

A exterioridade do discurso em Foucault: da vontade de potência ao dispositivo

L'extériorité du discours en Foucault: de la volonté de puissance au dispositif

Carolina Noto

Professora de Filosofia da UFSC
carunoto@hotmail.com

Resumo: Em sua aula inaugural no *Collège de France, L'ordre du discours*, Foucault afirma que uma das regras de seu método investigativo é a “regra da exterioridade”: tratar-se-ia de investigar os discursos a partir de suas “condições exteriores de possibilidade”. A ideia de “exterioridade”, contudo, é muito vaga e é preciso se perguntar o que exatamente Foucault entende por “exterior” ao discurso. Procurarei abordar essa questão a partir do curso que dá continuidade à aula inaugural, *Leçons sur la volonté de savoir*, onde, retomando as noções nietzschianas de “conhecimento” e de “vontade de poder” e as utilizando ao seu modo, Foucault deixa claro que a questão das “condições exteriores de possibilidade” deve ser pensada à luz de Nietzsche. Mas essa influência deverá ser pensada com cautela já que ela implica tanto continuidades quanto rupturas. Em Nietzsche, a exterioridade do conhecimento (aquilo que, do exterior do campo epistemológico, determina o valor do que reconhecemos como conhecimento verdadeiro) diz respeito às relações de poder que pertencem ao domínio da vida, do corpo e da luta entre impulsos, isto é, ao domínio daquilo que Nietzsche chama de “vontade de potência”. Em Foucault, contudo, a “regra da exterioridade” sofre uma torsão e o que é designado como “exterior” ao conhecimento ou ao saber não é exatamente o campo nietzschiano da “vontade de potência”. A exterioridade do conhecimento, em Foucault, passa a designar um vasto e complexo campo de relações de poder que atuam por meio de uma série de práticas e que compõe o que Foucault chama de “dispositivo”. A questão toda, então, é compreender a diferença existente entre o domínio nietzschiano da “vontade de potência” e o domínio foucaultiano do “dispositivo”.

Palavras-chave: Conhecimento; vontade de potência; dispositivo.

Résumé: Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, *L'ordre du discours*, Foucault déclare que l'une des règles de sa méthode d'investigation est la “règle de l'extériorité”: il s'agirait d'enquêter les discours à partir de leurs “conditions extérieures de possibilité”. L'idée d'extériorité est cependant très vague et il faut se demander ce que Foucault veut dire exactement par “extérieure” au discours. J'essaierai d'aborder cette question à partir du cours qui suit la leçon inaugurale, *Leçons sur la volonté de savoir*, où, en reprenant les notions nietzschéennes de “connaissance” et de “volonté de puissance” et en les utilisant

à sa manière, Foucault précise que la question des “conditions extérieures de possibilité” doit être examinée à la lumière de Nietzsche. Mais cette influence doit être soigneusement prise en compte car elle implique à la fois continuité et rupture. Dans Nietzsche, le caractère externe de la connaissance (ce qui, en dehors du champ épistémologique, détermine la valeur de ce que nous reconnaissons comme une connaissance véritable) concerne les rapports de force qui appartiennent au domaine de la vie et du corps, c’est à dire, au domaine de ce que Nietzsche appelle la “volonté de puissance”. Cependant, chez Foucault, la “règle de l’extériorité” a subi une torsion et ce que l’on appelle “extérieur” à la connaissance n’est pas exactement le domaine nietzschéen de la “volonté de puissance”. L’extériorité du savoir, chez Foucault, désigne un vaste et complexe champ de relations de pouvoir qui agit à travers une série de pratiques qui constituent ce que Foucault appelle le “dispositif”. L’essentiel est donc de comprendre la différence entre le domaine nietzschéen de la “volonté de puissance” et le domaine foucauldien du “dispositif”.

Mots-clés: Connaissance; volonté de puissance; dispositif.

O presente artigo gira em torno da noção de poder em Foucault e Nietzsche. Para tanto, procurarei contrapor duas importantes noções de cada um desses autores: a noção nietzschiana de vontade de potência e a noção foucaultiana de dispositivo. A intenção é traçar tanto alguns pontos de contato entre as duas noções, quanto pontos de disjunção. Disjunção essa marcada no título do trabalho pela opção em utilizar o termo “potência” para traduzir o termo alemão *Macht*, da *Will zur Macht*. De acordo com o tradutor Paulo César de Souza¹, ambos os termos “potência” e “poder” poderiam ser usados como sinônimos para traduzir o termo *Macht*, contudo, Paulo César acredita que o termo “poder” tem um sentido mais amplo e que por isso seria preferível ao termo “potência”. Estou plenamente de acordo com o tradutor. Porém, como aqui pretendo reforçar a especificidade de sentido da noção de poder em Foucault e Nietzsche, pareceu-me que o termo “potência” se aproxima mais daquilo que pretenderei defender como ponto de ruptura entre Foucault e Nietzsche.

