de verdade e as tecnologias de exercício do poder.

Não é, portanto, uma questão ontológica sobre o poder que está em jogo, do tipo clássico: *o que é isso? O Poder?* Trata-se da descrição de seus mecanismos e modos de funcionamento, da produção de efeitos, a partir da suspeita de que talvez não seja possível enunciar qualquer definição essencial do poder, dada sua incontornável auto-referencialidade: pois fixar determinações de essência é já constituir um ato, exercício e efeito de poder. Como sabemos tanto por Nietzsche quanto por Foucault, não existe nenhuma teoria do poder que não seja ela própria subjacente a relações de força e pretensões de poder. O mesmo se passa com a definição essencial do ser humano: esta nunca é despojada de interesses e está sempre a serviço da imposição de uma determinada figura de homem.

Respeitando tais diferenças, no registro positivo das descrições e análises dos modos de funcionamento das práticas discursivas e extra-discursivas historicamente datadas - que são também dispositivos de poder exercendo-se em estratos diferentes da sociedade, em domínios variados - as pesquisas de Foucault trouxeram à luz um elemento que, como ponto comum, estabelece a conexão entre, por um lado, a concepção jurídica e liberal de poder político (o que, em outros textos, Foucault denomina de *axiomática jurídica*) e, por outro lado, "uma certa concepção marxista" do mesmo, mais precisamente o economicismo.

Teríamos, então, uma concepção jurídico-"substancialista" do poder político, como algo que se tem a propriedade, algo passível de aquisição, conservação, transmissão, transferência, total ou parcial, mediante um ato fundador cuja forma jurídica é o contrato, o que plasma a fundação da soberania política sobre o modelo da troca contratual. E, ao lado dela, no caso do economicismo marxista, uma concepção de poder político lastreada na "funcionalidade econômica", uma vez que o poder teria como função essencial instituir, manter e reproduzir uma dominação de classe, ou seja, estabilizar relações sociais de produção econômica fundadas na apropriação das forças produtivas e na propriedade privada dos meios de produção. Os paradigmas para a compreensão da soberania seriam, nesse caso e mais uma vez, a troca de bens e a forma jurídica do contrato, a economia da produção e circulação do valor.

Já em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault tinha chamado a atenção para a importância de certas práticas sociais, como as ligadas ao campo do Direito, para compreensão da gênese de formas históricas de subjetividade:

As práticas judiciárias - a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a

maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras, todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história - me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas.<sup>6</sup>

A genealogia investiga as relações entre a formação dos saberes e os mecanismos de poder, entre os regimes de verdade e as tecnologias de exercício de poder, numa perspectiva histórico-filosófica que, nas obras finais de Foucault, terá como instrumentário analítico os conceitos de biopolítica, biopoder e governamentalidade. E também a esse respeito, as genealogias de Michel Foucault retomam o caminho aberto pela crítica de Friedrich Nietzsche ao articular as lutas políticas com a memória social, descrevendo as forças históricas em seu enfrentamento concreto, nos embates efetivos que tornaram possíveis diferentes configurações culturais, com suas respectivas formas de vida.

O que é que Foucault nos ensina, precisamente? Que já não é possível separar a verdade dos processos da sua produção, e que esses processos tanto são processos de saber como processos de poder. Que não há portanto verdade(s) independente(s) das relações de poder que a(s) sustentam e que ao mesmo tempo ela(s) reconduz(em) e reforça(m); que não há verdade sem política da verdade, que toda afirmação de verdade é indissolivelmente peça, arma ou instrumento no interior de relações de poder. Tal é a pergunta nova que Foucault faz aos discursos e às verdades: de que processos decorrem? De que relações de poder sois provenientes? Que tipo de sujeição (ou de libertação) produzir?<sup>7</sup>

E dessa friabilidade geral de todos os solos não escapa sequer o próprio sujeito do conhecimento, o próprio homem, esta figura do universal que emerge no ponto de cruzamento formado pelas ciências humanas, pela biopolítica e pela gestão econômica das forças sociais. Trabalho de arqueologia, para trazer à luz a historicidade do universal como um intrincado problema colocado para o saber. É a partir de um conjunto de mutações afetando diversos domínios e níveis diferentes de saber sobre as coisas e sua ordem que emerge a figura do homem, na passagem do classicismo para a modernidade, no espaço aberto entre o transcendental e o empírico (pois constitui, a um só tempo, objeto possível para a ciência e sujeito cuja atividade sintética produz todas as representações, inclusive as científicas).

Numa relação permanente entre o *cogito* e o *impensado*, o homem aparece como superfície de reflexão, em cuja abertura inscrevem-se os três domínios de saber próprios da modernidade: a biologia, a filologia e a economia política – campos nos quais se implantarão a psicologia, a sociologia, a linguística e a antropologia. O homem faz a experiência de si como corpo pertencente a uma cadeia de seres vivos, que precede toda consciência, a domina e ultrapassa, como falante de uma linguagem pré-existente a seu próprio eu, que não faz senão atualizá-la em seus atos de fala; qualifica-se como trabalhador que reproduz sua existência em

---

<sup>6</sup> Foucault, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. RJ: Nau Ed. 1996, p. 11.

