

Depois da liberdade

Ensaio sobre a dissolução ontológica
do problema da dominação social

Rodolpho Venturini

Prefácio de Eduardo S. N. Silva

Posfácio de Luiz P. de Caux



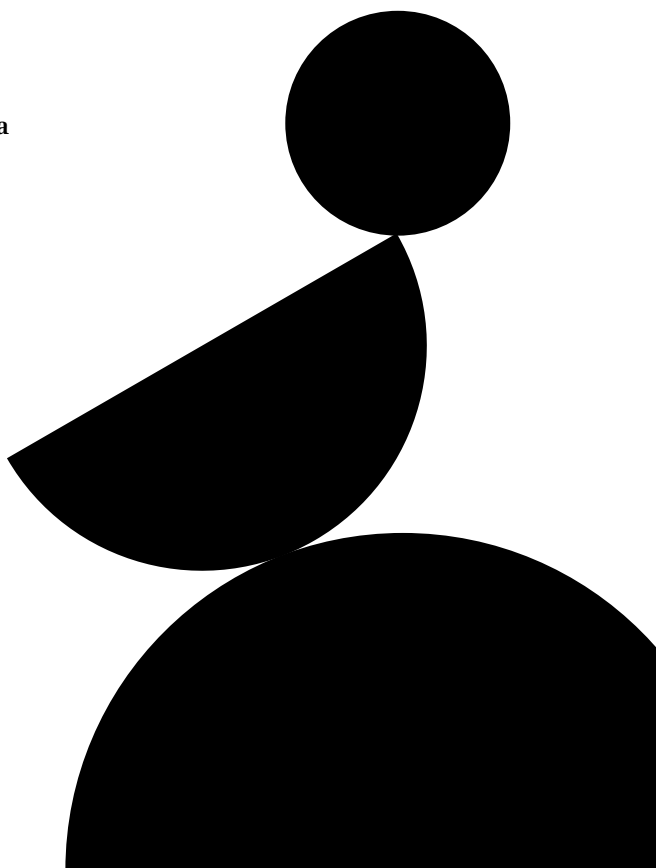
Depois da liberdade

Ensaio sobre a dissolução ontológica
do problema da dominação social

Rodolpho Venturini

Prefácio de Eduardo S. N. Silva

Posfácio de Luiz P. de Caux



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

Vice-Reitor: Alamanda Kfoury Pereira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro

Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Rogerio Antônio Lopes

EDITORA PPGFIL-UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogerio Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa (UFAM)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)
Antônio José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

Venturini, Rodolpho.

Depois da liberdade: ensaio sobre a dissolução ontológica do problema da dominação social [recurso eletrônico] /

Rodolpho Venturini – Belo Horizonte: PPGFIL, 2026.

1 recurso online (280 p.): pdf

Inclui Bibliografia.

ISBN: 978-65-02-23892-9

DOI: 10.5281/zenodo.21686667

1. Filosofia - Política. 2. Dominação social. 3. Liberdade. 4. Ontologia. I. Silva, Eduardo S. N. II. Caux, Luiz P. de. III. Título.

CDD: 100

CDU: 1(43)

Elaborada por Érica Conceição Cicero – CRB 8/8206

Copyright© Rodolpho Venturini

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão: o autor

Diagramação: o autor

Finalização: Tadeu M. Verza



Ed. PPGFIL-UFMG, 2026

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora PPGFIL-UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso da Editora PPGFIL-UFMG, disponíveis em: [https://
https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br](https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br)

Para Júlia, Teresa e Ana.

Agradecimentos

Este livro é fruto da pesquisa de doutorado que se iniciou em 2020 com o apoio da Capes, mas sua origem de fato está em uma disciplina optativa, ofertada pelo prof. Eduardo S. N. Silva em 2011, cujo tema era o chamado problema do “bloqueio” segundo a primeira geração da teoria crítica alemã. Quinze anos se passaram e o leitor versado não deixará de notar que, com algumas modificações, ainda é este o problema em questão (e provavelmente continuará sendo). Que este trabalho seja devido, portanto, ao Eduardo (que além de tudo aceitou fazer o prefácio) é tão óbvio e tão fundamental que sinceramente nem parece fazer sentido agradecer pois a palavra soa protocolar e não capta o que importa pois não é caso de dívida ou protocolo. A felicidade de se ter um texto lido com interesse genuíno e comentado com rigor não é algo que se experiencie todo dia. Ela transparece quando o leitor vê algo que o próprio autor não havia notado e que foi prontamente levado a reconhecer. A observação de Giovanni Zanolini de que, ao final, Adorno seria também um alvo (senão o principal alvo) em um primeiro momento me surpreendeu. Ao ler, porém, Adorno dizer, em “Progresso”, que, “entretanto, essa totalidade é aparência. As instituições esclerosadas, as relações de produção, não são pura e simplesmente o ser, mas, ainda quando ‘omnipotentes’, são algo feito pelos homens, *revogável*” (grifo meu), ou que “é somente na época da bomba que se pode visar uma situação em que a violência desapareça de todo”, ela se tornou óbvia. É justamente contra frases como essas que este livro foi escrito. Gilson Iannini

suportou com enorme generosidade os arroubos psicanalíticos aqui contidos e apontou uma convergência de fundo com uma “ética do real” que a ignorância me impediu de subscrever taxativamente no momento, mas que hoje aproveito para fazer o reparo e acolher de muito bom grado. Thiago Simim, amigo de mais uma década, chamou minha atenção e notou bem que a utilização do conceito de “fato social total” aqui é, para dizer o mínimo, criativa (e com isso o futuro leitor já está advertido). Como, porém, filosofia não é uma atividade *ex nihilo* de criação de conceitos, o gosto por este de Durkheim e Mauss levou-me a torcê-lo para expressar algo que de outro modo não pude fazê-lo. Esta é minha melhor defesa. Quanto a Luiz P. de Caux, a situação é semelhante àquela do Eduardo. Coincidências de trajetória consideradas (da “grande Itabira” até a dialética), a maneira implacável e rigorosa pela qual ele desmascarou a teoria tradicional da crítica foi sem dúvida uma inspiração para este trabalho. Conhecendo de perto o seu espírito de contradição, me surpreende que (ainda!) não tenha aparecido objeção. Que este texto tenha sido acolhido com entusiasmo por ele e que ele tenha se prestado a escrever um posfácio (que aponta, como se não bastasse, para ainda mais coincidências), por si só me faz crer que algo de verdadeiro esteja contido aqui. Mais do que isso não se pode esperar. Por fim, agradeço a Tadeu Verza não só por aceitar publicar este manuscrito, mas também pelo maravilhoso trabalho de editoração que vem realizando à frente da Editora PPGFIL-UFMG.

A ontologia é a política que se
esqueceu de si mesma.
(Oksala, 2010, p. 447)

Sumário

Prefácio	15
1 Introdução	25
2 Abolição da “dominação”	41
2.1 Introdução	41
2.2 A urgência de uma definição adequada de “poder”	43
2.3 “Déficit político”	54
2.4 Abolição da “dominação”	71
2.4.1 Ontologização da liberdade	75
2.4.2 Restrição dos critérios de uso de “dominação”	82
2.4.3 Dominação como índice de liberdade	85
2.5 Conclusão	92
3 Força ontológica	97
3.1 Introdução	97
3.2 A ambivalência do poder	101
3.3 Força ontológica	120
3.4 Ilusão de não-liberdade	142
3.5 Conclusão	146

4 A jaula de ferro da ontologia – dissuasão como forma social	153
4.1 Introdução	153
4.2 Restrições objetivas de natureza técnica	156
4.3 Jogos e regras	165
4.4 Compromissos irrevogáveis	183
4.6 Conclusão	203
5 Epílogo	211
Posfácio	247
Referências bibliográficas	265

Prefácio

Ontologia e fechamento da crítica

Há uma urgência teórica que marca o pensamento crítico contemporâneo: a busca por uma definição adequada de "poder" como requisito indispensável para que a crítica social possa se reivindicar reflexivamente fundada. Essa urgência não é trivial. Ela indica que algo se deslocou no interior da tradição que, ao menos desde Horkheimer e Adorno, havia tomado a "dominação social" como seu objeto de investigação mais próprio. Quando se abre um texto de Amy Allen, Rainer Forst ou Martin Saar – autores para quem essa urgência é particularmente premente – descobre-se uma insatisfação recorrente com uma espécie de "déficit político" da teoria crítica: a confusão entre "poder" e "dominação", que teria vitimado gerações de pensadores, enlaça desde a *Dialética do esclarecimento* até os textos tardios de Adorno. A acusação tem aqui o peso de uma liminar – ela é concedida antes da decisão final sobre sua pertinência, para evitar danos irreparáveis: ao reduzir "poder" a "dominação", Adorno e Horkheimer teriam chegado a um diagnóstico de "bloqueio total" da prática transformadora que condenaria a teoria crítica a uma postura fatalista, melancólica, paralisante.

A reformulação desse impasse passa, segundo essa perspectiva, pela reabilitação de uma compreensão mais ampla e "positiva" de "poder", capaz de abarcar simultaneamente aquilo que bloqueia (a "dominação") e aquilo que possibilita (os "recursos para a emancipação"). Esse movimento não é novo. Suas raízes estão em Michel Foucault, que já nos anos 1970 havia notado que o poder não é puramente negativo, mas profundamente produtivo, ele "produz o real" enquanto o circunscreve. Mas o que era uma fecunda intuição foucaultiana, dispersa em análises genealógicas fragmentárias, tornou-se, gradualmente, pela ação de muitas mãos, um programa teórico estruturado cuja tarefa seria nada menos que a de elaborar um conceito de "poder" capaz de preservar tanto a dignidade da atividade crítica quanto a garantia de que a liberdade é sempre, ontologicamente, possível. Trata-se de uma aposta que atravessa décadas: de Habermas e Honneth, passando por Foucault e Butler, até chegar aos nomes mencionados acima. Ela parece oferecer, finalmente, uma saída para aquele impasse adorniano que ninguém mais deseja habitar.

É neste ponto que a pesquisa de Rodolpho Venturini inicia seu movimento mais decisivo. Não para rejeitar essa reformulação, o que seria inefetivo, mas para examinar aquilo que permanece implícito em seus pressupostos. Pois o que Venturini consegue perceber – e isso é o cerne de sua tese – é que a distinção entre "poder" e "dominação" não é meramente conceitual, não é apenas uma questão de clarificação linguística ou refinamento teórico. Ela envolve um posicionamento ontológico fundamental: postula que a liberdade não é uma situação política dependente de condições histórico-materiais, mas uma condição ontológica, um dado do ser que nenhuma "dominação" pode de fato eliminar. Consequentemente, aquilo que se havia chamado de

"dominação social" – uma situação geral de não-liberdade – é reposicionado como uma "ilusão de não-liberdade", um equívoco conceitual que confunde "poder" com sua forma mais patológica. A "dominação", redefinida como aqueles casos absolutamente excepcionais de eliminação total da agência, é "abolida da ordem do discurso crítico" não porque desapareceu da realidade, mas porque se tornou teoricamente inteligível. Eis o que ele chama de dissolução ontológica do problema da dominação social.

Venturini demonstra que essa operação de reposicionamento não é sem consequências. Ao mesmo tempo em que se oferece à teoria crítica uma garantia formal de que a liberdade nunca pode estar totalmente bloqueada, o que deveria livrá-la daquele fatalismo adorniano, dissolve-se a própria possibilidade de interrogar se, dadas certas condições históricas, uma situação de liberdade é ou não possível de fato. A questão deixa de ser empírica e material para tornar-se transcendental, dada *a priori* pelo conceito. É como se disséssemos: "não importa o quão atroz seja a realidade que você observa, a liberdade está sempre aí, inscrita na estrutura mesma do ser social, você apenas não a reconhece porque sofre de uma ilusão de óptica conceitual". A dominação permanece na realidade – sim, há opressão, sim, há sofrimento estrutural – mas a partir do momento em que a consideramos um "efeito de poder" indistinto de qualquer outro, no momento em que a incluímos numa "síntese a priori de liberdade e não-liberdade" que supostamente caracteriza toda relação social, ela passa a ser entendida como um "fato da vida", como algo inscrito na própria textura da socialidade. Não uma construção política que deveria ser contestada, mas uma dimensão ontológica que meramente assume formas variáveis.

Essa reformulação marca um ponto de ruptura importante na história do pensamento crítico. Para compreendê-lo adequadamente, Venturini retrocede um pouco na genealogia dessa busca por uma "definição adequada de poder". O que está em jogo é uma transformação que percorre, na verdade, todo o século XX, aquilo que Wendy Brown chamou de "reconfiguração radical" da noção de "poder". De início, a teoria política ainda operava com uma compreensão que poderíamos chamar de clássica, de matriz hobbesiana: o poder como simples capacidade de impor a vontade de um agente sobre outro. Essa concepção, pragmática no senso comum, permitia distinguir com relativa facilidade entre relações de poder legítimas e relações de dominação ilegítimas. O poder era algo que certos atores possuíam e exerciam sobre outros. Adorno e Horkheimer, apesar de sua originalidade, não teriam escapado inteiramente dessa matriz quando conceitualizaram a "dominação da natureza" como estrutura fundamental da sociedade moderna administrada. De certo modo, eles ainda pensavam o "poder" como uma força que se impõe de fora sobre uma matéria inerte. Seria essa sua força diagnóstica – a clareza de que algo como um "todo administrado" era possível – e também seu limite teórico.

A partir dos anos 1970, com Foucault como figura paradigmática, ainda que muitas vezes operacionalizado de um modo no qual ele talvez não se reconhecesse, ocorre uma transformação radical na filosofia política. O poder deixa de ser compreendido como algo que alguém possui e exerce sobre outro, e passa a ser entendido como uma dimensão imanente de toda relação social, um elemento constitutivo do social mesmo. Com isso, não apenas se abandona a imagem do "Poder com P maiúsculo" que dominaria a sociedade como um todo, mas se rejeita a própria possibilidade de uma "situação geral" de

dominação. Se o poder está em toda parte, se é constitutivo, se possui uma "regra de imanência" que o torna inseparável das relações sociais que organiza, então a ideia de um bloqueio total da liberdade torna-se conceitualmente impossível. A liberdade não é um estado a ser alcançado pela superação do poder, mas uma condição necessária para que o poder funcione. "Onde há poder, há resistência", a fórmula foucaultiana que se tornou quase um mantra nos últimos cinquenta anos, encapsula essa transformação: ela garante de antemão que a crítica nunca ficará sem objeto, que sempre haverá recursos para contestação.

Quando olhamos para autores como Habermas e Honneth, vemos como essa transformação foucaultiana foi gradualmente incorporada ao projeto da teoria crítica frankfurtiana. Honneth, em particular, traz Foucault para dentro da história da teoria crítica como um de seus "estágios reflexivos" justamente porque reconhece que a abordagem foucaultiana do poder oferece o antídoto para aquele diagnóstico de "dominação total" que havia aprisionado gerações anteriores. Se o poder é relacional, imanente, reversível – se suas configurações são móveis e jamais completamente fixadas – então não há "jaula de ferro" que não possa ser reimaginada, contestada, transformada. O que era uma ameaça existencial para o que esses autores entendiam ser a crítica adorniana – a ideia de que tudo estava decidido, que a reificação era total – torna-se, com Foucault, simplesmente impensável. Conquista-se, assim, uma garantia ontológica de que a história não terminou.

Mas é precisamente neste ponto de aparente vitória teórica – uma vitória dessa teoria crítica contemporânea que talvez pudéssemos chamar de teoria neocrítica – que Venturini coloca sua questão mais perturbadora: e se essa garantia for ela própria uma

forma de ilusão? E se, ao postular a liberdade como dado ontológico, a teoria crítica contemporânea não tenha resolvido o problema da dominação, mas o tenha apenas deslocado, naturalizando-o? A tese que segue é uma exploração sistemática dessa suspeita. Venturini não rejeita os *insights* de Foucault, Allen, Forst, Saar ou Butler. Ele não diz que eles estão equivocados em suas análises pontuais das relações de poder. Mas pergunta: qual é o custo conceitual de garantir de antemão que a liberdade é sempre possível? Qual é o preço de eliminar a "dominação" como conceito crítico legítimo? E, sobretudo, qual é o fundamento real dessa garantia? A resposta que ele oferece é tanto genealógica quanto crítica: essa garantia repousa sobre uma aposta ético-política que toma a liberdade como pressuposto transcendental em lugar de investigá-la como problema histórico e material.

A tese procede através de uma série de movimentos cuja forma lógica é a *reductio*. No primeiro capítulo, Venturini examina como a distinção entre "poder" e "dominação" opera para abolir esta última do discurso crítico, mostrando que essa abolição se dá por três operações simultâneas: a ontologização da liberdade, a restrição dos critérios de uso de "dominação" apenas para casos extremos e a derivação da liberdade ontológica a partir das próprias situações de dominação. No segundo capítulo, ele volta sua atenção para a noção de que o poder "produz o real" – essa dimensão "positiva" que deveria permitir à crítica apreender simultaneamente dominação e emancipação. Mas aqui, novamente, Venturini descobre uma aposta ontológica que não pode ser fundamentada *a posteriori*: se o poder de fato produz a realidade, isso pressupõe que a ontologia é sempre aberta, sempre disponível à transformação, jamais capaz de ser fixada de uma vez por todas.

É no terceiro capítulo, porém, que a tese atinge seu ponto de máxima tensão. Pois ali Venturini introduz uma figura que coloca todas essas garantias em suspenso: a possibilidade histórica, materialmente determinada, de um fechamento ontológico irrevogável. Não como inevitabilidade, mas como possibilidade real inscrita em nossa própria época. A referência às armas nucleares não funciona aqui como um apelo ao apocalipse ou como retórica do medo. Ela funciona como o limite conceitual onde a própria teoria crítica contemporânea se vê forçada a reconhecer seus pressupostos. Pois se existe um cenário no qual os "poderes" não mais conseguem "circular", no qual as "normas" não mais conseguem ser "reinterpretadas", no qual a "ontologia" não mais consegue ser "politicizada" – um cenário no qual certos "artefatos técnicos" que exigem de nós uma manutenção permanente, que estruturam irreversivelmente o campo de nossas ações possíveis, impõem restrições objetivas que não são vencíveis por práticas sociais –, então a aposta de que a liberdade é sempre possível se revela como o que ela realmente é: uma aposta, não um dado.

O que Venturini não diz, e isso é importante, é que estamos nessa situação. O que ele diz é: essa situação não pode ser excluída de antemão por razões conceituais. Ela é uma possibilidade histórica que a teoria crítica contemporânea, ao postular a liberdade como condição ontológica inviolável, tornou incapaz de pensar. E ao torná-la incapaz de pensar, a teoria se desarmou teoricamente diante de um cenário que seria precisamente o mais exigente, o mais crítico. Eis porque o problema nuclear importa não como espectro romântico do fim do mundo, mas como índice de um fechamento que coloca em suspenso as próprias garantias que animam o pensamento crítico

contemporâneo – tanto aquele que se herda de Adorno quanto aquele que pretende corrigi-lo através de Foucault.

Há um gesto muito específico que marca a posição de Venturini, e que o distingue tanto do diagnóstico adorniano quanto daquele que pretende superá-lo através da reabilitação de uma noção mais ampla de “poder”. Trata-se de um retorno à exigência de que a questão da liberdade seja mantida como problema histórico, e não como dado conceitual. Isso não significa necessariamente voltar a Adorno, pois é possível dizer que há razões historicamente determinadas pelas quais a primeira geração da Teoria Crítica chegou onde chegou. Mas significa recusar o conforto da garantia ontológica que agora nos é oferecida. Significa dizer: não sabemos se é possível uma sociedade livre, e essa ignorância não é uma deficiência teórica a ser superada, é precisamente aquilo que uma teoria crítica verdadeiramente reflexiva deve manter como seu ponto de partida.

A dissolução que Venturini detecta não é, portanto, uma conclusão pessimista, mas uma suspensão necessária: uma recusa em aceitar que a teoria tenha resolvido o que apenas a práxis histórica pode resolver. Nisto ele se aproxima de Benjamin, para quem, apesar de seus admiradores, a história não era um progresso garantido, mas um combate cujo resultado permanecia em aberto. Contra aqueles que oferecem consolos conceituais, mantém-se aqui a exigência de que se pense o pior como possível.

Há, por fim, um fio que atravessa toda a argumentação de Venturini que merece ser destacado. Ele diz respeito ao modo como a dominação – aquela “dominação” que a teoria crítica contemporânea insiste em deslocar para as margens do inteligível – retorna como fantasma que assombra o próprio discurso que pretende exorcizá-la. Porque enquanto a teoriza como ontologicamente impossível, a

dominação persiste na realidade com uma obstinação que a teoria não consegue negar. O resultado é um certo mal-estar teórico, uma sensação de que algo escapou à formulação conceitual, de que o problema não foi de fato resolvido, apenas recoberto por uma "revolução semântica". É a partir dessa inquietação, da recusa em considerar o problema da dominação social como definitivamente liquidado, seja pelo diagnóstico de bloqueio total, seja pela oferta contemporânea de uma liberdade ontológica irrevogável, que emerge a verdadeira potência crítica da tese que segue.

Convido, portanto, a uma leitura que não oferece consolo. A tese de Rodolpho Venturini não restabelece a possibilidade de uma situação de "dominação total" nem abandona a crítica a um fatalismo paralisante. Mas ela insiste em manter em aberto a questão que a teoria crítica contemporânea pretendeu fechar: se, dadas certas condições históricas e materiais, uma ordem de dominação pode ser de fato irrevogável. Que essa questão não possa ser respondida *a priori* é precisamente o que torna necessária uma leitura como esta. Que ela deva ser mantida em suspenso – nem resolvida por liminar ou por decreto conceitual, nem transformada em profecia do colapso – é o que faz dessa pesquisa uma intervenção fundamentalmente crítica no pensamento contemporâneo. Uma intervenção que merece ser lida com toda a atenção que seu rigor conceitual e sua aposta política exigem.

Eduardo Soares Neves Silva¹

Belo Horizonte, junho de 2026

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

1 Introdução

Os dois dogmas da teoria do poder

Quais são os critérios para determinar se os limites da liberdade humana são empíricos (ou seja, históricos, em última instância) ou ontológicos (ou seja, essenciais e insuperáveis)? A tentativa de responder essa questão tem constituído um dos maiores esforços da filosofia. Entretanto, ela tem se caracterizado amiúde pela tendência de apresentar a necessidade empírica como se fosse ontológica. (Marcuse, 2012, p. 340)

Em um texto recente sobre o estado da arte da crítica social, Martin Saar afirmou que, por maior que seja a variedade e a multiplicidade interna daquilo que se costuma chamar de “teoria crítica”, o objeto principal de qualquer texto relevante do campo sempre permaneceria o mesmo: a dominação. Nesse sentido, diz Saar, “pode-se dizer que qualquer teoria crítica ao estilo de Frankfurt começa com a premissa ou a pressuposição da existência da dominação social” (Saar, 2023, p. 427). O “fato da dominação social” constituiria, assim, um “axioma” para o tipo de teoria praticada no Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) desde a sua fundação, mas atualmente conectaria também uma multiplicidade de perspectivas. Apesar disso, como exatamente essa “dominação” se

constitui, quem a leva a cabo e com que meios, permaneceria uma questão interna às teorias, e as diferenças e divergências comporiam, segundo ele, a própria história do pensamento crítico (Saar, 2023, p. 427).

Ao longo do texto, Saar não chega a tematizar sistematicamente essas divergências, limitando-se a listar as propostas teóricas vigentes de atualização do legado da tradição para, ao final, argumentar em prol de uma perspectiva ecumênica em face da complexidade da realidade e de uma abertura para teorias que não possuiriam uma conexão direta com o projeto frankfurtiano. Em um sentido muito geral, portanto, a expressão “teoria crítica”, para Saar, “tem lugar em qualquer análise filosófica e científica que parta da intenção de criticar a dominação” (Saar, 2023, p. 428). No texto, porém, ele deixa transparecer uma divergência que me parece, por assim dizer, paradigmática, e que, para além das minúcias internas das teorias individuais e da pluralidade original que ele sustenta, poderia ser utilizada para organizar a multiplicidade do campo. Que divergência é essa? Logo no início do texto, Saar faz questão de notar que, para aqueles autores que floresceram nas décadas 1920 e 1930, a análise da dominação levada a cabo por Marx sob a forma de uma teoria da sociedade burguesa e de suas estruturas econômicas permaneceria exemplar (Saar, 2023, p. 427). A pluralidade interna que marcava o Instituto de Pesquisa Social tinha sua unidade garantida por um compromisso comum, ainda que difuso, com uma forma heterodoxa e não partidária de marxismo (Saar, 2023, p. 426). Saar nota que esse compromisso claramente ruiu. Com isso, no entanto, segundo minha sugestão, o próprio significado de “dominação social” vem a se alterar substancialmente. É apenas em face dessa corrosão que se abre a possibilidade de uma compreensão geral como aquela de Saar

segundo a qual qualquer perspectiva teórica que tenha a intenção de criticar a “dominação”, independentemente do sentido a ela atribuído, pode ser entendida como “teoria crítica”.

Se admitirmos que aquele compromisso possuía de fato um valor constitutivo mesmo que difuso, então os diversos esforços de atualização do projeto do Instituto de Pesquisa Social citados por Saar – a começar por Jürgen Habermas, passando por Axel Honneth, até chegar a Rainer Forst, Rahel Jaeggi, Robin Celikates e Christoph Menke (Saar, 2023, p. 428) – deveriam ser interpretados sob o pano de fundo da sua decomposição: tratam-se de esforços de repensar o sentido de “dominação social” em uma chave não marxista, ou “pós-marxista”(Lotz, 2018)². Saar chama atenção inclusive para o fato de que “as posições mais poderosas da teoria crítica recente emergiram da interface entre a teoria feminista e a teoria política”, cuja “enorme influência” teria contribuído para descentrar o foco em “uma compreensão restrita do legado marxista” em direção a uma “análise multidimensional ou interseccional que engloba diferentes sujeitos e identidades”. Mais do que isso, as discussões correntes sobre a “decolonização” e a mudança climática – que, justificadamente para

² Assumindo a caracterização de Lotz (2018), os autores mencionados estão mais próximos do pós-marxismo de Laclau e Mouffe, por exemplo, do que de Adorno, Horkheimer ou Marcuse no que diz respeito ao problema da dominação social. Desse ponto de vista, a realidade humana é um produto de “normas” instituídas pelo conflito e a sociedade é concebida como um “multiverso” de lutas que não se deixa reduzir a uma lógica unitária pois a “diferença” está inscrita na constituição social (Lotz, 2018, p. 1334). Com isso “a sociedade torna-se uma caixa-preta (*black-box*) que já não pode ser apanhada pela teoria e pela filosofia” (Lotz, 2018, p. 1335). Certamente, o mesmo vale para Foucault, para quem toda e qualquer sociedade só pode ser o arranjo contingente de relações de poder em perpétua variação, cujo exame constitui a “tarefa política inerente a toda existência social” (Foucault, 1994f, p. 239). Em última instância, assume-se que o “conceito de sociedade se tornou teoricamente obsoleto” (Strathern, 1996).

Saar, lançaram luz sobre o “eurocentrismo” e o “antropocentrismo” da tradição – fizeram com que se firmasse “a convicção de que ‘dominação’ e ‘subjugação’ são nomes de relações em um nível fundamental, ontológico, e de que os temas do poder e da política, em si, estão inscritos no nível do ser” (Saar, 2023, p. 429).

Neste último enunciado reside, me parece, o cerne daquela divergência “paradigmática” quanto ao problema da dominação social: antes de ser histórica e social, esta passou a ser considerada como “ontológica”, como algo “inscrito no nível do ser” (Saar, 2023, p. 429). O principal objetivo deste trabalho será o de tentar entender, portanto, aquilo que está implicado no que chamo de *dissolução ontológica do problema da dominação social* no âmbito na teoria crítica, bem como as condições que permitiram que essa dissolução ocorresse. Minha hipótese é a de que o cerne dessa dissolução pode ser rastreado em larga medida a partir do privilégio que, na passagem do séc. XX para o séc. XXI, a noção genérica de “poder” assumiu no âmbito da crítica social. A manifestação mais recente desse privilégio está no argumento elaborado pelo próprio Saar, entre outros autores, de que uma definição adequada de “poder” seria um requisito indispensável para uma teoria crítica da sociedade reflexivamente fundamentada. Sugiro que esse argumento veio a constituir um programa teórico³ com alguma coesão, e que nele poderiam ser

3 Meu uso do termo “programa” aqui é fluido e modesto. Ele se refere apenas ao estabelecimento de um objetivo teórico mais ou menos explícito, não limitado a um único autor necessariamente, e do qual decorre uma série de questões e tentativas de resposta. Em outras palavras, é aquilo a que se propõem um conjunto de autores. Não coincide com o termo empregado por Lakatos (1978), próximo por sua vez do conceito de “paradigma” de Kuhn (2012), nem com o de “estilo de raciocínio” de Hacking (2009), ainda que ilações possam ser feitas nessa direção. Não se trata também daquilo que Nobre (2004) chama de “modelo”, baseado sobretudo na relação diagnóstico-prognóstico (p.23), e menos ainda de algo como um “estágio reflexivo” (Honneth,

inseridos os trabalhos de Amy Allen e Rainer Forst, além dos do próprio Saar. Inspirados sobretudo em Michel Foucault, mas também em Judith Butler, esses três autores pretendem levar a cabo o projeto esboçado inicialmente por Axel Honneth em *Crítica do poder* (1997) de elaborar um *framework* capaz de compreender simultaneamente a dominação e a sua superação, apelando, agora, para a noção de “poder”. Com isso eles pretendem, fundamentalmente, garantir que a crítica social, de um lado, não caia na postura “fatalista” e “vitimista” de autores como Adorno e Horkheimer, ao mesmo tempo em que, de outro lado, não abdique daquilo que a caracteriza mais propriamente, isto é, o estudo e a análise da dominação como fenômeno social, algo que Honneth teria deixado de lado ou dado pouca atenção.

O que moverá aqueles três autores na direção de uma “teoria crítica do poder” (Forst, 2015, p. 111) será uma insatisfação com a perspectiva “pouco crítica” do modelo de Honneth e sua correspondente sub-tematização das “operações concretas do poder” (Allen, 2010; Forst, 2007; Saar, 2020). No cerne do problema estaria a pressuposição de uma oposição entre normatividade e poder que, a despeito de seus esforços, Honneth não teria conseguido resolver (Bressiani, 2015, p. 100). Ao fim e ao cabo, haveria em Honneth uma “presunção de inocência” (Allen, 2010, p. 28) das normas sociais que precisaria ser contestada. Contra Honneth, os três argumentarão, basicamente, que o conceito central da crítica social é o “poder”, e não o “reconhecimento” (Forst, 2007, p. 237; Saar, 2010, p. 17). Mas apesar do que pode parecer, essa reivindicação não tem o intuito de diminuir a importância da fundamentação normativa da crítica, mas visa na

1997). A vantagem do seu uso, me parece, está em evitar a carga de problemas ligada a esses conceitos, colocando o foco no que importa. Ao mesmo tempo, permite evitar o vocabulário críptico sobre “gerações” (Bressiani, 2016; Nobre, 2012).

verdade acentuar que, diferentemente daquilo que Honneth assume mais ou menos explicitamente, não haveria uma oposição entre normatividade e poder, ou melhor, que a normatividade da crítica poderia ser fundada na própria noção de “poder”, e não em oposição a ela. Nas palavras de Forst, “o poder possui *força normativa*” (Forst, 2015, p. 125, *grifos nossos*).

Eles compartilharão com Honneth, porém, a interpretação da história da tradição da teoria crítica como uma série de estágios reflexivos que superam uns aos outros (Honneth, 1997), e, nesse sentido, a tese de que autores como Adorno e Horkheimer adotariam um ponto de vista deficitário (Allen, 2010, p. 21; Honneth, 1997, p. 5). O diagnóstico “pessimista” de que não só as condições para a liberdade na modernidade estariam bloqueadas, como a própria possibilidade da vida estaria, como um todo, ameaçada, seria um resultado desse déficit. A tentativa, portanto, de fugir do “pessimismo hipócrita” da primeira geração – expresso exemplarmente pelo enunciado de Horkheimer de que “a esperança de que o horror terreno não detenha a última palavra é, sem dúvida, um desejo não científico” (Horkheimer, 2008, p. 26) – e do “otimismo ingênuo” de Honneth – cujo modelo crítico, como dito, estaria baseado em uma “presunção de inocência” do reconhecimento (Allen, 2010, p. 28) – levará esses autores a uma aproximação com o pensamento de Foucault e Butler. Destes eles acolhem a concepção de que as “relações de poder” são imanentes a todas as formas de relação social e marcadas por uma instabilidade essencial. Elas não poderiam, assim, ser confundidas com as relações de dominação e muito menos reduzidas ao “modelo” da dominação instrumental que estaria pressuposto no diagnóstico “fatalista” esboçado na *Dialética do esclarecimento*.