O texto se divide basicamente em dois momentos. No primeiro, procurarei traçar a maneira como Foucault entende a noção nietzschiana de vontade de potência; no segundo, como Foucault se utiliza dessa noção renovando de certo modo seu sentido.

I.

A fim de pensar a herança nietzschiana no interior da filosofia de Foucault retomarei o primeiro curso que Foucault deu no *Collège de France, Leçons sur la Volonté de savoir*, de 1971. O curso não é exatamente um curso sobre Nietzsche, apesar de Foucault falar sobre Nietzsche do início ao fim, mas é antes de tudo um curso que se utiliza de Nietzsche. E se a gente pensar que se trata do primeiro curso dado no *Collège de France* esse uso que Foucault faz de Nietzsche marca a apropriação metodológica que o filósofo faz do autor alemão. Nesse sentido, *Leçons sur la Volonté de Savoir* parece ser

1 Cf. NIETSCHE. *Além do bem e do mal*, n. 26, p. 200.

um curso programático: nele Foucault parece colocar em prática alguns princípios ou regras metodológicas que encontramos em muitas de suas análises genealógicas e arqueológicas. Dentre essas regras metodológicas, chamaria atenção para aquela que, seguindo Foucault, poderíamos chamar de “princípio de exterioridade”.

É na aula inaugural, *A ordem do discurso*, de dezembro de 1970, que Foucault formula o “princípio de exterioridade”. Ao lado dos princípios metodológicos da inversão, da descontinuidade e da especificidade, o princípio da exterioridade é apresentado como sendo aquele que cuida das “condições exteriores de possibilidade” do discurso, ou ainda, das “condições de sua aparição” (FOUCAULT, 2002, p. 56). De acordo com Foucault, o princípio de exterioridade pertenceria ao método genealógico e é aquele que se encarrega de “circunscrever o lugar do acontecimento [o acontecimento discursivo], as margens de sua contingência, as condições de sua aparição” (ibidem).

Tomarei o “princípio de exterioridade” como fio condutor de nossa discussão sobre a noção nietzschiana de vontade de potência e a noção foucaultiana de dispositivo. Como disse, meu ponto de partida é o primeiro curso de Foucault: o *Leçons sur la Volonté de savoir*. Vejamos, então, como é possível associar o “princípio de exterioridade” ao conceito nietzschiano de vontade de potência, para depois mostrar como Foucault, seguindo o mesmo princípio, reformula a noção de vontade de potência e apresenta o poder como o domínio do dispositivo.

Foucault inicia o curso resgatando uma espécie de *topos* da História da Filosofia e assinala duas maneiras de conceber o conhecimento: 1) pensar o conhecimento com um fim em si mesmo (um conhecimento que pretende simplesmente conhecer por conhecer) e 2) pensar o conhecimento com uma finalidade que vai além da apreensão da verdade e que ultrapassa o próprio conhecimento. Contrapondo as concepções de conhecimento de Aristóteles e de Nietzsche, Foucault procura mostrar que esses dois filósofos seriam paradigmáticos dessas diferentes maneiras de se conceber a busca pelo saber e de nossa relação com a verdade.

De acordo com Foucault, para o paradigma aristotélico (paradigma predominante na história da filosofia) o conhecimento seria antes de tudo relação imediata com a verdade e sua função seria essencialmente epistemológica: deseja-se conhecer para conhecer. Do ponto de vista do paradigma nietzschiano, contudo, o conhecimento é compreendido como exercício que tem em vista não tanto alcançar uma verdade, mas o fortalecimento da vida e da existência. Sua importância, nesse caso, seria mais vital e existencial que epistemológica e se de algum modo haveria ainda certa relação com a verdade, essa relação seria secundária e mediada pelos interesses vitais.

“Todos os homens, por natureza, desejam saber... Que homem, então, não é filósofo e como a filosofia não seria, mais do que tudo no mundo, necessária?” (FOUCAULT, 2011, p. 6). É com essas palavras que Foucault introduz Aristóteles a seus ouvintes, em sua primeira aula do curso. De acordo com Foucault, por mais que o nome “filosofia” aponte para a ideia de amor pelo saber e que muitos filósofos tenham nomeado o desejo de conhecer e o amor pela verdade, como Aristóteles, o discurso filosófico, em geral, em nada nos ajuda a pensar o desejo que está por trás do conhecimento. Isto porque, antes de tratar desejo e conhecimento como duas dimensões distintas e exteriores uma à outra, os filósofos apagaram essa diferença; apagaram a exterioridade existente entre vontade/desejo e saber/verdade; trataram a vontade/desejo de saber

ou a vontade/desejo de conhecimento do interior do próprio conhecimento. Aristóteles seria um exemplo paradigmático disso.