<sup>7</sup> Ewald, F. *Foucault. A Norma e o Direito*. Lisboa: Veja, 1993, p. 21.

condições de produção historicamente configuradas, organizadas, estruturadas, em meio às quais é forçado a se inserir. Enfim, o homem aparece sempre no horizonte de uma história, sobre um fundo já começado, acerca de cuja origem possível ele não cessa de se interrogar, num movimento incessante de recuo e retorno dessa origem. O homem emerge, assim, historicamente, em meio a identidades e diferenças, na rede que interliga uns aos outros os jogos de verdade e os efeitos de poder.

É esse mosaico de acontecimentos que é herdado pela sociedade europeia do século XIX como o domínio normativo-previdenciário das disciplinas e da regulamentação biopolítica, com vistas à produção sócio-histórica da subjetividade contemporânea. Sua face jurídica é constituída pelo "sujeito de direitos", cujas prerrogativas de direitos fundamentais e liberdades públicas constituem a seiva ética dos movimentos revolucionários. No entanto, esse mosaico serve de base a uma difusão do moderno pensamento jurídico-político ocidental-europeu e seu modelo de universalidade.

Nós empreendemos a história da subjetividade estudando as partilhas operadas na sociedade em nome da loucura, da doença, da delinquência, e seus efeitos sobre a constituição de um sujeito razoável e normal; nós a empreendemos, igualmente, tentando restabelecer os modos de objetivação do sujeito em saberes como aqueles que concernem à linguagem, ao trabalho e à vida. Quanto ao estudo da 'governamentalidade', ele respondia a um duplo objetivo: fazer a necessária crítica das concepções correntes de 'poder' (mais ou menos confusamente pensado como um sistema unitário, organizado em torno de um centro que é, ao mesmo tempo, a sua fonte, e que, por sua dinâmica interna, é levado a estender-se sempre); analisá-lo, ao contrário, como um domínio de relações estratégicas entre indivíduos ou grupos – relações que põem em jogo (*relations qui ont pour enjeu*) a conduta do outro ou dos outros e que fazem recurso, segundo os casos, segundo os quadros institucionais em que se desenvolvem, segundo os grupos sociais, segundo as épocas, a procedimentos e técnicas diversas<sup>8</sup>.

Um dos efeitos da genealogia como método consiste, então, em já inserir o poder *na* teoria e mesmo *antes* da teoria como algo que não pode ser recuperado por uma teoria que pretenda fixá-lo em determinações essenciais, uma vez que esta mesma teoria encontra-se limitada por seu próprio princípio, enquanto é já uma certa modalidade de exercício de poder, na forma de suas pretensões de validade. Daí a necessidade de revisão do conceito de *ideologia*.

Às exigências do aparelho produtivo respondem à 'invenção' de técnicas muitas vezes minúsculas e minuciosas de sujeição dos corpos que não estão contidas nas exigências [econômicas de produção de mais-valia, OGJ.], e que são outras tantas condições de possibilidade de seu funcionamento. Entre os problemas (postos pela produção) e as respectivas soluções (em termos de poder) há lugar para uma microfísica do poder, que é objeto da anatomia política ... Entre a exigência do capital (a mais-valia) e a solução (oficina disciplinar), há uma anatomia política – a disciplina. A sua 'invenção' e extensão foram sem dúvida reclamadas e provocadas pelas transformações do aparelho produtivo, mas não dele deduzidas.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Foucault, M. *Dits et Écrits*. IV. Paris: Gallimard, 1994, p. 214.

<sup>9</sup> Ewald, F. Foucault. *A Norma e o Direito*. Lisboa: Vega, 1993, p. 32.

Por causa disso, as genealogias de Michel Foucault operam uma recusa em dupla frente: rejeição da moderna concepção jurídica ou jusnaturalista do poder, que o toma como uma substância passível de aquisição e transferência, por um lado; recusa, por outro lado, da funcionalização econômica do poder como velada estratégia de dominação de classes, tal como se apresenta numa versão da crítica marxista da ideologia e do Direito, segundo a qual o poder encontra-se essencialmente assujeitado à economia, sendo sua razão de ser o asseguramento da forma jurídica (contrato) que modela, estabiliza e reconduz as relações capitalistas de produção, troca e circulação do valor (mercadorias).

Desta dupla recusa decorrem importantes consequências: se o poder não é mercadoria ou substância, mas esgota-se em exercício, então ele deve estar sempre inserido em relações de força, em formações de domínio, o que inclui, portanto, a repressão de certas forças por outras, sendo poder a força ou o conjunto das forças que reprimem outras, como a natureza, os impulsos, a classe, os indivíduos, embora a repressão não seja sinônimo de poder.

Outro registro é o da guerra: se o poder se realiza em sua atuação e se esgota no ato de seu exercício, então ele é indissociável dos mecanismos e operações que põem em movimento relações entre as forças, não sendo, pois, passível de aquisição e alienação por contrato, mas somente acessível em termos de combate, enfrentamento e guerra, de maneira que não se poderia mais dissociar enfrentamento, guerra e poder político. “E, se é verdade que o poder político pára a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros”.<sup>10</sup>

Essas são as ‘hipóteses maciças’<sup>11</sup> sobre a natureza do poder, frente as quais se perfilam as genealogias regionais de Michel Foucault: a hipótese de Reich (poder como repressão) e a hipótese de Nietzsche (poder como guerra). E os trabalhos de Foucault dos anos 1970 em diante – em particular a partir do curso intitulado *Il faut défendre la société* - vão se organizar em torno do modelo da luta, da guerra e do enfrentamento das forças, mobilizado como princípio tanto fundante como motor do exercício do poder político. Aquele curso dá início, portanto, a uma reflexão que procura compreender como o poder político assume a incumbência precípua de

---

<sup>10</sup> Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999., p. 23.