Ao acolher a perspectiva da teoria do poder de Foucault, eles incorporam necessariamente o que gostaria de chamar de seus *dois dogmas*. Em primeiro lugar, a ideia de que o “poder” não pode ser reduzido à “dominação”. Em segundo lugar, a tese de que “o poder produz o real”. Nos termos do *primeiro dogma*, “dominação” designaria ou um tipo de relação qualitativamente distinta das relações de poder, ou um caso extremo, limite, de sua aplicação. “Dominação”, segue o argumento, seria uma situação excepcional na qual todas as possibilidades de reação, por mais ínfima e inexpressiva que seja, estariam saturadas; ela significaria a eliminação total da agência, ao passo que as relações de poder, por definição, teriam a possibilidade de ação, a “resistência”, como seu pressuposto lógico-ontológico. A “dominação” se aplica sobre os entes enquanto objetos, como uma força física, enquanto o “poder” se aplica necessariamente sobre a liberdade inerente aos sujeitos (Foucault, 1994f, p. 236). O *segundo dogma* da teoria do poder é o de que o “poder” produz a realidade social e subjetiva em um nível fundamental. Nesse sentido, ele não é negativo, mas antes de tudo, “positivo”, isto é, ele “põe” o mundo social, as condições da subjetividade e da própria liberdade. Na medida em que “o poder produz o real” (Foucault, 1975, p. 196), não apenas a subjetividade é um resultado dessa “produção” – e nesse sentido não há sujeito que não seja ao mesmo tempo “sujeitado” – como a própria liberdade de que os sujeitos dispõem está baseada nela. E se não há realidade humana que não seja de algum modo “efeito de poder”, logo, aquela normatividade inscrita nas relações sociais também deve ser. O poder, como definiu Russell (2004), estaria para a política assim como a eletricidade está para a física. Ele é essencialmente “energia”: a energia que os humanos usam “*to get things done*” (Haugaard, 2020,

p. 10). A normatividade, pode-se inferir, não é outra coisa do que energia social cristalizada.

Em suma, o que esses dois dogmas dizem é que, ao contrário daquilo que, para falar com Arendt (1994) ou Foucault (2007), “a tradição do pensamento político” havia postulado, não existe uma oposição entre “poder” e “liberdade”, mas um vínculo necessário, que não é meramente político ao modo do contratualismo, mas ontológico: *um vínculo que estrutura toda e qualquer relação e prática social possível*. Em última instância, esse vínculo ontológico é o que determina a própria possibilidade de existir algo como uma “sociedade” pois “uma sociedade sem relações de poder só pode ser uma abstração” (Foucault, 1994f, p. 239). E é porque o vínculo entre “poder” e “liberdade” é ontológico que a liberdade não pode, por definição, ser eliminada. Todo e qualquer diagnóstico “fatalista”, portanto, pode ser excluído de antemão, independentemente de considerações empíricas, ao passo que a possibilidade da liberdade está garantida porque, tanto quanto a “dominação”, está inscrita no “ser”. Isso não significa que essa liberdade seja absoluta já que, ainda que dada ontologicamente, concretamente ela encontra “obstáculos” que são ao mesmo tempo sua condição de realização. A tarefa de uma “crítica do poder”, desse modo, não é a de eliminá-lo a fim de alcançar um estado de não-dominação, mas o de contribuir para o “trabalho indefinido da liberdade” sem cair nas “ilusões da liberdade absoluta” (Foucault, 1994k, p. 574).

À luz dos dois dogmas, o termo “dominação” passa a se referir ora a situações excepcionais e sempre residuais de eliminação total da agência pelo uso da força física, ora a situações tendenciais, de modo que seu uso soa necessariamente hiperbólico, já que se sabe que a liberdade não pode por direito ser eliminada, ou “vitimizadora”, já que

dizer que alguém ou algum grupo social é “dominado” significaria negligenciar a sua capacidade de agir (Allen, 1999, p. 12). A “dominação” é sempre uma situação extrema e excepcional, nunca uma condição. Sua noção seria demasiado rígida para sustentar uma compreensão “complexa” da realidade. Seu emprego seria “tabular”, ao passo que “poder” apontaria necessariamente para um “espectro” (Forst, 2015, p. 126).

A liberdade, por sua vez, não corresponde a uma construção ou um projeto político que pode ou não vir a se concretizar, isto é, uma possibilidade histórica dependente de questões de fato, mas algo dado no nível da ontologia e que se manifesta de múltiplos modos, quaisquer que forem as circunstâncias e por mais atroz que sejam. Com isso, a “dominação” será abolida, não da realidade, mas da “ordem do discurso” da crítica. A ideia de algo como uma situação geral de não-liberdade ou uma forma sistêmica de dominação social torna-se literalmente ininteligível. Rainer Forst é bastante claro quanto a isso quando considera que algo como “dominação” em um nível sistêmico simplesmente “não existe” (Forst, 2020):

Concordo que todos os membros de uma sociedade capitalista estão ‘submetidos’ a uma certa dinâmica de um esquema de produção e organização social; mas por que isso é uma forma de dominação? Quem domina quem aqui? Mais exatamente, quem ou o que domina os capitalistas? Eles são forçados a ser e agir como capitalistas? (Forst, 2020)

Para Forst, pode até ser “uma injustiça ser dominado dentro de uma sociedade capitalista, mas não é uma injustiça nascer capitalista. Isso é apenas um fato da vida, enquanto a injustiça é de natureza

relacional e estrutural, e é criada pelo homem” (Forst, 2020). Consciente ou inconscientemente, Forst deixa entrever nessa passagem como para ele o capitalismo seria um “fato da vida”, e não algo “criado pelo homem”. Eis aqui um caso revelador sobre como o emprego da noção de “poder” tem contribuído para a reificação dos sistemas sociais. A perspectiva “sistêmica” é eliminada em prol de uma série de “clusters” de práticas sociais relativamente autônomos entre si, que se interconectariam “das mais variadas maneiras”, em constante movimento, em constante transformação. Não deveria ser difícil perceber como essa caracterização implica uma reificação da realidade social: ela se aplica a toda e qualquer “sociedade” ou “forma de vida” possível.

Os dois primeiros capítulos da tese desenvolvem o que está em jogo em cada um dos *dois dogmas* e expõem o que me parecem ser as suas principais incongruências. O argumento é basicamente o seguinte: com o objetivo de superar o “déficit político” da crítica social, uma série de autores ligados de algum modo à tradição da teoria crítica da alemã passou a reivindicar a necessidade de um conceito adequado de “poder” (Allen, 1999; Forst, 2015; Saar, 2010). Esse movimento parece estar ligado à “reformulação radical” pela qual a noção de “poder” passou ao longo do século XX (Brown, 2008; Clegg e Haugaard, 2009). Com essa reformulação teria se tornado claro não apenas que o “poder” não é algo contraditório com a liberdade e, portanto, não pode ser identificado com a simples coerção, como também que o poder só pode se aplicar sobre a liberdade. Além disso, o poder não é puramente negativo: ele “produz o real” (Foucault, 1975). O poder produz os elementos da ontologia social, as formas de sociedade, vida e subjetividade. Ele “constrói mundos humanos”

(Brown, 2008, p. 65). Desse modo, ele é também condição de possibilidade da própria liberdade.

A relação entre "poder" e "liberdade" seria, assim, muito mais complexa do que imaginado pelo pensamento político tradicional, que ao longo de séculos tendeu a identificar o exercício do poder com a coerção e a imposição de limites à liberdade, e a identificar a liberdade com a ausência de poder. Não há liberdade que não possua um vínculo originário com o poder. A liberdade nunca é plena tanto quanto o poder nunca é absoluto. Liberdade não é uma situação, mas uma condição ontológica da sociedade e da subjetividade. E se ela não é absoluta, ela é, ainda assim, "intransitiva". Ela não pode deixar de se expressar mesmo naquelas situações mais atrozes em que o senso comum parece indicar que ela está ausente. Por essa razão, antes de se dedicar à tarefa de liberação e tentar opor uma situação atual de não-liberdade a uma situação de liberdade possível, a crítica deveria se atentar para os múltiplos modos virtuais de entrelaçamento entre poder e liberdade. Não para denunciar o "poder", pois isso seria tão ridículo quanto denunciar as leis da física, mas para desfazer a ilusão de que a liberdade possa estar fora do alcance dos sujeitos, e deixar claro que aquele arranjo de poder e liberdade se dá, sempre e necessariamente, de muitos modos. Desse ponto de vista, a crítica não é outra coisa do que uma atividade que pretende criar meios para que a liberdade fundamental se expresse em toda a sua riqueza e radicalidade.

De bom grado, ela deixa de ser o "alarme de incêndio" para se tornar o "cão de guarda" da intransigência ontológica, nova figura da liberdade. O "déficit político", a incapacidade política de transformar a realidade social, o "bloqueio da *práxis* transformadora", a impossibilidade de se saltar do reino da necessidade para o reino da

liberdade, portanto, nunca existiu no mundo real. Tratar-se-ia de um problema mal formulado, de um erro de diagnóstico causado talvez pela ferrugem dos instrumentos. Seja como for, ele seria fruto de má teoria. Os recursos para a emancipação não podem se esgotar pois, por definição, isso é impossível. Eles são "excedentes" que brotam da estrutura da socialidade como condições antepredicativas da sua reprodução e se alojam de forma privilegiada no corpo e na linguagem. O que quer que sejam, eles são expressões dessa liberdade ontológica e carregam consigo uma importante função política: são a nota promissória de que a liberdade sempre resiste ao mesmo tempo em que o poder, ou a norma, por mais que se exerça, sempre fracasse.

Com esse movimento, o problema da dominação social se dissolve na ontologia. O compromisso intransigente com a liberdade política se transforma no compromisso ontológico com a intransigência da liberdade. Esse compromisso, porém, é, no fundo, uma aposta prática feita no vazio: como se diz, "*it wants to play with house money*". O que se quer é a garantia teórica de que não se tem nada a perder, a promessa de que o jogo já está ganho, ou, ao menos, de que ele sempre poderá recomeçar. Com essa carta na mão, pode-se deixar de olhar para o tabuleiro com a certeza de que, qualquer que seja o caso, a liberdade está assegurada. Basta continuar jogando.

O terceiro capítulo pretende interrogar esses dois dogmas em seu cerne, tornando evidentes os seus limites. As teses de que o "poder" se aplica sobre a liberdade ao mesmo tempo em que "produz a realidade" compõem juntas uma figura da liberdade como transformação da ontologia – e, de modo correspondente, da dominação como *illusio* de indisponibilidade da ontologia⁴. Considera-se então uma hipótese na

⁴ Essa imagem da liberdade se expressa naquilo que Oksala (2010) chama de "politização da ontologia" e Saar (2023) de "insurreição no nível da ontologia". Ela

qual a liberdade, nos termos exatos da teoria do poder – mas contrariamente aos seus pressupostos – possa mesmo assim vir a ser eliminada. Essa situação seria uma em que a “ontologia” venha a ser fixada de uma vez por todas e o “campo atual de experiências possíveis” (Foucault, 1994b) encontre um *fechamento irrevogável a posteriori*. Essa situação que desafia os pressupostos da teoria do poder é aquela posta pelo advento de uma “eternidade” (Pelopidas, 2021) em que a “ontologia” não pode ser “politizada” (Oksala, 2010) e as “barganhas políticas”, a revisão de compromissos ontológicos e normativos, esbarra nas “restrições objetivas” (Cerutti, 1987, p. 75) impostas por um *artefato técnico*: as armas nucleares. Desse modo se produz o que chamo de “jaula de ferro da ontologia”. Nela, as condições para o exercício da liberdade se tornam “saturadas” não porque um limite seja imposto de fora, mas em razão das maneiras pelas quais historicamente a “liberdade” se expressou. O que essa situação prova é que, mesmo que se admita que a ontologia seja construída e produzida politicamente e normativamente, a liberdade pode ainda assim ser eliminada. A conclusão só pode ser a seguinte: ou se abandona a ideia da liberdade como transformação ontológica, ou se admite que se trata de uma situação geral de não-liberdade, isto é, de dominação. Qualquer que seja a opção, a teoria do poder precisa ser abandonada.

aparece em Foucault como uma experiência de “transgressão” no nível do ser (Foucault, 1994j; Galantin, 2021; Sardinha, 2010) e em Butler, por exemplo, como “suspensão da ontologia” (Butler, 2001), ou mesmo “ultrapassamento da moldura” (Butler, 2015a, p. 21-22). Ian Hacking fala em se “rebelar” contra a ontologia (Hacking, 1995a, p. 239). No fundo, isto é, ontologicamente, os sujeitos são “formadores de mundo” (Heidegger, 2006, p. 207) e a liberdade, um “modo de fazer mundos” (Goodman, 1995).

Em linhas gerais, o procedimento adotado segue o esquema tradicional da *reductio ad absurdum*: levar as premissas de uma teoria até o ponto em que elas se contradigam e suas consequências as tornem insustentáveis. Esse é o sentido formal. Uma interpretação material desse procedimento, porém, poderia ser a de que seria preciso ainda fazer remeter essa teoria de algum modo à configuração “absurda” do mundo no qual ela foi elaborada. Isso leva a considerar a hipótese histórica de que a *dissolução ontológica do problema da dominação social* – que se expressa em termos teóricos na “dissolução da *Dialética do esclarecimento*” (Honneth, 1986) – é, em si mesma, uma consequência “superestrutural” da “dissolução da racionalidade política moderna” (Cerutti, 1987) implicada no problema de “ordem” (Walker, 2000b) posto pelo advento da “arma absoluta” (Brodie; Dunn, 1946). Segundo essa hipótese histórica, a “reformulação radical” (Brown, 2008) pela qual esse problema passou ao longo do século XX, antes de uma elucidação progressiva do seu verdadeiro sentido, na verdade deveria ser lida como sintoma, e como mistificação, de uma “eternidade nuclear” (Pelopidas, 2021) na qual vige um regime de “administração da ausência organizada de paz” (Senghaas, 1972) baseada, por um lado, em termos políticos, na infinitização e na multiplicação do conflito “em um nível abaixo do nuclear” e, por outro, em termos normativos, em um sistema de normas-técnicas (de “*checks and balances*”) que impõem “restrições objetivas às negociações políticas” (Cerutti, 1987). A eternização do conflito levada a cabo pela teoria do poder se dá, assim, sob um “guarda-chuva nuclear”, e a “hipóstase da facticidade” implicada na crítica genealógica só é possível como ocultamento da impossibilidade de uma alternativa real que não coincida com a “suma conceitual da descontinuidade” (Adorno, 2009, p. 266). Não é exagero tratar o arsenal nuclear como o

fundamentum absolutum inconcussum de uma “ordem ontológica das coisas” (Oksala, 2010) imune à “politização”. “*Détente*” poderia muito bem ser traduzida por “bloqueio” e interpretada no marco de uma “crise da teoria da revolução” (Breuer, 1977) pois a “ordem nuclear” (Walker, 2000b) vale para todos os efeitos como a infraestrutura material dos nossos “tempos pós-liberatórios” (Butler, 2018, p. 26).

Nesse sentido, o que se apresenta aqui é um exercício de *dialética negativa* como crítica imanente da ontologia (Adorno, 2009, p. 90). Mas para os fins aqui visados, não é necessário desenvolver plenamente um diagnóstico que, como fez Adorno, afirme com todas as letras a existência atual de uma “situação perene de não-liberdade no todo” (Adorno, 2008, p. 11). Basta demonstrar a sua “plausibilidade” – o que corresponde, no jargão de Foucault, a recolocar a noção de “dominação social”, como ausência de liberdade, “*dans le vrai*” (Foucault, 1971). Ou seja, o objetivo é permitir que a questão da liberdade seja posta novamente em termos plenamente históricos, sociais e políticos, como uma *possibilidade* que deve ser remetida à experiência, e não como um *dado* que possa ser assumido *a priori*.

2 Abolição da “dominação”

2.1 Introdução

Neste capítulo sugiro que a busca por uma definição adequada de “poder” constituiu recentemente um programa teórico no âmbito da teoria crítica da sociedade. Esse programa é baseado na tese de que uma compreensão reduzida de “poder” teria vitimado a crítica social, levando-a a assumir uma posição fatalista em face de uma realidade que ela não teria sido capaz de compreender em razão da ausência de instrumentos teóricos adequados, *viz.*, um conceito de “poder” distinto de “dominação”. O exame do argumento segundo o qual a crítica social é dependente de uma definição adequada de “poder” sugere que ele está baseado no diagnóstico do que chamei de “déficit político” da crítica: no nível da teoria, esse déficit se expressaria pela confusão entre “poder” e “dominação”; no nível da prática, ele se expressaria como “fatalismo”. O exame desse programa permitirá ainda explicitar certos problemas ligados ao modo como as duas modalidades de crítica da qual ele parte, a crítica reconstrutiva e a crítica genealógica, concebem o problema definidor de uma teoria crítica da sociedade: a dominação social.

O argumento desenvolvido aqui será o seguinte:

Sob a alegação de superar a “melancolia” da crítica, o diagnóstico segundo o qual, no século XX, por razões históricas e materiais, a

realização da liberdade teria sido inviabilizada devido a um “bloqueio da prática transformadora” (Nobre, 2004, p. 50) será descartado tanto pela modalidade genealógica quanto pela modalidade reconstrutiva de crítica por estar supostamente baseado em um “quadro teórico” determinista. Isso significa, porém, que esse diagnóstico nunca será enfrentado de fato, isto é, empiricamente, pois, no novo quadro, a liberdade e a possibilidade da liberdade estão postuladas como “intransitivas” (Foucault, 1994f), independentemente de questões de fato. O problema da dominação social será reformulado de modo a eliminar a possibilidade de diagnósticos fatalistas e o “fechamento do social” (Honneth, 1997, p. 12) será desfeito por decreto. Essa reformulação se dará a partir de três operações: a) a compreensão da liberdade como condição ontológica, e não como situação política (ontologização da liberdade); b) a restrição do conceito de “dominação” a situações de exceção absoluta (abolição da “dominação”); c) a derivação da liberdade a partir das experiências de dominação (“dominação” como índice de liberdade). A ação política passa a ser concebida como “uso da liberdade” e a crítica torna-se restrita ao exame dos efeitos eventualmente “patológicos” que certos “usos” produzem em situações particulares, ao passo que a “totalidade” é naturalizada tacitamente como *síntese a priori de liberdade e não-liberdade*, isto é, como uma teia abstrata de “relações de poder” e resistência, obstáculos e recursos de liberdade, em variação perpétua. A liberdade passa então a ser concebida como condição ontológica, e não como situação política. A consequência será, segundo a minha interpretação, a dissolução ontológica do problema da dominação social. O programa que visa uma definição adequada de “poder” como requisito da crítica social deve então ser entendido como um movimento final que pretende selar essa dissolução de uma vez por

todas. Sugiro, no entanto, que nele podem ser lidas as incongruências desse projeto. A abolição da “dominação” no nível da teoria tem por correlato a sua naturalização no nível da experiência.

2.2 A urgência de uma definição adequada de “poder”

Se a tarefa da filosofia social for entendida em termos de uma crítica do poder, a questão de uma compreensão adequada do poder se torna particularmente urgente. (Saar, 2010, p. 7)

Autores como Wendy Brown (Brown, 2008, p. 66) e Mark Haugaard (Clegg; Haugaard, 2009, p. 2-3) chamam atenção para o fato de que, ao longo do século XX, percebe-se uma profusão de esforços conceituais centrados no objetivo de redesenhar a imagem tradicional do “poder” em teoria política. Nos termos de Brown, na década de 1970 a noção de “poder” passou por uma “reconfiguração radical” (Brown, 2008, p. 66). As grandes distinções que a demarcavam tornaram-se obsoletas e as versões negativas comuns que a vinculavam à lei ou à violência passaram a ser vistas como insuficientes. O termo “poder” passou a se referir também às normas e relações sociais “em seus mais ínfimos gestos”, e não mais exclusivamente às formas políticas como era comum para a tradição filosófica (Brown, 2008, p. 66).

De modo semelhante, Stewart Clegg e Mark Haugaard (2009, p. 2-3) notam que, após a Segunda Guerra Mundial, diversos autores se

empenharam na tarefa de rediscutir o conceito de “poder”⁵, e o que se percebe atualmente é que, embora a noção de “poder” como “dominação” ainda seja presumidamente a mais comum na fala ordinária, “na literatura acadêmica em ciências sociais, cada vez mais a concepção de poder como essencialmente fundamentada na coerção representa uma visão minoritária” (Clegg; Haugaard, 2009, p. 2-3). Nesse sentido, “uma das características do desenvolvimento da literatura ao longo dos últimos trinta anos tem sido o afastamento dessa visão de ‘senso comum’ para percepções do poder mais sistêmicas, menos específicas em relação ao agente, e que o veem como constitutivo da realidade em geral” (Clegg; Haugaard, 2009, p. 3). Fundamentalmente, o poder deixou de ser identificado com a sua “forma maligna” (Haugaard, 2020, p. 10).

⁵ “Após a Segunda Guerra Mundial, a visão consensual do poder, como uma capacidade de ação, como ‘poder para’ (power-to), veio à tona através do trabalho de Hannah Arendt, Talcott Parsons e Barry Barnes. Para esses pensadores, o poder constitui o oposto da coerção e da violência, sendo assim um pré-requisito para a agência. A visão hobbesiana do poder, como dominação exercida por indivíduos, é reformulada por muitos, incluindo Robert Dahl, Peter Bachrach e Morton Baratz e Steven Lukes. Foucault emerge como o principal rejuvenescedor da visão maquiaveliana e nietzschiana do poder como um fenômeno sistêmico que é constitutivo da realidade social. Seguindo isso, Stewart R. Clegg, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, e Mitchell Dean constituem refinadores contemporâneos dessas posições. A tentativa de distinguir poder legítimo de ilegítimo tem sido central para muitos teóricos políticos tanto na teoria continental, como Habermas, quanto nas tradições analíticas associadas aos teóricos britânicos, como Peter Morriss e Brian Barry. O vínculo entre poder e interesses como critério para distinguir poder legítimo de ilegítimo, como em Aristóteles, permanece central para a análise de Lukes. Além disso, há uma série de tentativas de síntese, como a teoria da escolha racional, a partir da qual Keith Dowding fundiu a ideia de poder como fenômeno baseado na agência e sistêmico, assim como Giddens e Haugaard em suas respectivas abordagens” (Clegg; Haugaard, 2009, p. 2-3).

Essa tendência parece bastante coerente com o *tournant* apontado por Brown. “Poder” passa a se referir cada vez menos a algo uno, fixo, substancial e destrutivo, e mais a algo múltiplo, disperso, não substancial, produtivo e, sobretudo, constitutivo da realidade enquanto tal. Em suma, o que tanto Brown quanto Clegg e Haugaard notam é que, no que diz respeito ao conceito de “poder”, ao longo do século XX, a “visão intuitiva” (Oksala, 2017a, p. 679), clássica, de matriz hobbesiana, segundo a qual “poder” corresponderia à “capacidade de induzir ou forçar o paciente a agir de acordo com sua vontade e a despeito da vontade daquele” (Feres Júnior; Pogrebinschi, 2010, p. 159), mais próxima ao uso cotidiano, parece ter perdido progressivamente o seu privilégio massivo no âmbito da teoria em prol de uma concepção, de certo modo contraintuitiva e distante do senso comum, do “poder”, não como “dominação”, mas como força produtiva e elemento constitutivo da realidade social e subjetiva em geral (Brown; Scott, 2014, p. 344; Clegg; Haugaard, 2009, p. 2-3; Feres Júnior; Pogrebinschi, 2010, p. 684; Oksala, 2017a, p. 684).

Mesmo não sendo o único responsável por essa revolução semântica⁶, Michel Foucault sobressai como um caso paradigmático desse esforço de recolocar a “questão do poder” (Foucault, 1994f, p. 224) em novos parâmetros. Nas palavras de Brown e Scott, sua crítica das concepções modernas (baseadas em um modelo jurídico, econômico e repressivo do poder) levou à formulação de uma visão do “poder” como socialmente difuso, regulador e produtivo (Brown; Scott, 2014, p. 339) que “desestabilizou” a ideia de “sistemas sociais de

⁶ A lista de autores (“franceses”) de W. Brown (66) inclui, em ordem alfabética, G. Agamben, T. Asad, R. Barthes, J. Butler, G. Deleuze, P. De Man, J. Derrida, J. Donzelot, S. Hall, D. Haraway, J. Lacan, B. Latour, M. Serres, J. F. Lyotard, P. Rabinow, E. Said, G. C. Spivak, G. Vattimo, e H. White.

dominação” (*social systems of rule*) e a substituiu por uma “compreensão múltipla, infinitamente detalhada e, acima de tudo, incompleta e casual” dos regimes específicos que “governam e constituem sujeitos” (Brown; Scott, 2014, p. 343). Consequentemente, desfez-se a imagem de um “poder” que domina e “governa a totalidade social” em prol da imagem de “poderes”, no plural, que permeiam o presente sem se harmonizar ou se resolver em um sistema fechado (Brown; Scott, 2014, p. 343).

A adoção dessa noção mais ampla de poder tem um impacto direto na maneira como opera a crítica política. Que se faça ou não referência direta a Foucault, a aparente profusão de abordagens que a partir da década de 1970 têm por meta identificar uma nova modalidade de “poder” converge plenamente com essa tendência⁷. Nesse sentido, a crítica política, enquanto atividade teórica e prática, também abandona em alguma medida o privilégio concedido às instituições políticas e às questões relativas à legitimidade, sobretudo no que diz respeito ao Estado e ao Direito, para se dedicar à identificação e descrição do que ela concebe como um tipo específico de “poder”, que opera segundo uma lógica e a partir de instrumentos que lhe são particulares. Essa “caçada” a espécies novas e até então não catalogadas de “poder” concebe sua principal tarefa como a exposição do modo de funcionamento de “um poder” singular, um entre muitos outros que calham de se exercer sobre nós, e que não dirige a sociedade como um todo, mas opera sobre certas dimensões, regiões, sujeitos ou objetos no interior da sociedade. Modelos mais recentes de crítica, como as abordagens decolonial, interseccional, entre outras,

⁷ “Poder disciplinar”, “biopoder”, “poder psiquiátrico”, “poder pastoral”, mas também, “poder simbólico”, “poder decolonial”, “poder patriarcal”, “necropoder”, “infopoder”, e até mesmo “poder capitalista”, entre muitos outros (e mais esdrúxulos).

por exemplo, assumem plenamente os pressupostos dessa espécie de “partilha” do político implicada na “reconfiguração radical” da noção de “poder”. Com isso, o discurso crítico que antes se desenvolvia privilegiadamente a partir do motivo da crítica da situação geral de dominação, passa a operar como a crítica de um poder em particular.

Na esteira dessas transformações, formou-se recentemente no âmbito da tradição da teoria crítica da sociedade forjada no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt um programa teórico-político que trata a necessidade de uma definição adequada do conceito de “poder” como pressuposto indispensável e tarefa teórica urgente para a crítica social. A fórmula clara e concentrada desse programa é enunciada por Martin Saar: uma vez que a tarefa fundamental da crítica social e política é a de elaborar uma ‘crítica do poder’, então uma definição adequada do termo “poder” se torna “particularmente urgente” (Saar, 2010, p. 7). De modo geral, supõe-se que a definição adequada deveria antes de mais nada evitar a confusão entre “poder” e “dominação” e a postura redutora, aporética e fatalista que dela seguiria necessariamente. Essa confusão estaria na raiz dos problemas do “modelo crítico” da *Dialética do esclarecimento*. Em resumo, ao basear seu diagnóstico da sociedade moderna em uma concepção unilateral de “poder” reduzido à “dominação”, Adorno e Horkheimer conceberam uma *situação geral de não-liberdade*: o “mundo administrado”, como “forma social concreta” da dominação instrumental total sobre o conjunto da sociedade, configura uma “sujeição sem alternativa” (Nobre, 2004, p. 52). Esse diagnóstico, porém, seria contraditório tanto com a ideia fundamental de “comportamento crítico” (Nobre, 2004, p. 33), já que na ausência completa de liberdade esse comportamento estaria vetado, quanto com a ideia de “orientação para a emancipação” como princípio

constitutivo da crítica (Nobre, 2004, p. 33), pois não havendo condições para a emancipação, a atividade crítica tornar-se-ia absurda. A fim de conservar a atividade crítica como dotada de sentido, portanto, seria necessário reformular as suas bases, entre elas, argumenta-se, o conceito de “poder”.

Ao mesmo tempo, a elaboração de uma definição adequada de “poder” não poderia significar abrir mão da essência da crítica enquanto uma atividade que visa expor e denunciar formas ilegítimas de exercício do poder de modo que ela venha a se confundir com uma teoria normativa. O desafio então seria o de rejeitar a visão puramente negativa de “poder” sem com isso eliminar a dimensão de diagnóstico característica da crítica. A elaboração de uma definição adequada de “poder” pretende preservar a dignidade do discurso crítico como um discurso que visa, negativamente, denunciar os efeitos perversos de certas formas de exercício do poder, ao mesmo tempo em que, positivamente, aponta para as possibilidades e estratégias atuais de realização da liberdade. Para fazer *jus* à complexidade do fenômeno político – que em si mesmo nunca seria puramente negativo (*disabling*) e comportaria necessariamente aspectos positivos (*enabling*) – seria necessário um conceito de “poder” que permita preservar a todo custo os momentos “diagnóstico-explanatório” e “utópica-antecipatório” da crítica (Benhabib, 1986, p. 226-227). Se a tarefa da crítica seria, literalmente, a de discriminar entre essas dimensões (algo que os modelos anteriores não teriam sido capazes de fazer em razão de sua unilateralidade) então o problema passa a ser o de como conciliar as dimensões positiva e negativa do “poder” de modo a fazê-las remeter àqueles momentos definidores da crítica. Com esse movimento, tanto a crítica como prática quanto a

possibilidade da liberdade ficam resguardadas pois ambas passam a estar fundadas no seu objeto: o “poder”.

Três autores são responsáveis pela formulação explícita desse programa, ainda incipiente, de definição adequada do conceito de “poder” como um requisito para a crítica social: Amy Allen, Martin Saar e Rainer Forst. Apesar de cada um deles partir de perspectivas distintas em relação ao modo como abordam o conceito de “poder”⁸, parece-me que eles compartilham um objetivo: refletir sobre os resultados daquela “reconfiguração radical” (Brown, 2008, p. 66) e incorporá-los em um modelo de teoria crítica da sociedade que supere os problemas que uma visão redutora do “poder” teria produzido nas versões anteriores. Nesse sentido, todos eles assumem que a tradição da teoria crítica operou até o momento com uma compreensão problemática, simplista e redutora de “poder”. Eles compartilham também que seria urgente superar essa postura por uma reformulação do quadro conceitual. Em analogia, portanto, ao que Axel Honneth chamou de “déficit sociológico” da tradição relativo a um conceito problemático de “social” (Honneth, 1997, p. 5), gostaria de sugerir que esses três autores partem da existência de um “*déficit político*” relativo

⁸ Enquanto Amy Allen desenvolve um cruzamento entre o feminismo, a teoria crítica de matiz habermasiana e a crítica genealógica de Foucault (e mais recentemente, o pensamento decolonial e a psicanálise), Martin Saar se orienta por um esforço de reconstruir a tradição genealógica como uma forma mais consistente de crítica, especialmente a partir de Nietzsche, Foucault e Espinosa; Rainer Forst, por sua vez, elabora uma filosofia política normativa em diálogo com a tradição liberal. Ou seja, apesar dos três possuírem um vínculo forte com a tradição da teoria crítica, todos partem da sua insuficiência e da necessidade de revisá-la ou complementá-la de algum modo recorrendo a diferentes perspectivas (feminismo, genealogia, liberalismo). Nesse sentido, a sua estratégia é semelhante na medida em que partem da necessidade de expandir o horizonte da teoria crítica através do diálogo com tradições que até pouco tempo atrás eram pensadas como alternativas ou mesmo rivais.

ao emprego de um conceito problemático de “poder” reduzido à “dominação”⁹.

A tentativa de Allen, Forst e Saar de dar uma resposta ao “déficit político” da teoria crítica possui como pano de fundo dois debates que, no meu entender, cumpriram um papel estruturante no desenvolvimento da questão pelo sentido de “poder”. Em primeiro lugar, o debate entre Michel Foucault e Jürgen Habermas – que concernia, grosso modo, a medida e a maneira pela qual os processos comunicativos estariam ou não imiscuídos em relações de poder e quais seriam as consequências disso (Kelly, 1994). Em segundo lugar, o debate até pouco tempo velado, e que de certa forma reencena o primeiro, entre Judith Butler e Axel Honneth, acerca do problema da “ambivalência do reconhecimento” (Butler, 2021)¹⁰ – isto é, sobre a medida e a maneira pela qual as relações de reconhecimento seriam capazes de reproduzir relações de dominação e quais as implicações disso para a crítica. Em referência a esses dois debates, podemos discernir duas abordagens básicas no que diz respeito ao problema do “poder” : uma posição “genealógica”, de Foucault e Butler, que, para dizer de maneira muito simplista, para o gosto da posição contrária, tende a conceder uma primazia analítica à dimensão negativa (*disabling*) do “poder” sem, obviamente, rejeitar os aspectos possibilitadores; e a posição “reconstrutiva”, de Habermas e Honneth, que por sua vez tenderia a conceder uma primazia teórica aos aspectos

⁹ Para deixar claro, a expressão “déficit político” não é empregada por Allen, Forst ou Saar. Ela foi cunhada por mim como interpretação daquilo que dá ensejo a sua ruptura com Honneth.