O texto de Aristóteles que interessa a Foucault é do início da *Metafísica*: “Todos os homens por natureza propendem ao saber. Sinal disso é a estima pelas sensações: até mesmo à parte de sua utilidade, elas são estimadas em si mesmas e, mais que as outras, a sensação através dos olhos.” (ARISTÓTELES, 2008, p. 9).

A partir de uma análise desse famoso trecho e de confrontos com outras passagens de Aristóteles, Foucault defende que, de acordo com Aristóteles, o desejo de conhecer está fechado no interior do próprio conhecimento. Se o desejo natural de conhecer se nota nos sentidos, como afirma Aristóteles no famoso trecho citado acima, e se os sentidos são já uma espécie de conhecimento, desejar conhecer é já conhecer. Foucault garante que o desejo de conhecer, em Aristóteles, é desde o início de ordem epistemológica e teórica; um desejo de contemplação e apreensão da verdade, mesmo o desejo de conhecer ligado às sensações. Não haveria, em Aristóteles, oposição e exterioridade entre desejo e conhecimento, entre o sujeito que deseja e o sujeito que conhece. “O sujeito de desejo e o sujeito de conhecimento fazem um”, assegura Foucault (2011, p. 19); “o saber e o desejo não estão em dois lugares diferentes (...) o desejo de conhecer é já em sua natureza alguma coisa como o conhecimento, alguma coisa do conhecimento.” (ibidem, pp. 17-8).

Como consequência desse envolvimento do desejo no interior do próprio conhecimento, o desejo de conhecer acaba tendo um fim em si mesmo, ou seja, o desejo de conhecer é meramente epistemológico. Afinal, se o desejo de conhecer é já um conhecimento, não temos como desejar conhecer com outra finalidade a não ser conhecer, realizar uma contemplação teórica e ter acesso à verdade. Deseja-se conhecer para conhecer e por nenhum outro motivo.

Aos olhos de Foucault, portanto, por mais que Aristóteles fale em “desejo de conhecimento”, ele procura “proteger o conhecimento da exterioridade e da violência do desejo” (ibidem, p. 17). Sendo o desejo de conhecer interno ao próprio conhecimento, ele será sempre de ordem teórica e racional, e nunca verdadeiramente exterior ao conhecimento. Ou seja, nunca será verdadeiramente um desejo: “é sem violência, sem apropriação e sem luta, e também sem comércio, mas pela simples atualização de sua natureza que aquele que deseja o conhecimento acabará por alcançar o saber” (ibidem).

Mas, para Foucault, essa concepção de conhecimento não passa de um mito; mito que teria começado a ser demolido quando Nietzsche, de maneira escandalosa, mostrou “que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder” (FOUCAULT, 2003a, p. 51). De acordo com Foucault, Nietzsche é o filósofo que resgata a tese de que todo conhecimento tem uma motivação que lhe é exterior, proveniente do domínio do corpo, da vida, dos impulsos e, portanto, aí sim, do desejo propriamente dito.

Para Foucault, todo o esforço de Nietzsche é no sentido de passar para o lado daquilo que está fora do conhecimento. O esforço de Nietzsche teria sido, pois, o de mostrar que na raiz do conhecimento há um desejo que não tem parentesco com o conhecimento, que o conhecimento não é guiado pela necessidade interna do que é conhecido, que atrás do sujeito que conhece se desenrola uma luta dos instintos, de “eus” parciais, de violências e de desejos (FOUCAULT, 2011, p. 26). Ou seja: o que

existe fora do conhecimento é um mundo de impulsos e de relações violentas entre impulsos ao qual Nietzsche dá o nome de vontade de potência. Aos olhos de Foucault, é, portanto, a vontade de potência que do exterior do próprio conhecimento “serve de trama ao conhecimento” e “entra em cena com o conhecimento”. É aquilo que lhe dá lugar e que, portanto, funciona como suas “condições de aparição”, resgatando enfim os termos da definição do princípio da exterioridade apresentada por Foucault na aula inaugural.

Sabemos que, em Nietzsche, o termo vontade, de “vontade de potência” ou “vontade de poder”, em nada tem a ver com a vontade livre de um sujeito soberano. Esta vontade é, antes, o nome dado a um “sistema real de dominação”, como diz Foucault. É certo que esse “sistema real de dominação” tem seu ponto de apoio em um sujeito, contudo, ele não se refere a uma faculdade racional do sujeito, mas, ao contrário, a impulsos inconscientes.

Ao chamar a atenção para a relação entre vontade de potência e conhecimento, Foucault ressalta que, em Nietzsche, não há “conhecimento em si”, um conhecimento que seria sempre conhecimento da verdade e que envolveria uma relação constante e essencial entre sujeito e objeto. Confirma o filósofo (2011, p. 220):

Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento.