<sup>11</sup> Cf. Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999., p. 23.

defender da sociedade, sendo a estrutura política organizada em função de necessidades e dispositivos que asseguram a defesa de uns contra os outros, indivíduos ou grupos. Trata-se, portanto, do limiar que inaugura o ciclo dos trabalhos girando em torno do conceito de *governamentalidade*, das tecnologias de poder visando a direção de condutas, num movimento histórico que é indissociável do que Michel Foucault denominou de generalização da crítica, ou de uma atitude crítica.

Vê-se como o jogo da governamentalização e da crítica, um por relação ao outro, deu lugar a fenômenos que são, eu creio, capitais na história da cultura ocidental, quer se trate do desenvolvimento das ciências filológicas, quer se trate do desenvolvimento da reflexão, da análise jurídica, da reflexão metodológica. Mas vê-se sobretudo que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que une um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é bem esse movimento pelo qual tratava-se, na realidade, de uma prática social de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que fazem reclamo a uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade a respeito de seus efeitos de poder, e o poder a respeito de seus discursos de verdade. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que, numa palavra, se poderia chamar a política da verdade.<sup>12</sup>

Esta política da verdade, indissociável dos mecanismos de poder, a senha para os trabalhos do último período de produção arqueo-genealógica de Michel Foucault, está presente em seus cursos sobre biopoder e biopolítica, mas também em suas últimas reflexões sobre a *parresia* e a coragem da verdade. Eles se inserem no interior de um espectro que conduz a uma retomada, nos últimos anos da vida de Foucault, de sua ocupação com a filosofia crítica de Kant.

Ao responder a pergunta *o que é a Aufklärung*, Kant teria feito de sua filosofia, ou seja, da do sistema crítico, uma tentativa de ontologia do presente, de exhibir o que somos nós mesmos enquanto modernidade. Visto desta perspectiva, a resposta à pergunta pela *Aufklärung*, que a explicita enquanto exercício da crítica em todos os domínios fundamentais da vida, mostra-se, então, como o anverso da pergunta pelo poder e seus mecanismos, e se inscreve, na obra de Foucault, em correspondência com um projeto que se forma, sempre renasce e se prolonga no curso da filosofia moderna, um impulso que nasce dela e, em certo sentido, às suas expensas, mas que também aponta na direção de uma filosofia por vir, talvez para o lugar de uma filosofia possível.

“O que Kant descrevia como a *Aufklärung* é bem isso que eu tentava há pouco descrever como a atitude crítica, como essa atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, eu creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup>Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. Bulletin de La Société Française de Philosophie, Ano 84, n°2, Avril-Juin 1990, p. 39.

<sup>13</sup>Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. Bulletin de La Société Française de Philosophie, Ano 84, n°2, Avril-Juin 1990, p. 40.

É na linha desta tradição que Michel Foucault inscreveu suas últimas arqueogenealogias, o que exige um retorno de (a) Kant no horizonte nietzscheano de suas análises do nascimento da biopolítica. É porque a insurreição da atitude crítica forma a contrapartida do grande processo de governamentalização que se legitima a suspeita que, para Foucault, está essencialmente vinculada ao que há de essencial na *Aufklärung*: uma “desconfiança ou em todo caso uma interrogação cada vez mais suspeitosa: de que excessos de poder, por qual governamentalização, tanto mais incontornável quanto ela se justifica com a razão, essa mesma razão é historicamente responsável?”<sup>14</sup>

Suspeita que retorna cinco anos depois da conferência pronunciada na Société Française de Philosophie há pouco citada, num curso ministrado no Collège de France em 1983 (um ano antes de sua morte), no qual Foucault reatualiza sua interpretação do texto de Kant: *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; ao fazê-lo, Foucault recoloca o problema dos destinos da filosofia ocidental contemporânea em relação ao legado da crítica kantiana, uma linhagem na qual o pensamento de Nietzsche encontra seu campo próprio de inserção. Nesse enquadramento, a filosofia contemporânea passa a ser dividida em duas grandes tradições críticas, ambas reportáveis à obra de Kant: uma delas desenvolve-se, desde o século XIX, como uma *analítica da verdade*, e prossegue a tarefa posta por Kant como exame crítico das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro. A outra vertente segue o caminho aberto por Kant ao estabelecer uma conexão histórica forte entre *Aufklärung* e revolução, conexão que abre um horizonte para outro gênero de experiências possíveis:

Esta outra tradição crítica coloca a questão: o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata de uma analítica da verdade, trata-se disso que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos, e parece-me que a escolha filosófica com a qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma analítica da verdade em geral, ou bem pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual eu tentei trabalhar.<sup>15</sup>

Ora, é nos trabalhos em torno dos conceitos de governamentalidade, de biopolítica e de biopoder que esta linha de tradição destaca-se com plena evidência, pois neles a centralidade da questão do poder manifesta sua vinculação teórica e metodológica com a assim chamada “hipótese de Nietzsche”.

