

16/08

municação meramente orientada segundo o entendimento, mas à imposição de interesses ou valores. Política é, desse modo, sempre *política do poder*, já que a comunicação política não pode ser separada da ação estratégica. O ser orientado meramente ao entendimento não é uma abstração apenas em relação ao político, mas também ao antropológico, e até mesmo ao ontológico. Não é o consenso, mas o *compromisso* como *compensação de poder* que torna a ação política importante. *Comprometer-se* significa: conceder a decisão de uma coisa à declaração de um juiz. O político é, portanto, uma prática do *poder e da decisão*.

ele escreve: "Da perspectiva de uma teoria sistemática, a produção de poder aparece, portanto, como um problema que pode ser solucionado por meio do aumento de influência das lideranças políticas nas vontades da população. Na medida em que se dão por meio da coerção física, da persuasão e da manipulação, trata-se [...] de um aumento da violência, mas não de crescimento de poder do sistema político. Pois o poder só pode [...] ocorrer em estruturas de comunicação sem coerção; não pode ser gerado 'de cima'" (ibid., p. 245).

Ética do poder

Em *O nomos da terra*, Carl Schmitt chama atenção para a força fundadora de direito do chão, para a origem "*terrestre*" do direito. A "apropriação de terras" seria o "tipo originário de um processo constitutivo do direito". Ela fundaria "a ordem inicial espacializada, a origem de todas as outras ordens concretas e de todos os outros direitos"¹⁸⁵. A apropriação de terras inaugura, portanto, o *direito-espaco em geral*, fazendo da terra um *lugar*. Ordem [*Ordnung*] é, para Schmitt, "*localização* [*Ortung*]"¹⁸⁶.

185 SCHMITT, C. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [O nomos da terra no direito internacional do Jus Publicum Europaeum]. Berlin, 1950, p. 19.

186 Tillich também constata a independência do poder em relação ao espaco: "A potência do ser é o poder de ter um espaco. Por isso, as lutas de todos os grupos sociais pelo espaco. Esse é o motivo da enorme importância do espaco geográfico e do combate pela posse do espaco geográfico

Em *A caminho da linguagem*, Heidegger também aponta para uma *localização*: "Originalmente, o nome 'lugar' significava a ponta da lança. Nela, corre tudo junto. O lugar reúne consigo no mais elevado e no mais externo"¹⁸⁷. O lugar gera uma ordem, um "*nomos*"¹⁸⁸ que porta e une tudo que é, dando-lhe uma parada [*Halt*], uma estadia [*Aufenthalt*]. O lugar localiza, com isso, sem qualquer violência. A "reunião" não está sujeita a qualquer coerção. Uma mediação intensiva caracteriza o lugar de Heidegger. O lugar se "transluz" e "brilha" através da reunião, dando a ela o *próprio*. Ele "reúne consigo no mais elevado e no mais externo", porque não oprime a reunião, mas "a liberta em sua essência".

É interessante que Heidegger não medite mais sobre a morfologia do lugar. O lugar significa a *ponta da lança*. A *ponta* significa que

em todos os grupos de poder" (TILLICH, P. Philosophie der Macht... Op. cit., p. 229).

187 HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache* [A caminho da linguagem]. Pfullingen 1959, p. 37.

188 HEIDEGGER, M. *Wegmarken* [Marcas do caminho]. Frankfurt a. M., 1967, p. 191.

o lugar é *centrado*. O lugar "recolhe" tudo para si. Ele, portanto, também está estruturado de maneira *ipsocentrada*. A ponta da lança, além disso, não é nem um pouco *amigável*. Pode-se pressupor violência e coerção de sua existência. Heidegger não leva em consideração essa possibilidade de repressão e de dominação. Ele percebe a *ponta* apenas como possibilidade de uma *mediação suprema*. Mas se o lugar for pobre de mediação, então a ponta da lança se tornará coercitiva e opressiva.

Heidegger não põe em relação a localização com o poder¹⁸⁹. A morfologia do lugar permite, no entanto, a possibilidade de se interpretar a

189 Heidegger tem como objetivo "questionar metafisicamente em sua essência" o poder (HEIDEGGER, M. Die Geschichte des Seyns [A história do ser]. In: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe* [Edições completas]. Vol. 69. Frankfurt a. M., 1998, p. 66 [Org. de Peter Trawny]). Mas ele percebe o poder apenas na configuração negativa da "maquinação" [*Machenschaft*]. Ele não reconhece nele qualquer positividade, pelo que acaba opondo-o ao "poder não necessário" (ibid., p. 70). Tal "*nomos*" que não seria um "feito da razão humana", mas que assegura a "experiência do duro", o "amparo para todas as relações" (HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Op. cit., p. 191), não tem necessidade, deste modo, de poder. Assim, permanece velado para Heidegger a relação entre reunião, *logos* e poder.

própria localização como uma ocorrência do poder. O lugar "reúne em si", "recolhe para si". Todas as forças ficam juntas no pico, formando um *contínuo*. A principal característica do lugar é o para si. Recolhendo e reunindo tudo para si, ele forma uma *continuidade ipsocêntrica*. O para si e a formação de uma continuidade fazem da *localização* uma ocorrência do poder. Tal "ponta da lança", na qual tudo "se reúne", remete à *mesmidade* do lugar que se quer. Derrida também percebe que a representação da *mesmidade* e a do poder pertencem uma à outra: "A representação da força (*kratos*), do poder e da dominação está analiticamente contida no conceito da *mesmidade*"¹⁹⁰. É nessa *mesmidade* que também se baseia a soberania de um lugar político. Propriedade, casa (*oikos*) ou capital pressupõe igualmente a *mesmidade* do lugar. Toda estrutura de poder é, portanto, *ipsocêntrica*.