De acordo com Foucault (ibidem, p. 202), Nietzsche é contrário à ideia de que *a priori* exista, de um lado, uma subjetividade pura capaz de conhecer e, de outro, uma objetividade a ser conhecida. O conhecimento não parte da consciência pura de um sujeito e vai em direção a objetos pré-dados. Para Nietzsche, ao contrário, o conhecimento funda-se, antes, na atividade violenta dos impulsos que lutam a todo custo a favor da vida.

Assim, diferentemente de Aristóteles que crê na naturalidade, na serenidade e no prazer do conhecimento, em Nietzsche, o conhecimento é sempre o resultado de uma operação violenta, exaustiva e sofrida: relação de luta e de combate entre forças que se enfrentam em nome do aumento da “vontade de potência”. Para Nietzsche, portanto, não haveria um instinto de conhecimento, talvez como possa acontecer em Aristóteles. Ao contrário, como diz Foucault retomando Nietzsche: “o intelecto está a serviço de diversos instintos” (NIEZTSCHÉ apud FOUCAULT, 2011, p. 196). Sobre isso, o § 333, O que significa conhecer? de *A gaia ciência*, Livro IV, parece ser bastante elucidativo. Diz Nietzsche (2007, p. 220):

(...) achamos que *intelligere* [compreender] é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos entre si. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam

entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal uns aos outros: - a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha).

A ideia de “conhecimento corporal” sintetiza, aos olhos de Foucault, essa tese nietzschiana. Mostra que o conhecimento procura sistematizar e organizar a realidade não a fim de poder conhecê-la em sua verdade, tal como uma concepção teórica e ascética de conhecimento, mas para poder utilizar a realidade a favor da conservação e da vida. Nesse contexto, o conhecimento deve ser compreendido mais como vontade de potência do que como vontade de verdade. E em *A gaia ciência* (Livro IV, § 111, Origem do lógico), temos uma boa passagem que ilustra que, em Nietzsche, a função epistemológica do conhecimento está subordinada à sua função existencial, que a verdade, portanto, deve, antes de tudo, servir à vida do corpo:

De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiam de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual” no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. (NIETZSCHE, 2007, p. 139)

Mas, se em Nietzsche aquilo que do exterior dá lugar ao conhecimento é da ordem do que entendemos por vontade de potência, em Foucault a exterioridade ou “as condições de aparição” ou de existência do conhecimento, do saber e do discurso deverá ser compreendida em outros termos. E esse deslocamento é algo que Foucault sugere ainda no primeiro curso do *Collège de France*. Não mais comentando teoricamente a oposição entre Nietzsche e Aristóteles, mas usando o próprio Nietzsche contra Aristóteles.

Assim, o que encontramos no primeiro curso de Foucault no *Collège de France*, *Leçons sur la volonté de savoir*, não é só um longo comentário sobre a teoria nietzschiana do conhecimento, de sua relação com a vontade de potência e de sua oposição ao paradigma aristotélico de um conhecimento puro, desligado da instância do corpo, do desejo, das lutas e enfim do poder. Mais do que um curso teórico sobre o lugar de Nietzsche no interior da História da Filosofia, o que Foucault apresenta de forma programática nesse curso, parece-me, são os termos de sua própria genealogia do poder. Por um lado, como veremos, deixa claro que sua concepção de conhecimento é herdeira da tese nietzschiana da exterioridade do conhecimento, por outro lado, mostra que a instância de poder que está por trás de nossa relação com o saber e com a verdade não se confunde com a noção nietzschiana de vontade de potência. Passemos, então, agora, à segunda parte do texto que procurará indicar de que modo Foucault se apropria dessa tese nietzschiana da exterioridade do conhecimento a fim de desenvolver sua própria investigação sobre nossa relação com a verdade, e como a genealogia nietzschiana atrelada à noção de vontade de potência parece receber uma inflexão no interior da genealogia foucaultiana do poder.

II.

Como Foucault usa Nietzsche já nesse seu curso sobre Nietzsche? Em primeiro lugar, usa Nietzsche contra Aristóteles. Valendo-se do princípio da exterioridade, Foucault procura mostrar o que está por trás, o que é exterior e que dá lugar, à própria concepção aristotélica de conhecimento. Sua intenção é compreender sob que condições pôde surgir, numa determinada época e num determinado local, uma concepção de conhecimento como pura contemplação, que tem como correlato certa noção de sujeito de conhecimento como sujeito puro, neutro e universal.