E, nesse sentido, examino aqui, como um exemplo privilegiado, como a recusa por Foucault da concepção substancialista de poder o aproxima singularmente das análises do poder

---

<sup>14</sup>Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. Bulletin de La Société Française de Philosophie, Ano 84, nº2, Avril-Juin 1990, p. 42.

<sup>15</sup> Foucault, M. *Un Cours Inédit. Magazine Littéraire*, nº 207, p. 39, mai 1984, p. 39.



e da dominação por Max Weber, que têm em Nietzsche um vetor fundamental. Também para Weber não há que se tratar o poder como substância, o mesmo ocorrendo com a dominação. No caso de ambos, não se pode fixar oposições simples e estanques como dominante/detentor do poder e dominado/sujeitado ao poder. Mais prudencialmente, deve-se falar antes em mais ou menos poderosos, mais ou menos fortes, mais ou menos fracos, e não se tomar como ponto de partida nenhuma diferença substantiva, mas apenas cambiáveis variações graduais; a saber, de mais poderosos e menos poderosos, de quem ocupa uma posição superior ou inferior numa determinada relação, que, a cada vez, pode adquirir configurações diferentes.

Poder (*Macht*) significa, para Max Weber, toda chance, no interior de uma relação social, de impor a própria vontade, mesmo contra resistências, com ou sem violência, pouco importando sobre o que repousa essa chance. Dominação (*Herrschaft*) deve chamar-se a chance de ser obedecido por pessoas que se pode designar, uma ordem com determinado conteúdo. O conceito de "poder" (*Macht*) é sociologicamente amorfo. Todas as qualidades pensáveis de um homem e todas as constelações pensáveis podem colocar alguém em condições de impor sua vontade numa determinada situação. Por causa disso, o conceito sociológico de "dominação" tem de ser um conceito preciso e pode significar apenas a chance, para uma ordem/comando (*Befehl*), de encontrar acolhimento/obediência (*Fügsamkeit*)<sup>16</sup>.

Não há, pois, em Max Weber uma definição essencial do poder, sendo o próprio conceito sociologicamente amorfo. Por causa disso, Weber identifica a "dominação" como a única característica essencial das "associações políticas", particularmente do Estado. Ora, nada poderia ser mais genuinamente nietzscheano do que pensar relações de poder (*Machtverhältnisse*) em termos de relação de dominação (*Herrschaftsverhältnisse*). Numa anotação inédita escrita entre novembro de 1887 e março de 1888, pertencente ao espólio filosófico de Nietzsche, lemos: "O ponto de vista do 'valor' é o ponto de vista de *condições de conservação e crescimento (Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen)* em vista de formações complexas de relativa duração no interior do devir". Tais formações complexas são, para Nietzsche, 'Formações de Domínio' (*Herrschafts-Gebilde*).<sup>17</sup>

Portanto, não é um artifício retórico a referência de Foucault às suas análises do poder enquanto exercício e circulação como "a hipótese de Nietzsche". Elas procuram detectar, nos estudos a respeito da soberania moderna, os operadores de dominação, tomando a guerra como

---

<sup>16</sup> Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Verlag J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1922, p. 28s.

<sup>17</sup> Nietzsche, F. Fragmento nº 11 [73]; novembro de 1887 – março de 1888. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter, DTV. 1980. Vol. 13, p. 36.

princípio operatório das relações de poder político. Que se considere, para ilustrar este entendimento, o aforismo nº 26 de *O Andarilho e sua Sombra*, no qual Nietzsche vincula regimes e situações de direito a relações de poder:

O direito, baseando-se em acordos entre *iguais*, existe enquanto o poder dos que fizeram o acordo permanece igual ou semelhante: ele foi criado pela prudência, para pôr fim à luta e à dissipação *inútil* entre poderes semelhantes. Mas essas têm um fim *igualmente definitivo* quando uma das partes *se torna* decisivamente *mais fraco* do que a outra: então ocorre a *submissão* e o direito *cessa*, mas o êxito é o mesmo que até então foi alcançado com o direito. Pois é a *prudência* do vencedor que aconselha a *poupar* a força do submisso e não desperdiçá-la inutilmente: e com freqüência a situação deste é mais vantajosa do que era a do igual. – Portanto, estados de direito são *meios* temporários que a prudência aconselha, não são fins<sup>18</sup>.