¹⁰ Na mesma medida, o debate entre Wendy Brown e Rainer Forst sobre a “tolerância” (Brown; Forst, 2014).

positivos (*enabling*), sem também, obviamente, rejeitar a dimensão negativa¹¹.

Mais do que uma divergência substancial, no entanto, o que está em jogo nessa disputa entre crítica genealógica e crítica reconstrutiva é a melhor maneira de se conceber a relação entre essas duas dimensões, negativa e positiva, do “poder”, e as eventuais consequências teóricas e práticas de se assumir um determinado foco de análise ou um certo vocabulário político. Na verdade, por vezes chega a ser difícil determinar o cerne da divergência e esta parece se resumir a questões de ênfase e estilo (ou, no pior dos casos, a depender de se fazer do outro espantalho). As coisas ficam mais claras, no entanto, quando abordadas de um ponto de vista prático, a partir da relação que cada um desses modelos estabelece com as normas sociais, seja tendo em vista a sua instituição (reconstrução), seja a sua subversão (genealogia). *Em que momentos, e com que direito, instituir ou subverter normas parece ser o que está em jogo em última instância.* A postura genealógica tenderia a focar no estudo empírico de modalidades específicas de “poder” a fim de discernir a maneira como elas podem eventualmente representar obstáculos à liberdade, por exemplo, a maneira como as normas sociais de sexualidade, em Foucault (2007), e de gênero, em Butler (2003), incorporam certas estratégias políticas vinculadas a relações de poder. A postura reconstrutiva, por sua vez, tenderia a focar nos “poderes” capazes de levar à superação desses obstáculos, por exemplo, a possibilidade de

¹¹ No caso de Habermas e Honneth, essa primazia da dimensão positiva aparece no fato de que o “poder” é entendido em um duplo sentido, positivo e negativo: i) como recurso para a emancipação (comunicação e reconhecimento) ou princípio motor da dialética da eticidade (interação); ii) como bloqueio e impedimento à emancipação (colonização do mundo da vida e patologias sociais) ou aquilo que oferece “resistência” na dialética da eticidade, seu motor negativo (conflito de interesses, luta).

acesso ao plano reflexivo do discurso ancorado no *telos* da ação comunicativa, em Habermas (2012a), ou o excedente de validade das normas sociais ancoradas na lógica do reconhecimento, em Honneth (2003), e o modo como as instituições democráticas poderiam preservar e incorporar esses recursos. Em que medida cada uma dessas estratégias negligencia aquilo que está em foco para a outra e quais riscos isso envolveria é o que está de fato em questão nesses debates. No fundo, a pergunta fundamental parece ser a seguinte: *como devemos nos relacionar com as normas sociais?* Seria mais adequado se relacionar com elas segundo uma “ética da convicção” que deve se arriscar a subvertê-las (genealogia) ou segundo uma “ética da responsabilidade” que deve se arriscar a preservá-las (reconstrução)? Se elas são fruto de relações de poder, em sentido negativo (*disabling*), então parece que elas precisariam ser subvertidas. Mas se elas são fruto de relações de poder, em sentido positivo (*enabling*), então elas mereceriam ser preservadas.

Do ponto de vista do programa que visa uma definição adequada, *grosso modo*, se a postura genealógica se arriscaria a reintroduzir a confusão entre “poder” e “dominação”, e com ela a cegueira para os processos emancipatórios vigentes característica da crítica da dominação, a postura reconstrutiva se arriscaria a obnubilar o vínculo entre “poder” e “dominação” e, com isso, tenderia a minar a dimensão negativa característica do discurso crítico, “domesticando-o” (De Caux, 2021; Thompson, 2016). Ao formularem explicitamente o programa de uma definição adequada de “poder”, Allen, Forst e Saar se esforçam para recolher os frutos e evitar os riscos de cada uma das posições desse debate. Eles pretendem, pragmaticamente, aceitar os “*insights*” e rejeitar as “confusões” de cada um dos lados (genealogia e reconstrução) a fim de elaborar uma definição complexa de “poder”

que permita superar o déficit político da tradição. O ideal de uma definição adequada de “poder”, portanto, precisaria eliminar esses dois riscos para resguardar a dignidade do discurso crítico (sua negatividade característica) sem pôr em xeque as ambições de realização da liberdade (aquilo que ele possui de positividade).

Dito isso, é possível deixar mais claro o ponto central: que a compreensão clássica, tradicional, hobbesiana, de “poder” como “dominação”, seja equivocada e geradora de problemas para os quais a primeira geração da teoria crítica da sociedade – e de certo modo toda a “tradição do pensamento político”, para usa a expressão de Arendt (1994) – não soube dar respostas, não é algo que esteja em questão nesse debate ou mesmo no programa teórico que visa uma definição adequada de “poder”. Trata-se, muito claramente, do seu pressuposto mais básico. Qualquer que seja o caso, isto é, qualquer que seja a posição no debate entre reconstrução e genealogia, existe um ponto pacífico que o organiza, que é constantemente reafirmado por todos os envolvidos, e que fundamenta a busca por uma definição adequada: a necessidade teórica e política de se distinguir clara e distintamente entre “poder” e “dominação” de modo a evitar o fatalismo envolvido no diagnóstico de uma situação geral de não-liberdade. O “déficit político” se refere, portanto, sobretudo à redução do “poder” à “dominação”, e a urgência de uma definição adequada de “poder” está ligada aos riscos alegados dessa redução que teria vitimado a tradição do pensamento político, mas especialmente a primeira geração da teoria crítica. Isso vale tanto para Foucault e Butler, quanto para Habermas e Honneth e, por conseguinte, valerá também para Allen, Forst e Saar. Esta é a sua pedra de toque.

Meu objetivo aqui não é o de averiguar em que medida o conceito de “poder” que cada um dos autores mencionados acima

formula seria ou não capaz de resolver o problema do “déficit político”, isto é, capaz de ser um conceito satisfatório, coerente ou cogente. O que me interessa é colocar as seguintes questões:

- Como e por que a distinção entre “poder” e “dominação” se tornou tão urgente?
- Qual o conjunto de pressupostos sobre a realidade social, política e subjetiva essa distinção formal envolve?
- Quais as consequências da aceitação, tácita ou refletida, desse programa?

O objetivo aqui é tentar entender aquilo que está implícito na busca por uma definição adequada do conceito de “poder” e no imperativo correlato de diferenciá-lo de “dominação”, que é o seu ponto de partida. Por que tamanha ênfase nessa distinção? Trata-se, portanto, de tentar explicitar o pano de fundo da questão pelo sentido do “poder” a fim de ver até que ponto ele configura um fundo falso.

2.3 “Déficit político”

Não é possível compreender como essa busca por uma definição adequada de “poder” pôde constituir um programa urgente para a crítica social sem esclarecer o ponto de partida de Allen, Forst e Saar: o horizonte de questões aberto pela teoria de Axel Honneth e pela maneira como ele lida com a tradição da teoria crítica. Em grande medida, o que cada um desses autores faz não é outra coisa do que simplesmente retirar consequências e dar continuidade ao projeto honnethiano de reconstrução da teoria crítica da sociedade iniciado

em *Crítica do Poder*. Ali, Honneth irá estabelecer muito claramente que a “tarefa central para a teoria crítica hoje” seria a de elaborar “um quadro conceitual de análise que seja capaz de compreender” simultaneamente tanto “as estruturas de dominação social quanto os recursos sociais para sua superação prática” (Honneth, 1997, p. 18). A estratégia de Honneth para cumprir essa tarefa estará baseada na aposta de que “a forma que uma ‘crítica do poder’ deve assumir hoje decorre implicitamente de uma análise crítica das dificuldades encontradas, em diferentes níveis de reflexão, em ambas as abordagens” de Foucault e Habermas (Honneth, 1997, p. 20), isto é, nas modalidades genealógica e reconstrutiva de crítica.

Essa estratégia de Honneth será exatamente a mesma seguida por Allen, Saar e Forst em sua tentativa de elaborar um conceito adequado de “poder”. Essa relação fica ainda mais evidente quando se percebe que a objeção original de Axel Honneth a Theodor Adorno e Max Horkheimer, desenvolvida em *Crítica do poder*, segundo a qual esses autores teriam sido vítimas de um “déficit sociológico” (pois não foram capazes de compreender o sentido próprio da ação “social” enquanto tal) pode ser lida nos termos do que chamei mais acima de “déficit político”, isto é, uma incapacidade de fornecer um conceito adequado de “poder” e a sua consequente redução à “dominação”. Apesar de não ser formulado explicitamente, acredito que esse “déficit político” poderia ser tomado como uma das maneiras de se compreender o argumento do livro e, talvez mais do que isso, de todo o projeto filosófico de Honneth¹²: trata-se de reformular o problema da

¹² Nesse sentido, também o projeto teórico de Habermas poderia ser pensado como um esforço de reformular o significado da “dominação social” em uma era de “esgotamento das energias utópicas” (Habermas, 1987).

“dominação social” e da possibilidade de sua superação à luz do “déficit político” dos modelos anteriores.

O desenvolvimento teórico da teoria crítica da sociedade [...] é argumentativamente reconstruído aqui de tal forma que surge gradualmente *uma visão* de uma prática social na qual uma crítica *da dominação social*, na minha opinião, é hoje mais capaz de assegurar reflexivamente seu próprio padrão. (Honneth, 1997, p. xvi, *grifos nossos*)

É o significado de “dominação social”, portanto, que está em jogo no projeto honnethiano. Fundamentalmente, sugiro, pois, que o título do livro de Honneth, *Crítica do poder*, deve ser lido em seu sentido literal: trata-se ali de elaborar uma crítica que mostra que os “estágios reflexivos” da teoria promovem a explicitação progressiva do verdadeiro sentido de “dominação social”, o problema fundante de uma teoria crítica da sociedade (Saar, 2023, p. 427) que teria sido até então posto de modo inadequado e redutor pela tradição. Dito de outro modo, é possível interpretar a tese que dá ensejo ao livro como sendo a de que a história da crítica social poderia ser compreendida retrospectivamente como a história da explicitação progressiva do conceito de “poder” (*Macht*), explicitação que se dá pelo seu refinamento e por sua diferenciação nítida em relação ao conceito de “dominação” (*Herrschaft*). A “crítica do poder”, de Honneth, desse modo, pode ser entendida, ao modo de Kant, como a crítica do mau uso do termo “poder” e das confusões envolvendo sobretudo a sua redução à “dominação”.

Se retomarmos os argumentos de Honneth, percebemos que, em suma, a principal acusação contra Adorno e Horkheimer diz respeito à inadequação da transposição imediata da ideia de “dominação da

natureza” para o âmbito da teoria da sociedade¹³ : o erro dos autores da *Dialética do esclarecimento*, nesse sentido, seria o de ter reduzido as relações sociais de poder (*Macht*) ao ato unilateral pelo qual um agente impõe sua vontade sobre uma matéria inerte que ele pretende dominar tendo em vista seus interesses e necessidades individuais¹⁴, ou seja, em consonância plena com aquela definição tradicional, hobbesiana, de “poder”. A confusão entre “dominação da natureza” e “dominação social” se daria pela incapacidade de entender o sentido de “poder”. Uma teoria crítica da sociedade que pretenda ser reflexivamente fundada não poderia se deixar guiar por essa compreensão “naturalística” do fenômeno do poder, mas deveria reconhecer a sua essência “social”. Adorno e Horkheimer não teriam compreendido que “poder” (*Macht*) refere-se simultaneamente tanto às “estruturas de dominação social” quanto às “condições sociais para sua superação prática” e que ambas, por sua vez, podem ser remetidas a momentos distintos da socialidade ou do processo de integração social, isto é, o conflito e a superação do conflito¹⁵. “Poder”, portanto, não poderia ser reduzido à “dominação”, pois, como afirmará Saar posteriormente, ele seria o “elemento estrutural e dinâmico de toda

¹³ O que se daria graças à ideia de sociedade como “segunda natureza” remanescente de Hegel, Marx e Lukács.

¹⁴ Em termos habermasianos, segundo o modelo da “ação instrumental”, ou ainda, do “trabalho”.

¹⁵ Isso fará Honneth levar sua “reconstrução da história da teoria social crítica até o ponto em que, pelo menos, os contornos iniciais da ideia de *um modelo de conflito social* fundamentado em uma teoria da comunicação começam a emergir. Em contraste com a tradição normativista da teoria social, em tal modelo o processo de integração social é concebido como um processo que assume *a forma de uma luta* entre atores sociais pelo reconhecimento de sua identidade, até que todos os grupos e indivíduos possuam a mesma chance de participar da organização de sua vida comum” (Honneth, 1997, p. xvii, *grifos nossos*).

relação social” (Saar, 2010, p. 15). Uma crítica do poder (*Macht*) adequada, nos termos de Honneth, deveria ser capaz de discernir, entre as relações sociais, aquelas de natureza “patológica”, que engendram efeitos de dominação (*Herrschaft*) e representam obstáculos à liberdade, e aquelas que, inversamente, podem valer como meios para emancipação, portanto recursos para superação da dominação¹⁶.

A confusão entre “poder social” e “dominação da natureza” levará àquilo que Honneth chamará de “repressão do social” (Honneth, 1997, p. 57), uma tendência que teria atingido seu ápice nos últimos trabalhos de Adorno, e que diz respeito à cegueira para a real complexidade das dinâmicas sociais. Em termos políticos, essa “repressão do social” levaria a uma capitulação “negativista” da crítica¹⁷ dada a sua incapacidade de encontrar na realidade os “recursos” necessários à emancipação. A confusão entre “poder” e “dominação” torna opaca a visão crítica e leva a uma postura fatalista¹⁸. A “repressão do social”, portanto, tem por correlato algo que se pode chamar de uma repressão do político, expressa na visão unilateral, puramente

¹⁶ Em Honneth, esses recursos e obstáculos possuem uma natureza “moral” porque a dinâmica de poder, enquanto conflito e superação do conflito, estará ligada a uma “gramática moral” a partir da qual “o conflito social deve ser concebido como um processo que se refere às reivindicações morais dos indivíduos que, em princípio, podem ser realizadas socialmente (Honneth, 1997, p. xviii).

¹⁷ Note-se que Honneth não entende a posição “pessimista” e “negativista” de Adorno como resultado de um exame dos fatores empíricos que levaria, por exemplo, ao diagnóstico de que as bases para a emancipação social e para a superação da dominação estariam bloqueadas por haverem esbarrado em um limite material, mas como sendo oriunda de problemas relativos ao modelo formal no qual seus diagnósticos estariam baseados, entre os quais, o conceito de “poder” com o qual ele opera.

¹⁸ O diagnóstico da “nova intransparência” (Habermas, 1987) também poderia ser lido nessa chave.

negativa, sobre a dimensão conflitiva imanente ao processo de integração social. A confusão entre “poder” (*Macht*) e “dominação” (*Herrschaft*), para Honneth, ofusca a capacidade de enxergar, por um lado, a natureza intrinsecamente social do conflito e, por outro, a possibilidade política de superação do conflito.

Aceita essa redescritção do problema do “déficit sociológico” nos termos de um “déficit político”, torna-se evidente que a *reconstrução do sentido do “social”* por Honneth está a serviço de uma reformulação conceitual do problema da dominação social – reformulação essa que culminará no programa de definição adequada de “poder” e que, no meu entender, levará na verdade à sua dissolução¹⁹. Nessa linha, pode-se dizer que o objetivo teórico-político de Honneth em *Crítica do poder* será o de, literalmente, explicitar o conceito de “poder” de modo a superar o equívoco que é compreendê-lo na chave da “dominação da natureza” e, a partir daí, recolocar o problema da dominação social de modo a impedir a conclusão fatalista.

Eis que assim compreende-se porque Honneth, em um movimento que pode parecer arbitrário à primeira vista, insere o pensamento de Michel Foucault como um dos estágios reflexivos de uma teoria crítica da sociedade (Honneth, 1997, p. 176). As razões para isso são bastante significativas e estão para além de uma mera “afinidade eletiva” ou “semelhança de família”. Na realidade, como pretendo demonstrar, com sua noção de “poder”, Foucault fornecerá a

¹⁹ Isso porque, a rigor, não há “dominação” em sentido forte, isto é, no sentido como a palavra era utilizada até então por Adorno e Horkheimer, e pela tradição materialista em geral, por exemplo, como referindo-se a uma situação geral de não-liberdade na qual se encontra a humanidade. Em Honneth, “dominação” diz respeito, no máximo, a um momento dinâmico, “negativo”, da integração social, que se expressa negativamente sob a figura de uma interferência considerável na liberdade subjetiva a ponto de produzir um sofrimento que gera uma reivindicação moral.

chave para Honneth reformular o problema da dominação social. Ou seja, a chave para a resposta ao problema do “déficit político”.

O suposto ganho teórico de uma posição como a de Foucault em relação aos ancestrais da tradição alemã, para Honneth, diz respeito ao fato dele oferecer um antídoto à redução do “poder” à “dominação”²⁰. Ao contrário de Adorno e Horkheimer, e apesar das ambiguidades de sua posição, para as quais Honneth não deixa de apontar, Foucault não concebeu o “poder” segundo um modelo monológico do “trabalho”, baseado na relação entre sujeito ativo e objeto passivo, mas o ressignificou a partir do modelo relacional da “guerra”, isto é, a partir da ideia de relações estratégicas entre

²⁰ Honneth resume esse ganho do seguinte modo: para Foucault, “a ciência política clássica e a teoria social marxista fracassam no projeto de compreender adequadamente os mecanismos predominantes de integração social nas sociedades desenvolvidas porque ambas estão, em igual medida, presas aos preconceitos teóricos de uma concepção de poder adequada às formas pré-modernas de poder. [...] Em ambos os casos, supõe-se que um ator que está de posse do poder utiliza meios aparentemente adequados para executar as proibições e instruções que permitem que os objetivos da regra sejam realizados [...] a ciência política clássica pensa na posse do poder como uma transferência de direitos. A teoria marxista do poder, seguindo um modelo estatista de pensamento, entende a posse do poder como uma aquisição do aparato estatal. [...] Em oposição a ambas as tradições teóricas, Foucault propõe um modelo estratégico de poder que tenta traduzir as ideias naturalistas da teoria do poder de Nietzsche na estrutura de uma teoria da sociedade [...]. Foucault faz objeções a ambos os componentes centrais da concepção tradicional de poder, ou seja, às ideias relativas ao sujeito e aos meios de poder social. Com relação à suposição de um ator social a quem o poder é atribuído como uma posse contratualmente arranjada ou adquirida à força, Foucault propõe a hipótese que se torna, por enquanto, a suposição decisiva de sua própria concepção de poder: que o poder deve ser pensado não como uma propriedade fixável, como a característica duradoura de um sujeito individual de um grupo social, mas sim como o produto, em princípio frágil e aberto, de conflitos estratégicos entre sujeitos. A aquisição e a manutenção do poder social, portanto, não ocorrem na forma de uma apropriação unilateral e do exercício de direitos de decreto ou instrumentos de compulsão, mas sim na forma de uma luta contínua dos atores sociais entre si” (Honneth, 1997, p. 154-155).

múltiplos agentes (Honneth, 1997, p. 156). Elimina-se, assim, aquela passividade simples da “dominação”, em prol da atividade e do enfrentamento dinâmico entre múltiplas forças. Passa-se, portanto, de um modelo baseado na unilateralidade da dominação para a relacionalidade do poder.

A primeira consequência de se aceitar esse aspecto intrinsecamente relacional do “poder” é que ele altera a própria tarefa de uma crítica da sociedade: não mais elaborar a crítica de uma situação geral de dominação, mas uma análise das relações locais de poder. E na medida em que invocar a “totalidade” corresponderia necessariamente a reinstaurar uma perspectiva unilateral dada a primazia que o todo estabelece em relação às partes, a única maneira de se fazer justiça ao aspecto relacional do “poder” é recusar qualquer ponto de vista pretensamente geral, global, universal ou total, em prol de uma perspectiva que se assume como sempre local, específica, contextual. Ou seja, a admissão do aspecto relacional do poder tem como correlato a admissão de seu caráter necessariamente local, situado. Os princípios da relacionalidade e da especificidade estão, portanto, ligados logicamente dentro do modelo. Com isso, toda e qualquer teoria que pretenda ascender a um ponto de vista global deveria ser rejeitada como baseada em uma má compreensão do fenômeno do “poder”. A ideia de uma situação geral de não-liberdade ou de um estado de dominação total, como formulada por Adorno ou pelo “marxismo tradicional”, por exemplo, está fora de questão.

Mas isso não é tudo. A passagem da “crítica da dominação” para uma “analítica do poder” importa para Honneth porque ela acentua fundamentalmente o caráter de reversibilidade por princípio das relações de poder. No primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault abordou esse aspecto nos termos da “regra das variações

contínuas” (Foucault, 2007, p. 130). Na medida em que pressupõe a existência de dois polos ativos, como “luta estratégica intersubjetiva” (Honneth, 1997, p. 157), o “poder” se torna algo fundamentalmente dinâmico e as suas configurações passam a ser entendidas como móveis, passíveis de transformação, e mais importante ainda, jamais estagnadas, fixas, congeladas, ou decididas de uma vez por todas. Há, portanto, uma variação contínua entre o agente e o paciente na relação de poder que implica inclusive que as situações de dominação, aparentemente decididas, na verdade são sempre reversíveis. No fundo dos estados de dominação, ainda que distante, como diz Foucault, sempre se pode escutar o “ronco surdo da batalha” (Foucault, 1975, p. 315). Em síntese, a passagem, portanto, de uma concepção de poder como um jogo de “soma zero” para um jogo de “soma positiva” faz com que a sua dinâmica, por princípio, jamais possa ser bloqueada pois nenhum dos atores envolvidos é capaz de monopolizar as fichas. Tanto quanto no caso dos princípios da “relacionalidade” e da “especificidade”, a “reversibilidade” também aparece como um requisito formal que possui, por assim dizer, valor de confirmação epistemológica, e que afeta a credibilidade teórica das investigações empíricas: a não identificação dessa reversibilidade, o que para Honneth corresponde à não identificação dos recursos emancipatórios ou à asserção de que estes estariam esgotados, atestaria um equívoco teórico quanto à natureza do “poder” no modelo de análise. Se o “social”, nos termos de Honneth, permanece sempre aberto politicamente, a ideia de uma irreversibilidade, de algo como um “bloqueio estrutural da prática transformadora” (Nobre, 2004, p. 50), deixa de fazer sentido.

Outro aspecto relevante é a “regra de imanência” (Foucault, 2007, p. 129), ou o que Honneth chama de “monismo” da compreensão

foucaultiana do poder (Honneth, 1997, p. 151). Segundo esse modelo monista, a relação entre dinâmica social e relação de poder não pode mais ser concebida de forma dicotômica, como se a situação de dominação se contrapusesse em bloco à situação de liberdade – como duas zonas separadas.

As relações de poder não são externas a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais), mas são imanentes a elas; são os efeitos imediatos das divisões, desigualdades e desequilíbrios que ocorrem dentro delas, e são reciprocamente as condições internas dessas diferenciações. (Foucault, 2007, p. 123-124)

As relações de poder, nas palavras de Foucault, “fazem corpo” com as relações sociais como um todo e não são exteriores a elas. Elas também não se resumem aos atos de dominação, como nos casos em que os agentes do estado se dirigem aos outros atores sociais, mas estão dispersas por todo o campo social em pontos múltiplos que formam uma rede da qual, em grande medida, emerge aquilo que se costuma chamar de sociedade. Nesse sentido, o “poder” não é transcendente às relações sociais, isto é, ele não é aquilo que impede que as relações sociais aconteçam e se desenvolvam plenamente, mas está em uma posição de constituição recíproca para com elas e é sua “condição interna de diferenciação”. Ou seja, na fórmula precisa de Martin Saar, “a socialidade é em si mesmo uma questão de poder” (Saar, 2010, p. 9). No vocabulário de Honneth, isso significa que não haveria oposição entre o “social” e o “poder” e, assim, este aparece como uma dimensão intrínseca das relações sociais em geral. O “poder” é imanente ao “social”.

Os princípios foucaultianos da “reversibilidade” e da “imanência” do poder, ambos ligados à sua natureza relacional, permitirão que Honneth encaminhe uma solução para o problema do “déficit político” da tradição: eles *rompem de antemão com a ideia de que a dominação social seja irreversível e de que as condições para a liberdade possam de algum modo ser bloqueadas*. A “regra da imanência” do “poder” implica que o objeto da crítica, os obstáculos à liberdade, tanto quanto seus recursos, possam, *de jure*, ser encontrados nos limites de seu domínio, e não fora dele. A regra das “variações contínuas”, por sua vez, não apenas garante que a crítica possa encontrar o seu objeto dentro da esfera dos seus limites de atuação, como também que os seus recursos sejam inesgotáveis, pois não poderia haver uma situação tal que essa variação contínua cessasse. Em síntese, para Foucault, o “poder” definido como “ação sobre ação” (*relacionalidade*), portanto, como relação social, é onipresente, “está em toda parte” (*imanência*), e é intrínseco a toda e qualquer forma de relação. Por isso, “onde há poder, há resistência” (*reversibilidade*), isto é, há meios para superar a situação de dominação. Que Foucault tenha “aberto o social” (Honneth, 1997, p. 20), para Honneth, não significa outra coisa do que o fato de que, contrariamente ao que muitos críticos de Foucault pressupõem, antes de eliminar a liberdade, sua teoria do poder está na verdade baseada na ideia de que a transformação social e política é sempre possível e, com isso, ela exclui de saída qualquer diagnóstico “fatalista” que sustente que as situações de dominação sejam irreversíveis ou estáticas, e não contextuais, frágeis, instáveis e momentâneas.

Foucault e Habermas [...] abrem o domínio do “social” que era estranho à tradição da teoria crítica a partir de dois

extremos opostos: nos paradigmas de teoria da ação da ‘luta’ e do ‘entendimento mútuo’. A forma que uma ‘crítica do poder’ deve assumir hoje decorre implicitamente de uma análise crítica das dificuldades encontradas, em diferentes níveis de reflexão, em ambas as abordagens. (Honneth, 1997, p. 20)

Apesar de certas confusões, para Honneth, no mínimo Foucault teria contribuído para retirar a teoria crítica da sociedade de seu “sono apolítico”, e é isso que permite que ele apareça como um de seus “estágios reflexivos” mais avançados. A “hipótese repressiva” de um “social” infenso à ação política que orientava a ideia de um “bloqueio da prática política transformadora” pode ser rejeitada como uma impostura. Uma concepção adequada de “social”, portanto, determina a sua abertura inexorável à transformação política, ao “poder”, não como dominação, mas como elemento constitutivo da realidade social. Uma abertura de direito, diga-se de passagem, que, supõe-se, precisaria necessariamente ser constatada de fato sob pena de contradição.

O resultado da adoção do paradigma foucaultiano sobre o “poder” significará, para Honneth, portanto, o resgate de uma dignidade e de uma legitimidade da crítica que, do seu ponto de vista, havia sido posta em risco pelos críticos que ainda estavam presos à “episteme” anterior e à lógica da dominação. Os princípios da imanência e da reversibilidade *garantem* que as “estruturas de dominação” apareçam, ontologicamente, como *superáveis por definição*. Eles representariam a maior contribuição de Foucault no caminho da elaboração de “um quadro conceitual de análise que seja capaz de compreender”, simultaneamente, tanto “as estruturas de dominação social quanto os recursos sociais para sua superação

prática” (Honneth, 1997, p. xiv) e, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, estão na base do modelo honnethiano de crítica social e dos desdobramentos posteriores.

O exame da maneira como Honneth aborda o pensamento de Foucault torna evidente o conjunto de pressupostos sobre a realidade social e política que é compartilhado pelos modelos reconstrutivo e genealógico de crítica no que diz respeito ao problema da dominação social. Ao contrário do que parece ser um consenso interpretativo generalizado segundo o qual, por exemplo, entre Habermas e Foucault haveria uma divergência absoluta – que remontaria à oposição clássica entre, de um lado, a política como conflito e dominação, e de outro, como formação de consensos e organização coletiva da vontade²¹ –, julgo haver, na verdade, uma convergência fundamental que pode ser expressa a partir da ideia de impossibilidade de redução do “poder” à “dominação”²². O imperativo de reelaborar o problema da

²¹ Allen expressa essa visão claramente: “foco de Habermas na racionalidade inerente às nossas práticas sociais e instituições políticas, uma racionalidade que, para ele, está enraizada em sua estrutura comunicativa, coloca-o na longa e ilustre tradição do pensamento político que se estende de Kant a Platão. A ênfase de Foucault no poder, por outro lado, remonta a Nietzsche, Maquiavel e Trasímaco. De fato, como observa Bent Flyvbjerg, os respectivos projetos de Habermas e Foucault destacam uma “tensão essencial” no pensamento sobre a política e a sociedade: a tensão entre “consenso e conflito, ideais e realidade” ou, em termos mais amplos, entre racionalidade e poder” (Allen, 2009, p. 2-3).

²² Isso leva também a romper com outra tendência recente de interpretação da relação entre Foucault e a tradição da teoria crítica alemã, estimulada inclusive pelo próprio Honneth, que, baseada na recusa da filosofia sistemática, dos essencialismos e no privilégio concedido à experiência histórica, tende a aproximar Foucault de Adorno e Horkheimer e opô-lo a Habermas e Honneth. No entanto, se isso pode ser verdade no que diz respeito a esses três temas, naquilo que é fundamental, isto é, na maneira como são concebidas as relações entre liberdade e não-liberdade, Foucault está a anos luz de distância de Adorno e, portanto, muito mais próximo de Habermas e Honneth. Tal como estes, ele apresenta *um compromisso com uma realidade histórica na qual a*

dominação social em novas bases conceituais, distintas das do marxismo, constitui, como se sabe, o cerne dos projetos teórico-políticos de Foucault e Habermas. Desse ponto de vista, a “teoria do poder” de Foucault e a “teoria da comunicação” de Habermas constituem as duas faces de uma mesma moeda. Que ambas possam ser lidas simultaneamente por Honneth como duas versões de “dissolução” da *Dialética do Esclarecimento* significa que, uma e outra, pretendem chegar ao mesmo lugar apesar de tomar caminhos completamente diferentes – algo para o que Foucault, diga-se de passagem, estava mais atento do que Habermas (Foucault, 1994c, p. 724).

Ainda que por razões distintas, Habermas e Foucault pretendem reformular o framework a partir do qual o problema da dominação social foi concebido tendo em vista a necessidade de superar o que chamei de “déficit político” da tradição filosófica. Seria possível, no entanto, argumentar contra eles que, nos dois casos, essa superação se dá, de certo modo, à custa da realidade. Ambos operam, no limite, como se o problema político da liberdade não fosse mais do que um problema de linguagem inscrito no “quadro conceitual”. Nos dois casos, parte-se da tese de que os diagnósticos “pessimistas” sobre as

“liberdade” não pode não existir. Ele compartilha com Habermas e Honneth uma compreensão ontológica da liberdade que, ao modo do idealismo, vê nela inclusive a condição de possibilidade da história enquanto tal, algo que está fundamentalmente ausente em um ponto de vista materialista como o de Adorno. Para colocar de maneira bastante direta, em Foucault, Habermas e Honneth, ao modo do idealismo, a “liberdade” nunca pode ser eliminada totalmente por que é condição de possibilidade da história, ao passo que em Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, ou mesmo em Marx, isto é, para uma posição materialista, a “liberdade” é uma construção histórica ainda por vir e de modo algum garantida. Nas palavras de Marcuse: “a liberdade ainda está por ser criada, mesmo para a mais ‘livre’ das sociedades existentes” (Marcuse, 1965, p. 87).

sociedades modernas são o fruto dogmático de uma linguagem política excessivamente carregada de “negatividade” e que seria preciso reformulá-la positivamente a fim de fugir das “armadilhas” da “hipótese repressiva” (Foucault, 1999, p. 110) ou das aporias da “crítica da reificação” (Habermas, 2012a, p. 583). Ou seja, trata-se em cada caso de fundar uma nova “linguagem do poder” (Foucault, 2007, p. 110). Nesse sentido, na medida em que ambos concebem a armação do problema da dominação social em termos puramente conceituais, a sua resposta será equivalente: trata-se de “cortar a cabeça do rei”, na teoria, como se a “dominação”, entendida como situação geral de não-liberdade, se referisse a um engodo metafísico, um resquício das representações monárquicas do “poder”²³ ou do vocabulário humanista da filosofia da consciência. A reformulação do problema da dominação social por parte de Habermas e Foucault parece levar antes, portanto, à sua dissolução, à descoberta de que ele é, na verdade, um falso problema, um problema de linguagem.