A genealogia que vemos entrar em cena no primeiro curso de Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, portanto, tem como tarefa investigar os elementos de exterioridade que estão por trás da concepção de conhecimento de Aristóteles. Nesse sentido, podemos até mesmo dizer que esse curso consiste numa pesquisa genealógica do sujeito de conhecimento de Aristóteles. Um sujeito de conhecimento que ocupa o centro da cena da famosa passagem da *Metafísica* mas que se faz presente em quase todas as discussões filosóficas sobre o conhecimento e sobre a verdade, desde Sócrates até nossos dias: um sujeito que é tido como sujeito puro de conhecimento, um sujeito que se pretende desinteressado e livre de qualquer desejo, poder e violência, e que pretende ter somente uma relação apofântica com a verdade.

O método genealógico de Foucault, contudo, como já dissemos, não é idêntico ao de Nietzsche. Foucault aproveita de Nietzsche, insisto, a ideia de que nossa relação com a verdade ou com o saber é determinada por um domínio exterior ao domínio do conhecimento. Em Nietzsche, como vimos, esse domínio é o da vontade de potência: domínio do combate entre forças pertencentes ao corpo e ao desejo que se enfrentam tendo em vista a manutenção e a superação da vida. Em Foucault, como sabemos, o domínio exterior ao campo do saber também diz respeito a um campo de luta, de combates e de violência e, em referência explícita a Nietzsche, foi igualmente batizado de poder.

Foucault é enfático ao marcar sua filiação à noção de poder de Nietzsche. No curso, *Il faut défendre la société*, por exemplo, de 1976, em oposição a uma concepção que o filósofo chama de concepção “jurídica de poder”, Foucault apresenta uma concepção “política de poder”, que seria aquela de inspiração nietzschiana e aquela que será adotada por ele mesmo: o poder pensado enquanto instância de luta, combate ou guerra. A concepção jurídica de poder, que Foucault também chama de poder soberano, pensa o poder enquanto um bem e enquanto relação de troca que visa, ou visaria, em última instância, o apaziguamento entre os homens; seu principal instrumento é a lei. “O poder é aquilo, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política” (FOUCAULT, 2005, p. 20). Em contrapartida, a concepção política de poder pensa o poder como relação de força. “Parece-me - diz Foucault - que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força” (FOUCAULT, 2003b, p. 88); forças que se enfrentam em vistas da dominação; seus instrumentos, são muito diversificados, e a lei ou o Direito é somente um deles.

Mas se em Nietzsche sabemos que as forças atuantes na vontade de potência provêm do corpo, do desejo e de impulsos inconscientes, em Foucault a origem das

forças não é muito explícita. Afinal, em diversos momentos o filósofo insiste que mais do que tratar sobre a natureza das forças envolvidas nas relações de poder, interessa-lhe pesquisar seus mecanismos. Em oposição à concepção jurídica de poder, por exemplo, enfatiza que “o poder não se dá [como um bem], não se troca nem se retoma, mas se exerce.” (FOUCAULT, 2005, p. 175). O enfoque, portanto, estaria mais do lado das práticas de poder do que propriamente do lado das forças que o compõem. Foucault confirma: trata-se de “estudar o poder, de certo modo, do lado de sua face externa, no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode denominar (...) seu objeto, seu alvo, seu campo de aplicação, no ponto, em outras palavras, em que ele se implanta e produz seus efeitos reais” (ibidem, p. 33).

Dizer, contudo, que a analítica do poder, em Foucault, se concentra nas práticas e nos mecanismos de poder não significa dizer que a genealogia foucaultiana consiste simplesmente numa descrição das práticas reais e efetivas do poder, sejam elas discursivas ou não discursivas, ditas ou não ditas. A dificuldade toda está precisamente aqui, pois além de uma descrição das práticas ou das técnicas de poder, Foucault quer ainda compreender, digamos assim, seu sentido. Por isso, procura também por uma racionalidade ou princípio de inteligibilidade imanente às próprias práticas. E o que permite Foucault compreender as diferentes práticas que analisa é a estratégia que as une. Assim, se “o poder funciona” (FOUCAULT, 2005, p. 35), esse funcionamento se dá em função de uma determinada estratégia. A inteligibilidade do poder, em Foucault, portanto, está na estratégia que permeia suas práticas. É nesse sentido que o poder pode ser definido como “situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2003b, p. 89) ou ainda, diria, como dispositivo², entendendo por dispositivo um conjunto de práticas que possui uma estratégia comum.