O processo da globalização afrouxa a ligação territorial do poder. Estruturas de poder

190 DERRIDA, J. *Schurken – Zwei Essays über die Vernunft* [Vadios – Dois ensaios sobre a razão]. Frankfurt a. M., 2003, p. 36.

transnacionais que parecem "quase-estados"¹⁹¹ não estão vinculados a nenhum território. Não são *territoriais*. Para a formação ou ampliação do poder não é necessário aqui que ocorra uma "apropriação de terras" em sentido clássico. Entretanto, a globalização não anula completamente a lógica da localização. A localização significa a criação de um *espaço* organizado de maneira ipsocêntrica que reúna e recolha tudo para si. Nesse sentido, as estruturas de poder transnacionais fogem da "jaula do jogo de poder organizado territorial e nacionalmente". Mas elas não existem *sem lugar*. Elas ocupam novos espaços que, no entanto, não estão vinculados a algum território nacional. Em *nenhum lugar* é onde nenhum poder pode se estabelecer. No decorrer da globalização surgiu no campo de visão sobretudo o movimento de desterritorialização. Mas a globalização gera formas diferentes de *re-localização*. Nisso consiste sua dialética.

191 BECK, U. *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter* [Poder e contrapoder na era global]. Frankfurt a. M., 2002, p. 104.

A ocorrência do poder é uma *localização* tanto no “*espaço digital*”¹⁹² como no territorial. Uma vez que o *espaço se desenvolve* na época global sobretudo de maneira *digital*, ocorre também a localização digital. Para a formação e ampliação do poder seria preciso então uma *apropriação digital de terras*, um *ganho digital de espaço*. Em relação à lógica do poder, não há diferença essencial entre *localização terrestre* e *digital*¹⁹³. Tem poder aqui quem conquista ou

192 Cf. *ibid.*, p. 96: “É sobretudo a economia que desenvolveu uma espécie tal de meta-poder na medida em que romperam a jaula do jogo de poder organizado por estados nacionais, de maneira territorial, conquistando novas estratégias de poder no campo digital perante os estados arraigados em seus territórios”.

193 O mercado global não é *enquanto tal* uma estrutura de poder, nem é difuso. Ele está disperso em uma miríade de estruturas de poder político ou econômico, o que torna impossível a formação de uma estrutura global de poder. Um poder *totalmente difuso* não é um poder. Uma dispersão total faz desaparecer mesmo a intencionalidade ipsofônica necessária para o estabelecimento de qualquer poder. Contudo, Beck hipostasiza a economia global em um “poder difuso, *difuso* porque”, diz Beck, “diz respeito a um poder anônimo, sem centro, sem imputabilidade e estrutura de responsabilidade” (BECK, U. *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*. Op. cit., p. 103). Uma empresa transnacional, em contrapartida, constitui

domina o espaço digital. Também o *mercado* é um espaço que pode ser ocupado através de uma *apropriação econômica de terra*. Luta-se por participações no mercado, assim como por *espaços*. O mercado global não tem mais *formação terrestre*. Mas não torna, com isso, a *localização* supérflua. Também aqui vale *se posicionar, se situar*. E “fusões” ou “aquisições” não se diferenciam essencialmente da *apropriação de terra*. Elas aumentam o poder.

A questão pela *eticização do poder* se põe quanto à estrutura de reunião do poder. O poder é centralizador. Ele centraliza tudo em si e em *um*. Se se põe a caminho de um absoluto, o que está ao redor ou a multiplicidade é *percebida apenas* como o *que será superado*. Os espaços que escapam do um ou que lhe resistem tornam-se, nesse processo, *deslocalizados* ou desvalorizados. A questão é se no poder *como tal* reside a força, a *bondade*, de *situar*

uma estrutura de poder. Sua organização descentralizada não significa uma difusão estrutural. Trata-se, na verdade, de uma dispersão estratégica. Uma organização descentralizada pode até mesmo gerar mais poder do que uma centralizada.

novamente a deslocalização¹⁹⁴. O poder despõe, é sabido, da capacidade de mediação. Ele não exclui necessariamente a liberdade. Mas a mediação *poderosa* tem um limite.

O poder é *ipsocêntrico*. No poder como tal reside a mesmidade. Todo lugar político ou econômico aspira a *si*, afirma-se. A vontade de *si* sempre já está contida no conceito de poder. Sem essa aspiração ipsocêntrica não ocorre estrutura de poder. Justamente tal “ponta da lança” remete a essa mesmidade imanente a toda estrutura de poder.

O caráter absoluto do poder consiste em uma *imunidade absoluta*, em uma inviolabili-

194 Sobre tudo os lugares totalitários produzem deslocalizações sem que precisem se apresentar enquanto tais e sem que sejam percebidas como parte do lugar. Assim, “campos de concentração” são deslocalizados. Agamben eleva os “campos”, contudo, à “matriz oculta do político, na qual vivemos até hoje” (AGAMBEN, G. *Homo sacer* – Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a. M., 2002, p. 185), proclamando, de modo problemático, a deslocalização como fundamento do lugar. O lugar *pode* gerar uma deslocalização. Mas o lugar não se *fundamenta* nela. Um lugar com um alto grau de mediação não *deslocaliza*. Assim, o *homo liber* – talvez o humano por vir – não pressupõe necessariamente o *homo sacer*, que seria um preso, sem direitos, da deslocalização. A possibilidade da deslocalização leva, não obstante, novamente ao surgimento da pergunta pela *eticização do lugar*, ou seja, do poder.

dade absoluta do *self*. Derrida relaciona, assim, a eticização do poder com uma certa “autoimunidade”¹⁹⁵ que levaria a uma redução da mesmidade. Uma autoimunidade deve criar uma abertura para a “alteridade que não possa ser novamente unida pela mesmidade de um poder soberano e de um saber calculável”¹⁹⁶. O uso feito por Derrida do termo “autoimunidade”, contudo, tem seus problemas. Ela seria, caso levasse a uma autodestruição total, um mal absoluto. Ela estabelece uma anomia, uma anarquia, uma dissolução total do lugar ou da casa (*oikos*). Contudo, *sem casa* também não há hospitalidade. A eticização do poder exige, contudo, que o lugar vá além de sua aspiração ipsocêntrica, que garanta espaço, espaço de morada, não apenas ao *um*, mas também ao *múltiplo* e aos *que ficam ao lado*, que seja tocado por uma bondade originária, detendo em *si* essa aspiração, essa vontade. Da bondade provém um outro movimento do que do poder. O poder como tal carece da abertura para a alte-

195 DERRIDA, J. *Schurken...* Op. cit., p. 206.

196 Ibid., p. 198.

ridade. Ele tende para a *repetição do mesmo e do self*. Assim, reside também no capital que, como o lugar, corre para a ponta¹⁹⁷, a aspiração de se repetir e de se aumentar.