A esse respeito, cabe citar também o aforismo 93 do primeiro livro de *Humano, Demasiado Humano*, que inicia pela sugestiva epígrafe: *o direito do mais fraco*, que testemunha do refinamento e sofisticação do conceito nietzscheano de poder: “Quando alguém se sujeita sob condições a um outro mais poderoso, o caso de uma cidade sitiada, por exemplo, a condição que opõe a isso é poder destruir-se a si mesmo, incendiar a cidade, causando assim ao poderoso uma grande perda. Por isso ocorre uma espécie de *paridade*, com base na qual se podem estabelecer direitos. O inimigo enxerga vantagem na conservação. – Nesse sentido há também direitos entre escravos e senhores, isto é, exatamente na medida em que a posse do escravo é útil e importante para o seu senhor. O *direito* vai originalmente *até onde* um *parece* ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso *unusquisque tantum juris habe* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder], (ou, mais precisamente, *quantum potentia vale quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder]).”<sup>19</sup>

Assim, direitos e deveres se originam dos pactos, de tal maneira que, onde não existem os últimos, também inexistem os primeiros. Por outro lado, onde direitos e deveres são mantidos e predominam, isso ocorre com base no reconhecimento da manutenção dos graus de poder em que se funda a relação. “Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros – é o que mostra o direito dos povos em seu constante desaparecer e surgir.”<sup>20</sup>

Por isso, se nosso poder se debilita, extinguem-se nossos direitos, e se nos tornamos super-poderosos, os outros deixam de ter direito sobre nós, visto que reconhecíamos nós

---

<sup>18</sup> Nietzsche, F. *Humano, Demasiado Humano* II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 81.

<sup>19</sup> Nietzsche, F. *Humano, Demasiado Humano* I, aforismo 93. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 70s. Curiosamente, encontramos em Michel Foucault o problema colocado em termos essencialmente correspondentes, como se verá na sequência.

<sup>20</sup> Nietzsche, F. *Aurora*, aforismo 112. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 83.

mesmos a eles tais direitos. Desse modo, a esfera normativa do direito não suprime o conflito efetivo ou latente nem a violência real ou virtual presente nas relações de dominação. Pelo contrário, ela as pressupõe, demarcando seus limites, como um plano de regramento.

A existência de direitos depende, assim, do equilíbrio reconhecido entre múltiplas e variadas correlações entre forças. Ele não se efetiva na e pela representação de uma validade objetiva da lei, ou da natureza cogente das disposições normativas, menos ainda por um pretenso consenso isento de coação – pactos são rituais que põem fim temporariamente a um conflito que permanece latente.

Esse realismo em face da relação inexorável entre direito e violência, direito e poder é marcado por uma oposição ao idealismo platônico dos valores, inspirado em Tucídides, o historiador íntegro, lido por Nietzsche como antídoto contra todo platonismo. Esse desassombro se atesta no célebre e terrível diálogo entre vencedores e vencidos, mantido entre os embaixadores atenienses e os mélios, tal como narrado por Tucídides:

“Não somos os primeiros a nos comportar dessa maneira, é corrente que em todos os tempos o mais fraco se encontra sob a dominação do mais forte ... Deve-se louvar aqueles que, mesmo obedecendo à natureza humana, que deseja a imposição do próprio domínio sobre os outros, não usem, no entanto, de todos os direitos que lhes confere sua potência no momento ... A natureza humana é assim feita: subordina o que lhe cede, defende-se do que lhe resiste.”<sup>21</sup>

Por essa razão, escreve Nietzsche, o "homem justo" requer, permanentemente, “a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, geralmente subindo ou descendo: - portanto, ser justo é difícil, e exige muita prática e boa vontade, e muito *espírito* bom. —”<sup>22</sup> Eis aí presente uma oportuna, atual e instigante diretriz a respeito das relações entre a justiça e a função decisória das instâncias judicantes, de que nenhum automatismo técnico, nenhuma mentalidade estreitamente dogmático-instrumental poderia satisfatoriamente se desincumbir sem sacrifício do autenticamente jurídico na função do magistrado, a saber, a decisão.

Tendo em vista as linhas gerais dessa filosofia do direito, compreende-se melhor a acerba crítica nietzscheana à moderna doutrina da igualdade de direitos. Se a própria noção de direito implica a pretensão a prerrogativas especiais de ação no espaço social, assim como a pretensão fundada no reconhecimento diferencial de graus de poder consolidados e mantidos, então - do ponto de vista de Nietzsche - a desigualdade tem que ser pensada como uma das

---

<sup>21</sup> Tucídides, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*. Trad. Francesa de Jean Volquin, Paris: Garnier, 1966, livro I, cap. 76 e livro IV, cap. 62.

<sup>22</sup> Nietzsche, F. *Aurora*, aforismo 112. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 83.

condições para que haja direitos, na medida em que não se poderia pressupor razoavelmente a condição ideal de uma sociedade em universal e constante paridade de forças. Num mundo constituído por relações assimétricas de força e de poder, a igualdade formal e abstrata entre pretensos sujeitos de direito em busca de um consenso ideal é edulcoração romântica que inconscientemente serve aos propósitos de manipulação das desigualdades.

Percebe-se, portanto, em que medida a concepção nietzscheana de direito se contrói na contracorrente dos clássicos modernos tanto do direito natural quanto da filosofia do direito, das doutrinas racionalistas como a de Kant, mas também de seus antagonistas, como o utilitarismo inglês e as diferentes correntes do positivismo jurídico. O viés eminentemente crítico que constitui sua característica principal, sua aguda compreensão da importância e a enorme complexidade da problemática do poder no mundo contemporâneo, a densidade de suas análises da modernidade política - que mobiliza também alguns ícones do pensamento político, como Maquiavel, Hobbes ou Spinoza, aproximando Nietzsche de algumas importantes teorias jusfilosóficas contemporâneas.