A noção de estratégia, entretanto, parece nos remeter novamente à noção de força. Pois se a estratégia é uma estratégia de luta ela é uma estratégia colocada em prática por uma força que quer dominar e que para tanto determina seus alvos e seus meios. Foucault reconhece que a noção de estratégia é aquilo que dá intencionalidade ao poder, faz ele ter um alvo específico e ações específicas. Para o filósofo, contudo, essa intencionalidade não é subjetiva, nem tampouco provém de uma classe, de uma casta, de “grupos que controlam os aparelhos do Estado” ou daqueles “que tomam as decisões econômicas do Estado” (FOUCAULT, 2003b, p. 90). As práticas de poder não são efeitos de uma outra instância que as explica, assegura Foucault (ibidem). Que não nos perguntemos, portanto, Quem tem o poder afinal?, O que tem na cabeça e o que procura aquele que tem o poder? ou ainda Por que certas pessoas querem dominar? (FOUCAULT, 2005, p. 33). Resumindo: as estratégias de poder, para Foucault, são anônimas. Sejam nominalistas: o poder “é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2003b, p. 89); “o poder não é

2 Valeria a pena aqui retomar pelo menos duas passagens em que Foucault define o que entende por dispositivo: “O que tento alcançar com esse nome é primeiramente um conjunto resolutamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, construções arquitetônicas, decisões regulamentais, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, resumindo: do dito, assim como do não dito, são esses os elementos do dispositivo. O dispositivo, ele mesmo, é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos” (FOUCAULT, 2001, p. 299); A questão não é “o que é o poder”, mas “quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem em níveis diferentes da sociedade, em domínios e com extensões tão variadas” (FOUCAULT, 2005, p. 19).

uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados” (ibidem).

Ora, já aqui teríamos um ponto de ruptura entre Foucault e Nietzsche, afinal, não me parece que em Nietzsche o poder seja pensado em termos nominalistas. O poder, em Nietzsche, sempre nos remete à cara real de alguém ou de um grupo de pessoas. Em Nietzsche, sempre sabemos quem detém o poder. E Foucault parece reconhecer isso, por exemplo, em *As palavras e as coisas*, quando se refere a Nietzsche como o filósofo que coloca a questão de “Quem fala”, ou de quem detém o poder de falar e de cunhar os termos.

Mas não gostaria de acentuar a distância entre Foucault e Nietzsche em termos de uma concepção anônima e nominalista de poder *versus* uma concepção personalista e realista de poder. Gostaria, antes, de mostrar que o próprio Foucault não parece manter-se fiel ao preceito do anonimato. Isso porque, quando procura estabelecer as estratégias que dão inteligibilidade às práticas de poder ele, a meu ver, acaba caindo em instâncias reais que funcionam como ponto de partida do poder. E é aqui então que salientaria a distância em relação a Nietzsche. Se em Nietzsche, como vimos, o poder provém, em última análise, do corpo e do conflito entre seus impulsos, em Foucault, ao que parece, o poder provém do conflito existente entre as classes sociais e seus diferentes interesses. Minha hipótese, portanto, é a seguinte: enquanto em Nietzsche o poder se refere à instância da vida, em Foucault, pelo menos em textos da década de 70, o poder é problematizado de modo privilegiado no domínio da economia.

A fim então de compreendermos essa região do poder que, lembremos, do exterior do campo do saber e do conhecimento, o condiciona e lhe dá lugar, voltemos ao curso *Leçons sur la volonté de savoir* para resgatar um exemplo de uma análise genealógica de Foucault: aquele sobre os elementos de exterioridade, ou sobre as relações de poder, que estariam por trás da concepção aristotélica de conhecimento.

Por meio da genealogia do sujeito de conhecimento de Aristóteles, Foucault procura mostrar que essa noção de sujeito não só é contemporânea do nascimento da filosofia, mas correlata a uma série de elementos extra filosóficos que estabelecem seu lugar de aparição.

O período histórico analisado por Foucault no curso refere-se ao período compreendido entre os séculos VII e V a.C., que marca a passagem da Grécia arcaica pré-filosófica de Homero à Grécia clássica da filosofia. Apoiando-se nos estudos de helenistas, como Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne, Foucault defende que a crise agrária dos séculos VII e VI a.C., que envolve tanto o problema da partilha da terra, quanto o cultivo de terras áridas e inférteis, seria a grande responsável por uma série de rearranjos nas relações de poder visto que o conflito entre ricos e pobres estava acirrado. De acordo com Foucault, esse conflito de classe irá exigir principalmente novas maneiras de se pensar a justiça e de colocá-la em prática.