Também em Foucault a abordagem de uma ética do poder está presente. Nos anos de 1980 ele defendeu um conceito de poder dominado pela ideia de liberdade. Era de modo ranzinza que ele reagia quando confrontado com a pergunta: "O senhor vê poder em toda parte, portanto não há espaço para a liberdade". Foucault retrucava: "Quando em todo campo social há relações de poder, então é porque há liberdade em toda parte"¹⁹⁸. Foucault procura

197 Capital, como *cap*, capitão ou capitólio, vem da palavra latina *caput*, e significa o "pico" ou o "principal".

198 FOUCAULT, M. *Freiheit und Selbstsorge*... Op. cit., p. 20. Deve-se observar, contudo, que as análises do poder de Foucault são dominadas em larga medida pelo modelo da luta: "Está claro que tudo que eu fiz no decorrer dos últimos anos parte do modelo da luta contra a opressão, e tenho procurado também até agora utilizá-la, incitando à reflexão, até mesmo porque em uma grande quantidade de pontos ainda foi elaborada de modo insuficiente, também porque, acredito, justamente ambos os conceitos, opressão e guerra, devem ser modificados. Consideravelmente, senão talvez até mesmo renunciados. De qualquer modo, acredito, é preciso refletir bem. [...] A

desvincular, então, a relação de poder da relação de dominação ou de coerção na medida em que vincula aquela de maneira íntima com a liberdade. Segundo esse conceito, a relação de poder não pressupõe simplesmente a liberdade porque o poder ocorreria apenas pela opressão da liberdade existente previamente do outro. Ao contrário, a liberdade representa um elemento importante, estrutural, da própria relação de poder. O poder é exercido, assim, apenas sobre "sujeitos livres". E esses devem permanecer livres para que a relação de poder continue existindo: "Ali onde as destruições estão saturadas, ali não existe relação de poder; a escravidão não é relação de

necessidade de refletir mais intensamente o conceito de opressão surge também de que tenho a impressão que ele, tão utilizado hoje para descrever os mecanismos e as atuações do poder, é totalmente insuficiente para sua análise" (FOUCAULT, M. *Dispositive der Macht*... Op. cit., p. 74). Apesar de estar cético quanto ao modelo da luta contra a opressão, Foucault não empreendeu nos anos de 1970 a tentativa de elevar a liberdade a uma característica do poder. Ele faz afundar a produtividade do poder – o tema de *Vigiar e punir* – novamente na "mais feroz das guerras, a de todos contra todos". A última frase de *Vigiar e punir* não leva a uma noção de liberdade, mas ao eterno "trovão retumbante da batalha".

poder, quando se está acorrentado com ferro (aí trata-se de uma relação de coerção física), mas apenas quando pode-se movimentar e, no limite, fugir. Poder e liberdade não se contrapõem, portanto, em uma relação de exclusão (onde o poder é exercido, desaparece a liberdade), mas ficam no interior de um jogo muito mais complexo: nesse jogo, a liberdade aparece plenamente como a condição de existência do poder [...]”¹⁹⁹.

O argumento de Foucault aqui não é muito rigoroso. A escravidão ainda é, mesmo que o escravo esteja acorrentado, uma relação de poder. Ele sempre tem a possibilidade de dizer “não”, ou seja, mesmo que sob ameaça de morte, se negar a pertencer ao senhor. Nessa medida, o escravo acorrentado também é livre. Ele tem a *escolha* entre a morte e a obediência. Não exatamente a possibilidade de movimento ou de fuga, mas o “sim” é o que torna

199 FOUCAULT, M. Das Subjekt und die Macht [O sujeito e o poder]. In: DREYFUS, H.L. & RABINOW, P. *Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* [Para além do estruturalismo e da hermenêutica]. Weinheim, 1994, p. 241-261, aqui p. 255ss.

a escravidão uma relação de poder. O senhor perde o poder, em contrapartida, no momento em que o escravo se recusa a obedecê-lo. Não é importante se o escravo esteja acorrentado ou se tem possibilidade de fugir. A mínima liberdade, aqui a possibilidade de dizer “sim” ou “não”, é a condição para a relação de poder. Ela não legitima, contudo, a suposição de que o poder seria um “jogo”.

Ao contrário da violência pura que não permite nem “sim” nem “não”, ou seja, qual quer *escolha*, fazendo do outro uma coisa absolutamente passiva²⁰⁰, a relação de poder abrange certamente a possibilidade de resistência em si. “Não” é uma forma de resistência. Também o subordinado que obedece

200 Cf. *ibid.*, p. 254: “Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, submete, quebra, destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto de si, outro polo senão aquele da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la. Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhes são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que ‘o outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis”.

absolutamente ao poderoso por uma decisão livre tem, em princípio, a possibilidade de resistir. O poder, contudo, é o maior ali onde o poderoso em geral não é confrontado com resistência. Não existe resistência apenas na violência infinita, mas também no poder infinito. Assim, há perfeitamente uma relação de poder sem resistência. Foucault não reconhece essa constelação. Ele está centrado no paradigma da luta. Então adota a figura de uma competição: "Pois se estiver correto que no núcleo das relações de poder, assim como de suas condições de possibilidade constantes, há a revolta e as liberdades rebeldes, então não há relação de poder sem resistência, sem saída ou fuga, sem inversão eventual"²⁰¹.