²³ Diz Foucault: “Apesar dos esforços feitos para desvincular o jurídico da instituição monárquica e para liberar o político do jurídico, a representação do poder continuou presa nesse sistema [...]. Em essência, apesar das diferenças de épocas e objetivos, a representação do poder continuou assombrada pela monarquia. No pensamento e na análise política, ainda não se cortou a cabeça do rei. Daí a importância que ainda é dada, na teoria do poder, ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade, e, sobretudo, do Estado e da soberania (mesmo que esta seja interrogada não mais na pessoa do soberano, mas em um ente coletivo). Pensar o poder a partir desses problemas é pensá-los a partir de uma forma histórica muito particular às nossas sociedades: a monarquia jurídica. Muito particular e transitória. [...] *Permanecemos apegados a uma certa imagem* do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica desenharam. *E é dessa imagem que precisamos nos liberar*, ou seja, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder no jogo concreto e histórico de seus procedimentos” (Foucault, 2007, p. 116, grifos nossos).

Tanto para Habermas quanto para Foucault, trata-se de excluir a possibilidade teórica de um diagnóstico que afirme a vigência de uma situação geral de dominação social, independentemente de questões de fato. Desse ponto de vista, os “recursos emancipatórios”, ou as “resistências”, são inesgotáveis por definição uma vez que estariam incrustados na lógica das relações de comunicação, para Habermas, ou das relações de poder, para Foucault, e no máximo podem “migrar” ou “circular” para outros âmbitos, seja por razões “táticas”, seja pelo desenvolvimento natural das esferas sociais. Nesse sentido, a oposição de princípio à lógica fatalista de um diagnóstico sobre a sociedade moderna segundo o qual as condições da liberdade estariam bloqueadas leva à reelaboração do problema da dominação em termos simetricamente opostos e que merecem ser chamados de “voluntaristas”, não exatamente porque a liberdade seja entendida como um “ato de vontade”, mas porque ela é pressuposta como algo que necessariamente se dá como *“factum”*. Há “dominação”, mas ela é superável por definição, e não por razões históricas, materiais. Assim, seria possível dizer que, ao fatalismo dogmático que eles enxergam em Adorno e Horkheimer, Habermas e Foucault opõem versões distintas de um voluntarismo dogmático para o qual a possibilidade da liberdade não está em disputa, mas apenas a sua operacionalização.

De certo modo, são os impasses dessa solução “pura” que levarão à constituição do programa de elaboração de um conceito adequado de “poder”. Diante desses impasses, porém, esse programa parece querer dobrar as apostas. Por um lado, ele nasce do reconhecimento dos limites e da necessidade do exame empírico das condições de exercício do poder. Por outro lado, no entanto, ele aparece como a radicalização dessa estratégia estritamente conceitual. Em última instância, ele é a culminação daquela “reconfiguração radical”

apontada por Brown e Haugaard que teve início no pós-guerra e se consolidou a partir da década de 1970. Aquilo que Brown chama “reconfiguração radical” da noção de “poder” não é outra coisa do que o resultado de um esforço teórico concertado de reformular o problema da dominação social, reformulação essa que, na verdade, irá dissolvê-lo como pseudoproblema. Esse é o sentido de manter um “social” que é necessariamente “aberto” nos termos de Honneth. A superação do “déficit político”, implica, portanto, não a complexificação, mas a dissolução do problema da dominação social por meio da decretação dogmática de uma “liberdade” agora concebida como condição ontológica inscrita na dinâmica do “poder” como designador dos elementos, ou de um dos elementos, básicos da constituição da ontologia social, e não como situação política. A distinção entre “poder” e “dominação” alça o primeiro termo ao plano fundamental, generalizando-o a ponto dele se tornar onipresente, e relega o segundo ao plano superficial e residual. Este é conservado para se referir apenas àquelas situações extremas, excepcionais e locais de aparência de não-liberdade, fadadas a serem superadas, compreendidas agora como “doenças do poder” (*maladies du pouvoir*) (Foucault, 1994f, p. 224) ou “patologias sociais” (Freyenhagen, 2018).

Como resultado, a “dominação” é, enfim, abolida, não da realidade, mas da “ordem do discurso” crítico; a “liberdade” é enfim conquistada, graças, porém, a uma revolução semântica.

2.4 Abolição da “dominação”

Para recapitular, argumentei até aqui o seguinte:

- O programa de uma definição adequada de “poder” está baseado em um diagnóstico do que chamei de “déficit político”.
- O diagnóstico do “déficit político” da teoria é compartilhado em um nível fundamental pelos modelos genealógico e reconstrutivo de crítica apesar de em um nível superficial ambos oferecerem razões e respostas aparentemente distintas.
- No nível da teoria, o “déficit político” se expressa como redução do “poder” à “dominação”; no nível prático, ele se expressa como “fatalismo”.

O programa de uma definição adequada de “poder” diz respeito ao esforço conceitual de integrar as concepções de “poder” unilaterais, mas não contraditórias, com que operaram os modelos reconstrutivo e genealógico de crítica. O objetivo é especificar as suas regras de emprego a fim de dirimir os riscos de se recair na posição redutora do modelo da “crítica da dominação”, reintroduzindo, por exemplo, a ideia de “sistemas sociais de dominação”. Trata-se de elaborar um conceito complexo de “poder” que seja capaz de orientar a crítica tanto em sua tarefa negativa de denunciar os obstáculos à liberdade, quanto na tarefa positiva de apontar para os recursos para a sua realização. Ou seja, o que se pretende, antes de mais nada, é formular, nos termos de Honneth, um “quadro teórico” que possa resguardar as

duas dimensões da atividade crítica a fim de, simultaneamente, elaborar diagnósticos consistentes da realidade social, e prognósticos acerca das possibilidades de transformação dessa mesma realidade. Isso permite que ela não se reduza nem a uma teoria meramente descritiva, por um lado, nem a uma teoria puramente normativa do outro. É, portanto, a dignidade da crítica enquanto prática teórica e política que está em jogo no programa que visa uma definição adequada de “poder”.

Retomando o argumento, a confusão entre “poder” e “dominação” teria levado a primeira geração da teoria crítica da sociedade a assumir uma postura política fatalista diante da realidade social. No momento, porém, em que se percebe que o “poder” não pode ser reduzido à “dominação”, ou ainda, que ele não é puramente limitativo, coercitivo e negativo, nota-se que, na verdade, por mais que ainda haja relações de dominação, as condições para a sua superação não podem estar esgotadas. Politicamente, antes de conduzir a uma postura crítica, a ideia de uma situação geral de dominação, baseada na concepção tradicional de “poder” reduzido à “dominação”, na verdade, colaboraria para a perpetuação da configuração social e política atual porque, como argumenta Foucault, a imagem do “poder, como puro limite traçado à liberdade, é, na nossa sociedade ao menos, a forma geral de sua aceitabilidade” (Foucault, 2007, p. 114). Nós permanecemos “apegados” a essa imagem e é dela que precisamos nos “liberar” (Foucault, 2007, p. 116). Pode-se dizer, portanto, que o pessimismo tardio de Adorno e Horkheimer, fruto de um diagnóstico equivocado de “dominação total” segundo o qual a prática emancipatória estaria bloqueada, não é mais que um resultado do fato de eles ainda formularem o problema da não-liberdade a partir de uma “representação comum do poder” que assombra a tradição do

pensamento político ocidental como um todo (Foucault, 2007, p. 109) e que está fixada em uma lógica dualista segundo a qual ou a liberação é possível, ou então se é dominado. Nas palavras de Foucault:

Uma representação comum do poder que, de acordo com o uso que se faz dela [...] leva a duas consequências opostas: ou à promessa de uma “liberação” se o poder tem sobre [seu objeto] apenas uma influência externa, ou, se [lhe] é constitutivo, à afirmação: você está sempre já preso em uma armadilha [...]. Ela [a representação comum] é, na verdade, muito geral; frequentemente a encontramos nas análises políticas do poder, e ela se enraíza, sem dúvida, profundamente na história do Ocidente. (Foucault, 2007, p. 109)

Não há liberação porque, a rigor, o poder é constitutivo. Mas isso não significa que se está sempre preso porque o “poder” não designa apenas os instrumentos de coerção, mas também os recursos de liberdade. O objetivo de superar o que chamei de “déficit político” da crítica visa garanti-la reflexivamente e retirá-la da posição contraditória e do sono político fatalista. A manobra pela qual se diferencia “poder” e “dominação” permite que ela reivindique que os recursos para a realização da liberdade estão sempre disponíveis e, desse modo, que todos os diagnósticos que apontem a existência de uma situação geral de dominação devem ser descartados porque realizam uma confusão entre os dois conceitos. Isso vale tanto para o modelo reconstrutivo de Habermas e Honneth, quanto para o modelo genealógico de Foucault e Butler. De um lado, as “energias utópicas” não podem se esgotar porque mesmo as experiências negativas de “desrespeito” estão inscritas na dinâmica comunicativa ou na lógica

do reconhecimento; de outro, parte-se do princípio de que, “onde há poder, há resistência”.

Ao apontar para a convergência fundamental entre as perspectivas genealógica e reconstrutiva no que diz respeito ao “poder”, *viz.* “déficit político”, o meu objetivo não é o de, como faz Amy Allen, reivindicar a existência de um “*middle ground*” onde mora a verdade (Allen, 2009, p. 2-3). A busca desse caminho do meio é justamente o que dá origem ao programa de uma definição adequada de “poder”. Ele pretende explicitar as noções de “poder” já atuantes, mas ainda não suficientemente claras, com que operam os modelos genealógico e reconstrutivo a fim de dirimir de uma vez por todas os riscos de se recair no “déficit político”. O que pretendo argumentar a partir de agora é que este pano de fundo constitui um fundo falso. Em síntese: a pretensa superação do “déficit político” se dá por meio de uma “revolução semântica” que fornece uma solução meramente conceitual para o problema da não-liberdade ao abolir a “dominação” da “ordem do discurso” crítico. Isso se dá por uma reformulação do sentido de “poder”, que o programa que busca a sua definição adequada pretende selar de uma vez por todas. Essa exclusão é possível a partir de três operações:

1. a ontologização da liberdade, compreendida agora não mais como situação política, mas como condição ontológica, o que faz com que “dominação”, em sentido estrito seja algo impossível;
2. a restrição da capacidade descritiva do conceito de “dominação” e dos seus critérios de aplicação de modo que ela possa apenas se referir a situações de eliminação da agência;

3. a derivação da liberdade como condição ontológica a partir das próprias situações de dominação;

2.4.1 Ontologização da liberdade

Na medida em que o “déficit político” é apreendido como resultado da adoção de um “quadro teórico” problemático, de uma má representação do fenômeno do “poder”, as respostas oferecidas, seja pela crítica reconstrutiva, seja pela crítica genealógica, seja pelos esforços de definição adequada, seguirão a estratégia de propor uma reforma desse quadro por meio de uma alteração do sentido de “poder” de modo a acomodar, satisfatoriamente e simultaneamente, liberdade e não-liberdade, independentemente de questões de fato. Essa solução para o problema da não-liberdade pode ser considerada como “semântica” porque o que ela faz é sugerir que existe um vínculo semântico entre “poder” e “liberdade”, como se elas estivessem analiticamente conectadas, como se “poder” já contivesse em si o sentido de liberdade. Uma definição adequada de “poder”, assim considerada, deveria explicitar e acomodar necessariamente um espaço para a liberdade, o que permite dizer que a ideia de que a realidade social é estruturada por relações de poder não implica eliminar a liberdade, mas justamente o contrário, postulá-la como pré-condição da própria socialidade.

Em termos que podemos chamar de metodológicos, substituem-se as variáveis do modelo de modo a produzir a resposta desejada (a possibilidade da liberdade) ao invés de enfrentar os seus resultados. A liberdade, que no modelo da crítica da dominação aparece como variável dependente, é posta como variável independente. O que significa que o problema da liberdade e da não-liberdade não é de fato

enfrentado. Essa solução semântica é problemática em um nível teórico porque, sob a alegação de fugir de uma postura fatalista ou melancólica, se assume dogmaticamente a possibilidade da liberdade quando esta deveria ser matéria de teoria, caso se quisesse de fato apresentar uma resposta para o problema da dominação social, e não operar a sua dissolução. Ou seja, aquilo que está realmente em jogo no problema da dominação social em sua formulação original, isto é, *a questão de se, e em que medida, uma sociedade livre seria possível dada certas condições*, não é enfrentado pela elaboração de um diagnóstico material, mas antes pela proposição de novos conceitos e categorias alternativas que eliminam a própria questão.

Na opção por diferenciar “poder” e “dominação”, portanto, está pressuposta uma compreensão da liberdade como *condição ontológica*, e não como *situação política*. Deixa-se de compreender a liberdade, politicamente, como *construção relativa a questões de fato*, para tomá-la, ontologicamente, como algo dado *a priori*, que se manifesta ou se efetiva em certa medida nos casos concretos, e algo do que, nos termos de Foucault, se “faz uso”.

A diferença entre a liberdade entendida em sentido político e a liberdade entendida em sentido ontológico pode ser pensada da seguinte maneira: em Foucault, por exemplo, a liberdade em um certo contexto é sempre manifestação e modo de efetivação de uma liberdade compreendida, em última instância, originariamente, como condição de possibilidade das relações de poder que ela visa reconfigurar, e não, por definição, superar, já que a perspectiva genealógica desconfia da noção de “liberação” tanto quanto de “dominação”. Em Marx, por outro lado, a liberação contextual não é manifestação de uma liberdade dada, mas, na melhor das hipóteses, meio para instauração de uma situação verdadeira de liberdade futura.

Em Marx, pode-se dizer, *nós jamais fomos livres* porque, até o momento presente, *sempre fomos dominados*, ainda que dotados de *agência*. Em Foucault, inversamente, *nós sempre fomos livres* porque *jamais dominados de fato*, e a prova disso é a *capacidade de agir*. “Dominação”, ou “estado de dominação”, portanto, em Foucault, e nos outros autores mencionados acima, diz respeito a um tipo residual de relação de poder na qual há eliminação circunstancial da agência. Em Marx, ela se refere à situação geral da humanidade presente, ainda que, no nível da agência circunstancial, haja uma aparência de liberdade.

Isso fica muito claro em Foucault quando ele argumenta explicitamente que a liberdade é “condição para o exercício do poder e, ao mesmo tempo, sua pré-condição, uma vez que a liberdade deve existir para que o poder seja exercido, assim como também [deve existir] o seu suporte permanente [a resistência], pois sem a possibilidade de resistência, o poder equivale à determinação física” (Foucault, 1994f, p. 238). Há, “no coração das relações de poder”, algo que Foucault chama de uma “recalcitrância da liberdade”, que é condição lógico-ontológica do “poder” e que impede que a prática de poder se confunda com uma atividade puramente mecânica, física, de natureza “instrumental” (Foucault, 1994f, p. 238). Judith Revel explica isso do seguinte modo:

Na medida em que o poder é ‘uma ação sobre as ações dos humanos’, ele é exercido apenas sobre sujeitos – sejam eles individuais ou coletivos – sobre os quais o poder pode realmente impor uma conduta, capturar ou orientar comportamentos, administrar modos de vida, e erguer e organizar potencialidades produtivas. A ideia central é que, se os humanos não fossem pelo menos em parte

livres, uma ação sobre a ação dos humanos não seria pensável, uma vez que o poder não encontraria a liberdade sobre a qual se aplica. (Revel, 2014, p. 378)

Ou seja, Foucault, assim, “destrói a ideia de uma relação frontal entre poder e liberdade. A liberdade é paradoxalmente transformada em uma condição de possibilidade do poder” (Revel, 2014, p. 382), pois, explica Revel, em última instância, “somente a liberdade é capaz de inventar o mundo” (Revel, 2014, p. 384). A liberdade é posta, portanto, como puro “*factum*”, condição ontológica estruturante da realidade social, na medida em que “sempre já” se está imerso em um campo de relações de poder e liberdade (Revel, 2014, p. 382). O que, no entanto, Foucault não quer admitir, é que essa solução corresponde a alçar a liberdade para fora da história, ao plano da ontologia, e tomá-la como necessária, mesmo que elusiva, uma vez que ela não é apreendida como um objeto plenamente histórico, como um fato, mas como a própria “facticidade” que é condição de possibilidade da história.

A liberdade, portanto, não é entendida como algo plenamente histórico, perecível, como seria o caso para a tradição materialista da qual partem os diagnósticos “pessimistas” de Adorno e Horkheimer, por exemplo. De objeto material da crítica da dominação, a liberdade passa a ser condição formal do modelo na crítica do poder. Isso deveria ser considerado especialmente problemático para a perspectiva genealógica já que esta reivindica como seu pressuposto a ideia de que os conceitos universais são plenamente históricos e baseados em uma interpretação perspectiva da realidade a partir de uma estratégia de poder. No entanto, ela não pode abrir mão dessa postulação ontológica da liberdade pois, do contrário, a sua concepção de “poder” como elemento constitutivo da realidade social e subjetiva, arriscaria

a retroceder para a posição determinista que ela pretende, antes de qualquer coisa, rejeitar. Ou seja, aqueles críticos de Foucault que interpretavam seus trabalhos como diagnósticos da modernidade *qua* sistema total de dominação, de fato estavam enganados, como tanto o próprio Foucault quanto seus defensores sempre argumentaram, pois seu modelo sempre esteve integralmente comprometido com, e baseado na, postulação de uma liberdade fundamental. Isso não significa, porém, que ele deixe de ser problemático já que essa postulação está em tensão com suas premissas histórico-metodológicas.

O mesmo vale para o “poder”. Se a crítica da dominação tem a vantagem de conseguir alocar a sua concepção dita “simplista” de “poder” reduzido a “dominação” na região “sublunar” do seu modelo crítico, como variável dependente, um ente no plano (ainda que por razões empíricas ele venha a fixar esse plano em uma determinada figura ou a preenchê-lo como um todo a ponto de produzir o que se poderia chamar de uma situação geral de dominação), a crítica do poder precisa necessariamente identificar o “poder” com o próprio plano para que os entes possam aparecer simultaneamente como pontos de tensão entre liberdade e não-liberdade e se manifestarem como “focos” específicos de “poder”. Mas sem essa tensão, os focos simplesmente não aparecem. Ou seja, situações puras de não-liberdade estão excluídas do modelo.

Nesses termos, a acusação de “déficit político” do modelo da crítica da dominação valeria de fato se ela operasse com um plano semelhante a esse, no qual o “poder” fosse condição formal do plano, variável independente no modelo, e os entes que nele aparecem pudessem ser estudados como fazendo um “uso” específico da liberdade, como seguindo uma estratégia de poder, de acordo com o

seu movimento interno ao plano. Se esse fosse o caso e a definição de “poder” fosse aquela tradicional, hobbesiana, como “dominação”, então, obviamente, ela estaria fadada a concluir pela existência de uma situação geral de não-liberdade e seria problemática. Mas esse não é o caso. Ao contrário do que se argumenta, o modelo materialista da crítica da dominação não compreende o “poder”, ou “dominação”, ou mesmo a “liberdade”, como variável independente, mas como uma variável dependente dentro do modelo, sujeita a fatores empíricos, materiais, ou seja, como uma questão verdadeiramente histórica. Em suma, a “dominação” não é uma premissa da crítica da dominação social, como é o caso da “liberdade” para a crítica do poder²⁴. Que a liberdade seja uma premissa das abordagens genealógica e reconstrutiva significa que elas não são capazes de abordar de forma plenamente histórica o problema da dominação social, mas apenas conceitualmente, ou seja, nos termos aqui apresentados, pela sua dissolução.

As versões de crítica baseadas na distinção entre “poder” e “dominação” precisam postular a liberdade, alçá-la ao plano da ontologia, para garantir sua coerência e, com isso, tornam-se vítimas daquilo que elas acusam na crítica da dominação. Pode-se dizer que, não é a imagem do “poder, como puro limite traçado à liberdade” que, na “nossa sociedade, constitui a forma geral de sua aceitabilidade”, mas, do ponto de vista da crítica materialista da dominação, a *ontologização das categorias políticas, quaisquer que elas sejam*.

Desse modo, a crítica da imagem tradicional do poder se dá, em Foucault, à custa da proposição de uma imagem espelhada tão arbitrária e problemática quanto aquela que um dia pretendeu

²⁴ Deste ponto de vista, a liberdade corresponde ao “plano de imanência” da crítica.

criticar. A prova disso é que ele opera de bom grado uma solução que se poderia chamar de “compatibilista” para o problema da dominação social. Sua teoria “analítica” não só torce a noção de liberdade para torná-la compatível com os “efeitos de dominação” do exercício do “poder” encontrados empiricamente, como apresenta essa compatibilidade como uma descoberta teórica que representaria um ganho político substancial sendo que, por outro lado, seria possível argumentar que ao promover a adequação da noção de liberdade ao empírico, ela torna-se pura aceitação de um *status quo* no qual a “dominação” não é nada mais do que um *output*, desconfortável, mas esperado. Correlativamente, o mesmo pode ser dito em relação ao programa que visa a definição adequada de “poder”. A que essa definição deveria ser adequada se não à realidade social tal como ela se apresenta empiricamente? Mas uma vez que se aceita que a realidade social é eivada de processos de dominação, essa definição adequada não acabaria por legitimar esses mesmos processos ao acomodá-los pacificamente em um quadro analítico e, assim, “naturalizá-los”? Ou seja, se o que se pretende com um conceito de “poder” diferenciado claro e distintamente de “dominação” é garantir de uma vez por todas que a liberdade possa ser discernida em meio a situações de não-liberdade, isso não significaria tornar a liberdade, se não idêntica, ao menos compatível com a dominação? O risco teórico de “ontologizar” a liberdade é o de minar o exame fático das suas condições e “naturalizar” a dominação. O risco político é legitimar a “dominação” como fato empírico recorrente vinculado à natureza do “social”.

2.4.2 Restrição dos critérios de uso de “dominação”

No momento em que se opta por diferenciar “poder” e “dominação”, aparecem duas alternativas para se pensar a relação entre eles. Ou se assume uma diferença ontológica que faz com que relações de dominação não possam ser compreendidas como relações de poder pois dizem respeito a tipos de relação totalmente distintos, ou confere-se implicitamente um privilégio ontológico para o primeiro e “dominação” passa a ser caso extremo de “poder”. Ao longo de sua obra, Foucault parece ter oscilado entre essas duas alternativas, sendo a primeira aquela adotada explicitamente na sua fase final, “ética”, e a segunda aquela que mais parece se adequar ao conteúdo de suas principais obras políticas (Revel, 2014, p. 384). A posição tardia de Foucault, parece ser particularmente problemática já que implicaria dizer que, em situações de dominação, não há exercício de poder porque nelas não há liberdade, dada a primazia ontológica desta em relação ao poder. No entanto, permitiria que ele assumisse a existência de situações em que não há qualquer resquício de liberdade, mas que seriam sempre, porém, uma exceção. A posição que entende a “dominação” como caso de poder, por outro lado, na medida em que apenas se pode falar em “poder” quando há liberdade, precisaria admitir a existência de liberdade em toda e qualquer situação de dominação, por mais atroz e reduzida que ela seja. Tanto em Honneth quanto em Allen, Saar e Forst, essa questão também não fica bem definida. E talvez isso seja um demérito para o seu próprio esforço de clarificar o conceito de poder.

Seja qual for o caso, porém, epistemologicamente, esse movimento tem como consequência a restrição da capacidade descritiva da noção de “dominação”. Ela passa a se referir exclusivamente a situações, qualitativamente ou quantitativamente extremas, sempre residuais, de aparência de não-liberdade, aos casos “patológicos” de exercício do “poder”, às “doenças do poder” (Foucault, 1994f, p. 224). Inversamente, a possibilidade de se falar em uma *situação geral de não-liberdade*, ou de um *contexto geral de dominação*, é excluída de antemão, mais uma vez, independentemente de questões de fato, porque se há “poder” é preciso haver liberdade.

Ao se assumir essa distinção, as cláusulas de aferição de situações de “dominação” se tornam altamente restritivas. Contrariamente à história do pensamento político, situações de dominação passam a ser consideradas, por definição, como uma exceção absoluta, ou mesmo impossíveis faticamente, já que se sustenta que há liberdade mesmo nas situações mais hostis. De certo modo, “dominação”, enquanto tal, torna-se um ideal regulatório da crítica, mas que não se concretiza materialmente graças à “intransitividade” da liberdade. De um lado, os critérios de identificação de situações de “dominação” se tornam altamente evidentes pois identificam-se com os casos de supressão completa da capacidade de agir, que Foucault especificamente não concebe como “poder”, mas como “determinação física”. Fora desses casos em que se está literalmente preso a ferros, não há “situação de dominação”, mas “relação de poder”. Por outro lado, a aplicação da noção de “dominação” a casos concretos tornou-se demandante a ponto de que praticamente não são encontradas situações às quais essa definição pode ser aplicada. Onde há resquícios de agência, há liberdade. Mesmo onde a resistência é meramente virtual, pura possibilidade, é dito haver liberdade. Com isso, a categoria de

“dominação”, como não-liberdade, se transforma em um “tipo ideal”, e não é mais considerada capaz de descrever verdadeiramente a realidade política, mas apenas de orientar o julgamento. A realidade, por sua vez, diz respeito à facticidade das relações de poder que nunca coincide com os extremos de liberdade ou não-liberdade.

Agora, que existam “doenças do poder”, situações extremas, mesmo que raras, de não-liberdade, de “dominação” (o que certa versão da posição de Foucault não admite) deveria ser suficiente para mostrar que a questão da liberdade e da não-liberdade é histórica, e não ontológica, que não há nada de “intransitivo” na liberdade e que ela pode, sim, ser empiricamente suprimida. Certamente, que ela possa ser empiricamente suprimida, não significa que a realidade social possa ser classificada como uma *situação geral de não-liberdade*, mas aponta ao menos para o fato de que, sendo ou não o caso, isto só pode ser decidido por questões de fato. A operação pela qual se restringe a noção de “dominação” apenas às situações extremas, porém, é uma operação puramente conceitual, que não só não implica que a ideia de uma situação geral de não-liberdade seja impossível, como apenas rebaixa os critérios de aferição da liberdade. Ela também não atinge o cerne daquilo que está dado em um diagnóstico de “bloqueio da prática transformadora” porque este nunca sustentou a eliminação da agência, mas, na verdade, que, dadas certas condições sociais e políticas, esta agência não seria suficientemente forte a ponto de operar aquela “reversão” do “jogo de poder” (que Foucault e Honneth julgam ser sempre possível e mesmo necessária por razões ontológicas), ainda que uma tal reversão possa ou venha a ocorrer por razões alheias. Tais situações de reversão improvável, por assim dizer, como as da escravidão, por exemplo, deveriam, segundo aquele diagnóstico, ser chamadas de situações de não-liberdade, não porque

não haja resquícios de agência ou resistência, mas porque essa resistência possui um limite histórico e porque a própria liberdade é uma ideia plenamente histórica.

2.4.3 Dominação como índice de liberdade

Algo que chama atenção nas posições que operam a partir da distinção entre “poder” e “dominação”, é o fato curioso de tomarem a dominação como índice de liberdade. O fato de haver dominação em certas circunstâncias, isto é, o fato de haver práticas ou relações de dominação, aparece, de forma contraintuitiva para dizer o mínimo, não como algo contrário, mas como um argumento em favor da liberdade. Afinal, segue o argumento, caso não houvesse a pressuposição de uma “liberdade”, uma prática de dominação não teria o menor sentido, ela seria absurda logicamente e, na melhor das hipóteses, corresponderia a uma mera “determinação física”. Ou seja, trata-se de uma tentativa de derivar a liberdade do seu contrário, ou do que, argumenta-se, é contraditório apenas na aparência. Nisso elas se distinguem das posições tradicionais da crítica da dominação que, de maneira mais próxima do senso comum, tendem a tomar, sem mais, as relações dominação como índice de não-liberdade.

Foucault especialmente lançou mão desse tipo de argumento por diversas vezes para se defender das acusações de que seus livros recairiam no que estou chamando de “déficit político”, isto é, das acusações de que eles traçavam uma visão da sociedade moderna na qual a liberdade estaria eliminada de uma vez por todas (Foucault, 1994g, 1994e, 1994l, 1994f) . Nessa linha, Foucault chega ao ponto de

dizer que “a escravidão não constitui uma relação de poder porque o homem está a ferros (pois, nesse sentido, trata-se de uma relação de constrangimento físico), mas porque ele pode se deslocar e no limite escapar” (Foucault, 1994f, p. 237-238). Ou seja, basicamente o que ele está dizendo é que a relação de dominação que constitui a escravidão não é contraditória com a afirmação da liberdade (enquanto condição ontológica). Antes, caso não houvesse liberdade, não haveria, pois, dominação, mas uma relação de natureza física. Ora, mas não é isso que define a escravidão, poder-se-ia contra-argumentar, a redução do sujeito a objeto? Do ponto de vista de Foucault, porém, o que caracteriza escravidão como relação de poder é o fato de o escravo, ontologicamente, ser dotado de uma liberdade intransigente e recalcitrante, sobre a qual o “poder” atua, mas que mesmo assim se expressa, como se diz, nos “gestos mais ínfimos” do escravo. Enfim, ele só pode ser reduzido a objeto porque é sujeito, portanto, passível de ser “assujeitado” (Foucault, 1994f, p. 227). Que o escravo se debata ou se revolte diante de sua situação é, assim, interpretado como índice de liberdade, e não como prova da sua eliminação como sugerem os diagnósticos pessimistas baseados em uma concepção de poder como dominação. Não importa, “sempre há liberdade, mesmo onde as relações de poder parecem mais saturadas e mais restritivas” (Revel, 2014, p. 384). E o mesmo vale para Judith Butler, pois “a teoria performativa do gênero [...] insiste que a liberdade pode ser encontrada no interior da cena de coerção social” (Butler, 2021, p. 37-38). Mas o que se pretende ganhar com essa insistência?

Note-se ainda que o argumento de Foucault no que diz respeito à distinção entre “poder” e “constrangimento físico”, aqui, é de certo modo semelhante ao de Honneth em *Crítica do poder* quando este acusa Adorno e Horkheimer de confundirem “poder social” e

“dominação da natureza”. Essencialmente, o que Foucault está dizendo é que ao se afirmar que a essência da escravidão, enquanto relação de poder, reside na “determinação física” do objeto, e não na “ação sobre ação”, ou seja, no seu aspecto de relação social, confunde-se uma ação sobre um corpo físico, uma ação não social, não política, com uma ação especificamente política, social. Em suma, confunde-se a “política”, o reino da liberdade, e a “natureza”, o reino da necessidade. Um passo importante desse argumento é o de afirmar o caráter de “reconhecimento” de todas as relações de “poder”, por oposição à “dominação”:

Na verdade, o que define uma relação de poder é um modo de ação que não age diretamente e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre a ação deles. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre coisas: ela força, ela dobra, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades; portanto, não tem ao seu lado outro polo além do da passividade; e se encontra resistência, não tem outra escolha senão tentar reduzi-la. Uma relação de poder, por outro lado, articula-se em dois elementos que lhe são indispensáveis para ser justamente uma relação de poder: que ‘o outro’ (aquele sobre quem ela é exercida) seja bem reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis. (Foucault, 1994f, p. 236)

Nesse sentido, a escravidão pode ser compreendida como relação de poder apenas na medida em que o outro, isto é, o escravo, “seja bem reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que

se abra, diante das relações de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis”. Os castigos, as torturas, o trabalho forçado, a chibata, o pelourinho, etc., portanto, não são determinações contraditórias com a “liberdade” do escravo, são antes prova de que ele precisa ser constantemente “governado” já que a ele “se abre todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis”. Nesse sentido, o que nos diz Foucault, e nisso ele parece seguir Nietzsche estritamente, é que o “poder” existe porque há uma certa “vontade” de liberdade, antagônica, que precisa ser administrada e que, desse modo, sempre se arrisca a “irromper” dada a sua “intransigência”, sua “recalcitrância”. Interessante, ainda, pensar que nos termos de Foucault, Damiens (Foucault, 1975, p. 9), o indivíduo supliciado na cena que abre *Vigiar e punir*, seja “mantido até o fim como sujeito de ação” e que seus gritos sejam compreendidos como “respostas, reações, efeitos, invenções” políticas. Provas de sua liberdade intransigente.

Em síntese, esse procedimento toma aquilo que a crítica materialista da dominação um dia recolheu como índice de uma situação de não-liberdade, aqueles momentos em que, nos termos de Foucault, “as determinações estão saturadas” (Foucault, 1994f, p. 237), e os utiliza, inversamente, para elaborar uma prova ontológica da liberdade. Honneth fará algo muito semelhante²⁵, ainda que mais sutil, ao argumentar que as experiências de desrespeito possuem a gramática moral do reconhecimento como sua condição de possibilidade. As experiências de desrespeito, antes de serem recolhidas como signo de um bloqueio, configuram-se como sementes

²⁵ E também Habermas, ao argumentar que a dimensão “ilocucionária” está pressuposta mesmo quando um ato de fala produz efeitos “perlocucionários”.

de liberdade já que podem “tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento” (Honneth, 2003, p. 97).