Diante do conflito entre ricos e pobres, entre os que tem terra e os “sem terra”, tornou-se “urgente” um novo modo de pensar a medida e a ordem das coisas do mundo. E para Foucault, essa nova maneira de pensar o mundo pode ser resumida por meio de um termo: *diké*. Apesar desse termo aparecer já em Homero, seria somente em Hesíodo que ele teria recebido sua real importância. De acordo com Foucault, as poucas recorrências do termo na *Ilíada* e na *Odisseia* o ligam sempre à ideia de

procedimento legítimo (FOUCAULT, 2011, p. 99). De um procedimento que está de acordo com os costumes, com a tradição e com a vontade de Zeus, é dito *diké*. Em Hesíodo, diferentemente, o termo não indicaria a conformidade de uma ação a leis que seriam transcendentais aos indivíduos (as leis dos costumes e da tradição, *thesmos*, ou a lei de Zeus). Na Grécia clássica, filosófica, a *diké* apontaria antes de tudo para um ordenamento legítimo ou justo inscrito no próprio mundo dos homens. No mundo de Hesíodo, e também naquele de Platão e Aristóteles, haveria um princípio justo, e verdadeiro, imanente ao próprio mundo das relações entre os homens: princípio de justiça que determinaria como deve se dar a partilha da terra, os valores das mercadorias trocadas, os prazos das dívidas, as épocas certas para se fazer a semeadura e a colheita. A *diké*, nesse sentido, referir-se-ia a uma “justiça verdadeira”, imanente ao mundo dos homens e que deveria ser conhecida em sua objetividade. A *diké* está no mundo. É o princípio imanente de sua ordenação, e para ser conhecida basta que os homens prestem atenção, observem e escutem o mundo. Era preciso estar atento à justiça da vida cotidiana: a justiça que ordena os astros, o clima, os ventos, as estações e que determina o momento propício para trabalhar a terra; a justiça que media as trocas de mercadoria, permitindo calcular suas equivalências, e que media as dívidas entres os homens; a justiça estabelecida pelos calendários que determina os prazos certos para receber e fazer um pagamento. Enfim, arremata Foucault: “é uma justiça de todos os dias que é exercida por todos os homens, a partir do momento que eles trabalham e que realizam trocas” (2011, p. 111).

Foucault procura mostrar que a ideia de um sujeito que teria acesso imediato à verdade, tal como o sujeito puro de Aristóteles, depende sobretudo de uma nova concepção de justiça que aos poucos se instaura na Grécia e das novas práticas de medição e distribuição do que é justo, (como a moeda, a lei, a democracia, os novos mecanismos de distribuição de terra e também os novos rituais para se lidar com os mortos e com suas heranças). Diz Foucault (2003a, p. 138):

(...) foi preciso toda uma rede de instituições, de práticas, para chegar ao que constitui essa espécie de ponto ideal, de lugar, a partir do qual os homens deveriam pousar sobre o mundo um olhar de pura observação. No conjunto, parece-me que a constituição histórica dessa forma de objetividade poderia ser encontrada nas práticas judiciárias.

Dentre as novas práticas judiciárias, podemos nos deter na instauração da lei escrita, o *nomos*, a fim de compreender de que modo essa nova prática judiciária dá lugar ao sujeito puro de conhecimento. Foucault comenta especificamente as reformas propostas por Sólon. Segundo Foucault, as reformas de Sólon procuraram pôr fim a uma luta desregrada entre pobres e ricos garantindo, por meio do *nomos*, ao menos um pouco de poder jurídico-político a todos os cidadãos. A partir de então, todos, mesmo os mais pobres, poderiam, por lei, participar das assembleias, reclamar justiça de outros cidadãos e se defender de condenações injustas: a lei escrita, portanto, descentraliza o poder político e dá a cada cidadão o direito à justiça.

O *nomos* portanto exige, e dá lugar, a um sujeito neutro, puro e universal; afinal, a lei não é privilégio nem dos mais ricos, nem dos mais pobres. Ela é para todos os cidadãos, independentemente de sua condição econômica ou financeira. Na instância da lei, a

política se mantém indiferente à economia, isto é, à distinção entre ricos e pobres. O sujeito a que se refere o *nomos*, consiste, nessa figura que é uma “página em branco”, um sujeito neutro, indiferente a qualquer interesse econômico particular; sujeito que não tem a cara de ninguém, mas que pode ser todo mundo: um sujeito universal. Por fim, é ainda um sujeito puro que ao conhecer a verdadeira justiça expressa pelas leis, imediatamente as respeita.

Assim, a partir da análise da crise agrária, do aparecimento de um novo regime político, a democracia, e da instauração de novos instrumentos de medida e de justiça como a moeda e a lei escrita, Foucault delineia certo tipo de sujeito correlato a essas transformações, um sujeito puro, neutro e universal. Um sujeito puro, neutro e universal capaz de conhecer de maneira objetiva, e verdadeira, a justiça. E esse conhecimento, tal como aquele que aparece no início da *Metafísica*, é também um conhecimento que começa no sensível. A verdade da justiça é considerada um dado objetivo a que o sujeito neutro, puro e universal, tem acesso a partir da percepção sensível: está sempre à vista no mundo, mas também no *nomos*, que, por isso mesmo, deve sempre se manter diante dos olhos e dos ouvidos de todos, por meio da escrita e por meio da educação. O cenário parece estar montado. O sujeito de conhecimento de Aristóteles pode entrar em cena. As condições para sua aparição já estão dadas.