Para Foucault, por sua vez, o “sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação de técnicas de sujeição polimorfas. O direito, é preciso examiná-lo, creio eu, não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática. Logo, a questão, para mim, é curto-circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição”<sup>23</sup>.

A rejeição por Foucault do paradigma da soberania como modelo privilegiado para análise do poder político tem como desdobramento que a lei, as instituições do Direito, a sociedade e o Estado não são a pacificação, o triunfo assegurado da ordem, senão que a guerra continua a atuar surdamente nos interstícios da paz e da lei, numa ampla frente de batalha que atravessa toda a sociedade, como uma espécie de motor oculto às instituições. Em outras palavras, a guerra – e a violência que é inerente a ela – não é o outro da política, não é o avesso e a negação do poder político, assim como o poder não é mudo, e sim tagarela, ele instiga a produção de discursos, induz a extração da verdade. Verdade que só pode se manifestar como perspectiva, a partir de suas constelações de força, em formações plurais de domínio, que não são essencialmente repressoras, mas indutoras e proliferadoras de efeitos emergentes dos confrontos, do atritamento das forças em lutas e embates.

---

<sup>23</sup> Foucault, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999., p. 32.

A guerra como operador das análises do poder político e da dominação atravessa as relações entre os regimes de verdade, as formas de subjetivação e as tecnologias de poder, permitindo a formação de um mosaico no qual Foucault elabora seus diagnósticos do presente, sua ontologia de nós mesmos, combina o biopoder com o nascimento das ciências humanas, e escrutina os procedimentos e tecnologias de poder que plasmaram a modernidade. Sendo assim, não se poderia, então, compreender adequadamente o poder político em nossas sociedades a partir da hegemonia de algo como a "razão comunicativa", ou do agir em concerto informado pela opinião, como se o poder pudesse ser identificado com a ação conjunta no espaço público, lastreada na formação de consensos, tal como o entende Hannah Arendt.

Tudo se passa como se o pesado silêncio de Foucault sobre Arendt e Habermas encontrasse aqui seu sentido: no banimento por Arendt da hipótese de Nietzsche:

Sem dúvida, nem mesmo as guerras, e menos ainda as revoluções, são sempre totalmente determinadas pela violência. Onde a violência impera absoluta, como por exemplo nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis – *les lois se taisent*, como colocou a Revolução Francesa -, mas tudo e todos devem quedar em silêncio. É por causa desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal na esfera da política; pois o homem, como ser político, é dotado do poder de fala. As duas famosas definições de homem dadas por Aristóteles – o homem como ser político e ser dotado de linguagem – se complementam mutuamente e ambas remetem à mesma experiência na vida da polis grega. O ponto aqui é que a violência em si é incapaz de fala, e não apenas que a fala é impotente diante da violência. Devido a essa ausência de fala, a teoria política tem pouco a dizer sobre o fenômeno da violência, e deve deixar essa discussão aos técnicos.<sup>24</sup>

Não se trata, porém, de mera diferença semântica entre poder, força, e dominação, confusão funesta, mas que a boa pesquisa filológica estaria em condições de dirimir de uma vez por todas. Trata-se, antes, da "coisa mesma": poder seria, para Arendt, a resultante da capacidade humana, inerente à natureza das associações políticas, de agir conjuntamente na esfera pública com base em procedimentos comunicativos de formação da opinião, mediante consciência da responsabilidade pelas consequências deste agir. Nesse sentido, o poder é o contrário da violência e da dominação, que não o criam, senão que precisamente o destroem.

“Por detrás da aparente confusão (entre ‘poder’, ‘potência’, ‘força’, ‘autoridade’ e, finalmente, ‘violência’, OGJ.) existe uma firme convicção à luz da qual as distinção seriam, no melhor dos casos, de menor importância: a convicção de que a questão política mais crucial é, e sempre foi, a de ‘quem manda em quem?’ Poder, potência, força, autoridade e violência não seriam mais que palavras para indicar os meios pelos quais o homem domina sobre o homem; são empregadas como sinônimos porque possuem a mesma função. Só depois que se deixa de

---

<sup>24</sup> Arendt, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 44s.

reduzir os assuntos políticos ao tema do domínio aparecerão, ou melhor, reaparecerão, em sua autêntica diversidade, os dados originais no teatro dos assuntos humanos”.<sup>25</sup>

Mas precisamente esta é a questão que importa, no contexto histórico em que Foucault e Arendt escreveram – e especialmente em face da conjuntura política em que se inseria a obra filosófica de ambos e seu engajamento pessoal, como intelectuais públicos. O fundamental, em ambos os casos, é o diagnóstico do presente, a compreensão do presente e a intervenção política que decorre dela, o laço visceral entre filosofia e história que se atesta no posicionamento em face de acontecimentos epocais como a guerra fria, as guerras de libertação, as guerrilhas, as revoluções (culturais, políticas, religiosas, sexuais, de gênero, de raças) no oriente e no ocidente, o prenúncio de desmoronamento da União Soviética e os avatares da revolução cultural na China de Mao Tse Tung.