Simplemente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo de resistência política. (Honneth, 2003, p. 224)

Tanto quanto em Foucault a intransigência da liberdade está contida em toda e qualquer relação de poder, por mais atroz que ela seja, em Honneth, as possibilidades de que uma “práxis reaberta” se transforme em “resistência política” resultam do “discernimento moral” “embutido de modo inquebrantável” nos “sentimentos negativos” originados pelas próprias experiências de desrespeito (Honneth, 2003, p. 224). Do ponto de vista de uma definição adequada de “poder” (Allen, 1999; Forst, 2015; Saar, 2010), essa reversão de um obstáculo à liberdade em um instrumento ou impulso apenas demonstraria que, de fato, o conceito de “poder” contém tanto um momento de liberdade quanto de não-liberdade.

A posição que infere a liberdade a partir da não-liberdade, que infere a liberdade ontológica do fato de haver dominação real, deve ser entendida no âmbito daquele esforço de oferecer uma solução

semântica para o problema da dominação social e que produz o que chamei de abolição da dominação da ordem do discurso crítico. Essa abolição ocorre porque a crítica social e política deixa de poder se valer do conceito de dominação em seu sentido mais trivial, isto é, como uma relação na qual há um polo dotado de liberdade e um polo que não possui liberdade, ou ainda, como situação de não-liberdade. Em última instância, ela elimina a questão da liberdade como problema histórico, empírico, material, para colocá-la em termos ontológicos, transcendentais e idealizados. Mantém-se uma aparência crítica ao conservar o termo para situações absolutamente excepcionais no âmbito da sociedade em que há eliminação total ou quase total da agência. Esses casos, porém, deixam de se apresentar como algo que demande uma crítica em sentido estrito porque sua ilegitimidade é como que autoevidente. Fora dos casos extremos e evidentes de não-liberdade – o que, como se viu, são mais raros do que a escravidão – o que há são os muitos modos de entrelaçamento entre liberdade e não-liberdade, os múltiplos usos das liberdades. Ainda, que as situações extremas existam, não indica uma situação de dominação mais geral, mas algo que o modelo não toma em si mesmo como problemático porque arraigado na estrutura da socialidade. É da natureza da realidade que as situações extremas de não-liberdade ocorram excepcionalmente. Elas devem ser denunciadas como ilegítimas (por razões convencionais), é claro, mas a realidade como um todo não pode ser tomada como participando dessa exceção.

De um ponto de vista ético-político, ao se assumir implicitamente que todas as relações sociais são manifestações de uma liberdade originária e possuem um status de *síntese a priori de liberdade e não-liberdade* (isto é, “poder”), *naturaliza-se e legitima-se a realidade social atual* em sua totalidade, ainda que se permita elaborar

*juízos crítico-normativos circunstanciais e casuísticos*²⁶. A totalidade, tida por inacessível de um ponto de vista teórico substancial, é postulada irrefletidamente como sempre e naturalmente estruturada por “relações de poder” (síntese de liberdade e não-liberdade), ainda que em certos casos-limite estas se expressem situacionalmente como relações de “dominação”. Fora das situações extremas, fora desse *limite*, as questões de natureza prática só podem ser resolvidas segundo critérios de preferência subjetiva pois dizem respeito, na verdade, a uma “atitude”, à “coragem” de “se fazer uso” da própria liberdade. Isso exclui, portanto, a possibilidade de *juízos normativos negativos com pretensão objetiva sobre a figura atual da realidade social como um todo*, ou sobre o conjunto geral de todas as relações sociais atuais, pois a realidade, *materialmente*, só pode ser acessada de uma perspectiva restrita, ainda que *formalmente* seja possível inferir a liberdade como plano geral onde os jogos de poder se desenrolam. Uma sentença que diga que “a totalidade social constitui uma ordem de dominação” seria contraditória e redutora tendo em vista as “resistências” contextuais, ao passo que uma sentença como a de que “todas as formas de vida são estruturadas por relações de poder” é aceita de bom grado na medida em que é vazia de conteúdo e permite, à força, *compatibilizar* liberdade e dominação seja qual for o caso.

Ao se assumir que todas as relações sociais são constituídas como *síntese a priori de liberdade e não-liberdade*, isto é, “poder”, opera-se um nivelamento moral e político segundo o qual, fora daquelas situações extremas e residuais de eliminação da agência, alegadamente, *todos*

²⁶ O que é captado perfeitamente na seguinte citação de Oksala: “a rede de práticas na qual estamos inseridos necessariamente molda nosso pensamento e compreensão. Nada do que fizermos poderá mudar a totalidade dessa rede, mas também nada do que fizermos será insignificante” (Oksala, 2010, p. 464).

são igualmente livres e não livres, ainda que não do mesmo modo. Todos são ontologicamente livres ainda que essa liberdade se expresse concretamente de modo distinto segundo o “uso” que dela se faz. Tanto um monarca absolutista pode ser dito “não livre”, apesar de seu status de rei, pois sua liberdade ontológica (suas ações e decisões) encontra entraves circunstanciais (burocracia, privilégios de corte, relações comerciais, resistências civis, etc.), quanto um escravo com certos privilégios (um escravo “de ganho”, por exemplo), pode ser dito “livre” pois sua liberdade ontológica se expressa de múltiplos modos, nas suas ações e decisões, apesar de seu status de escravo. A única coisa que diferencia os dois casos seria o “uso” que cada um faz da sua liberdade. Esse nivelamento é problemático pois encobre o fato de que a diferença fundamental aqui é social e política, e não ontológica. De fato, isto é, politicamente, o monarca, apesar dos pesares, é livre; o escravo, *apesar de tudo*, é dominado, não-livre.

2.5 Conclusão

Precisamos recomeçar tudo do zero e nos perguntar a partir de que podemos fazer a crítica da nossa sociedade. (Foucault, 1994d, p. 395)

Em um texto do início dos anos 1980, Foucault afirma ter ficado estupefato diante de um jornalista que questionava a razão pela qual “a questão do poder” preocupava tantas pessoas naquele momento. “É um assunto tão importante assim, e tão independente a ponto de que se possa falar dele sem levar em consideração outros assuntos?”, perguntava o jornalista. Foucault, por sua vez, respondia que, antes,

para ele, era difícil crer que “tenha sido necessário esperar o século XX para que essa questão tenha sido enfim posta” (Foucault, 1994f, p. 224). Essa resposta de Foucault causa estranhamento. O que significa dizer que a questão do poder precisou esperar o século XX para ser posta? Foucault certamente não está dizendo que “poder” não fora de algum modo tematizado ao longo da história do pensamento ocidental, o que seria absurdo. Ele se refere, acredito, à *questão pelo sentido de “poder”*, isto é, à questão do seu conceito, da sua definição adequada, própria, satisfatória, fundamental, etc., que teria sido negligenciada e que aparece apenas diante da dificuldade de se lidar com aquelas duas grandes “doenças do poder” que, segundo ele, foram o Nazifascismo e o Stalinismo (Foucault, 1994f, p. 224). Longe de serem originais, elas se apoiaram na própria racionalidade política da modernidade; elas compartilhavam a mesma “linguagem do poder”. A resposta de Foucault, diante disso que, nas suas palavras, é um “fato banal”, será a de inventar uma nova linguagem política, uma que não seja “totalitária”; que não confunda o exercício do poder com a dominação, como teria sido o caso tanto para o totalitarismo quanto para a crítica do totalitarismo, e que chegava a concluir que a partir dali a liberdade estava seriamente em risco.

A preocupação obsessiva em diferenciar “poder” e “dominação” encobre em um nível metateórico um compromisso com uma realidade estruturada por relações sociais formalmente e idealmente concebidas como uma *síntese a priori de liberdade e não-liberdade* (“poder”), segundo a qual as “estruturas de dominação” e os “recursos para a emancipação” estão, em última instância, dados pela própria natureza da socialidade, e não dizem respeito a constructos propriamente históricos. A socialidade é concebida como uma fonte inesgotável de recursos e de perigos que, por assim dizer, brotam de

sua própria essência. Com isso, porém, a liberdade, de situação política, é alçada ao plano da ontologia, e a noção de “dominação” como situação de não-liberdade é abolida como incapaz de descrever a realidade em um nível sistêmico. Um preconceito do senso comum e fruto das armadilhas da linguagem ordinária.

Ou seja, o que aquela “reconfiguração radical” do “poder” (incorporada recentemente pelos autores que a interpretam como um requisito para a crítica social) faz, não é outra coisa do que produzir uma dissolução do problema da “dominação social” e apresentar uma solução “compatibilista” segundo a qual liberdade é conciliável com a teia de forças (sociais e políticas) constitutivas da realidade. A “dominação” não faz parte do mundo social, mas apenas do mundo físico. Retoricamente, ela lê as críticas da dominação como implicadas em uma forma de determinismo sócio-histórico, ao passo que as teorias normativas são apresentadas implicitamente como formas de voluntarismo ingênuo. Contra a dominação (determinismo) e a liberação (voluntarismo), como um meio termo razoável e respeitoso que quer ser também um “para além” das dualidades, ela traça sua própria imagem ontológica da realidade social como uma teia infinita de relações “complexas” de “poder” e acredita que apelar para a sua “historicidade” hipostasiada é suficiente para reivindicar o seu caráter pós-metafísico e antimetafísico. Mas esse meio termo constitui uma posição tão idealizada quanto aquelas que ela critica.

Que a urgência por uma definição adequada de “poder”, isto é, pela sua distinção em relação à noção de “dominação”, tenha sido experimentada mais fortemente, no plano teórico, na Europa do pós-guerra, com Arendt, se consolidado na década de 1970, com Foucault, e persistido ainda hoje na busca urgente por uma definição, não pode ser tomado como mera coincidência. Esse *sentimento de urgência* tem

sua origem nos impasses de um contexto social, político e econômico para o qual a teoria do poder de Foucault, mas não só ela, pretendia dar uma resposta. Naquele contexto, pode-se dizer, é o sentido mesmo da “política” que a teoria passa a pôr em questão diante do que ela assume como suas *illusions perdues*; ao abrir mão da noção de “liberação”, ao se despedir da “emancipação”, e assumir desavergonhadamente a sua condição “pós-liberatória” (Butler, 2018), a teoria declara o fim da “idade da inocência”: a “maioridade” é estabelecida por decreto. Não há que se falar mais em emancipação. Não há essência humana a ser liberada. Em compensação, diz a “nova linguagem do poder”, jamais fomos dominados. O que resta da política é um ter que se haver com o “sempre aí” da própria liberdade. Esta, como virtude, passa a ser objeto de um cultivo, e o que resta é a moralização da política vista, porém, como o descortinamento da implicação ética da política que havia sido esquecida.

Essa resposta para o absurdo da dominação e da violência total pode e deve ser interpretada como tendo um caráter de *defesa*. Ao fim e ao cabo, o esforço de redescrever as relações entre “poder” e “liberdade” em uma “nova linguagem” é resultado de uma decisão da teoria de preservar a si mesma em face de uma realidade que, por desmenti-la, tornou-se para ela insuportável porque revelou o seu “objeto de desejo”, a liberdade, como perdido. A obsessão pela definição adequada de “poder”, portanto, deve ser lida antes de mais nada como um sintoma dessa decisão de trocar a cor das lentes para que a mesma realidade limitada, que até então era cinza como fumaça das explosões nucleares se tornasse plena de potenciais e colorida como uma viagem de LSD (Dean; Zamora, 2023). Uma tentativa de redefinir as coordenadas da realidade para que a teoria não seja perdida ao ser desmentida. Que a busca por aquela definição

adequada persista, atesta, porém, a fragilidade dessa estratégia. A “dominação”, a real, como um fantasma, assombra esse discurso e constitui para ele um “*a priori* histórico”, uma determinação material que é sua condição de possibilidade, e que, enquanto tal, ele não pode deixar de negar.

3 Força ontológica

O poder constrói sujeitos humanos e não apenas age sobre eles. Ele faz mundos humanos existirem, e não apenas os circunscrevem ou limitam. (Brown, 2008)

3.1 Introdução

O capítulo anterior expôs as linhas gerais do programa teórico que visa uma definição adequada de “poder” como requisito para a crítica, discutiu alguns de seus pressupostos, e apontou o que me parecem ser algumas de suas incongruências. A primeira tese fundamental desse programa é a de que o “poder” não pode ser reduzido à “dominação” porque isso implicaria uma visão “determinista” dos processos sociais e uma postura “fatalista” em face da realidade política. Esse equívoco teria sido cometido, por exemplo, por Adorno e Horkheimer quando, em especial na *Dialética do esclarecimento*, eles teriam apreendido as “relações de poder” entre os sujeitos à luz da ideia de “dominação da natureza”, adotando um “modelo” redutor que estaria na origem do diagnóstico “fatalista” segundo o qual a humanidade se encontraria em uma situação “sem saída” de não-liberdade. Diante dessa tese, busquei explicitar aquilo que, segundo a minha interpretação, está por trás da ênfase repetida na distinção entre “poder” e “dominação”: a noção de “poder” tem a pretensão de fundar um quadro teórico em que, conceitualmente, a liberdade esteja sempre e necessariamente disponível, ainda que

faticamente a realidade pareça indicar o contrário. Sem essa garantia, alega-se que a atividade crítica se torna aporética, fatalista e vitimizadora. Ou seja, ela sofreria do que chamei de “déficit político”. Sugerir que esse argumento, porém, só pode fazer sentido a partir do momento em que “liberdade” não designe mais uma situação social e política ligada a um contexto ou conjunto de fatores históricos, mas se refira a uma condição ontológica da qual inclusive os casos excepcionais de “dominação”, como forma limite de exercício do poder, podem aparecer como um índice. A ideia de uma situação geral de não-liberdade, de um “sistema de dominação”, é dissolvida na miríade de relações de poder em perpétua variação e descartada como um equívoco conceitual. A noção de “dominação” é abolida do vocabulário da crítica e preservada apenas para se referir aos casos de eliminação total da agência em que o que se aplica sobre os sujeitos não é um “poder”, mas uma “força física”. Esse movimento tem por resultado, segundo minha sugestão, a *dissolução ontológica do problema da dominação social*, fundante da ideia de uma teoria crítica da sociedade (Saar, 2023, p. 427). A partir dessa dissolução, esse “modelo” pode se ver livre da necessidade de examinar empiricamente a questão da possibilidade da liberdade pois esta passa a estar dada por uma necessidade conceitual, e não por razões histórico-materiais. Históricos são apenas os modos de realização da liberdade, não a liberdade em si. Essa interpretação dá contornos ontológicos ao problema da “dominação social” e da possibilidade da liberdade e elabora uma resposta em moldes “compatibilistas” que precisa afirmar, contraintuitivamente, que há “liberdade” disponível mesmo nas situações mais atrozes. Ao fazê-lo, porém, ela se arrisca a legitimar e ocultar a dominação social por tratá-la como um dado natural: a

existência simultânea de “dominação” e “liberdade” não é uma contradição injusta, mas um “fato da vida”.

Neste capítulo, de modo similar, pretendo prosseguir o exame crítico dos pressupostos do programa que reivindica a necessidade de uma definição adequada de “poder” como requisito para a crítica social. Agora, porém, com foco na ideia bastante difundida por Foucault nos anos 1970 de que o “poder” produz a realidade social e subjetiva. Essa ideia constitui, na minha interpretação, a segunda tese fundamental do programa que visa uma definição adequada de poder como requisito para a crítica social. Ela está na base daquilo que Judith Butler chamou de condição “pós-liberatória” da crítica (Butler, 2018, p. 26).

Após (1) apresentar as razões pelas quais alega-se que a “produtividade” deveria ser concebida como dimensão essencial de um conceito adequado de “poder” capaz de orientar a crítica social (“ambivalência do poder”), (2) interpreto essa ideia como atribuindo ao “poder” o que chamarei de *“força ontológica”*, isto é, a capacidade de, nas palavras de Foucault, “produzir o real” (Foucault, 1975, p. 196). Esse é o principal traço que diferencia o seu uso por Allen, Forst e Saar da concepção tradicional de “poder” e está na base das críticas que eles dirigem, por exemplo, a Axel Honneth e Jürgen Habermas. Para entender como essa compreensão ontológica do poder pode dar ensejo a uma reflexão com status de crítica social, lanço mão da sugestão de Johanna Oksala segundo a qual o principal objetivo dessa tese seria o de levar a cabo um projeto de “politização da ontologia” (Oksala, 2010). Concedendo que a tese da força ontológica do “poder” não pode ser interpretada como o atributo de uma “substância”, ao modo da metafísica clássica, e que, nesse sentido, não dá lugar ao que se pode chamar de uma “ontologia forte”, a uma “ontologia fraca”

(White, 2000, p. 6), sugiro que a melhor maneira de compreendê-la seria como uma “aposta ético-política” baseada em razões de prudência. Aquilo que está em jogo na crítica da teoria do poder produtivo, portanto, é (3) a determinação dos custos dessa aposta. Sugiro que ela está baseada:

- uma *inversão*: ao contrário da filosofia política tradicional, não se é livre em relação ao “poder”, mas em relação à “ontologia”. A liberdade depende de uma espécie de disponibilidade da ontologia e se expressa na experiência de sua transformação e na impossibilidade de sua fixação. Nesse caso, o papel da crítica não seria o de elaborar uma crítica da “dominação”, mas o de desfazer uma suposta *ilusão de não-liberdade* no que diz respeito ao modo como os sujeitos lidam com a suas bases ontológicas.
- uma *negação*: ainda que se aceite a tese de que a ontologia não se encontra dada *a priori*, e, portanto, esteja não só sujeita à variação como disponível à prática transformadora, ela exclui, porém, dogmaticamente, *a possibilidade de que ela possa vir a ser fixada por razões históricas, ou seja, a posteriori*. Presume-se que, uma vez que a ontologia é construída por práticas sociais e estruturada por “normas”, ela sempre pode ser desconstruída e reconstruída.

Essa inversão e essa negação estão intimamente ligadas. É porque “o campo de experiências possíveis” (Foucault, 1994k, p. 687) onde a “liberdade” ontológica se manifesta não pode encontrar um fechamento *a posteriori* que a crítica pode sempre se configurar como a denúncia da *ilusão de não-liberdade*. Ou seja, ela nega a possibilidade

de que o “campo de experiências possíveis” encontre algo como um fechamento irrevogável *a posteriori* que seja fruto das mesmas práticas que instituíram a ontologia. Mesmo que a genealogia se pretenda radicalmente histórica, ela não considera que esse fechamento, essa imposição de limites, seja possível por razões históricas, o que implicaria que a liberdade, mesmo compreendida ontologicamente, poderia, ainda assim, vir a ser eliminada. Se esse for o caso, a questão sobre a possibilidade da liberdade em geral, e não apenas de seus modos de instanciação, precisaria ser investigada historicamente, algo, porém, que a crítica genealógica (como a reconstrutiva) recusa.

3.2 A ambivalência do poder

A ideia de que o “poder” não pode ser reduzido à “dominação” porque possui uma dimensão “positiva” pode ser interpretada basicamente de dois modos: em primeiro lugar, esse aspecto positivo pode ser entendido em termos convencionais, digamos, estritamente políticos, como referindo-se aos “recursos emancipatórios” que os sujeitos têm à sua disposição. Desse ponto de vista, esse caráter “positivo” é interpretado como tendo um componente moral inerente e está necessariamente vinculado a valores como justiça, legitimidade, liberdade, universalidade, etc. Esse é o caso, por exemplo, de Hannah Arendt e Jürgen Habermas para quem haveria um “poder” vinculado à capacidade dos sujeitos de produzir comunicativamente certos consensos sobre a organização da vida em comum e sobre a ação individual e coletiva (Habermas, 1977). Nessa capacidade estaria assentada inclusive a legitimidade dessas ações e dessa organização. Arendt chega a propor uma diferenciação rígida entre “poder” e

“violência” de modo a conservar a natureza “positiva” do primeiro como capacidade de “ação concertada” (Arendt, 1994, p. 36). O poder positivo, aqui, aparece como qualitativamente distinto do seu oposto, a violência (negativa) que se refere a formas de intervenção na conduta alheia que lançam mão da coerção ou da imposição pela força física. Estas, por definição, são ilegítimas (Arendt, 1994, p. 30-36).

O aspecto “possibilitador” (*enabling*), onde estão localizados os “recursos para a emancipação”, é então, a rigor, atribuído a um objeto (a comunicação) distinto ontologicamente e valorativamente daquele (a violência) ao qual se liga o aspecto limitador (*disabling*) do qual nascem os obstáculos para a realização da liberdade. O primeiro é condição de legitimidade; o segundo é causa de ilegitimidade. No caso de Arendt e Habermas, a comunicação, por um lado, constitui a “reserva emancipatória” e as ações individuais e coletivas orientadas por ela são tidas como legítimas. A violência, por outro, constitui a fonte dos obstáculos à liberdade e, portanto, as ações individuais e coletivas guiadas por ela são, *a priori*, consideradas ilegítimas. De certo modo, tanto a comunicação (positivo) quanto a violência (negativo) podem ser concebidas como um “poder” no sentido da concepção tradicional na medida em que ambos se referem à capacidade de um agente, indivíduo ou grupo, de interferir na conduta alheia. No entanto, essa interferência se dá, no primeiro caso, conforme a liberdade e, portanto, de maneira legítima, e, no segundo caso, à despeito da liberdade, portanto, de maneira ilegítima.

Essa posição já não confunde “poder” e “dominação” e, consequentemente, não leva necessariamente a um diagnóstico “fatalista” da realidade. Mas na medida em que enxerga os “recursos” da liberdade como localizados em um objeto qualitativamente distinto daquele em que estão localizados os obstáculos para sua

realização, ela não deixa de apresentar problemas do ponto de vista de uma definição adequada de “poder” entendida como requisito para a crítica social. Ao confundir agora “poder” e “liberdade” ela constitui a imagem simétrica, invertida, daquela visão que os opõe. Nos termos de Amy Allen, por exemplo, uma visão que enxergue o “poder” como exclusivamente “positivo”, isto é, como “empoderamento”, seria tão problemática quanto aquela que o reduz à “dominação” pois, segundo ela, ambas “o reificam em apenas um de seus aspectos” e o resultado é, invariavelmente, “um retrato distorcido da realidade empírica” (Allen, 1999, p. 8). Essa posição reintroduz a mesma dualidade que marca a concepção clássica de “poder” – a oposição entre liberdade e não-liberdade – agora, porém, de modo *a idealizar um ente ou objeto que porta em si os potenciais emancipatórios (enabling)* e definir um lócus por excelência da liberdade que seria imune aos aspectos negativos, limitantes (*disabling*). Ao fazê-lo, deixaria de perceber a maneira pela qual a dimensão positiva, possibilitadora (*enabling*), e a dimensão negativa, limitante (*disabling*), estariam necessariamente imbricadas, o fato de que um mesmo objeto possui aspectos de liberdade e não-liberdade: “a complexidade e a multiplicidade das relações de poder [...], é tal que nós podemos ser dominados e empoderados ao mesmo tempo e no contexto da mesma norma, instituição ou prática” (Allen, 1999, p. 25).

Uma definição criticamente adequada de “poder”, segundo Allen, seria aquela que “resista ao impulso de colapsar o poder como um todo na dominação ou no empoderamento e, com isso, permita iluminar a interrelação complicada entre essas duas modalidades de poder” (Allen, 1999, p. 8). Se a visão puramente negativa, como “dominação”, impede a capacidade de enxergar a possibilidade de resistência e subversão inscritas nas estruturas da sociedade moderna

(Allen, 1999, p. 15), a visão puramente positiva do poder como empoderamento perde de vista o fato de que as “práticas de empoderamento [...] são elas mesmas moldadas por relações de dominação” (Allen, 1999, p. 24). Ou seja, a unilateralidade seria conceitualmente problemática porque não faz justiça à “complexidade” de uma realidade social que é ontologicamente ambígua porque preenchida por possibilidades e restrições para a realização da liberdade social e subjetiva. O reconhecimento dessa “ambivalência” permitiria afastar, de saída, para usar os termos de Judith Butler, tanto as “formas politicamente hipócritas de fatalismo” (Butler, 2018, p. 26), *que julgam que a liberdade seja impossível*, quanto as “formas ingênuas de otimismo político” (Butler, 2018, p. 26), que acreditam que *a realidade não exija crítica*. Uma crítica social adequada deveria acolher essa ambivalência fundamental e assumir que a liberdade é sempre possível, ainda que sua realização seja sempre limitada.

A posição de Allen (2010) está em plena conformidade com o imperativo de Honneth, mencionado no capítulo anterior, segundo o qual um modelo adequado de crítica deveria ser capaz de apreender simultaneamente as “estruturas de dominação” e os “recursos para a superação da dominação” (Honneth, 1997). Como visto, em Honneth, esse imperativo está na base da crítica que ele direciona ao modelo habermasiano elaborado na *Teoria do agir comunicativo*. O cerne dessa crítica, desenvolvida especialmente em *Crítica do poder* e *Luta por reconhecimento*, reside no fato de Habermas partir de um o conceito de “social” dividido entre o domínio da racionalidade técnica, estratégica, desprovido de normatividade, orientado com relação a fins, e não a valores, o “sistema”, e um domínio idealmente concebido como isento de relações estratégicas de dominação, preenchido pelo

universo simbólico compartilhado e reproduzido por práticas comunicativas, o “mundo da vida” (Honneth, 1997, p. 13). Como resultado dessa divisão, Habermas tenderia a ver os processos coercitivos (a dominação) como resultado do desregramento da lógica de desenvolvimento do “sistema”, de modo que eles apenas se tornariam problemáticos quando passassem a interferir no “mundo da vida”, distorcendo a comunicação (Bressiani, 2015, p. 106-107) e impondo-lhe restrições artificiais (reificação). A tarefa política, portanto, seria a de refrear as incursões estratégicas e as restrições (técnicas) impostas ao “mundo da vida” a fim de resguardar a liberdade natural da comunicação. No entanto, dado esse esquema dual, argumenta Honneth, o modelo de Habermas se torna cego para a reprodução simbólica da dominação e – este é o cerne do problema —, com isso, seria incapaz de apreender as “estruturas de dominação” e os “recursos para superação da dominação” simultaneamente e de modo imanente. Em Honneth, a categoria do “reconhecimento” será introduzida como o elemento capaz de realizar a mediação entre dominação e emancipação sem apelar para uma ontologia social dual pois o reconhecimento é apreendido como a base da normatividade social como um todo.

Se interpretarmos a dualidade sociológica entre “sistema” e “mundo da vida” à luz da diferença entre uma visão negativa do poder como “dominação”, e outra positiva do poder como “empoderamento”, tal como sugerido por Allen, podemos dizer que o “agir comunicativo”, em Habermas, aparece como portador dos recursos capazes de empoderar os atores sociais, enquanto a dominação, por sua vez, é resultado de formas desregradas de ação estratégica que, em seu processo de “colonização”, impõem fronteiras ilegítimas à capacidade de ação e, por assim dizer, desempoderam os

sujeitos. O modo, porém, como a região do simbólico produz uma forma nativa de coerção é deixado de fora porque os processos comunicativos em si mesmos não possuiriam essa capacidade de desempoderar os sujeitos. Ou seja, do ponto de vista de Honneth, o problema não seria apenas a “colonização” pois, claramente, existem também formas autóctones de dominação no continente simbólico que não derivam das limitações impostas pelo “sistema” e também exigem crítica. Para Allen, portanto, a perspectiva de Habermas seria claramente marcada por uma unilateralidade que, por sua vez, decorre da forma dual de colocação do problema da dominação. A interpretação da comunicação como lócus dos “recursos para a superação da dominação” de onde emana o “poder” (*enabling*) corresponderia à sua idealização. Ela reinstaura uma visão dualista dos processos sociopolíticos que, segue o argumento, obscurece a complexidade das relações de poder ao isolar a comunicação como reserva natural emancipatória. Se, como diz Allen, “podemos ser *dominados e empoderados ao mesmo tempo e no contexto da mesma norma*, instituição ou prática” (Allen, 1999, p. 25, *grifos nossos*) – poderíamos dizer, de uma mesma “forma de vida” (Jaeggi, 2018) – então as relações de comunicação estariam sempre, necessariamente e invariavelmente, inscritas em relações de “poder”. Não há norma, nesse sentido, que não seja ambivalente, isto é, positiva e negativa ao mesmo tempo. Consequentemente, toda e qualquer “forma de vida” possível é tida por ambivalente.

Ocorre que, apesar de seus esforços, o modelo crítico de Honneth baseado na ideia de “luta reconhecimento” não escaparia àquela mesma unilateralidade em relação à concepção de “poder” pressuposta. “Honneth rejeita a ficção de Habermas de uma esfera de comunicação livre de poder e pretende seguir Foucault na teorização

mais completa do papel do poder no mundo da vida” (Allen, 2010, p. 22). No entanto, sua abordagem do “poder em termos de luta moralmente motivada por reconhecimento no mundo da vida”, apesar das pretensões, não faz justiça “aos *insights* da análise de Foucault do poder” (Allen, 2010, p. 22). Por mais que Honneth tenha elaborado para a crítica do poder o seu imperativo metodológico, ele “não foi bem-sucedido na *primeira tarefa de uma teoria crítica da sociedade*, qual seja, a de compreender as estruturas existentes de dominação social, [...] [porque] falha em lidar com o desafio apresentado pelo entrelaçamento de reconhecimento e dominação” (Allen, 2010, pp. 22-23, *grifos nossos*).

Mesmo se aceitarmos que Honneth fornece uma análise satisfatória da natureza do conflito como luta por reconhecimento – que é parte crucial da formação de todo sujeito – ele não nos deu uma análise satisfatória do poder e do papel que ele desempenha na formação do sujeito. (Allen, 2010, p. 31)

Essa “análise satisfatória” das condições transcendentais do “poder” será encontrada por Allen em Foucault e Butler. O mesmo vale para Rainer Forst e Martin Saar. Para Forst, se quisesse fazer *jus* aos seus compromissos, uma teoria crítica do reconhecimento não poderia se limitar a uma consideração formal das relações de reconhecimento como padrão normativo e, com isso, tomar as relações de poder exclusivamente a partir do desrespeito desse padrão pois uma “matriz complexa de poder” se desenvolve a partir de “diferentes formas de reconhecimento” (Forst, 2007, pp. 218-219). Segundo Forst, “a principal linguagem da crítica foi e é a linguagem do poder [...], e não primariamente a linguagem do reconhecimento

(Forst, 2007, p. 237). Portanto, seria preciso elaborar uma “crítica de certas formas de ‘reconhecimento’ e das relações de poder que lhes são inerentes”, o que implicaria, inclusive, considerar a hipótese – mais tarde aventada por Honneth (2007) – de algo como “falso reconhecimento” (Forst, 2007, p. 216).

A crítica da abordagem honnethiana do reconhecimento elaborada por Forst se dá de maneira privilegiada a partir de uma análise histórica e crítica da ideia de “tolerância”. Segundo Forst, nos casos em que ela pode ser interpretada como “permissão consentida” (Forst, 2007, p. 221), isto é, naqueles casos em que, por exemplo, os direitos de uma minoria são garantidos apenas a partir da boa vontade de uma maioria, podendo ser revogados unilateralmente, “há uma mistura de liberdade e dominação, de inclusão e exclusão, de reconhecimento e desrespeito” (Forst, 2007, p. 219). Essa é uma “forma de reconhecimento concedida às minorias que tanto lhes dá certas liberdades quanto as transforma em súditos dependentes ou cidadãos de segunda classe [pois] não são concedidos direitos gerais e iguais, mas permissões específicas [que] podem ser revogadas” (Forst, 2007, p. 220). Assim, “os tolerados são ao mesmo tempo incluídos e excluídos; eles desfrutam de certo reconhecimento e segurança de que outros não dispõem, mas são dependentes de proteção e, portanto, precisam demonstrar lealdade” (Forst, 2007, pp. 218-219).

A forma da tolerância como “permissão consentida” possui, segundo Forst, efeitos “liberadores” pois “claramente se trata de uma vantagem em comparação com políticas opressivas”, mas também possuiria “efeitos disciplinares (no sentido de Foucault)”, porque as “políticas de tolerância ‘produzem’ identidades estigmatizadas, anormais, que são ao mesmo tempo incluídas e excluídas” (Forst, 2007, p. 220). Nesse sentido, “a tolerância, ‘como permissão

consentida', é uma forma de reconhecimento de minorias por uma maioria ou autoridade que protege a segurança e a liberdade básicas dessas minorias; no entanto, ao mesmo tempo, é uma forma complexa de poder" (Forst, 2007, p. 234). Assim,

Seguindo Foucault, podemos dizer que onde há poder – ao contrário da dominação – há liberdade e contrapoder, resistência. É a própria compreensão de que o poder moderno funciona através da concessão de liberdades e não simplesmente pela repressão, tentando assim produzir súditos "leais", que questiona a ideia de identidades totalmente "impostas" e "produzidas" de indivíduos que são apenas "subjugados". *A construção da identidade não funciona em apenas uma direção: ser sujeito a certas instituições e práticas de poder forma os indivíduos não apenas em conformidade com essas práticas, mas também contra elas; caso contrário, não haveria demandas por liberdade ou tolerância em primeiro lugar, nem necessidade de estratégias de poder mais refinadas* (Forst, 2007, p. 222, *grifos nossos*).