Mas podemos ainda complementar a análise genealógica e nos perguntar pela estratégia comum que une e dá uma certa inteligibilidade às inúmeras práticas judiciárias que funcionam como práticas de poder e que marcam o limiar da Grécia Arcaica à Grécia Clássica. E para Foucault, a instauração da democracia, da moeda e da lei escrita, para ficar só com alguns exemplos, estão todos a serviço do fortalecimento e da preservação de uma classe social específica: a dos proprietários de terra e dos ricos. Fiquemos com o caso da lei escrita. É certo que a instauração da lei escrita assegura uma divisão mais igualitária ou justa do poder político (Isonomia); para Foucault, contudo, por trás dessa nova prática de poder há uma estratégia: minimizar os conflitos de classe, camuflando a desigualdade econômica, sob um igualitarismo político. Diz Foucault: “O *nomos* é o nome que recebe um princípio de distribuição de poder [político] que serve para manter (mas escondendo-os) os princípios de distribuição de riqueza” (FOUCAULT, 2011, p. 154). A distribuição de riqueza está fora da isonomia política; “o que faz alguém ser rico ou pobre fica de fora da Isonomia, é a sorte ou a fatalidade, é a vontade de Deus” (ibidem, p. 154).

Sem entrar no mérito da leitura que Foucault faz de Aristóteles ou de Sólon, o ponto importante é chamar atenção para o fato de Foucault ligar a estratégia das novas práticas judiciárias ao interesse econômico. No fim das contas, o que Foucault afirma com sua genealogia do sujeito aristotélico de conhecimento é que a concepção de um sujeito puro e neutro de conhecimento é tributário de certos interesses econômicos das classes mais ricas. Com intuito de camuflar os interesses econômicos em jogo na legislação (a manutenção da concentração de renda), insiste-se na imagem de um sujeito puro e neutro, completamente indiferente às riquezas e aos desejos.

E não me parece que essa opção em atrelar as estratégias de poder a um interesse econômico seja pontual. Também no interior do debate sobre a delinquência e a sexualidade, a relação entre sujeito e verdade aparece sobre o pano de fundo da economia. Em *História da sexualidade I, A vontade de saber*, por exemplo, Foucault deixa

claro que o poder disciplinar e o biopoder podem ser pensados enquanto estratégias de fortalecimento de um certo regime econômico, o capitalismo, e da dominação de determinada classe social, a burguesia: um poder que extrai as forças de trabalho da classe trabalhadora e ao mesmo tempo aumenta a saúde e a vida da classe dominante. Nesse contexto, uma genealogia do poder, na modernidade, deveria ser capaz de responder a seguinte pergunta colocada por Foucault: “Qual é o tipo de investimento do corpo que é necessário e suficiente ao funcionamento de uma sociedade capitalista como a nossa?” (FOUCAULT, 2003c, p. 147). Ao que parece, é toda a discussão acerca do nascimento das Ciências Humanas que pode ser pensada a partir das forças e das práticas de dominação do capitalismo. Confirma Foucault (2001, p. 299):

O dispositivo, portanto, tem uma estratégia dominante. Essa pode ser, por exemplo, a absorção de uma massa da população flutuante que uma sociedade com um tipo de economia mercantilista achava inconveniente: houve ali um imperativo estratégico, funcionando como matriz de um dispositivo, que se tornou pouco a pouco o dispositivo de controle-assujeitamento da loucura, da doença mental, da neurose.

Assim, se em Nietzsche o poder tem a ver com um combate de forças que se enfrentam em prol da vida, em Foucault, é comum ver o poder sendo pensado a serviço da economia. Em Foucault, as estratégias de poder e de saber, que funcionam como princípio regulador do dispositivo, apontam muitas vezes a interesses econômicos. Pode ser então que, para Foucault, é o econômico, mais do que o vital, que está na origem do saber e do poder, de nossas experiências epistemológicas, políticas e éticas. Mas se assim for, será preciso relativizar as inúmeras falas em que Foucault procura se afastar de uma concepção econômica do poder. Ou seja: será preciso repensar a distância que Foucault sempre procurou estabelecer entre a sua filosofia e o marxismo.

Referência Bibliográfica:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Lucas Angioni. In: Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução N°15. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008.

FOUCAULT, M. *Le jeu de Michel Foucault*. In: *Dits et Écrits*. Vol II. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2003a.

_____. *A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J.A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2003b.

_____. *Poder e corpo*. In: *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2003c.

_____. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2011.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2005.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Recebido em: 10/Out/2019 - **Aceito em:** 13/Abr/2020.