O poder reside, segundo Foucault, no interior do novo conceito de momento de jogo que justamente é bloqueado no domínio, pois este não permite abertura, nem "reversibilidade de movimento". Esse conceito de domínio também tem seus problemas. O domínio não se opõe estritamente à relação de poder. O es-

201 Ibid., p. 259.

tado de dominação é um estado no qual a relação de poder alcança uma estabilidade. A abertura do jogo não está longe de ser um traço essencial do poder. O poder *tende justamente para reduzir a abertura*. Possivelmente, o medo da abertura e a instabilidade da cobiça leva a mais poder. O poder procura se consolidar, se estabilizar, na medida em que erradica os espaços de jogo abertos ou espaços imprevisíveis. Os espaços de poder são espaços estratégicos. A abertura estratégica, contudo, não é idêntica com a abertura desejante ou com a incerteza própria do jogo.

Se Foucault define o poder como um jogo "aberto" ou reivindica enfaticamente "práticas da liberdade", é ele também quem formula um conceito de poder no qual *está já contida uma certa crítica ao poder*. O poder como "jogo estratégico aberto" não é, como diz o próprio Foucault, "o que normalmente se chama de poder"²⁰². O novo conceito de poder de Foucault surge de um *éthos da liberdade*. Vale, a saber, "se dar as regras do direito, as técnicas

202 FOUCAULT, M. *Freiheit und Selbstsorge...* Op. cit., p. 26.

de administração e também a moral, o *éthos*, a práxis do *self* que autorizam jogar, com a mínima utilização de dominação, no interior dos jogos de poder”²⁰³. Um *éthos da liberdade zela, portanto, para que o poder não congele em domínio, para que ele permaneça um jogo aberto.*

Não há como contestar que, em relação a uma lógica do poder, a relação de poder pressupõe uma liberdade mínima. Assim, não há relação de poder com uma coisa passiva que não resiste. Foucault, no entanto, usa o conceito de “liberdade” em um sentido enfático. A liberdade que ele une com a ocorrência do poder vai muito além da mínima que o poder pressupõe. Ele une a ocorrência de poder com a “práxis da liberdade” que pressupõe uma “libertação” de uma “moral coercitiva”²⁰⁴. É pouco precisa a *passagem silenciosa de Foucault da liberdade como pressuposto estrutural da relação de poder para uma ética da liberdade*. Foucault utiliza a liberdade como elemento estrutural da relação de poder implicitamente

203 Ibid., p. 25.

204 Ibid., p. 11.

em uma qualidade *ética*. Esta, no entanto, não é inerente ao poder como tal. Nessa passagem bastante frágil da lógica do poder para a ética do poder, Foucault introduz uma diferença entre poder e domínio.

★ É muito vago o conceito de poder de Foucault que consiste em “práticas da liberdade”²⁰⁵. Claramente Foucault procura reunir poder e liberdade. Ao contrário de Hegel, contudo, que se orienta, em sua ideia de “poder livre”, pela mediação e reconciliação, Foucault conceitua a ocorrência de poder sempre como uma luta. Ele a converte ou reduz, aliás, a uma competição aberta que carece da *ponta do domínio*. Desse modo, restringe o poder a um arlúxico. Esse conceito de poder é muito artificial, distanciando-se, assim, da ocorrência real do poder.

Nos anos de 1980, a ideia de liberdade do pensamento de Foucault era dominante. Seu novo conceito de poder também é afetado por essa ênfase na liberdade. A ética é, para Foucault, uma “práxis da liberdade”. A liberdade

205 Ibid.

é a “condição ontológica da ética”²⁰⁶. Foucault refere-se à práxis antiga do cuidado de si que deveria tratar-se de “estabelecer uma autorreferência de si fechada e completa”²⁰⁷, ou seja, que deveria tratar-se da autonomia e da posse de si. Esse cuidado de si em que vigora a liberdade implica o cuidado do uso correto do poder. O mal uso do poder resulta, segundo essa ética, em que nos tornamos “escravos de nossos desejos”. Ele incorre na perda de liberdade que “escraviza a si mesmo através de si”:

“A atitude do indivíduo para consigo mesmo, o modo e a forma na qual preserva sua própria liberdade perante seus desejos, a soberania exercida sobre si, são um elemento constitutivo da felicidade e da boa ordem da *polis*”²⁰⁸.

Partindo do pensamento greco-romano, Foucault une com a práxis do cuidado de si a capacidade de se lidar corretamente com o poder. O “perigo de dominar o outro e de exercer um

206 Ibid., p. 12.

207 Ibid., p. 48.

208 FOUCAULT, M. *Der Gebrauch der Lüste – Sexualität und Wahrheit 2* [O uso dos prazeres – Sexualidade e verdade 2]. Frankfurt a. M., 1989, p. 105.

poder tirânico sobre ele” leva, assim, a perceber “que não se cuidou de si mesmo e que se tornou escravo de seus desejos”²⁰⁹. Assim, é preciso “fugir do círculo entre a autoridade tirânica (sobre os outros) e a alma tiranizada (pelos seus desejos)”. A “autoridade perfeita sobre si” é o “princípio regulatório interno” do exercício de poder político. Foucault cita, assim, Platão: “A maior realza é ser rei de si mesmo (*basilikótatos basilieíon hautú*)”²¹⁰.

★ Aqui é problemático a suposição de uma relação entre o exercício de um poder tirânico e o da alma tiranizada pelos desejos. O domínio de si perfeito ou a “autoridade sobre si” não excluem fundamentalmente o domínio violento. O cuidado de si pode se mostrar completamente longe do cuidado dos outros. A ligação de finalidade entre o cuidado de si e o cuidado dos outros ocorre apenas a partir do cálculo de que o bem-estar dos outros, no fim das contas, serve ao meu próprio bem-estar.