Ao opor unilateralmente "reconhecimento" e "poder" (desrespeito), Honneth não apenas seria incapaz de enxergar que existiriam formas nocivas de reconhecimento, como também perderia de vista o fato de que o "poder", em si mesmo, seria dotado do que Forst chamará posteriormente de "força normativa" (Forst, 2015, p. 126). Para Forst, o "poder" não pode ser reduzido a uma forma de violência negadora do reconhecimento pois, como fica claro em sua discussão sobre a tolerância, a "permissão consentida" seria uma forma de "poder" que se exerce justamente sobre a liberdade dos indivíduos e grupos por meio do reconhecimento. Esse "poder" cria

padrões normativos que incluem e excluem, reconhecem e desrespeitam, empoderam e dominam, possibilitam e limitam. Nesse sentido, a distinção a ser feita não é entre “poder” e “reconhecimento” (ou entre “poder” e “liberdade”), mas entre a “força normativa” (do “poder numenal”) e a “força física” (da violência corporal):

Encontramos a violência, finalmente, onde a troca de justificativas é inteiramente negada e o espaço das razões é suplantado por meio da pura força física. Quando isso ocorre, uma relação de poder numenal se transforma em uma relação de facticidade física esmagadora: a pessoa submetida à violência não é mais levada a fazer algo; ela é um mero objeto. Nesse momento, *o poder, como uma força normativa que move um agente minimamente livre*, desaparece; ele pode reaparecer quando os sujeitos da violência começam a agir conforme a vontade daquele que exerce o poder, seja por medo ou por estarem traumatizados, mas em todo caso, já não como meros objetos físicos (Forst, 2015, p. 126, *grifos nossos*).

Martin Saar, por sua vez, elabora uma crítica mais ou menos velada do projeto de Honneth ao apontar para uma ambiguidade que ele observa com relação à ideia de “crítica imanente” em uma das suas formulações mais recentes (Honneth, 2017). Segundo Saar, a ideia de que as normas sociais precisam ser criticadas de modo imanente, isto é, a partir da normatividade que elas mesmas ensinam, pode ser interpretada em um sentido estritamente “metodológico” – sentido este que Saar chama também de “dialético” pois remeteria a Hegel e é especialmente acentuado por Honneth –, mas também, segundo ele, em um sentido “ontológico” (Saar, 2020, p. 58). Enquanto o primeiro sentido parece apenas elucidar os traços formais da atividade crítica,

o segundo sentido ressalta o fato de que a crítica social deveria assumir a forma de uma “reinterpretação transformativa das normas socialmente estabelecidas pelos grupos sociais oprimidos em todas as sociedades” (Honneth, 2017, p. 915). Uma vez que o modelo crítico de Honneth sustenta uma “normatividade imanente” que aponta para a “estrutura normativa constitutiva da sociedade” (Saar, 2020, p. 57) como uma “estrutura geral de luta social”, esse segundo sentido de imanência leva a conceber o “fato da dominação” menos como um desvio em relação à norma e mais como um “conflito de interpretações” (Honneth, 2017, p. 915) acerca de normas sociais sempre abertas à reinterpretação. Isso parece ter consequências “ontológicas” porque uma vez que a normatividade social aparece como a estrutura fundante da sociedade como um todo, a sua reinterpretação das normas sociais vigentes pelos grupos oprimidos deveria valer como uma transformação “ontológica” do “ser social”.

Qualquer avaliação crítica da sociedade necessariamente envolverá declarações ontológicas sobre a própria constituição e emergência de certas formas, identidades e relações sociais (e não outras). Se poder, dominação e antagonismo são características ontológicas essenciais da sociedade, qualquer crítica terá de se posicionar em relação a eles, e não fora deles. (Saar, 2020, p. 63)

Segundo Saar, essa tese mais radical já estaria implícita em *Luta por reconhecimento* pois ali já apareceria a ideia de que “os sujeitos sociais entram em um processo de negociação em aberto” sobre “o quê” e sobre “quem”, ecoando Butler, conta como sujeito valioso para a vida social (Saar, 2020, p. 53). Nesse sentido, “dizer que a crítica e a contestação surgem imanentemente e se referem a normas e valores

dados” também significa que “não apenas o crítico está em uma situação de acordo geral com aquilo a que a sociedade confere valor [...] [o que apontaria para o sentido metodológico de “crítica imanente”], mas também que os problemas sociais emergem de uma base [ontológica] que é normativa e consentida” (Saar, 2020, p. 58). Ou seja, recorrendo a Butler, “o problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada” (Butler, 2015a, p. 19) e, portanto, como sujeitos são “produzidos” de forma diferenciada:

Contudo, enquanto a abordagem mais dialética de Honneth tende a criar a impressão de que o progresso normativo pode ser gerado a partir de um desenvolvimento interno das normas e de sua crítica, que então se desenrola na história, a segunda abordagem insiste no poder criador de mundos e modelador de sociedades das normas. Para dar conta desse funcionamento das normas, uma mera reflexão metodológica sobre quais *meta-normas* utilizar para julgá-las não é suficiente. *A normatividade se revela como um campo de batalha, mas não apenas no nível da consciência ou de atitudes concorrentes, e sim no nível da própria realidade social.* Tensões, contradições e um jogo de forças, portanto, são localizados no âmbito de identidades sociais realmente existentes, estruturas sociais e totalidades sociais (Saar, 2020, p. 63, *grifos nossos*).

O foco da crítica, portanto, não pode ser apenas a quais normas se pode ou não apelar já que mesmo aquelas normas pré-consentidas que estruturam o fundo da socialidade não evitam a discriminação e a exclusão como dimensão ontológica e como fato. De todo modo, a injustiça estaria, portanto, mais ligada a uma questão de aplicação ou interpretação dessas normas (Saar, 2020, p. 58) do que de sua validade ou vigência pois, independentemente da sua forma, o conteúdo dessas normas estruturantes sempre poderia ser reinterpretado. A questão “crítica” então não seria saber até que ponto as normas sociais vigentes se adequam ou não ao fundo estrutural-normativo de uma sociedade – a critérios de justiça, por exemplo – mas entender o tipo de efeito “diferencial” que elas produzem na realidade segundo a interpretação hegemônica.

Para Saar, esse segundo sentido em relação ao qual a normatividade pode ser dita “imane”nt” faz com que a crítica precise se abrir para uma perspectiva que é “ontológica” – pois ela reconhece “uma relação constitutiva entre norma e dominação, norma e poder, norma e exclusão” —, e “radical” – porque “foca na norma como uma fonte de problemas, e não apenas como remédio” (Saar, 2020, p. 58). A espécie de concessão que Saar enxerga no desenvolvimento mais recente da posição de Honneth apontaria para uma reaproximação com uma perspectiva foucaultiana sobre a normatividade em detrimento da formulação hegeliana estrita (Saar, 2020, p. 58). Dessa perspectiva ontológica (e, Saar ressalta, “não dialética”), “normas, poder e sociedade precisam ser pensadas como estreitamente conectadas” (Saar, 2020, p. 59) pois, seguindo a tese foucaultiana, “ser sujeito é ser assujeitado por essas normas e adquirir agência e status social através do investimento disposicional e do comprometimento ativo com essas normas” (Saar, 2020, p. 59).

[Esse modelo] aponta para as implicações ontológicas e os entrelaçamentos ontológicos do sujeito (da crítica) com seus objetos, a saber, as normas sociais. Ontologicamente falando, nessa perspectiva, as normas constituem o sujeito, ou, dito de outra forma, o sujeito constitui a si mesmo através das normas sociais. (Saar, 2020, p. 61)

Desse ponto de vista “ontológico”, as normas são entendidas menos como se referindo a valores ou ideais aos quais uma consciência poderia apelar e invocar no curso de um julgamento reflexivo, do que a padrões de ação e avaliação (rotinas a serem simplesmente aplicadas de modo irrefletido) que “governam aquilo que é valioso, aceitável e esperado de sujeitos” que os reproduzem em larga medida de modo inconsciente. Em outras palavras, o sujeito participa das convenções e normas sociais atuando-as antes de aderir a elas refletidamente. Mais uma vez ecoando Butler, Saar sugere que essa reprodução inconsciente se daria antes de mais nada devido a uma “carência existencial” própria da subjetividade em ser “reconhecida” (Saar, 2020, p. 60). Isso pode se dar inclusive ao custo de um “apego ferido” (*wounded attachment*) (Brown, 1993) pois a internalização de normas sociais danosas que incorporam hierarquias de poder dá ensejo a uma “subjetivação paradoxal” cuja base “afetiva” seria o “desejo de permanecer no seu próprio ser” (o *conatus* de Espinosa) apesar dos danos e do sofrimento que esse “apego” pode causar (Saar, 2020, p. 59).

Se Foucault estiver correto e a subjetividade moderna só puder ser compreendida como um efeito de uma variedade de normas poderosamente estabelecidas e impostas, todo ato de crítica ao sujeito moderno terá de

atacar essas mesmas normas. Se Butler estiver correta e o social for traduzido na vida interior dos sujeitos, não haverá um exterior a partir do qual reivindicar agência e status social; qualquer rebelião contra normas dadas terá de assumir a forma de uma autocrítica arriscada que ameaça a própria vida. (Saar, 2020, p. 61)

A fim de dar conta dessa imbricação “ontológica” entre normas sociais, subjetividade e “dominação”, a crítica social precisaria se expressar como uma “ontologia política plenamente desenvolvida” (Saar, 2020, p. 63) que, seguindo a perspectiva genealógica de Foucault e Butler, deve estar fundada na visão ontológica da subjetividade produzida pela normatividade (Saar, 2020, p. 60).

Em suma, Allen, Saar e Forst argumentam, contra Honneth, que “a principal linguagem da crítica foi e é a linguagem do poder [...], e não primariamente a linguagem do reconhecimento em um sentido mais substantivo” (Forst, 2007, p. 237; Allen, 2010, pp. 22-23; Saar, 2020). Ou seja, aquela urgência de uma definição adequada de “poder” como requisito para a crítica social, abordada no primeiro capítulo, tem sua origem mais imediata na constatação da incapacidade do modelo crítico honnethiano de levar em consideração adequadamente a “força normativa” do “poder”, sua capacidade de engendrar normas sociais, e o papel produtivo que ele cumpre na formação da subjetividade. Que o poder tenha uma dimensão positiva aqui não significa apenas que ele se refira ao conjunto de fatores capazes de propiciar um empoderamento subjetivo ou a liberdade social, mas que ele “põe” os elementos da ontologia social. A tentativa de superar essa incapacidade é o que levará aqueles três autores comprometidos com o desenvolvimento de uma “teoria crítica do poder” (Forst, 2015) a dobrar a aposta honnethiana em uma

aproximação com o modelo da crítica genealógica tal como desenvolvida especialmente por Foucault, mas também por Butler. O argumento seria o de que Honneth, por incrível que pareça, não enxerga que “poder” seria o conceito capaz de fazer justiça ao imperativo metodológico esboçado em *Crítica do poder*, e não “reconhecimento”. Nesse sentido, eles se situarão com e contra Honneth a partir do momento em que tentarão levar a sério o esforço de conceber simultaneamente as “estruturas de dominação” e os “recursos para sua superação”, a possibilidade da liberdade e a sua negação, redescrevendo-as, agora, porém, em termos de um “poder” que, no mesmo movimento, possibilita e limita a liberdade ao produzir a realidade social e subjetiva.

Em Michel Foucault ou Judith Butler, aquele aspecto “positivo” do poder não se refere a um objeto, esfera, âmbito ou dimensão qualquer da realidade que estaria apartado ou poderia ser oposto a um polo contrário, negativo. Esse caráter “positivo” se refere, antes, ao processo de *produção da realidade pelo “poder”*. O poder é dito positivo no sentido de que ele *dispõe* o mundo social como um mundo estruturado por normas. Essa dimensão “positiva” assume, portanto, uma feição mais radical, não exclusivamente política ou moral, mas, como se faz questão de frisar, ontológica. A dimensão positiva do “poder” não é (apenas) aquilo que se manifesta na formação e institucionalização de consensos entre sujeitos políticos já dados (ação concertada), nem no empoderamento que sujeitos experimentam quando são reconhecidos enquanto entes morais, sociais e políticos ao participarem desses processos (reconhecimento). Ela se refere à produção da realidade social e subjetiva, ao fato de que os sujeitos são formados ao mesmo tempo em que formam a si mesmos no curso desses processos.

Consoante Foucault, se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos. (Butler, 2018, p. 10)

Do ponto de vista da crítica genealógica, portanto, é sobretudo porque o poder “produz” a realidade que nem ele nem a própria realidade podem ser descritos satisfatoriamente em termos negativos como “dominação”. “O poder, diz Butler, funciona não só para dominar ou oprimir os sujeitos existentes, mas também para formar sujeitos” (Butler, 2018, p. 27).

Eu não chego ao mundo separado de um conjunto de normas que estão à minha espera, já orquestrando meu gênero, raça e status, trabalhando em mim, mesmo como puro potencial, antes do meu primeiro lamento. Portanto, normas, convenções, formas institucionais de poder já estão agindo antes de qualquer ação que eu possa empreender, antes de haver um “eu” que pense em si mesmo de tempos em tempos como a sede ou a fonte de sua própria ação. (Butler, 2015b, p. 6)

A “produção” se dá através de “normas” que estabelecem os limites e circunscrevem as formas possíveis de subjetividade, por exemplo, pela separação entre o normal e o patológico inscrito nas normas de gênero. Ela pode até ser vista como virtualmente negativa já que certas possibilidades estão circunstancialmente excluídas dos limites desse “espaço de experiências possíveis” (Foucault, 1994k, p.

687) onde “emergem os elementos da ontologia social” (Saar, 2010, p. 8), mas, por definição, esses limites não estão dados de antemão e não poderiam ser fixados de uma vez por todas. Além disso, não haveria nada que, *a priori*, pudesse ser dito sobre a sua legitimidade. Tais limites, tais normas, são resultado de uma “produção”, e as formas de subjetividade só são possíveis dentro deles. Na medida em que não há forma de subjetividade independente dessa produção, seria um equívoco teorizá-la em termos puramente negativos pois o que somos e a liberdade de que dispomos seria o resultado dela.

Que essa “produção” pelo poder seja ao mesmo tempo possibilitadora e limitadora – uma imposição de restrições e uma instauração de limites que funcionam simultaneamente como condição de possibilidade para a formação do sujeito – é o que Judith Butler chamou de “ambivalência do poder” (Butler, 2018), algo que Foucault, por sua vez, expressou da seguinte maneira:

Essa forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, os designa por sua individualidade própria, os prende à sua identidade, impõe-lhes uma lei de verdade que precisam reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos. Há dois sentidos na palavra “sujeito”: sujeito submetido ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou autoconhecimento. Em ambos os casos, essa palavra sugere uma forma de poder que subjuga e sujeita. (Foucault, 1994f, p. 227)

Essa “ambivalência”, do ponto de vista subjetivo, se expressa em um “paradoxo da sujeição” (Butler, 2018, p. 10), ou ainda, um “paradoxo da formação do sujeito” (Butler, 2015b, p. 6) que se refere ao fato de que “o que ‘nós’ somos, nossa própria formação como sujeitos, de algum modo depende desse mesmo poder” que nos assujeita (Butler, 2018, p. 15). Portanto, a “sujeição” se configura, ao mesmo tempo, como uma figura ambivalente, paradoxal, como “subordinação e formação simultânea do sujeito” (Butler, 2018, p. 15). Esse *insight* tem consequências importantes para a crítica social: ele significa que o exame das formas de exercício do poder corresponde inevitavelmente ao exame do processo de produção da realidade social e subjetiva. A crítica do poder, assim, só é possível como crítica dos processos de formação do sujeito, de produção incessante de “sujeitos/sujeitados”.

O caráter produtivo do poder será plenamente incorporado por Allen, Saar e Forst como uma dimensão irrevogável de um conceito adequado de “poder” capaz de orientar a crítica social e satisfazer aqueles requisitos elaborados por Honneth. O argumento é o de que a crítica não deve se contentar em expor as formas de dominação que se exercem sobre os sujeitos, negando o reconhecimento, mas deve ir mais fundo e examinar o próprio processo de formação das subjetividades. A “normatividade imanente” (Saar, 2020) é “ambivalente” (Butler, 2021) e “o fato da dominação” é ontológico pois está inscrito no “paradoxo da formação do sujeito” (Butler, 2018). A incapacidade por parte de Honneth de dar conta da maneira pela qual os sujeitos são constituídos pelo “poder” seria o principal defeito do seu modelo baseado no reconhecimento e a razão pela qual ele próprio não teria sido capaz de superar o “déficit político” da crítica. Como consequência, cada um daqueles autores, ao seu modo, irá tentar desenvolver uma versão de crítica social em que as “estruturas

de dominação” e os “meios para a sua superação” são articulados e concebidos simultaneamente como se referindo, de modo imanente, a um mesmo objeto: o “poder”, entendido como o “espaço de produção de corpos, entes, subjetividades e todos os outros elementos da ontologia social” (Saar, 2010, p. 16). O círculo de imanência entre “poder”, “normatividade” e “subjetividade”, portanto, só pode ser apreendido de um ponto de vista “ontológico”.

De modo semelhante ao capítulo anterior, não pretendo a partir daqui examinar até que ponto as formulações de uma definição adequada de “poder” propostas por Allen, Saar e Forst são bem sucedidas ou não em sua tentativa de acomodar essa “ambivalência” e a “produção” da realidade subjetiva pelo poder, mas dar um passo atrás para colocar em questão *os pressupostos e as implicações da ideia de produtividade do poder*.

3.3 Força ontológica

Parece difícil negar que a ideia de “poder produtivo” seja, como argumenta Johanna Oksala, “a mais importante contribuição teórica de Foucault” para a teoria política e para a crítica social (Oksala, 2017b, p. 684). Nos termos de Wendy Brown, essa ideia aponta para o fato de que “o poder, constrói sujeitos humanos e não apenas age sobre eles. Ele faz mundos humanos existirem e não apenas os circunscrevem ou limitam” (Brown, 2008, p. 66). No seu enunciado clássico, Foucault expressou-a da seguinte forma:

Devemos parar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele “exclui”, ele “reprime”, ele “recalca”, ele “censura”, ele “abstrai”, ele “mascara”, ele “esconde”. Na verdade, *o poder produz; ele produz o real*; ele produz domínios de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que se pode ter dele derivam dessa *produção*. (Foucault, 1975, p. 196, grifos nossos)

Mesmo que a tese de que o “poder produz o real” não seja completamente original pois, segundo Saar, encontraria antecedentes em Espinoza e Nietzsche (Saar, 2010, p. 15), não há dúvidas que a sua influência nos debates teórico-políticos das últimas décadas esteja intrinsecamente ligada à formulação dada por Foucault (Brown, 2008, p. 66). Como visto acima, ela está na base das críticas dirigidas a Honneth por Amy Allen, Rainer Forst e Martin Saar. Mas ela também não deixa de trazer consigo complicações. Ainda no início dos anos 1980, Dreyfus e Rabinow já haviam chamado atenção para o fato de que o estatuto da noção de “poder” em Foucault seria, nas palavras deles, “altamente problemático” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 227). Ao final de sua obra clássica, eles colocam as seguintes questões:

O que é o poder? Ele não pode ser uma forma meramente externa que organiza interações locais; nem pode ser reduzido à totalidade das interações individuais, dada a sua importância na produção de interação e de indivíduos. Ademais, se deve ser uma noção útil, alguma coisa especifica tem que ser dita a respeito de seu estatuto. Como pode ser o poder, ao mesmo tempo, um princípio produtivo das práticas, e um mero princípio heurístico usado para conferir às mesmas uma inteligibilidade retroativa? (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 227)

Essas dificuldades foram amplamente exploradas por Habermas em sua crítica a Foucault. Segundo Habermas, “em seu conceito fundamental de poder, Foucault força a fusão da noção idealista de síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica” (Habermas, 2000, p. 384). Ele “preserva a inocência de um conceito descritivo” ao mesmo tempo em que possui “o sentido de um conceito teórico-constitutivo fundamental” que confere o status de “crítica” à análise empírica (Habermas, 2000, p. 378-379). Como resultado, ele dá lugar à “ideia confusa de conteúdos empíricos que funcionam como suas próprias condições de possibilidade”. No fim das contas, como apontou Béatrice Han, não parece ser fácil descartar a hipótese de que a crítica genealógica traga consigo um sério risco de fazer operar secretamente uma “metafísica do poder” (Han, 2002, p. 9).

Foucault recusou explicitamente uma interpretação metafísica do conceito de “poder” segundo a qual este funcionaria como algo que, externamente, determinaria as práticas sociais. Não se trata, diz ele, de uma “substância metafísica misteriosa” (Foucault, 1994f, p. 232), de “um Poder (com P maiúsculo)” (Foucault, 1994l, p. 450), mas de algo que se refere tão somente a uma série de “conteúdos assinaláveis” sem uma instância única de referência. “É necessário ser nominalista: o poder não é uma instituição, não é uma estrutura, não é uma determinada potência com a qual algumas pessoas são dotadas: é o nome que se dá a uma situação estratégica complexa em uma sociedade dada” (Foucault, 2007, p. 123). Há, portanto, uma diferença entre uma “metafísica do Poder (com P maiúsculo)” e uma “ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder no qual nos constituímos como sujeitos” (Foucault, 1994f, p. 393). Nenhuma dessas considerações, porém, elimina as dificuldades envolvidas, e o estatuto dessa tese fundamental da teoria do poder permanece obscuro. Afinal,

como conciliar a interpretação do “poder” como *flatus vocis* com a ideia de que ele “produz o real”?

Oksala sustenta que “a ideia de poder produtivo incorpora uma afirmação radical, ontológica, sobre a natureza da realidade” (Oksala, 2010, p. 453).

A importante ideia filosófica por trás da noção híbrida de poder-saber de Foucault é que *as práticas sociais sempre incorporam relações de poder, que se tornam constitutivas de formas do sujeito, bem como de domínios e objetos de conhecimento. Eles não são sujeitos e objetos existentes no mundo como constantes já dadas, mas são constituídos por meio de práticas de poder. Essa é uma afirmação radical e ontológica sobre a natureza da realidade: a realidade como a conhecemos é o resultado de práticas sociais que sempre incorporam relações de poder, mas também de lutas concretas pela verdade e objetividade no espaço social.* (Oksala, 2010, p. 447, *grifos nossos*)

No entanto, que a crítica genealógica tenha por base um “compromisso ontológico” com a produtividade das práticas de poder (Oksala, 2010, p. 453) não significaria que ela se configure como “o estudo de princípios metafísicos e essências que se encontram abaixo ou por detrás das práticas concretas, mas denota uma perspectiva filosófica específica sobre as práticas sociais” (Oksala, 2010, p. 454). A tese de que o “poder produz o real” deveria ser interpretada, segundo ela, “apenas” como *relativa à maneira como práticas constroem a realidade de um modo inerentemente político*. “Toda ontologia, diz Oksala, é forjada por práticas sociais e redes de poder ao invés de ser simplesmente dada” (Oksala, 2010, p. 447).

Referir-se à “ontologia” nesse aspecto, diz Butler, não significa reivindicar uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política. Ao contrário, nenhum desses termos existe fora de sua organização e interpretação políticas. (Butler, 2015a, p. 14)

Martin Saar interpreta essa ideia em termos semelhantes. Segundo ele, a tese de que “o poder produz o real” configura “um argumento socio-ontológico em relação ao surgimento dos elementos e das formas da sociedade” (Saar, 2010, p. 12). Ele designaria nada mais nada menos do que “a *base flexível* de todas as ações e interações possíveis” (Saar, 2010, p. 11, grifos nossos) e sob ele recairiam “as inúmeras relações de forças efetivas e dinâmicas que contribuíram para o surgimento e a realização de identidades, ordens e normas sociais” (Saar, 2010, p. 16).

A função (ou realização) do poder nesse modelo é, portanto, a constituição, e o social em si aparece como um espaço de emergência ou, na expressão um pouco mais técnica de Foucault, como um espaço para a ‘produção’ de corpos, entidades, subjetividades e todos os outros elementos da ontologia social. (Saar, 2010, p. 16)

Como fica claro, para esses autores, a crítica genealógica se refere à “ontologia” não porque visa a “essência” prévia que persistiria em todos os “mundos possíveis”, mas porque se refere àquilo que constitui os “entes” pressupostos como verdadeiros em “um mundo”, em uma “ontologia”, entes cuja “essência” ou “modo de ser” não é transcendente, independente dela, mas imanente, relativo a ela. Trata-

se de “uma investigação ontológica sobre os modos pelos quais a realidade é instituída e que revela essa instituição como um processo político” (Oksala, 2010, p. 447). Nesse sentido ela é “ontológica”, mas ainda assim antimetafísica:

Se a ontologia, a doutrina do ser como tal e em geral, é entendida como profundamente entrelaçada com esses projetos metafísicos, deve-se classificar as críticas de Nietzsche e Foucault como “anti-ontológicas”. No entanto, se essa conexão for metodologicamente afrouxada, não é difícil atribuir pelo menos um nível ontológico a essas críticas da metafísica. (Saar; Vogelmann, 2023, p. 234)

Mencionei na seção anterior que, ao tratar do problema da relação entre normatividade e poder, Rainer Forst sugere que a oposição entre esses termos, implícita em Honneth, seria problemática porque o “poder” seria em si mesmo dotado de “força normativa” (Forst, 2015). Analogamente, na medida em que se pode dizer que a tese de que “o poder produz o real” configura “uma afirmação radical e ontológica sobre a natureza da realidade” (Oksala, 2010, p. 447), chamarei aqui de “*força ontológica*” a capacidade que se atribui ao “poder”, ou às “práticas de poder” de, não apenas limitar, mas “produzir o real” ou, como coloca Wendy Brown, a capacidade de “fazer mundos humanos existirem” (Brown, 2008). A conexão entre “força normativa” e “força ontológica” é algo que de certa maneira já estava posto em Foucault na diferença traçada por ele em dado momento entre processos de “normação” e “normalização” (Foucault, 2004, p. 59), mas, como é de costume, não foi desenvolvida plenamente. Essa diferença, por exemplo, foi posteriormente reelaborada por Macherey (2009) a partir da ideia de “força das

normas” (*force des normes*), isto é, o fato de que a ação das “normas” sobre a vida dos seres humanos determinaria o tipo de sociedade ao qual estes pertencem enquanto sujeitos (Macherey, 2009, p. 71). Em outras palavras, esse duplo aspecto, normativo e ontológico, seria o que caracterizaria propriamente o exercício do “poder”, e, não por outras razões, Butler pode falar em uma “produção normativa da ontologia” (Butler, 2015a, p. 15). A ambição do programa que visa desenvolver uma espécie de teoria crítica do poder, me parece, pode ser interpretada antes de mais nada como a de desenvolver um modelo em que estejam articuladas aquilo que Forst chamou de “força normativa”, a capacidade do poder de instituir normas, e aquilo que estou chamando aqui de “força ontológica”, a capacidade do “poder” de produzir a realidade. Isso não surpreende. Essa busca contém a promessa de permitir a superação do que chamei de “déficit político” no capítulo anterior pois permitiria localizar e definir as “estruturas de dominação” (ontologia) e os “recursos para sua superação” (normatividade) como imanentes a um único e mesmo objeto: o “poder”. O problema aqui será então o de compreender o estatuto dessa “força ontológica” e como ela pode dar ensejo a uma reflexão que pode reivindicar o status de crítica social.

Como visto no capítulo anterior, a noção de “poder” passou por uma “reformulação radical” (Brown, 2008, p. 66) ao longo do século XX na qual ela perdeu a sua conotação clássica eminentemente negativa para assumir um viés “positivo”. Na medida em que “a ideia de poder produtivo incorpora uma afirmação radical, ontológica, sobre a natureza da realidade” (Oksala, 2010, p. 445), me parece que essa mesma reformulação pode ser interpretada no contexto de uma espécie de “virada ontológica” (White, 2000, p. 3) pela qual a teoria política teria passado mais ou menos no mesmo período e da qual

Foucault teria sido um dos principais impulsionadores, mesmo que tenha articulado suas reflexões na forma de uma “ontologia ausente” (*ontologie manquée*), segundo a expressão de Béatrice Han (1998), e não como uma “afirmação sustentada” (White, 2000, p. 5). Segundo Stephen White, essa virada ontológica na teoria política teria sido “o resultado de uma propensão a interrogar cuidadosamente aquelas ‘entidades’ pressupostas pelas maneiras típicas de ver e fazer no mundo moderno” (White, 2000, p. 4). Contrariamente às tradicionais “ontologias fortes”, que pretendem revelar “o mundo tal qual é” para daí retirar diretamente consequências morais e políticas, as “ontologias fracas” responderiam à “preocupação urgente”, típica da nossa “modernidade tardia”, de conciliar a “aceitação da ideia de que todas as representações de si, dos outros e do mundo são contestáveis” com o reconhecimento de que elas são, “apesar de tudo, ao mesmo tempo necessárias e inescapáveis para a reflexão adequada sobre a vida ética e política” (White, 2000, p. 8). Nesse sentido, essas ontologias políticas fracas desenvolvem uma forma de “pensamento político pós-fundacional” (Marchart, 20007) que opera a partir da “construção de fundações contestáveis” e que “incorporam um sinal de suas limitações” (White, 2000, p. 8). Como White bem nota, porém, esse sinal negativo não pode se resumir a uma simples declaração de princípio em prol da contestabilidade, falibilidade e parcialidade. “Uma ontologia, diz ele, articula o nosso sentido mais básico de ser humano, uma conquista que sempre carrega consigo uma propensão à naturalização, à reificação, e à unificação, ainda que de modo implícito” (White, 2000, p. 8). O desafio das formas fracas de reflexão ontológica, portanto, o seu requisito de sucesso, seria o de mostrar, mais do que simplesmente dizer, que ela é capaz de impedir essa “naturalização”:

Uma ontologia fraca precisa mostrar que possui recursos para desviar essa propensão [à naturalização, à reificação e à unificação] em algum momento do desenvolvimento de suas dimensões. Sua elaboração de significados fundamentais deve, de certa forma, dobrar-se sobre si mesma, interrompendo sua própria constituição suave de uma unidade. De certa forma, sua contestabilidade será, portanto, atuada [*enacted*] em vez de apenas anunciada. (White, 2000, p. 8)

Se admitirmos, com Foucault, que sua abordagem do “poder” não desemboca em uma “ontologia forte”, seria possível, não obstante, conceder que a ideia de poder produtivo incorpora necessariamente uma afirmação ontológica sobre a natureza da realidade social e subjetiva, como sugere Oksala. Mas se a crítica genealógica dá ensejo a uma reflexão que põe em questão “os ‘entes’ pressupostos pelas maneiras típicas de ver e fazer no mundo moderno”, ela precisa também se assegurar de que, contra suas pretensões alegadas, ela não termine por “reificar a realidade em uma nova chave”. Ou seja, ela precisa “incorporar um sinal de sua limitação” (White, 2000, p. 8). White sugere que a busca por um “fundamento contestável” é o que está no cerne das “ontologias fracas” e a sua elaboração se dá como resposta à carência, à “necessidade existencial”, de aceitar a contingência e a falibilidade da razão e fazer justiça a ela. O que está em jogo em um exame crítico da ideia de que “o poder produz o real”, portanto, é a questão de se e em que medida ela seria capaz de funcionar como um “fundamento contestável” para a crítica social. Em outras palavras, trata-se de saber em que medida a “força ontológica” do “poder” incorpora um “sinal de limitação” que impeça que ela “reifique a realidade em uma nova chave”. O seu estatuto de

“fundamento contestável”, desse modo, é o que precisa aqui ser esclarecido.

Oksala sugere que o objetivo último da ideia de que o “poder produz o real” é o de dar ensejo a um programa de “politização da ontologia” (Oksala, 2010):

Defendo que o *pensamento de Foucault realiza a politização da ontologia* com dois movimentos teóricos fundamentais. O *primeiro* é [i] a contestação e a provocação de todos os fundamentos ontológicos dados e necessários. Ele afirma *a visão ontológica* de que há uma *descontinuidade entre a realidade e todos os esquemas ontológicos* que a ordenam, e uma subsequente *indeterminação da razão* no estabelecimento de verdades ou fundamentos definitivos. Após essa etapa inicial em que a ontologia é desnaturalizada - tornada arbitrária ou, pelo menos, historicamente contingente -, abre-se o caminho para explicações que tratam as *estruturas ontológicas alternativas* e concorrentes como *resultado de práticas históricas, linguísticas e sociais de poder*. O segundo passo fundamental é, portanto, [ii] a exposição das relações de poder e seu papel constitutivo em nossa concepção da realidade (Oksala, 2010, p. 445, *grifos nossos*).