É necessário, no entanto, proceder com todo cuidado para não confundir relações de poder com estados de dominação. Para Foucault essas duas noções são essencialmente distintas, pois relações de poder pressupõem liberdade, opções de ação, espaço de manobra, enquanto que estados de dominação são cristalizações enrijecidas no interior das quais desaparecem as estratégias de liberdade:

É preciso notar também que não podem haver relações de poder senão na medida em que os sujeitos são livres. Se um dos dois estivesse completamente à disposição do outro, e se tornasse sua coisa, um objeto sobre o qual ele pudesse exercer uma violência infinita e ilimitada, não haveria relações de poder. É preciso, portanto, para que se exerça uma relação de poder, que haja sempre dos dois lados pelo menos uma certa forma de liberdade. Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando pode-se dizer verdadeiramente que um tem todo poder sobre o outro, um poder não pode exercer-se sobre o outro senão na medida em que resta a este último ainda a possibilidade de se matar, de atirar-se pela janela, ou de matar o outro. Isso quer dizer que, nas relações de poder, há forçosamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de astúcia, de estratégias que invertam a situação -, não haveria, em absoluto, relações de poder. Sendo isso a forma geral, eu me recuso a responder à questão que me propõem por vezes: ‘mas se o poder está por toda parte, então não há liberdade’. Eu respondo: se há relações de poder através de todo campo social, é porque há liberdade por toda parte. Agora, existem efetivamente estados de dominação<sup>26</sup>.

Em virtude desta relação – e mesmo tendo em vista a diferença conceitual entre relações de poder e estados de dominação -, Michel Foucault não pode deixar de reconhecer algo que se poderia identificar como um resíduo idealista na posição teórico-política de Hannah Arendt. Ao ser perguntado diretamente – em confrontação com seus próprios trabalhos sobre o poder político – a respeito da concepção consensual de poder por Hannah Arendt e Jürgen Habermas,

---

<sup>25</sup>Arendt, H. *Sobre la Violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 59s. Tradução própria.

<sup>26</sup>Foucault, M. «*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*» (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116. In: *Dits et Écrits IV*. 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994, p. 719-721.

portanto do poder como desvinculado de relações de domínio, de mando e obediência, e considerado como uma esfera de intersubjetividade, como possibilidade de ação em comum no espaço público - poder como consenso do qual fica excluída toda dominação -, Michel Foucault responde com a prudência característica deste filósofo: “a ideia de uma política consensual pode com *efeito*, num dado momento, servir de princípio regulador, seja sobretudo de princípio crítico em relação a outras formas políticas; mas não creio que isso liquide o problema da relação de poder”<sup>27</sup>.

A ideia de uma política consensual, bem como as possibilidades de relações de subordinação que na mesma se contêm, não liquidam, para Foucault, o campo das relações de poder, como jogos estratégicos entre liberdades. Para Foucault é necessário, caso a caso, com o foco posto no concreto, proceder com escrutínio crítico, de modo prudente e atento às variáveis empíricas: “Parece-me que em muitas das análises que foram feitas por Arendt, ou, em todo caso, nessa perspectiva, dissociava-se muito constantemente a relação de dominação da relação de poder; mas eu me pergunto se esta distinção não é um pouco verbal; pode-se bem reconhecer, com efeito, que certas relações de poder funcionam de tal maneira que globalmente elas se constituem em efeito de dominação, mas a rede constituída pelas relações de poder não permite, de modo algum, uma distinção cortante. Eu penso que, a partir desse tema geral, é preciso ser, ao mesmo tempo (*à la foi*), extremamente prudente e empírico. Nada prova, por exemplo, que na relação pedagógica – quero dizer, na relação de ensino, essa passagem que vai daquele que sabe mais àquele que sabe menos- seja a auto-gestão que dê os melhores resultados; nada prova, ao contrário, que isso não bloqueie as coisas. Portanto, eu diria sim, em ponto grande, sob reserva de que é necessário olhar todos os detalhes”<sup>28</sup>.

Se podemos dizer que, no caso de Arendt, uma notável intensidade na reação visceral e apaixonada aos acontecimentos contemporâneos somava-se a “uma imensa bagagem de conhecimento histórico e filosófico” de modo que os “acontecimentos ativavam seu intelecto” e era a filosofia que a eles tinha de se sujeitar<sup>29</sup>, a situação não é nada diferente, quando se trata de Michel Foucault: para ele também foram sempre os acontecimentos o impulso que fazia disparar sua reflexão:

---

<sup>27</sup>Foucault, M. *Politique et éthique: une interview*. Entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor; universidade de Berkeley, abril de 1983), respostas traduzidas em inglês, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380. In: Dits et Écrits IV, n° 341, p. 584s.

<sup>28</sup> Foucault, M. *Politique et éthique: une interview*. Entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor; universidade de Berkeley, abril de 1983), respostas traduzidas em inglês, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380. In: Dits et Écrits IV, n° 341, p. 584s.

<sup>29</sup> Jonathan Schell, In: Arendt, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 11.