209 FOUCAULT, M. *Freiheit und Selbstsorge...* Op. cit., p. 16.

210 FOUCAULT, M. *Der Gebrauch der Lüste...* Op. cit., p. 107.

Para além dessa circularidade de troca econômica, a ética do *self* não pode incluir os outros no horizonte do *self*. Está longe de diferenciar poder e violência. Ela não é capaz de nenhuma *mediação*. O poder, em oposição, deve ser *implicado* nos outros para se instalar em suas *almas*, para se tornar destrutivo. Ao poder é inerente também o cuidado da *mediação*. Ela nunca é cega. A tirania cega de mediações, ao contrário, desestabiliza o poder.

O cuidado de si é elevado, em Foucault, a um princípio ético, no qual se lhe atribui uma primazia do cuidado dos outros: "Não se deve pôr o cuidado dos outros antes do cuidado de si; visto eticamente, o cuidado de si vem antes na medida em que a autorreferência está em primeiro lugar ontologicamente"²¹¹. Devíamos pressupor então, sem mais, a continuidade entre ética e ontologia? Não consiste a diferença entre ética e ontologia justamente em que na ética *está em questão* a prioridade da autorreferência? Não seria inerente ao ético em sentido enfático a tentativa de pôr em

211 FOUCAULT, M. *Freiheit und Selbstsorge*... Op. cit., p. 15.

questão tais ontologias que põem em primeiro lugar a autorreferência?

A ética do poder de Foucault baseia-se em uma ética do cuidado de si. Ao estar orientada para o *self*, não é capaz de deixar descoberto os espaços que ultrapassam a intencionalidade do poder, ou seja, o retorno a *si*²¹². O poder é, ele mesmo, um fenômeno do *self* ou da subjetividade. A ética do poder de Foucault não se abre para o *outro do poder* que produziria uma contrapartida para o retorno de *si*. Ela não pode, além disso, gerar a bondade que deixa ver justamente o que não aparece no interior do *orçamento* do cuidado de si.

É interessante que Foucault persista no paradigma da posse de si. É evidente que ele considera-se responsável pela cultura europeia "na qual sempre se procura novamente a restauração de uma ética e de uma estética de si"²¹³. A essa tradição, Foucault soma Nietzsche

212 Se Foucault define o poder como a tentativa de determinar a relação do outro, o que significa não outra coisa do que estar em *si mesmo* no outro ou voltar a *si mesmo* no outro, então ele reconhece o caráter ipsoicêntrico do poder.

213 FOUCAULT, M. *Freiheit und Selbstsorge*... Op. cit., p. 54.

sche ao lado de Montaigne, Baudelaire e Schopenhauer. A filosofia do poder de Nietzsche vai ao encontro, é evidente, de uma ética e estética do *self*. Mas ao mesmo tempo ela desenvolve uma dinâmica ou dialética que conduz para fora de si em direção ao poder.

Estamos tão longe, reclama Nietzsche, contra nós, na verdade! A vida seria “*essencialmente* apropriação, violação, sujeição de tudo aquilo que é estranho e fraco, opressão, rigidez, imposição das próprias formas, assimilação, ou pelo menos, na sua forma mais suave, um aproveitamento”²¹⁴. A exploração não pertence a uma “sociedade primitiva e deteriorada ou imperfeita”. Como “função orgânica fundamental”, ela pertence à “essência da vida”. Ela é uma “consequência da autêntica vontade de poder que é vontade de viver”. Todo corpo vivo quer “crescer, expandir-se, aumentar, ganhar peso”, e “não por alguma moralidade ou imoralidade, mas porque ele vive, e porque viver é vontade de poder”.

214 NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*. Op. cit. KSA 5, p. 207ss.

Exercer poder significa aqui *se impor* sobre os outros, crescer mais do que os outros, proliferar mais, ou seja, *se continuar* nos outros ou pelos outros fixar uma continuidade, uma *continuidade do self*. O poder é propriamente um *se-querer*. Do poder poderia ser gerada nenhuma contrapartida a essa intencionalidade do *se-querer*, nenhum uso dos outros que não fosse ao mesmo tempo retorno a *si*, portanto, nenhum cuidado dos outros que virasse um cuidado de *si*. O poder está vinculado a essa referência a si e prazer de si constantes, a esse retorno constante a si: “A sensação de poder, primeiro conquistadora, depois dominante (organizadora) – regula o superado para sua própria conservação, *conservando, assim, o próprio superado*”²¹⁵.

Nietzsche reserva o poder não somente para as relações humanas. Ao contrário, ele se eleva a princípio da vida em geral. Já os protozoários aspiram ao poder: “Tomemos o caso mais fácil da alimentação primitiva: o protoplasma estende seus pseudópodos para

215 Friedrich Nietzsche, 1880-1882. Op. cit. KSA 9, p. 550.

procurar por algo que se lhe oponha – não faz isso por fome, mas por vontade de poder”²¹⁶. A verdade também é interpretada como um fenômeno do poder. Ela é uma ótica que o poderoso faz os outros incorporarem como o seu próprio, de modo a se continuar. É um meio de dominação. A beleza também é consequência da economia do poder: “Cruel desenvolvimento das formas: os mais belos são apenas os mais fortes: como vencedores, se mantêm, tornando seu tipo feliz e se reproduzindo”²¹⁷. O poder garante a reprodução de um tipo. Com isso, produz uma continuidade. Também o filósofo aspira a continuar sua própria ótica para se continuar. É assim que Nietzsche interpreta a crença de Platão “de que mesmo a filosofia seria um tipo sublime de instinto sexual e testemunhal”²¹⁸.