Cabe notar que o vínculo fundamental entre ontologia e política que está na base dessa “concepção politizada da ontologia” já havia sido tematizado por Hubert Dreyfus (1996) em um ensaio que se tornou clássico. Dreyfus sugere uma interpretação do conceito de “poder” em Foucault por analogia à noção de “Ser” em Heidegger segundo a qual o “poder” poderia ser entendido como uma forma de

Lichtung (“clareira”) “especificamente social” (Dreyfus, 1996). No entanto, diferentemente da posição de Dreyfus, a ideia de que “toda ontologia é forjada por práticas sociais e redes de poder” (Oksala, 2010, p. 447) não parece se limitar a traçar uma analogia entre “ser” e “poder”, mas sugerir que a crítica genealógica, com sua “concepção politizada da realidade”, revela a sua mútua implicação. Nesse sentido, não haveria “ontologia” que não fosse também uma *ontologia política*. Para tentar deixar mais claro: não se trata, para Oksala ou Saar, de dizer simplesmente, como faz Dreyfus, que os elementos da ontologia social se desvelam ao modo do “Ser”, e que, portanto, o termo “Poder” designa a maneira pela qual o “Ser” se dá socialmente. O que a implicação entre ontologia e política parece indicar é que, para a crítica genealógica tal como levada a cabo por Foucault, a maneira como o “Ser” se dá é necessariamente política. Ou seja, uma coisa é dizer que o “social” se desvela ao modo de uma *Lichtung* e que a esse desvelamento específico se pode atribuir o nome de “Poder”. Outra coisa é dizer que toda *Lichtung* é necessariamente política, ou ainda, que toda *Lichtung* tem por base um conflito que poderia ser dito “ontológico” em sentido próprio. Não haveria *Lichtung*, portanto, sem conflito e relações de poder. Dizer que o “poder produz o real” é, assim, de certo modo, dizer que o “ser” se desvela, *sempre e necessariamente*, a partir de um *conflito ontológico fundamental* no qual estão em jogo as *coordenadas ontológicas da realidade*, o estabelecimento e a fixação, ainda que momentânea, das nossas “bases ontológicas”. A ideia de que “o poder produz o real”, portanto, pode ser interpretada como contendo uma tese acerca de como “aberturas de ser” e “compromissos ontológicos” são *sempre* estabelecidos politicamente, isto é, em termos de um conflito de forças, o que, diga-se de passagem, parece estar plenamente em consonância com a herança nietzschiana da

ideia e com o fato de que, como colocará Dreyfus em sua revisão do artigo original, “apesar da estrutura do pensamento de Foucault ser heideggeriana como um todo, Nietzsche vence no final” (Dreyfus, 2003, p. 50). Ou seja, nos termos propostos por Oksala: “a ordem ontológica das coisas é, por si só, o resultado de uma luta política: a ontologia é a política que se esqueceu de si mesma” (Oksala, 2010, p. 447).

Dizer que “compromissos ontológicos” são também compromissos políticos forjados historicamente possui consequências propriamente ontológicas para a realidade social e subjetiva porque, para a crítica genealógica, essas realidades são basicamente estruturadas por normas sociais. Essas normas, politicamente instituídas, por sua vez, passam a exercer um papel constitutivo com relação às formas de subjetividade em razão daquilo que Hacking (1995b), tendo Foucault como referência (Hacking, 2009), chamou de “efeito de *looping*”: normas sociais e padrões de classificação informam a maneira como pensamos e funcionam como referência para nossas ações. Com isso, aquilo que nós “somos” também passa a ser uma função dessas normas. Ou seja, as normas possuem um efeito propriamente “ontológico” sobre a realidade, elas “criam” efetivamente “formas de ser” que, em seguida, passam a informar o estabelecimento de novos padrões normativos. Esses padrões, por sua vez, com o tempo, também se alteram em razão dos efeitos que eles mesmos produziram sobre a realidade (Hacking, 1995a, p. 239). Esse *efeito de looping* refere-se, portanto, ao círculo vicioso existente entre normas e subjetividade que articula o que Butler chama de “paradoxo da sujeição” (Butler, 2018). Ele está, obviamente, no cerne da relação entre “poder” e “saber” tal como tematizada por Foucault desde *Vigiar e punir*.

Que a realidade social e subjetiva seja produzida pelo poder, no entanto, não significa de modo algum que ele se exerça de maneira unilateral ou determinista, isto é, de modo a negar a liberdade. Como dito, Foucault rejeitou essa ideia em diversas ocasiões.

Esses jogos não se impõem ao sujeito de fora para dentro segundo uma causalidade necessária ou determinações estruturais; eles abrem um *campo de experiência* onde sujeito e objeto só se constituem mutuamente sob certas condições simultâneas, mas onde não cessam de se modificar um em relação ao outro e, assim, de modificar o próprio campo de experiência (Foucault, 1994b, p. 632, *grifos nossos*).

Ainda que “o pensamento sempre ocorra dentro de um marco de regras e práticas, esse marco nunca é uma necessidade” (Oksala, 2005, p. 12). É característico do “efeito de *looping*” (Hacking, 1995b) o fato de haver um circuito de *feedbacks* a partir do qual as próprias normas que constituem a subjetividade *precisam se alterar no curso do seu processo de aplicação* em razão de uma série de *efeitos recursivos* que afetam tanto o sujeito quanto as normas. Normas politicamente instituídas produzem alterações na realidade social e subjetiva cujos efeitos não estavam contemplados no “quadro normativo” originalmente. Butler ilustra esse processo a partir de uma analogia com o argumento de Benjamin sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte (Butler, 2015a, p. 22). Segundo ela, as “condições técnicas de reprodução e reprodutibilidade dão ensejo a um deslocamento crítico, se não a uma completa deterioração do contexto” original de aplicação do quadro normativo (Butler, 2015a, p. 22). A repetição constante do processo de constituição dos sujeitos mediante normas produz alterações nos

termos pelos quais os sujeitos são apreendidos por elas próprias (Butler, 2015a, p. 16). Isso obrigaria uma mudança do quadro porque a norma como que perderia o seu objeto, ou apenas encontraria “versões espectrais” (Butler, 2015a, p. 16) a partir de um determinado momento.

Seria um equívoco entender a operação das normas de maneira determinista. Os esquemas normativos são interrompidos um pelo outro, emergem e desaparecem dependendo de operações mais amplas de poder, e com muita frequência se deparam com versões espectrais daquilo que alegam conhecer. (Butler, 2015a, p. 16)

A partir de um certo momento a norma “fracassa” (Butler, 2015a, p. 21) justamente em razão do seu “sucesso”. Esse “fracasso”, porém, é condição de “reprodutibilidade” do quadro e constitui um “limite interno da própria construção normativa, uma função da sua ‘iterabilidade’ e heterogeneidade sem a qual elas não podem exercer sua capacidade de modelagem e que limita a finalidade de qualquer de seus efeitos” (Butler, 2015a, p. 17). Um “certo vazamento ou contaminação torna esse processo mais falível do que pode parecer à primeira vista” (Butler, 2015a, p. 22).

O processo de produção da realidade pelo poder é sempre “falível” (nunca determinístico) porque a “força ontológica” da norma se exerceria de modo a, supostamente, sempre produzir um “excedente” que não estava contemplado pelo enquadramento original. Em razão desse “limite interno”, “algo sempre ultrapassa a moldura” e “escapa ao controle” (Butler, 2015a, p. 22-23). Que “algo sempre ultrapasse a moldura” (Butler, 2015a, p. 22-23) tem consequências bastante relevantes. Em primeiro lugar, isso significa que as normas que constituem a realidade social e subjetiva estão em

constante transformação e o fato de haver “condições normativas para a produção do sujeito” faz com que a ontologia seja historicamente contingente (Butler, 2015a, p. 16). Desse modo, não apenas todo “compromisso ontológico” se revela como um compromisso político, mas também toda ontologia passa a ser vista como uma “ontologia histórica” (Hacking, 2009; Nichols, 2014) que toma “o que existe como sempre temporalmente constituído e preocupa-se com o ser em seu devir” (Saar; Vogelmann, 2023, p. 235).

Em segundo lugar, isso significa também que sempre seria possível se “rebelar” contra a ontologia (Hacking, 1995a, p. 239) e explorar as condições da reprodutibilidade normativa contra a forma de “poder” que a instituiu porque os deslocamentos de contexto e o “excedente” que ele produz constituem, para usar uma expressão de Vladimir Safatle, uma “diferença impredicável que pode aparecer como portadora de forte função política” (Safatle, 2015). Nesses deslocamentos inscrevem-se “fraturas virtuais” a partir das quais seria possível “ser e pensar de outra maneira” (Oksala, 2005, p. 13). A tarefa da crítica genealógica, portanto, é a de “questionar a moldura” e mostrar que ela nunca conteve a cena a que ela se propunha a ilustrar” (Butler, 2015a, p. 22). “A moldura nunca determinou realmente de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e apreendemos” porque “já havia algo fora” (Butler, 2015a, p. 22). Esse “algo” é em grande medida “irrepresentável” (Rancière, 2005), “imprevisível” (Oksala, 2005, p. 13, 152-153), “antipredicativo” (Safatle, 2015), isto é, inapreensível segundo os critérios do quadro normativo. É por essa razão que a liberdade, para Foucault, diz Oksala, “reside na contingência ontológica do presente, na imprevisibilidade de nossos modos de pensar, agir e nos relacionar com outras pessoas” (Oksala, 2005, p. 12). O objetivo não é nos libertar do “poder” que nos domina,

mas “libertar-nos de nós mesmos: romper nossas preconcepções sobre o presente ao mostrar a contingência histórica de nosso pensamento e prática” (Oksala, 2005, p. 12), propiciar “uma insurreição no nível da ontologia” (Saar; Vogelmann, 2023, p. 236).

A crítica do poder deve traçar a história concreta, exata e longa de relações específicas de poder, de seu surgimento e de sua transformação, pois é somente uma análise desse tipo que pode *revelar o estabelecimento e a manutenção de instituições e normas sociais que, agora com uma aparência de naturalidade, confrontam o indivíduo como algo positivo e válido*. A princípio, a crítica (teórica) do poder nada mais é do que *a liquefação e a subversão das estruturas e relações de poder por meio da análise*. (Saar, 2010, p. 15-16, *grifos nossos*)

A historicização é, assim, a principal ferramenta da crítica genealógica. Ela exhibe a *implicação política da ontologia* e mostra que os conceitos “ontológicos” não passam de normas instituídas, constructos, artefatos, “monumentos de barbárie” erguidos pelas práticas de “poder”: a ontologia, pode-se dizer, tanto quanto a história para Walter Benjamin, seria escrita do ponto de vista dos vencedores (Benjamin, 2020). Inversamente, a história é a imposição de sucessivas “compreensões de ser” nas quais os sujeitos acabaram se enredando, de uma série de “compromissos ontológicos” que eles acabaram assumindo apesar de si mesmos. Isto é, ao custo de “apegos feridos” (Brown, 1993). Uma vez que se reconhece que os “esquemas ontológicos” são “resultado de práticas históricas, linguísticas e sociais de poder [...], a ontologia é desnaturalizada, tornada arbitrária – ou, no mínimo, histórica e contingente” (Oksala, 2010, p. 447). Antes de

ser regida por “leis” absolutas, a “base ontológica” sobre a qual a crítica se volta (Butler, 2001) é formada por “normas” instituídas que, enquanto tais, são passíveis de revogação.

O programa de “politização da ontologia” visa, portanto, dissipar a “aparência de naturalidade”, a falsa necessidade, com a qual as normas “confrontam o indivíduo como algo positivo e válido”. Elas não passam de uma série de “compromissos” historicamente estabelecidos. Uma vez “liquefeitas”, isto é, uma vez exibida a série de contingências pelas quais elas foram instituídas, as normas que estruturam a realidade social e subjetiva aparecem como aquilo que são: “resultado de práticas históricas, linguísticas e sociais de poder” (Oksala, 2010, p. 445). Se essas “normas” que são o fundamento da sociedade e a base ontológica da subjetividade não são “leis” absolutas, naturais ou necessárias, mas “compromissos” relativos, históricos e contingentes, então essas mesmas normas, tanto quanto aquilo que nós somos e o mundo em que vivemos, deixam de nos confrontar como algo externo, que, por assim dizer, está “à frente”, é independente de nós, para ser reconhecido como relativo, como estando “à mão”, e, portanto, como algo passível de transformação, de subversão, ou mesmo de uma “apropriação vital” (Butler, 2017).

Mas a *historicização* está também no cerne das tensões internas da crítica genealógica. Se retomarmos aqueles “dois movimentos” que estão na base do programa de “politização da ontologia” (Oksala, 2010, p. 445) veremos que parece haver entre eles uma contradição. Seguindo o argumento de Oksala, no cerne da crítica genealógica está (i) a contestação, baseada no que parece ser uma rejeição do princípio da razão suficiente (“descontinuidade entre esquemas ontológicos e realidade”, “indeterminação da razão”), de todos os fundamentos ontológicos dados e necessários. Esse primeiro movimento, segundo

ela, deve abrir espaço para (ii) a exposição da constituição das estruturas ontológicas como resultado de práticas sociais de poder. Ou seja, em primeiro lugar, a genealogia *nega* a possibilidade de se estabelecer um fundamento ontológico dado ou necessário. Em segundo lugar, ela expõe a constituição das estruturas ontológicas como produto de práticas sociais em um contexto generalizado de luta política recuperado historicamente. Mas com que direito seria possível rejeitar a possibilidade de se determinar de uma vez por todas os fundamentos ontológicos da realidade e, ao mesmo tempo, assumir que a “ordem ontológica das coisas é em si mesma o resultado da luta política” (Oksala, 2010, p. 445)? Claramente, isso faz valer a “luta política” como um “esquema ontológico”, o que parece contradizer o princípio de “indeterminação da razão” (Oksala, 2010, p. 445). Além disso, com que direito essa estratégia pode derivar a “contingência” e a “arbitrariedade” da ontologia simplesmente a partir da rejeição do princípio da razão suficiente? Isso não seria confundir a “indeterminação” (epistemológica) com a “contingência” (ontológica)? Como se vê, voltamos aqui para um ponto no qual aqueles problemas levantados por Habermas, Dreyfus e Rabinow, entre outros, reaparecem. Como conciliar a ideia de uma “descontinuidade entre os esquemas ontológicos e a realidade” com a ideia de que a “ordem ontológica das coisas é em si mesma o resultado da luta política” (Oksala, 2010, p. 445)?

Para tentar responder a essa questão é interessante retomar a interpretação da genealogia como uma “ontologia fraca” (White, 2000). A ideia de “indeterminação da razão” parece responder à convicção, “típica da modernidade tardia” (White, 2000), de que todas as representações de si e do mundo *são* “contestáveis” e “contingentes”. No entanto, para adquirir status de crítica social, “algo

sobre a realidade ainda precisa ser dito” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 227). Se ela quer revelar a maneira como a ontologia foi instituída por compromissos políticos, então ela precisa articular alguma representação da realidade pois, de outro modo, a sua pretensão de expor como nós nos comprometemos mais uma vez com uma “ontologia”, nos apegamos a ela, e nos “enganamos” mais uma vez quanto àquilo que somos (sujeitos com identidades contingentes, e não fixas), não teria qualquer sentido. Essa representação da realidade, todavia, precisa se dar com base em um “fundamento contestável” (White, 2000, p. 8) pois, do contrário, ela realizaria justamente aquilo que ela não quer: a naturalização, a reificação e a unificação da realidade (White, 2000, p. 8). A adoção desse fundamento precisa ser feita de um modo que não entre em contradição com a rejeição do princípio da razão suficiente pois, do contrário, ela retornaria para a posição de uma “ontologia forte”, que é justamente o que ela não quer: a posição “forte” seria, para ela, a fonte de todos os equívocos políticos pois, do seu ponto de vista, está baseada no que poderia ser interpretado, nos meus termos, como uma *ilusão de fixação da ontologia*. Na medida em que “a liberdade reside na contingência ontológica” (Oksala, 2005, p. 12), essa *ilusão de fixação da ontologia* dá lugar a uma *ilusão de não-liberdade*. O objetivo político fundamental da crítica genealógica é sobretudo o de desfazer essa ilusão: “mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que consideram verdadeiros e evidentes certos temas que foram fabricados em um determinado momento da história e que essa suposta evidência pode ser criticada e destruída” (Foucault, 1994m, p. 778). Como então ela opera o salto para fora da jaula da “ontologia forte”? Segundo minha sugestão, através de uma *aposta*. Em face da impossibilidade de se estabelecer os fundamentos da realidade, *por*

prudência – isto é, para evitar aquele risco de reificação, naturalização e unificação ilegítimas²⁷ – ela *suspeita* que todas as normas fundamentais são contestáveis (“indeterminação da razão”) e *aposta* que a sua aceitação tácita ou expressa é o resultado de uma imposição política para então expor como essa imposição teria ocorrido historicamente. Com isso, ela pretende se imunizar contra o “perigo” inscrito no equívoco de tomar a realidade como dada de uma vez por todas em um nível fundamental (o que para ela vale como uma realidade onde não existe liberdade), e não como algo construído de maneira contingente (o que para ela vale como uma realidade em que a liberdade é sempre possível). De modo coerente, portanto, ela não quer resguardar a todo custo a correta representação do mundo, mas a ideia de uma liberdade em face do mundo.

Da adoção de um princípio epistemológico de “indeterminação da razão” (Oksala, 2010), isto é, da incerteza, do não saber, a crítica genealógica parece derivar uma tese ontológica sobre indeterminação do “ser” para, a partir dela, interpretar os esforços de determinação da ontologia como esforços de “dominação”²⁸. Ela, porém, não pode compreender esse processo como derivação, mas deve tomá-lo como uma *aposta*. Ela assume que as representações das realidades, as normas sociais e os “compromissos ontológicos” não só *são* contestáveis como *precisam* ser contestados pois apenas desse modo seria possível resguardar a liberdade. A “falibilidade” dos compromissos (ontológicos, epistemológicos, éticos e políticos) precisa então ser exposta a qualquer custo pois de outro modo a

²⁷ Que, diga-se de passagem, para ela é antes de tudo um risco epistemológico com efeitos políticos, e não um risco político com repercussões epistemológicas.

²⁸ Nesse sentido, é como se, de forma ilegítima, ela derivasse do fato de que nada se sabe que aquilo que há, de fato, é a contingência.

própria noção de liberdade perderia o sentido. Por isso, antes de dar lugar a um agnosticismo wittgensteiniano segundo o qual “aquilo sobre o que não se pode falar, deve-se calar”, a aposta da crítica genealógica leva, na verdade, a uma forma de ceticismo esclarecido que toma para si a tarefa de sempre expor a falibilidade e a contestabilidade com base em um princípio de prudência pois, para ela, é a liberdade que está em jogo quando se define uma ontologia. Fundamentalmente, é isso aquilo a que Foucault dá o nome de “atitude crítica” (Foucault, 1994k, p. 577).

A ideia de uma “força ontológica” do poder não entra em contradição com o princípio de “indeterminação da razão” porque, alegadamente, ela não tem o estatuto de fundamento incontestável, mas pretende funcionar como uma *aposta ético-política baseada em razões de prudência*. Nesse sentido, ela está mais próxima da aposta de Pascal do que do *Cogito* cartesiano, como queria Habermas. O que se quer não é chegar à “certeza” da verdade, mas garantir o “paraíso” da liberdade. Seu objetivo é responder a uma “dúvida” (“indeterminação da razão”), mas essa resposta não é, e não pode ser, “sustentada” (White, 2000), isto é, “fundamentada”. Ela é tanto “pós-crítica” (Nunes, 2018) quanto “pós-fundacional” (Marchart, 2007) e só se justifica em termos *práticos* como um compromisso, um salto ou ato de fé, com a “recalcitrância” e com a “intransitividade da liberdade”. Tendo-se a liberdade a perder, seria estúpido apostar no contrário. Ao se apostar na “força ontológica”, no fato de que “o poder produz o real”, garante-se não só que a liberdade é possível em geral (contingência da ontologia), mas também que sempre está à disposição, basta ter “coragem” (atitude crítica).

É, portanto, como aposta ético-política que a força ontológica “*performa*” mais do que simplesmente enuncia o “sinal de limitação”

que impede que a crítica genealógica configure uma “ontologia forte”, uma “metafísica do Poder com ‘P’ maiúsculo” (Foucault, 1994l, p. 450) e dá expressão ao seu “compromisso ontológico” (Oksala, 2010, p. 453) com a produtividade das práticas de poder. É como aposta que ela pretende ser um “fundamento contestável” que articula uma “ontologia fraca” (White, 2000) cujo objetivo não é apreender a realidade exatamente como ela é, mas fornecer uma orientação ética e política capaz de responder a uma “urgência” que, antes de ser “cognitiva”, é “existencial” (White, 2000). Essa urgência está ligada à dificuldade de se dar uma resposta definitiva à questão “*quem somos nós?*” posta por “todas as formas atuais de luta”: essas lutas que não combatem um sistema de dominação social, mas “aquilo que liga o indivíduo a si mesmo”, que “o prende a sua identidade” (Foucault, 1994f, p. 227). Se “a crítica daquilo que somos é ao mesmo tempo a análise histórica dos limites que nos foram impostos e a experiência do seu ultrapassamento possível” (Foucault, 1994k, p. 577), isso só é possível porque, antes de mais nada, a própria *possibilidade* desse ultrapassamento é afirmada como estando inscrita na ontologia. Aquilo contra o que se luta não é o “poder”, mas uma *ilusão de fixação da ontologia* na qual o que somos e a maneira como nos relacionamos uns com os outros estariam definidos de uma vez por todas. Se “na superfície” (Sardinha, 2011)²⁹ estamos presos a nossas identidades e não somos “livres” porque nos confrontamos diariamente com múltiplos esforços de fixação da ontologia, “no nível profundo” somos livres porque o “ser” é indeterminado, a ontologia não pode ser fixada

²⁹ Faço uso aqui do esquema formal proposto por Diogo Sardinha (2011) para interpretar as obras de Foucault como sendo internamente estruturadas a partir de um jogo entre “fundo” e “superfície”.

de uma vez por todas e a nossa identidade será aquilo que fizemos dela.

3.4 Ilusão de não-liberdade

Dito isso, é preciso determinar os custos dessa aposta. Podemos agora notar que a crítica genealógica realiza uma curiosa inversão: se para a filosofia política tradicional as bases ontológicas da realidade estariam dadas e aquilo com que ela teria que se haver seria o problema da perpetuação de conflitos e da ausência de liberdade, a crítica genealógica inverte a situação e fixa os termos da política para colocar as bases ontológicas como o seu problema. A pretensão de reformar a ontologia, que para a ontologia tradicional é absurda, torna-se plausível, enquanto a pretensão da filosofia política normativa de pôr fim aos conflitos passa a não ter sentido pois estes estão inscritos no nível do “ser”. Essa inversão coloca a crítica de ponta-cabeça: ela não terá por objeto uma situação histórica de não-liberdade, mas, assumirá a tarefa de revelar uma *ilusão de não-liberdade*. Como visto acima, Foucault colocou de maneira precisa que seu objetivo nunca foi o de exibir a ausência de liberdade, mas “mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam” (Foucault, 1994m, p. 778). A insistência no fato de que “a liberdade pode ser encontrada no interior da cena de constrangimento social” (Butler, 2021, pp. 37-38) – inconcebível, por exemplo, para os autores da *Dialética do esclarecimento*, para quem seria provavelmente mais adequado dizer que não há liberdade digna desse nome enquanto a cena do constrangimento social continuar a se repetir —, torna-se a base do discurso crítico, e não aquilo que ele contesta, ao passo que os

“constrangimentos sociais”, em um nível sistêmico, passam a ser compreendidos como “fato da vida” (Forst *et al.*, 2020).

Essa inversão ocorre justamente pela maneira particular como a relação entre “poder” e “liberdade” é posta. Relembrando, segundo Foucault, essa relação não é de oposição, mas de uma “provocação permanente” (Foucault, 1994f, p. 238).

A liberdade aparecerá, de fato, como condição de existência do poder (tanto como seu pressuposto, pois é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, quanto como seu suporte permanente, uma vez que, se a liberdade se esquivasse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, este desapareceria por si mesmo e teria que encontrar um substituto na coerção pura e simples da violência); mas ela também aparece como aquilo que inevitavelmente se oporá a um exercício do poder que, em última instância, tende a determiná-la inteiramente. (Foucault, 1994f, p. 238, grifos nossos)

Segundo Judith Revel, uma vez que a relação entre poder e liberdade não é concebida por Foucault como uma oposição, mas como uma “implicação” (Revel, 2014, p. 382), para evitar que essa relação recíproca se torne uma “dialética” seria necessário introduzir um “elemento dissimétrico radical” (Revel, 2014, p. 384). Esse terceiro elemento seria a “noção decisiva” de “produção” (Revel, 2014, p. 384). É a “produção” que permite estabelecer a “intransitividade da liberdade” como condição de existência do poder (Foucault, 1994f, p. 238). Ou seja, a “força ontológica” (“produção”) aparece como um terceiro elemento cuja função é justamente a de impedir a todo custo que a relação entre “poder” e “liberdade” seja pensada em termos

dialéticos, como contradição, e, mais do que isso, garantir que a relação de “agonismo”, de “incitação recíproca” e de “luta” jamais encontre uma estagnação. “No coração das relações de poder, as provocando sem cessar, está [...] a intransitividade da liberdade” (Foucault, 1994f, p. 238).

A definição mínima que Foucault dá do “poder” como “ação sobre a ação”, na verdade, teria natureza “gerencial”, e não “criativa”, para Revel. Isso porque, *o poder apenas se aplica sobre a liberdade*, ele a rege, a “governa”, mas “não cria nada em sentido estrito” (Revel, 2014b, p. 382).

[A] liberdade se expressa – inclusive quando aparece nas malhas do poder – por aquilo que Foucault identifica como uma capacidade irredutível de inventar, inaugurar e experimentar em relação a si mesmo e em relação aos outros. No pensamento de Foucault, *liberdade é o nome dessa produção abundante e permanente* à qual se aplica a *essência reprodutiva, secundária e gerencial* do poder. A diferença é, portanto, de natureza ontológica. Mesmo que o poder e a liberdade não possam ser pensados de forma separada, nada indica que sejam equivalentes – porque *somente a liberdade é capaz de inventar o mundo*. É essa dissimetria que, embora não possa alimentar a ideia de uma total exterioridade das relações de poder, permite, paradoxalmente, sua intransitividade. (Revel, 2014b, p. 384, grifos nossos)

Em Foucault, diz Revel, “somente a liberdade é capaz de inventar o mundo”. Ela é o “nome dessa produção abundante e permanente” sobre a qual o “poder” se aplica. Mas, podemos nos perguntar, de onde parte essa “produção incessante” que é “condição de possibilidade do

poder” e “condição ontológica da ética”? Diz Revel: da “potência ontológica das subjetividades” (Revel, 2014b, p. 384-385).

[A] palavra “produção” (de subjetividade, de modos de vida, etc.), [...] será colocada por Foucault no centro das análises éticas que, nos últimos anos de sua obra, incidirão sobre as formas históricas em que aparecem essas “práticas de liberdade”. *A aposta ética por excelência, produzir-se a si mesmo*, é, na realidade, *o gesto político primário* – na medida em que *essa invenção desmascara a incapacidade do poder* de ser algo além do gerenciamento secundário, embora inevitável, da *potência ontológica das subjetividades*. É nesse sentido que “a ética é a forma relativa que a liberdade assume”. Desse ponto de vista, a análise dos poderes é uma propedêutica para a ética e, inversamente, a ética é a extensão inevitável da interrogação política da implicação recíproca de poder e liberdade. (Revel, 2014b, pp. 384-385, grifos nossos).

Mas se a “liberdade”, como condição de existência do “poder”, está apoiada na “potência ontológica das subjetividades”, como não concluir que essa “produção abundante e incessante” diz respeito ao movimento da liberdade de uma subjetividade que volta sobre si mesma e ultrapassa aqueles “constrangimentos” que ela encontra em seu caminho para, então, afirmar a si mesma, de outro modo, como liberdade na esfera da ética? Em outras palavras, como não dizer que se trata, em última instância, do mais estrito idealismo?

Ao final se pode questionar: mas não é o “poder” quem “produz o real” (Foucault, 1975) e “faz mundos humanos existirem” (Brown, 2008, p. 66)? Quem comanda a “produção”? Quem é o portador da “força ontológica”? O poder produtivo, a capacidade inventiva da

liberdade ou a potência ontológica da subjetividade? A resposta, seguramente, é a de que se trata de uma falsa contradição pois mesmo que esses termos não possam ser identificados e sua relação seja sempre tensa, o “trabalho da liberdade” e os “mecanismos de poder” cooperam em um sistema de “produção abundante e permanente” de “subjetividades” que se apropriam dos resultados ao mesmo tempo em que fornecem a matéria prima em um circuito de *feedbacks* que sempre produz excedentes. Claro, momentos de crise ocorrem, mas nada que uma renegociação dos compromissos (ontológicos) e uma reestruturação do modo de “produção” (de sujeitos) não resolvam.

Depois de tantas voltas, parece que, assim como em Habermas, a liberdade em Foucault está nada mais nada menos do que na *possibilidade de sempre refazer “compromissos” instituídos, sejam eles políticos ou ontológicos*. Pouco importa que um conceba esses compromissos como tendo lugar em um espaço livre de comunicação onde vigoram condições ideais de fala e o outro na contingência de uma ontologia politicamente instituída. O risco não calculado, em ambos os casos, é o de fazer com que a liberdade eterna que se espera ganhar resida, tanto quanto a felicidade de Pascal, no paraíso celeste, e não no plano terreno.

3.5 Conclusão

Ao incorporar a “força ontológica” no quadro geral de uma “teoria crítica do poder” (Forst, 2015), o programa que visa uma definição adequada de “poder” como requisito para a crítica social poderá sustentar, contra Honneth, a realização radical do imperativo metodológico que ele mesmo formulou, qual seja, aquele de que a

crítica deveria ser capaz de localizar as “estruturas de dominação” e os “recursos para sua superação”, em um mesmo objeto, de modo imanente. Não apenas a “força ontológica” do “poder” produz aquele espaço no qual “emergem os elementos da ontologia social” (Saar, 2010), como essa produção é sempre “ambivalente” (Butler, 2021): “seguindo Foucault, podemos dizer que onde há poder – ao contrário da dominação – há liberdade” (Forst, 2015, p. 222). Em toda norma social, “há uma mistura de liberdade e dominação, de inclusão e exclusão, de reconhecimento e desrespeito” (Forst, 2007, p. 219) que é constitutiva das formas de subjetividade. Com isso a crítica se desvencilha do “fatalismo hipócrita” da primeira geração – para quem a normatividade social teria se esgotado em um situação “sem saída” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 14), quanto do “otimismo ingênuo” da segunda – que conferia às normas uma “presunção de inocência” (Allen, 2010, p. 28) –, e assume tranquilamente que “a liberdade sempre pode ser encontrada no interior da cena do constrangimento social” (Butler, 2021, pp. 37-38).

O “compromisso ontológico” com uma realidade social politizada (Oksala, 2010, p. 453) e a “aposta” na “força ontológica” do “poder” permite que a crítica genealógica dê um salto de fé para fora da jaula da “ontologia forte” (White, 2000). Dada a contingência da ontologia instituída politicamente, a tarefa da crítica seria, antes de tudo, a de revelar esse fato fundamental e mostrar que, ao contrário do que se imagina, as relações sociais e subjetivas estão fundadas em uma liberdade que vale para elas como condição ontológica. A crítica deveria funcionar, então, como a crítica de uma *ilusão de não-liberdade* que tem lugar no momento em que os sujeitos assumem que as suas “bases ontológicas” (Butler, 2001) são *fixas*, e não historicamente contingentes. Ao *desfazer a ilusão de não-liberdade* e

mostrar que a ontologia foi constituída em meio a relações de “poder”, ela “politiza a ontologia” e espera ser capaz de proporcionar aos sujeitos a possibilidade de fazer mais uma vez a experiência dessa liberdade originária. Essa experiência, porém, não é de “liberação” política, mas de ultrapassamento dos limites da própria identidade, uma “insurreição no nível da ontologia” (Saar; Vogelmann, 2023). Uma vez que ela localiza a liberdade na contingência da ontologia estruturada por normas sociais ambivalentes, ela assume que a ontologia é sempre passível de “politização” e, assim, sempre pode ser “subvertida”. Essa *aposta* exige a crítica de ter de investigar historicamente a própria possibilidade da “liberdade” porque ela nega, *a priori*, a fixação da ontologia. A ideia de um “bloqueio da *práxis* transformadora” (Nobre, 2004, p. 50) que valeria como *uma situação geral de não-liberdade* pode então ser rejeitada como um equívoco conceitual.

O custo da “aposta ética” que está na base da estratégia de “politização da ontologia” parece ser necessariamente a *ontologização da política*: conceitos políticos são declinados em chave ontológica e passam a se referir, por fim, à “potência ontológica da subjetividade”. No cerne da ideia de que “o poder produz o real” está uma “união hipostática” na qual “liberdade”, “conflito” e “resistência” ascendem ao plano ontológico e passam a expressar, *omnes et singulatim*, “poder”. Essa hipóstase produz uma inversão e coloca a crítica de ponta-cabeça: apesar do que pode parecer, não é contra o “poder” que ela se volta, mas contra a “ontologia”, ou melhor, contra a *ilusão de sua fixação*: sua tarefa se torna, então, “criticar e destruir” a suposta evidência de uma ontologia fabricada historicamente (Foucault, 1994m, p. 778). Essa hipóstase é o que garantirá a coerência e preservará a dignidade “crítica” desse discurso “pós-liberatório” para o

qual a “dominação social” tornou-se uma expressão incompreensível e a liberdade um recurso inesgotável.