A ameaça da guerra era nosso pano de fundo, o contexto de nossa existência. Depois veio a guerra. Muito mais do que as cenas da vida familiar, são esses acontecimentos concernentes ao mundo que constituem a substância da nossa memória. Digo 'nossa' memória, porque estou quase certo de que a maioria dos jovens e das jovens franceses da época viveram a mesma experiência. Pesava uma ameaça sobre a nossa vida privada. Talvez seja essa a razão pela qual sou fascinado pela história e pela relação entre a experiência pessoal e os acontecimentos em que nos inserimos. É esse, penso eu, o núcleo de meus desejos teóricos.<sup>30</sup>

Neste fragmento de memória de sua própria história de vida, Foucault deixa entrever de novo uma relação visceral com Nietzsche: “É muito possível que aquilo que fiz tenha a ver com a filosofia, principalmente na medida em que, ao menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não mais procurar dizer o que possa valer para todos e para todos os tempos. Procuo precisamente diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que somos hoje. O trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza, a partir de Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e nesse sentido posso me declarar filósofo”.<sup>31</sup>

Nesse sentido, é curioso observar como a genealogia do neoliberalismo, que integra os últimos trabalhos de Michel Foucault, constitui um dos elementos relevantes deste diagnóstico de nós mesmos e de nosso tempo – no melhor estilo do que Nietzsche denominava os bons europeus. Pois Europa não é apenas o referente empírico de um conceito geopolítico, mas é também sinônimo de Ocidente, e, nesse sentido, é um significante portador de uma ambiguidade essencial: *Europa* designa tanto uma região determinada do mundo quanto o lugar paradoxal da invenção dos universais. A Europa, pois, “apresenta a particularidade de criar uma categoria universal que caracteriza o mundo moderno. A Europa é o lugar de nascimento da universalidade.”<sup>32</sup>

Em vista dessa historicidade do universal – sobretudo em face da crise atual e permanente desses universais que são a revolução, o homem, a sociedade e a política – torna-se urgente empreender uma arqueo-genealogia do presente, de seus múltiplos aparelhos de saber, portadores de discursos que lhes são próprios, seus diversos campos de conhecimento, percorrer esses labirintos valendo-se da chave hermenêutica e operatória das relações de força, das estruturas de dominação, penetrar na mecânica de um poder que, por meio do binômio saber-poder, é seu próprio exercício, esmiuçar as técnicas disciplinares de exame, vigilância, seqüestro, controle, adestramento e normalização, bem como das regulamentações

---

<sup>30</sup>Foucault, M. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994, p. 528.

<sup>31</sup> Foucault, M. «*Qui êtes-vous, professeur Foucault?*» In: *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994, p. 606. Postura semelhante encontramos no seguinte *entretien*: “eu sou simplesmente nietzscheano, e, na medida do possível e sobre um certo número de pontos, tento fazer ver, com ajuda de textos de Nietzsche – mas também com textos anti-nietzscheanos (que são também nietzscheanos!) – aquilo que se pode fazer em tal ou tal domínio. Eu não busco nada além disso, mas isso eu busco bem”. Foucault, M. *Le retour de La morale*. In: *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994, p. 704.

<sup>32</sup> Foucault, M. *Dits et Écrits III* (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994, p.623.



previdencial-securitárias da governamentalização, os dispositivos econômico-políticos para gestão das forças que animam os corpos individuais e o corpo massivo das populações.

Era necessário compreender tudo isso para tentar compreender "o que estamos fazendo de nós mesmos", num tempo em que talvez estejamos começando a deixar de ser aquilo que até agora fomos. Nessa tarefa, um dos nossos principais problemas consiste em saber o que é possível fazer daquela "vontade de revolução"<sup>33</sup> que Kant havia entrevisto ao aproximar os dois marcos característicos da modernidade: justamente a *Aufklärung* e a *Revolução*.

Como bem discerniu Deleuze,

encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. São as sociedades *de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares. 'Controle' é o nome que Bourroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas<sup>34</sup>.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011,

EWALD, F. FOUCAULT. *A Norma e o Direito*. Lisboa: Veja, 1993.

DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992

FOUCAULT, M. *Un "Cours Inédit"*. *Magazine Littéraire*, n° 207, p. 39, mai 1984.

FOUCAULT, M. "Politique et éthique: une interview. Entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor; universidade de Berkeley, abril de 1983)", respostas traduzidas em inglês, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380. In: *Dits et Écrits IV*, n° 341, p. 584s.

FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]". *Bulletin de La Société Française de Philosophie*, Ano 84, n°2, Avril-Juin 1990.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, 1994

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits. IV*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. "Qui êtes-vous, professeur Foucault?" In: *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994

FOUCAULT, M. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984)", *Concordia. Revista*

---

<sup>33</sup> Foucault, M. *Un Cours Inédit. Magazine Littéraire*, n° 207, p. 39, mai 1984, p. 39.

<sup>34</sup> Deleuze, G. *Post scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 220.

*internacional de filosofia*, nº 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116. In: *Dits et Écrits IV*. 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994

FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. RJ: Nau Ed. 1996.

FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. (1975-1976). Paris: Éditions du Seuil, 1997. Tradução brasileira: *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NIETZSCHE, F. "Fragmento nº 11 [73]; novembro de 1887 – março de 1888". In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980. Vol. 13.

NIETZSCHE, F. *Aurora*, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

TUCÍDIDES, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*. Trad. Francesa de Jean Volquin, Paris: Garnier, 1966.

WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Verlag J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1922.