“Conquista”, “aproveitamento” ou “violação” fazem parte, portanto, da “essência da vida”. Refletem a vontade de poder que anima

216 Friedrich Nietzsche, 1887-1889. Op. cit. KSA 13, p. 360.

217 Friedrich Nietzsche, 1884-1885. Op. cit. KSA 11, p. 700.

218 Ibid.

a vida. Cada ser vivo quer crescer, se propagar, aumentar. Do ponto de vista dessa vontade de poder universal, onipotente, se coloca a difícil questão: De onde vem, pois, a “relutância de tudo que é por demais vivo”, característica do “*descanso da alma forte?*”²¹⁹ Nietzsche claramente não reduz o poder à forma negativa da exploração ou da opressão. Ao contrário, ele o mescla com outras qualidades que modificam radicalmente suas características. Assim, fala da “justiça” como “função de um poder que olha vastamente ao redor”²²⁰. O poder repressivo ou explorador também pode, sem dúvida, olhar vastamente ao redor. Mas, enquanto permanecer ipsoicêntrico, a vastidão da visão geral valerá, no fim das contas, apenas para o *self*. A vastidão no olhar é tomada, desse modo, apenas em consequência do alargamento do círculo do *self*. O poder pode, então, apenas olhar para fora de seus domínios *pela vastidão, ao redor das coisas que vivem nessa vastidão, se for tocado por alguma coisa que não seja poder*,

219 Friedrich Nietzsche, 1885-1887. Op. cit. KSA 12, p. 290.

220 Friedrich Nietzsche, 1884-1885. Op. cit. KSA 11, p. 188.

que não gire em torno de si mesmo. Assim, a justiça, com sua "objetividade elevada, clara e também profunda do olhar justo"²²¹, não é mero efeito do poder. Seus "olhos prudentes"²²², que se dirigem também ao pequeno e ao fugaz, não são os olhos do poder. O poder não conhece tal "emoção sutil"²²³ de uma bondade do olhar justo. Mesmo uma qualidade *extrínseca* que não pudesse ser calculada pelo poder empoderaria o poder aumentando, alargando, agradando seu olhar.

A justiça produz, em particular, um movimento oposto à estrutura de reunião do poder. Ao poder é inerente o *sentido ao um*. Assim, não provém dele bondade perante o múltiplo, à multiplicidade que estão ao redor ou à deriva. A justiça quer, ao contrário, "dar a parte

221 NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Op. cit. KSA 5, p. 310.

222 Friedrich Nietzsche. *Menschliches, Allzumenschliches I und II* [Humano, demasiado humano I e II]. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* [Obras reunidas – Edição crítica para estudo]. KSA 2 (Vol. 2). 2. ed. Munique/Berlin/Nova York, 1988, p. 361 [Org. por Giorgio Colli e Mazzino Montinari].

223 Friedrich Nietzsche, 1880-1882. Op. cit. KSA 9, p. 211.

devida a cada um, esteja este vivo ou morto, real ou pensado"²²⁴. Ela não é nem ipocêntrica, nem *cêntrica*. Além disso, Nietzsche a descreve como "adversária das convicções". O justo ouve mais das coisas do que de si. A previsão da convicção é, ao mesmo tempo, uma previsão de si. É válido, portanto, agir em prol de ouvir mais as coisas, de vê-las mais, para além da convicção momentânea na qual sempre há uma convicção-de-si. O justo abstém-se de seu juízo que vem *sempre cedo demais*. O juízo seria já uma traição ao outro: "*Rara abstinência* – geralmente não é pouco sinal de humanidade querer não julgar o outro e se negar a pensar nele"²²⁵. Pratica-se justiça na medida em que se suspende suas convicções, de suas opiniões sobre os outros na medida em que se *ouve, se escuta*, na medida em que se abstém de seu juízo, ou seja, *de si mesmo*. Pois

224 Friedrich Nietzsche. *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. Op. cit. KSA 2, p. 361.

225 Friedrich Nietzsche. *Morgenröte [Aurora]*. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* [Obras reunidas – Edição crítica para estudo]. KSA 3 (Vol. 3). 2. ed. Munique/Berlin/Nova York, 1988, p. 303 [Org. por Giorgio Colli e Mazzino Montinari].

o eu vem sempre cedo demais em detrimento do outro. Do poder como tal, tal abstinência tão singular não pode vir. A *hesitação* não lhe é própria. O poder como tal nunca se recusa a julgar o outro ou a pensar sobre ele. Ao contrário, consiste de juízos e convicções.

Mesmo o “poder que olha vastamente ao redor”, ou seja, o poder com “olhos prudentes”, pode *localizar* sem produzir sem-lugar. Ele se funda assim em um lugar *justo* que dá “o seu a cada um”. Nietzsche não se dá por satisfeito com essa justiça. Tem em vista claramente uma bondade ilimitada, sem diferença a tudo que saúda: “[...] todos os que mudam, vagueiam, procuram, fogem, sejam bem-vindos! Hospitalidade é agora minha única amizade!”²²⁶ Essa hospitalidade singular dá “a cada um” *mais do que o que lhes cabe*. Nisso se diferencia o lugar *hospitaleiro* do lugar justo. O lugar em Heidegger é, nessa medida, também um lugar justo ao “transparecer e transluzir a reunião, liberando *sua* essência”. Mas não pode desenvolver a hospitalidade ilimitada que também afirma o que ficaria fora da “reunião”.

226 Friedrich Nietzsche, 1882-1884. Op. cit. KSA 10, p. 88.

Em *Aurora*, Nietzsche opõe ao amor ao próximo cristão uma bondade aristocrática: “*Um outro amor ao próximo*: O ser agitado, ruidoso, desigual, nervoso, é o oposto da grande paixão: esta, instalada no fundo do homem como um brasileiro silencioso e sombrio, acumulando aí todo o calor e toda a impetuosidade, permite ao homem contemplar o mundo exterior com frieza e indiferença e imprime aos traços certa impassibilidade. Homens assim são bem capazes de manifestar ocasionalmente *amor ao próximo* – mas esse amor é de outra natureza que aquele das pessoas sociais e desejosas de agradar: ele se afirma numa *doce bondade, contemplativa e calma*. Esses homens olham de algum modo do alto de sua torre, que é sua fortaleza e, por isso mesmo, sua prisão – Como lhes faz bem lançar o olhar para fora, para o que é estranho e outro!”²²⁷ Nietzsche delimita essa bondade aristocrática²²⁸,

227 Friedrich Nietzsche. Morgenröte. Op. cit. KSA 3, p. 282 [Destaque de B.-C. Han].

228 Essa bondade aristocrática ainda não saúda a todos de maneira indiferente. Cf. Friedrich Nietzsche, 1887-1889. Op. cit. KSA 13, p. 9: “alegrar-se com homens e conservar

na qual o eu ainda seria um prisioneiro de si mesmo, com uma hospitalidade incondicional, que não conhece mais "impossibilidade", forteza, ou prisão do eu. É um discurso de uma "perigosa negligência", de uma "negligência da alma entregue que nunca *esforçou-se* pelos amigos, mas que conhece apenas a hospitalidade, que sempre exerce a hospitalidade e sabe como exercê-la – Coração e lar abertos para qualquer um que queira entrar, seja pedinte, aleijado ou rei"²²⁹. Essa hospitalidade incondicional opõe-se à bondade que vê no amigo um "segundo eu"²³⁰. É, desse modo, uma "negligência perigosa," pois não é *práxis do cuidado de si*, já que não cuida nunca de si mesmo.

A partir da economia ipsocêntrica do poder não se pode esclarecer por que o olhar ao estranho, ao outro, faça tão bem a tão pode-

a casa aberta para seus corações: isso é liberal, não nobre. Reconhece-se os corações que são capazes da hospitalidade nobre, nas diversas impostas e terras fechadas: eles mantêm livres o menos possível seus *melhores* lugares, esperam hóspedes, com os quais *não* se pode alegrar-se..."

229 Friedrich Nietzsche, 1885-1887. Op. cit. KSA 12, p. 67.

230 Cf. ARISTÓTELES. *Nikomachische Ethik* [Ética a Nicômaco]. Hamburgo, 1985, p. 217 [Org. de Günther Bien].

roso senhor do castelo. Esse olhar não está alimentado pela intenção de uma conquista. É do mesmo modo incapaz de esclarecer por que o poderoso experimenta sua própria forteza como uma prisão. O que o incita, pois, a olhar para fora de si, em direção ao outro, a abrir totalmente seus olhos ao estranho? O que motiva o poderoso, a partir da bondade aristocrática, a uma bondade não diferenciante, incondicional, assimétrica?²³¹ Como um

231 A bondade ilimitada também se opõe à bondade comunicativa, baseada no princípio da troca. A bondade enquanto "técnica" comunicativa é, na verdade, a "capacidade de adiar a expressão de uma opinião ou prognóstico até que o momento certo chegue". O tempo da espera é "preenchido, com isso, proveitosamente, já que se chega à representação do outro". A bondade comunicativa é orientada pelo "princípio da colocação correta no tempo das próprias expectativas sob proteção da autorrepresentação do outro". Ela serve, falando sistematicamente, à "adaptação exterior elástica dos sistemas formais" (LUHMANN, N. *Funktionen und Folgen formaler Organisation* [Funções e consequências da organização formal]. 4. ed. Berlim, 1995, p. 361s. Um "sistema" é "bondoso" quando ajuda um outro a fazer uma *boa figura*, ou seja, a realizar uma autorrepresentação exitosa. O outro deve "lidar [com a 'bondade'] tal como ele queira aparecer". A bondade como tato é "uma relação com a qual A se representa como aquele que B precisa como parceiro para poder ser aquele que ele gostaria de representar perante A" (LUHMANN, N. *Rechtssoziologie* [Sociologia do direito]. 4. ed. Opladen, 1987, p. 34). A bondade comunicativa como *técnica*, portanto, não tem uma estru-

poder ipsoicêntrico pode criar desde si todas essas bondades, esse para-os-outros?

Nietzsche conduz a bondade de modo problemático de volta ao poder, a saber, o “poder que quer se exceder”²³². A generosidade é “um estímulo produzido por seu caráter supérfluo de potência”²³³. Igualmente, a veia ipsoicêntrica do poder não é posta em questão. O traço essencial dessa moral do poderoso é justamente a “autoglorificação”²³⁴. Mas pode-se fundar de fato aquela “consciência de uma riqueza que pode ser dada e entregue” na “autoglorificação”? A intencionalidade que lhe fundamenta irá se apropriar novamente de tal doação. Na doação como expressão de seu poder, é a *si* que o poderoso agrada. A dádiva é,

tura assimétrica. A bondade *opera* no momento certo em que lança no campo de troca comunicativo suas próprias expectativas ou opiniões, ou seja, *si mesmo*. O ouvinte passivo ou ativo que ajuda o outro em sua autorrepresentação exitosa é aceito, assim, como desvio da própria apresentação. A bondade comunicativa é, portanto, um ato de troca, que é suportado pelo cuidado de si.

232 NIETZSCHE, F. *Jenseits von Gut und Böse*. Op. cit. KSA 5, p. 209.

233 *Ibid.*, p. 210.

234 Friedrich Nietzsche, 1882-1884. Op. cit. KSA 10, p. 508.

nesse sentido, uma afirmação suprema do poder e do *self* do poderoso. Doando, ele desfruta de *si mesmo*. Contudo, esse desfrutar de si faz com que seja impossível “exceder”. É o *self* que é *supérfluo*. Justamente a impossibilidade do retorno a si caracteriza esse *super*.

Nietzsche opõe a nobreza [*Vornehmen*] à “plebe” e ao “tirano”: “Por isso, ó meus irmãos, é necessário ter uma *nova nobreza*, que seja inimiga de toda plebe e toda tirania e novamente escreva a palavra ‘nobre’ em novas tábuas”²³⁵. Aqui, Nietzsche realiza [*nimmt vor*] uma diferença entre o poder aristocrático e o poder tirânico. Mas ela pressupõe que o poder como tal não seja nobre. Não faz parte dos efeitos do poder que o poderoso se dispa de sua vulgaridade popular e se envolva com uma aura de elegância nobre [*Vornehmheit*]. O poder não permite que *de si mesmo* seja erigido um estado de “excesso supérfluo” que caracteriza a nobreza. Graças à *cobiça* inerente ao poder,

235 NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra* [Assim falou Zarathustra]. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* [Obras reunidas – Edição crítica para estudo]. KSA 4 (Vol. 4). 2. ed. Munique/Berlim/Nova York, 1988, p. 254 [Org. por Giorgio Colli e Mazzino Montinari].

ele nunca poderá provocar uma "sensação de abundância". A abundância ou o excesso superfluo não surgem simplesmente pela acumulação do poder. O poder possivelmente nunca estará livre de uma sensação de escassez.

Apenas o poder, mesmo que "supérfluo", não permite que a alma siga à deriva naquela "negligência perigosa" que "conhece apenas a hospitalidade". Em razão de sua natureza ipsocêntrica, ele não é capaz dessa hospitalidade ilimitada que abra a casa para "qualquer um". Nietzsche sabe muito bem, aliás, qual o custo para se conseguir a hospitalidade que se segue da economia do *self*: "HOSPITALIDADE - O sentido que se deve conferir aos usos da hospitalidade é: paralisar no estranho a inimizade. Onde não se pressinta mais nele, antes de tudo, o inimigo, a hospitalidade regride; ela floresce à medida que florescem as más suposições"²³⁶.

236 Friedrich Nietzsche. *Morgenröte*. Op. cit. KSA 3, p. 228. Hobbes explica a generosidade também de modo econômico. Cf. HOBBS, T. *Leviathan*... Op. cit., p. 69: "A riqueza ligada à generosidade também é um poder, pois pode assegurar um amigo ou servo. Sem a generosidade não é possível, pois nesse caso não se protege os homens, mas os torna alvo da inveja alheia".

A bondade não é uma propriedade intrínseca ao poder. O poder, ao contrário, deve ter sido *tocado por algo* que *não ele mesmo* para que *medeie para além das suas mediações possíveis*. A bondade também é uma mediação, ainda mais, é uma forma intensiva de mediação. Mas falta-lhe a intencionalidade do poder, ou seja, a "ponta" da *subjetividade*. O *bom lugar* se diferencia do lugar do poder ao não perceber exclusivamente o isolado ou os *que estão ao redor* desde a continuidade do um, ao deixar iluminar também em seu *ser-assim*. A bondade de localiza para além da localização relativa ao poder. Não cria, com isso, um *sem-lugar*. Ao contrário, sua *localização* é aquela que, antes dela, o poder nunca estará totalmente seguro.

Também ali onde o poder se exterioriza em seu caráter "supérfluo" como "hospitalidade" incondicional, ele se limita pelo *outro do poder*. Ele tornou-se uma espécie de superpoder que contém uma autossuperação *do poder* singular. Dela provém aquela doação ilimitada que não pode mais ser assenhorada do retorno a *si*, do *querer-se*, aquela doação ilimitada

que ao mesmo tempo *acontece inconsciente e desinteressadamente*, uma bondade ilimitada, que existe já *antes* do cuidado dos outros, *antes* de qualquer para-*os-outros* empático.

Nietzsche está atento para escutar onde, nessa estranha filosofia da “vontade de poder”, o outro do poder e da vontade é invocado: “Lá fora da janela já o outono, rico de ideias, em sua luz solar clara e terna, o outono nórdico que eu amo tanto quanto meu melhor amigo, pois ele é tão maduro e, sem querer, inconsciente. O fruto cai da árvore, sem lufada de vento. [...] Silenciosamente ele cai, e alegre. Não deseja nada para si e dá tudo de si”²³⁷. Aqui é evocado um *aí* que, sem querer, é inconsciente, que é altruísta, sem *nomes*²³⁸ e sem

237 NIETZSCHE, F. Brief an F. Rhode vom 7. Oktober 1869 [Carta a F. Rhode, de 7 de outubro de 1869]. In: NIETZSCHE, F. *Briefwechsel* – Kritische Gesamtausgabe [Trocas de cartas – Edição crítica integral]. Berlin, 1977, p. 61ss. [n. 2: 1869-1879; vol. 1: Briefe April 1869-Mai 1872 [Cartas abril 1869-maio 1872] [Org. de Renate Müller-Buck et al.].

238 Sem *nomes* não se forma poder. “Deus” é o nome por excelência. *Ninguém* não tem poder. Poder é um *fenômeno de alguém*. Cf. Friedrich Nietzsche. *Morgenröte*. Op. cit. KSA 3, p. 279: “Há uma tal falta de generosidade no fato de representar incessantemente o papel daquele que dá e

anseio. A filosofia da “vontade do poder” de Nietzsche que, para Foucault, seria uma “ética e estética do *self*”, leva a uma *nemologia*, a uma ética e estética de *ninguém*, uma *bondade* desinteressada, *sem querer*²³⁹. Nietzsche deve ter sempre ouvido aquela voz divina que lhe solicitava a *se* doar, a *se* esvaziar, para *ninguém*:

“Queria dar, queria doar o que lhe é supérfluo, mas tu mesmo és o mais supérfluo! Sê astuto, ó rico!

Doe a si mesmo, Zaratustra!”²⁴⁰

difunde seus benefícios, mostrando-se em toda parte! Mas dar e derramar benefícios, ocultando tanto o nome como o favor! Ou não ter nome algum, como a natureza cega que nos reconforta antes de tudo porque não encontramos mais nela, enfim!, alguém que dê e derrame seus benefícios, alguém de ‘rosto benevolente’! – É verdade que vocês nos estragam também esse reconforto porque colocaram um deus nessa natureza – e eis que tudo volta a ser sem liberdade e cheio de opressão”.

239 A ética de uma bondade sem intenção conhece a *naturalidade*, a *serenidade* ou *ninguendade* na qual cai uma fruta, “sem querer e inconsciente” e contente, embora de maneira oposta à ética de Lévinas, na qual a ênfase no “para-*os-outros*” leva à *serenidade*.

240 Friedrich Nietzsche. *Dionysos-Dithyramben* [Ditirambos dionísíacos]. In: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke* – Kritische Studienausgabe [Obras reunidas – Edição crítica para estudo]. KSA 6 (Vol. 6). 2. ed. Munique/Berlin/Nova York, 1988, p. 409 [Org. por Giorgio Colli e Mazzino Montinari].