Mas ao assumir que a ontologia é sempre passível de “politização”, ela exclui de maneira precipitada a possibilidade de que essa mesma ontologia venha a ser *fixada de uma vez por todas como resultado de um processo histórico*, isto é, *a posteriori*. A exclusão dessa possibilidade, porém, me parece, está baseada em um postulado implícito: o de que simplesmente porque algo foi construído, ou tenha sido resultado de uma série de contingências, poderia então faticamente ser “criticado e destruído” (Foucault, 1994m, p. 778). No entanto, qualquer um é capaz de conceber situações em que, faticamente, *não se pode mais voltar atrás*. A consequência relevante que se deve tirar dessa constatação em grande medida banal é a seguinte: ainda que se queira dizer que a liberdade esteja localizada na contingência da ontologia em geral e na experiência da sua transformação, na exata medida em que a sua realização depende de condições históricas e materiais, não apenas a sua efetivação, mas também a sua simples *possibilidade* precisaria necessariamente ser investigada historicamente. Considerar isso, no entanto, implica conceder à história todo o seu peso, e não hipostasiá-la na forma pura da contingência. Esta pode muito bem abolir a si mesma. O problema da crítica genealógica, ao contrário do que parece, portanto, não é ser excessivamente historicista, mas não levar o seu compromisso com a historicidade às últimas consequências.

Do fato de que a liberdade seja *possível*, em geral, não se pode derivar que essa *possibilidade* seja ela mesma *atual*. Dito de uma maneira mais técnica: um “mundo possível” em que as condições da liberdade nos termos da crítica genealógica não estejam presentes (fixação da ontologia) é plenamente “pensável”. Por consequência, ele

não pode ser rejeitado *a priori* porque um juízo sobre a “possibilidade” da liberdade dependeria necessariamente da experiência. Caso contrário, sua negação seria dogmática. O estatuto de mero objeto do pensamento desse “mundo possível” não é distinto daquele “mundo” pressuposto pela crítica genealógica – em que as condições da liberdade estão dadas (ausência de fixação) – pois ela confessadamente assume essas condições com base em uma *aposta*: como “ontologia fraca” – “pós-fundacional” (Marchart, 2007) e “pós-crítica” (Nunes, 2018) – ela não tem meios para *decidir* qual dentre os “mundos possíveis” é o *atual*. Essa *aposta* é elaborada por razões de prudência e seu objetivo declarado é justamente o de resguardar a possibilidade da liberdade. O problema é que, ao fazê-lo, ela põe em risco a liberdade que ela pretendia resguardar pois se exime de investigar essa possibilidade rigorosamente, isto é, referindo-se à experiência. Em suma, para usar os termos de Kant, ela confunde o “possível” e o “pensável” e, ao fazê-lo, converte-se em um discurso cego e dogmático, ou ainda, em idealismo. A *ilusão de não-liberdade* que ela pretende desfazer poderia muito bem estar baseada em uma *ilusão de liberdade*. Para sair dessa situação, ela precisaria passar a investigar a *possibilidade* da liberdade, e não apenas as suas instanciações, como objeto histórico particular; isto é, sem a assumir como algo *a priori*. Isso significaria, porém, abrir mão daquela exata aposta que a funda e assumir inclusive que a liberdade, antes de ser “intransitiva”, poderia vir a ser eliminada de uma vez por todas, por razões históricas, pois ela esbarraria na impossibilidade de se “politizar a ontologia”. A própria “criticabilidade”, portanto, é perecível.

Nos termos da crítica genealógica, esse “mundo possível” no qual as condições da liberdade não estão presentes seria um em que as condições para se produzir uma “insurreição no nível da ontologia”

(Saar; Vogelmann, 2023, p. 236) fossem *eliminadas*, a “ontologia” não pudesse ser “politizada” e a “força ontológica” do “poder”, por alguma razão, fosse cancelada “*a posteriori*”. Nesse “mundo possível”, a *práxis* transformadora estaria “bloqueada” (Nobre, 2004, p. 50) e vigoraria algo que deveria ser caracterizado como um “estado perene de não-liberdade no todo” (Adorno, 2008, p. 11). Como o discurso da crítica genealógica sobre a liberdade se desenrola no plano do “pensável”, mesmo que esse mundo possível não seja atual, o simples fato dessa hipótese ser plausível e demandar uma investigação empírica já seria suficiente para fazer com que todo o vocabulário da crítica genealógica, toda aquela “linguagem do poder” que foi construída ao longo do século XX, e que a “teoria crítica do poder” quer incorporar, não só pudesse, mas devesse, ser descartado porque estaríamos novamente diante do velho problema da dominação social.

4 A jaula de ferro da ontologia – dissuasão como forma social

4.1 Introdução

Os capítulos anteriores abordaram, cada um deles, aquilo que chamei na introdução de “dois dogmas” da teoria do poder. Esses dois dogmas são, em primeiro lugar, a ideia de uma distinção absoluta entre “relações de poder” e “estados de dominação” porque as relações de poder se aplicariam necessariamente sobre a liberdade dos sujeitos (relações de poder *são* relações de liberdade). Em segundo lugar, a ideia de que “o poder produz o real”. Esses dois dogmas são incorporados por um programa que visa desenvolver uma “teoria crítica do poder” (Forst, 2015) a fim de superar o “déficit político” da tradição e fundar reflexivamente a crítica social em um objeto que a permite abordar simultaneamente e imanentemente as “estruturas de dominação” e os “recursos para sua superação” nos termos do programa original formulado por Axel Honneth (1997).

Ao abordar o estatuto e os fundamentos desse programa, procurei exibir as suas incongruências. Essas, em grande medida, poderiam ser resumidas como uma série de inversões e de negações que colocam a crítica social de ponta-cabeça ao tentar fundar *a priori* a possibilidade da liberdade. Isso, porém, implica uma ontologização

da liberdade (que de situação política passa a ser concebida em termos de condição ontológica), a restrição dos critérios de uso da “dominação” (que passa a se referir apenas e exclusivamente a situações sempre excepcionais e nunca de ordem sistêmica), e, ainda, a concepção das situações de dominação como índice de liberdade (segundo as quais, caso os sujeitos não fossem dotados de uma liberdade originária, não faria sentido exercer poder sobre eles). Esse quadro se funda em uma *aposta ética* realizada por razões de prudência na qual a crítica se compromete com a tese de que a realidade social e subjetiva é instituída e destituída normativamente e ontologicamente, de forma contingente e ambivalente, por relações de “poder” em perpétua variação. A crítica social e política deixa então de operar como crítica da dominação, como exposição de uma situação injusta de não-liberdade, para funcionar como a crítica de uma *ilusão de não-liberdade* que acomete os sujeitos no momento em que passam a acreditar que as suas bases ontológicas e normativas estão fixadas de uma vez por todas.

O que essa série de inversões pretende, antes de tudo, é *negar* a possibilidade de um diagnóstico como aquele elaborado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* segundo o qual seria possível falar em um “bloqueio estrutural da *práxis* transformadora” (Nobre, 2004, p. 50). Essa situação configuraria uma situação geral de não-liberdade que colocaria a crítica em um estado de “aporia”. Ao mesmo tempo, ela pretende, não obstante, admitir a possibilidade de uma “quantidade razoável” de não-liberdade, de modo a garantir que a crítica, como discurso contestatório, ainda faça sentido. Com isso, ela pode preservar a si mesma, segura de que a “liberdade pode ser encontrada na cena do constrangimento social” (Butler, 2021).

Mas ao negar a possibilidade de uma situação geral de não-liberdade com base em um argumento *a priori*, a crítica se exime de ter de investigar essa possibilidade no nível da experiência. Ela então confunde o “possível” e o “pensável” e, por isso, como pretendo demonstrar, arrisca a perder justamente a liberdade que ela queria a todo custo resguardar.

Aceitando a tese de que a “ontologia” é instituída historicamente por normas sociais e relações de poder, e não dada de uma vez por todas, tentarei apresentar neste capítulo a plausibilidade de uma situação na qual as “bases ontológicas” (Butler, 2001) sejam fixadas de uma vez por todas e o “campo atual de experiências possíveis” (Foucault, 1994b) no qual a liberdade se encontra fundada venha a encontrar um *fechamento a posteriori*. Nessa situação, a “*politização da ontologia*” como *estratégia teórico-prática se tornaria inviável e a liberdade seria eliminada de uma vez por todas segundo os termos da própria crítica genealógica*. O objetivo aqui não é o de afirmar categoricamente a impossibilidade da liberdade nos termos de um “fatalismo hipócrita” (Butler, 2018, p. 26), mas sustentar que essa hipótese precisa ao menos ser investigada historicamente e não pode ser descartada sem um exame de condições de fato. No entanto, porque abdicaram da formulação clássica do problema da dominação social, as formas genealógica (Foucault e Butler) e reconstrutiva (Habermas e Honneth) de crítica, bem como o programa de desenvolvimento de uma teoria crítica do poder (Allen, Forst e Saar), são incapazes de incluir essa possibilidade no seu quadro teórico.

A hipótese aqui apresentada, então, é uma em que a normatividade social e a ontologia nela implicada são inteiramente determinadas “à força”, de modo unilateral e global por um artefato técnico: as armas nucleares. Sugiro que o advento das armas nucleares

e a situação de “congelamento”, ou *grau-zero de liberdade*, que elas implicam pode ainda ajudar a compreender as razões materiais que estariam na base da própria dissolução ontológica do problema da dominação social. A normatividade e a racionalidade técnica implicadas na mera existência das armas nucleares imporiam “restrições objetivas” aos “processos sociais” e às “barganhas políticas” e essas mesmas restrições valeriam, para todos os efeitos como a *infraestrutura material* da nossa condição “pós-liberatória” (Butler, 2018, p. 27).

4.2 Restrições objetivas de natureza técnica

Ao contrário da segurança interna ou da segurança social, hoje a segurança externa parece estar menos relacionada a processos sociais e políticos e mais a *coisas* – coisas como ogivas nucleares e gases nervosos binários, sistemas de entrega e dispositivos eletrônicos. *Tais coisas estão apenas parcialmente sob o controle de seus criadores, ou, ainda pior, não temos garantias de que estão ou de quanto tempo permanecerão sob controle.* Estaríamos apenas nos iludindo se acreditássemos que sua fabricação, estocagem, implantação, uso ou destruição passam por um reexame eficaz e constante em relação a políticas que estão em constante mudança. Desde 1945, quando uma política de “segurança através da tecnologia” foi adotada sem muitas perguntas, surgiram *restrições objetivas de natureza técnica* (*Sachzwänge*) *que consideravelmente diminuíram ou até eliminaram a importância das negociações políticas, como*

se pode observar, por exemplo, na infrutífera história das negociações de desarmamento. Através de uma nova relação com a tecnologia, esperava-se “liberar” (*entlasten*) homens e países do medo e da insegurança, mas esse pacto foi feito com um diabo habilidoso em dialética. (Cerutti, 1987, p. 75, grifos nossos)

A existência de armas que, contrariamente ao princípio de Tchekov, *jamais deverão ser usadas* pois isso representaria um risco para quem as utiliza alterou por completo aquilo que significa agir politicamente e estrategicamente no cenário internacional. A sua invenção fez com que a segurança e a sobrevivência da humanidade viessem a ser estranhamente fundamentadas na possibilidade da “mútua destruição assegurada” (*Mutual Assured Destruction - M.A.D*)³⁰ e, por isso, não é exagero afirmar que elas tenham levado à “dissolução da racionalidade política moderna” em “uma forma irracional de racionalidade” (Cerutti, 1987, p. 71).

Essa “forma peculiar de racionalidade”, cujo cálculo está baseado na capacidade de extermínio instantâneo de uma parcela considerável da população mundial (Cerutti, 1987, p. 71), dificilmente poderia encontrar um correlato anterior já que a própria possibilidade sobre a qual ela está assentada era inexistente até bem pouco tempo. De certo modo, apenas superficialmente se pode dizer que a sua invenção implica uma evolução na lógica da guerra. No fundo, o que parece ter lugar é uma alteração completa do seu sentido, das suas regras e das suas estratégias. Ou seja: uma mudança de “ordem”. Tanto quanto a

³⁰ Estratégia de defesa em política internacional baseada na ideia de que a aquisição de armas de destruição em massa, especialmente de armas nucleares, poderia garantir a segurança dos estados em face de ameaças externas e, assim, produzir uma situação geral de paz.

mecânica quântica não é uma forma mais evoluída da mecânica newtoniana, as armas nucleares não são simplesmente um canhão mais eficiente. Há aqui uma “incomensurabilidade”. Uma mudança de “paradigma” em termos estritos. Se Adorno estiver correto ao dizer que não há uma linha reta que conduza “do selvagem à humanidade”, mas há uma que leva do estilingue à bomba atômica (Adorno, 2009, p. 266), cabe perguntar: a partir daí, para onde vai essa linha? Que essa questão possa ser posta significa ao menos que o advento do que se chamou de “armas absolutas” (Brodie; Dunn, 1946) implica uma “descontinuidade” que, apesar dos pesares, ainda não vale como a sua “suma conceitual” (Adorno, 2009, p. 266).

A descontinuidade constatada por Bernard Brodie poucos dias após as explosões em Hiroshima e Nagasaki hoje passa como óbvia no âmbito da política de segurança internacional: “a destruição e desorganização mínimas que se poderia esperar de um ataque termonuclear irrestrito no futuro provavelmente serão altas demais para permitir uma mobilização significativa de capacidades bélicas subsequentes (Brodie, 1959, p. 167). E se alguém ainda pudesse duvidar disso naquele momento, “o desenvolvimento da bomba de hidrogênio e do míssil balístico intercontinental no início dos anos 1950 dissipou em grande parte quaisquer dúvidas” (Walker, 2000b, p. 705). Diante disso, uma estratégia de segurança baseada na busca por uma “vantagem nuclear” acima daquela necessária para garantir a mútua destruição seria um desperdício de recursos. Uma dose razoável seria suficiente para dissuadir adversários, quaisquer que eles sejam, pois, uma retaliação seria praticamente impossível (Jervis, 2002, p. 40).

O problema é que, classicamente, costuma-se assumir que a lógica da dissuasão como estratégia de segurança precisa se basear em “ameaças críveis”, isto é, ameaças que não apenas são passíveis de ser

concretizadas pois se dispõe dos meios para tal, mas que também se está verdadeiramente disposto a levar a cabo. Sem isso, a estratégia seria ineficaz pois não haveria razões suficientes para dissuadir o adversário de um ataque eventual. Mas a política de segurança baseada na “M.A.D” parece pressupor a eficácia de ameaças eminentemente falsas: assume-se de antemão que os detentores de armas nucleares não estariam dispostos a usá-las porque isso seria contrário aos seus interesses estratégicos. Sem uma ameaça crível de escalonamento do conflito (isto é, sem a “crença justificada” de que as armas nucleares serão de fato utilizadas) os adversários se sentiriam sempre livres para utilizar força em um nível abaixo do nuclear (Jervis, 2002, p. 40). Se para ser “efetiva” a ameaça da destruição assegurada precisa ser crível, e se para ser crível ela precisa se concretizar em alguma medida, como argumentaram Colin Gray e Herman Kahn, isso só pode ser feito mediante a busca de supremacia militar e por demonstrações de força, independentemente do potencial destrutivo que se tem à disposição (Kahn, 2009, p. 53). Mas que a acumulação primitiva de armas nucleares seja ou não racional enquanto estratégia de segurança nacional não elimina o fato de que a situação em que a humanidade como um todo se encontra é, no mínimo, “paradoxal”: para que a sua destruição permaneça *virtual*, a ameaça dessa destruição precisa ser *efetiva*. Que ela seja *efetiva* significa, porém, que ela precisa *eventualmente e de algum modo* se concretizar. Se isso ocorrer, porém, ela anula seus próprios objetivos e realiza aquilo que antes de mais nada ela pretendia evitar.

Antes da eliminação dos conflitos para o benefício da humanidade – como chegaram a considerar Robert McNamara (Jervis, 2002, p. 40) ou Henry Kissinger (Senghaas, 1972, p. 23), por exemplo – Dieter Senghaas (1972) sugere que esse *conundrum* parece ter tido

como consequência a multiplicação *ad infinitum* das etapas de escalonamento bélico sob a forma de conflitos indiretos ou paralelos, por exemplo, das chamadas “*proxy wars*”, ou “guerras por procuração”. Essa multiplicação dos conflitos em nível “micro”, associado ao desenvolvimento constante de novas tecnologias de guerra, garantiria que sempre haveria a possibilidade de se administrar uma dose extra de violência sem a necessidade de se recorrer àquelas “coisas” (Cerutti, 1987). Por essa razão, a “diversificação dos meios modernos de violência tornou-se necessária” (Senghaas, 1972, p. 23): diante da desproporção produzida pelo desenvolvimento técnico-político entre o uso da violência, como meio, e a política, como expressão de interesses, o aprimoramento dos instrumentos tradicionais da política, *viz.*, armas, tornou-se a única alternativa convincente para se evitar a catástrofe representada pela aniquilação termonuclear em larga escala (Senghaas, 1972, p. 24). Isso produziu, no entanto, uma configuração global que Senghaas, em uma expressão precisa, caracteriza como “*organisierter Friedlosigkeit*”, isto é, um “estado de ausência organizada de paz” (Senghaas, 1972).

[A] evolução da sociedade estatal chegou a um ponto em que se torna mais claro do que nunca que a violência em sua forma técnica e potencializada atualmente se conduz ao absurdo como um meio da política internacional; no entanto, ela adquire um significado político crescente que não pode mais ser avaliado por padrões convencionais em todas as suas relações. A violência se conduz ao absurdo, pois a iminente e tendencialmente total utilização dos meios de violência resultaria em uma catástrofe sem precedentes. No entanto, a violência se perpetua em razão de condições políticas e sociais que a fazem continuar a

parecer um meio racional embora objetivamente irracional. [...] Essa configuração, tanto no âmbito interestatal quanto no interior da sociedade, encontra sua expressão mais precisa nos cálculos da estratégia política e militar da dissuasão. A estratégia moderna, como se desenvolveu passo a passo nos últimos vinte anos, busca tornar o impensável novamente pensável. Seu objetivo é prevenir a catástrofe de um conflito internacional aberto, não pela eliminação da violência, mas através de sua manipulação “racional”. Ela procura suprimir a violência ao institucionalizá-la de forma contínua em um sistema diferenciado. (Senghaas, 1972, p. 19-20)

Salvo raríssimas exceções, o único espaço no âmbito da teoria social no qual o advento das armas de destruição em massa, e das armas nucleares em especial, foi objeto de uma reflexão sustentada encontra-se no plano da teoria das relações internacionais. No que diz respeito ao plano doméstico, interno às unidades estatais, as consequências dessas alterações ainda carecem de reflexão. Por mais que a tese de que o Estado e o princípio da soberania não ocupam mais o centro da política tenha se tornado *doxa*, no âmbito da crítica social em sentido *lato* teima-se em respeitar as fronteiras nacionais e a pagar os tributos correspondentes, ao passo que os teóricos da guerra e das relações internacionais parecem preferir circunscrever-se à zona de segurança demarcada pela sua especialidade e deixar de lado as considerações internas. Em larga medida, esse assunto é tratado como matéria específica, ainda que a extensão dos seus efeitos seja vasta o suficiente para que ele possa valer como um “fato social total” ³¹

³¹Tomo a liberdade de usar o conceito de Mauss em um sentido que não é totalmente rigoroso, mas que, do meu ponto de vista, também não é inadequado. O fundamental

(Mauss, 2003, p. 187) de extensão global. Se esse for o caso, antes de qualquer coisa, seria preciso considerar que aquelas “restrições objetivas de natureza técnica [...] que eliminaram a importância das negociações políticas” (Cerutti, 1987, p. 75) se aplicam à *realidade social como um todo*, e não apenas ao cenário da política de segurança internacional.

Por mais perspicaz que tenha sido sua análise, o próprio Cerutti (1987), citado acima, deixa claro que está tratando de um tipo específico de racionalidade, aquela que presidiu a política de segurança externa durante séculos e que tem por referência as relações entre unidades estatais no plano internacional. Essa racionalidade distingue-se daquela que preside a dinâmica da segurança interna e a segurança social porque estas ainda seriam “relativas a processos políticos e sociais” (Cerutti, 1987, p. 75). Para Cerutti, é a racionalidade da “política de segurança externa” que se tornou fundamentalmente uma “forma irracional de racionalidade”. Mas com que direito se opera essa separação? Hiroshima e Nagasaki foram destruídas apenas no “plano externo” por acaso? Em termos prosaicos, bastaria apontar os seus “custos” (Schwartz, 1998) e notar que a verba destinada à política de “P&D” de tecnologia militar nos países “nucleares” sai do mesmo bolo que a da política de seguridade social para demonstrar que a divisão entre plano interno e externo é problemática (Mayberry, 2022).

Costuma-se assumir precipitadamente que o impacto social e político das armas nucleares estaria ligado às consequências da sua detonação. Mas isso significa ignorar que a simples existência desses artefatos implica uma “teia nuclear” (*nuclear web*) (Barnhart, 2022, p.

é que nesse uso deve sobressair a ideia chave de Durkheim: a de que o “fato social” deve ser considerado em seu caráter de “coisa” (Durkheim, 2004, p. 49).

8) que forma uma cadeia global de produção, gestão, manutenção e circulação que vai desde a mineração de urânio até a escolha estratégica dos locais de teste e inclui o uso da energia nuclear para fins civis (World Nuclear Association, 2024). Os impactos naturais e sociais produzidos são inclusive desiguais em relação a gênero, raça, classe e etnia (Barnhart, 2022, p. 8). Que haja esse “impacto desigual”, porém, apenas demonstra que elas estão integradas e participam de maneira complexa da reprodução do sistema social *em sua totalidade*. A “ordem nuclear” que se configurou durante o período da Guerra Fria com alcance global é “essencialmente uma ordem normativa, mas que mesmo assim reflete os interesses e os traços tecnológicos e estruturais do seu tempo” (Walker, 2000b, p. 703).

Que a “segurança” hoje tenha mais a ver com “coisas” do que com “processos sociais e políticos” (Cerutti, 1987, p. 75), portanto, exige uma reflexão que não se limite ao plano externo. Não há motivos para que aquela “dissolução da racionalidade” de que fala Cerutti não afete também o âmbito “interno” em um duplo sentido: social e subjetivo. A possibilidade da “mútua destruição assegurada” não é algo que exista apenas como princípio de uma estratégia de segurança internacional duvidosa. Ela é um *fato*, uma “possibilidade objetiva” (Weber, 1958, p. 189) que está implicada na mera existência daquelas “coisas”. Na medida em que *a sobrevivência da espécie como um todo* passa a remeter de maneira paradoxal à ameaça de uma “mútua destruição assegurada”, ou ainda, na medida em que essa ameaça configura o que hoje se chamaria de um “risco existencial”, “um cenário em que um desfecho adverso aniquilaria a vida inteligente originária da Terra ou reduziria de forma permanente e drástica o seu potencial” (Bostrom, 2002, p. 2), esse fato deveria ser examinado como universal.

Essa universalidade dos impactos produzidos pela mera existência das armas nucleares também possui uma dimensão temporal dado que o processo que William Walker chamou de “integração nuclear” (*nuclear embeddedness*), ao que tudo indica, teria se tornado “irreversível” (Walker, 2020) e criado uma situação de “eternidade nuclear” (Pelopidas, 2021):

Por “eternidade nuclear”, não me refiro a um tempo infinito no qual as armas nucleares e a possibilidade de uma explosão nuclear continuarão existindo, mas sim à ideia de que um futuro sem elas é inconcebível. Isso serve como um lembrete de que essa eternidade nuclear pode não ser muito longa, já que uma escalada para uma guerra nuclear global pode extinguir a vida humana no planeta: ela apenas nomeia o tempo que resta à humanidade [...]. (Pelopidas, 2021, p. 486)

Uma consideração da extensão desses impactos já estava dada na sugestão de Günther Anders segundo a qual a própria fórmula clássica da “universalidade”, a proposição de que “todos os homens são mortais”, deveria ser substituída por “a humanidade como um todo é exterminável” (Anders, 1956, p. 148). De um ponto de vista teórico, isso significa que qualquer teoria que queira dar conta da realidade social e política precisaria fazer justiça a essa extensão totalizante. De um ponto de vista prático, isso significa que *toda e qualquer negociação e decisão política é determinada, querendo ou não, pela existência daquelas “coisas”*. Correlativamente, aquela *conversão da racionalidade em uma “forma irracional de racionalidade”* deveria ser interpretada como referindo-se à “Razão” em geral, e não

exclusivamente aos jogos de poder e linguagem nos quais se desenrolam os *international affairs*.

Em suma, parecem haver elementos suficientes para ao menos considerar a hipótese de que aquela forma típica de racionalidade que governa a legalidade normativa da política externa impondo-lhe “restrições objetivas de natureza técnica” e cuja base é “relativa a coisas” e não a “processos sociais e políticos” seria capaz determinar a normatividade social em geral porque vale para todos os efeitos como um “fato social total” (Mauss, 2003, p. 187).

4.3 Jogos e regras

O argumento original de que a forma típica de racionalidade do iluminismo passou por uma “inversão” foi desenvolvido por Adorno e Horkheimer (2006) na *Dialética do esclarecimento*. Ali eles examinaram as diversas maneiras pelas quais a racionalidade científica, ao hipostasiar seus conteúdos, reverteu-se no seu oposto. Ao se absolutizar, ela deixou de prestar contas sobre si mesma e tornou-se, tanto quanto o “mito”, uma totalidade fechada imune à crítica. E na medida em que ela desconheceu cinicamente essa pretensão totalizante e reivindicou para si uma neutralidade que mascara os seus compromissos, ela converteu-se em ideologia e obscureceu o “pacto” que ela possui com o capital – esse outro “diabo habilidoso em dialética” (Cerutti, 1987, p. 75).

Em face desse argumento, tornou-se comum objetar o seu caráter redutor (Foucault, 1994i, p. 135; Habermas, 2000, p. 153; Honneth, 1997, p. 81). Em última instância, todo o seu desenvolvimento estaria baseado naquela ficção de uma “Razão” em

geral e, pior ainda, na confusão entre ela e a forma “instrumental” de racionalidade que retira o seu modelo da técnica. As teses de Adorno e Horkheimer correriam sobre os trilhos do *Cogito* cartesiano: apresenta-se ali uma versão de filosofia da história derivada de um princípio de racionalidade que poderia ser formulado nos termos de um “*dominus ergo sum*”. Ao fim e ao cabo, suas análises incorreriam em uma contradição performativa (eles ainda precisariam pressupor uma “razão” para acusá-la de ter se convertido em “dominação”), e em uma petição de princípio (a confusão entre razão e dominação que eles deveriam provar já estaria posta de antemão no “modelo”) que eles chegam a assumir conscientemente (Nobre, 2004, p. 52):

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 13)

Como argumentei no primeiro capítulo, essa suposta “redução” operada por Adorno e Horkheimer foi interpretada, não como um diagnóstico para o qual a teoria precisava dar uma resposta, mas, inversamente, como um equívoco teórico que, por sua vez, estaria na base do diagnóstico de que a humanidade se encontra em uma situação de “sujeição sem alternativa” na qual a prática

transformadora está bloqueada (Nobre, 2004, p. 50). *Grosso modo*, essa interpretação configurou o que chamei de “déficit político” da crítica social. A tentativa de superar esse déficit, me parece, foi o motor para os desenvolvimentos posteriores da teoria crítica da sociedade, desde a “teoria da ação comunicativa” de Habermas, passando pela “teoria do reconhecimento” de Honneth, até os esforços mais recentes de desenvolvimento de uma “teoria crítica do poder” por parte de Allen, Forst e Saar, ou de especificação dos requisitos metodológicos da “crítica imanente” por Jaeggi, Stahl e Celikates (De Caux, 2021). Por trás de todos esses esforços está a tese fundamental de que a própria ideia de uma situação geral de não-liberdade seria um equívoco conceitual fruto de um “modelo” problemático que não poderia de modo algum corresponder à realidade pois, do contrário, a crítica social perderia o sentido porque a “atitude crítica” entraria em “contradição performativa”. Em outras palavras, o “déficit político” remeteria necessariamente a um déficit da teoria, e não a um déficit real. A liberdade ela mesma não pode se esgotar. É a (má) teoria que é incapaz encontrá-la. Não é a “*práxis* transformadora” que está bloqueada em razão das condições materiais da realidade social. É a “teoria” que está baseada em pressupostos inadequados.

A abordagem desse déficit como um problema puramente teórico levará progressivamente, por uma série de manobras, ao que chamei de *dissolução ontológica do problema da dominação social*. Isso se dá até o ponto em que falar em “dominação” em um nível sistêmico se tornará ininteligível pois essa noção apenas poderia se referir aos planos acional (indivíduos) e estrutural (instituições), jamais a algo como a “totalidade” (Forst, 2020). A ideia de “dominação social” já não se encontra mais no “espaço das razões”. Ela não está mais “*dans le vrai*” (Foucault, 1971) e é então abolida da “ordem do discurso” da

crítica. No entanto, como argumentado acima, é a *totalidade* que está implicada nessa possibilidade objetiva de “mútua destruição assegurada”: não só porque, em termos espaciais, é a humanidade como um todo que é *forçada* a “conviver com a bomba” (Brodie, 1948) como, em termos temporais, ela configura, potencialmente, uma situação de “ameaça perpétua” (Walker, 2012).

A proposição de Axel Honneth de que as obras de Foucault e Habermas deveriam ser lidas como esforços de “dissolução” da *Dialética do esclarecimento* (Honneth, 1997, p. 176) é, nesse sentido, absolutamente pertinente. É justamente aquela “confusão” entre razão e dominação que se quer desfazer ao interpretá-la como um equívoco meramente conceitual. Apesar das diferenças superficiais, a resposta de ambos para o desafio proposto ali segue a mesma estratégia: rejeitar a hipótese dessa “confusão” como um resquício metafísico, uma impostura, e apontar a pluralidade das formas de racionalidade como fato (Waldenfels, 1986). Se a reconstrução habermasiana irá procurar padrões mais elevados de racionalidade a fim de mostrar que, apesar das aparências, a “instrumentalidade”, a forma de racionalidade típica da técnica, não poderia ter se autonomizado por completo em relação à “normatividade” e ganhado uma primazia porque existem condições transcendentais que permaneceriam sempre disponíveis reflexivamente para os agentes (de modo que uma “colonização” nunca é total, nunca extingue ou devasta totalmente o território colonizado), a genealogia foucaultiana tentará rejeitar a existência de qualquer padrão “puro” que seja capaz de extrapolar o “jogo de verdade” peculiar no interior do qual ele próprio emergiu a ponto de “colonizar” outros jogos. Trocas existem e certos padrões se impõem, mas, fundamentalmente, os jogos são incomensuráveis. No momento em que as fronteiras das “ordens

discursivas” são franqueadas, por definição, já não se trata mais do mesmo discurso. Em um certo sentido, portanto, sempre há “confusão” entre os planos (empírico e transcendental), mas sempre há também uma “incomensurabilidade” entre as “ordens” que obriga qualquer análise a sempre começar de novo e partir de um “grau zero” se quiser fazer *jus* a essa diferença. “*Il nous faut tout recommencer depuis le début*” (Foucault, 1994d, p. 395).

Ou seja, contrariamente a Adorno e Horkheimer, Habermas e Foucault compartilham a tese de que “o olho da razão” (*l’œil de la raison*) (Rousseau, 1999, p. 37) teria permanecido intacto às desventuras da 2ª Guerra, seja porque, para Habermas, ainda é possível formular aquelas “verdades abstratas” sem as quais, segundo Rousseau, a humanidade estaria cega (Rousseau, 1999, p. 37), seja porque, para Foucault, elas de fato nunca foram necessárias. Em qualquer dos casos, o argumento da *Dialética esclarecimento* seria problemático: a tese de uma primazia da razão instrumental, de um lado, não acessaria um plano suficientemente elevado a partir do qual seria possível enxergar o desenvolvimento da razão na pluralidade das suas formas; de outro, não acessaria um plano suficientemente baixo que dê conta das diferenças existentes entre as ordens discursivas por mais semelhanças que elas possam ter entre si. A confusão entre razão e dominação, para Habermas, ocorre devido à adoção de um ponto de vista demasiado restrito; para Foucault, devido à adoção de um ponto de vista demasiado amplo. Habermas acha que eles deveriam ter usado um telescópio reconstrutivo; Foucault, um microscópio genealógico. Adorno e Horkheimer, porém, se contentaram com um binóculo dialético.

Uma objeção semelhante poderia ser levantada contra a tese de que aquela forma típica de racionalidade que governa a legalidade

normativa da política externa impondo-lhe “restrições objetivas de natureza técnica” e cuja base é “relativa a *coisas*” e não a “processos sociais e políticos” deveria ser considerada como sendo capaz de determinar a normatividade social em geral porque vale, para usar novamente a expressão que julgo mais conveniente, como um “fato social total” (Mauss, 2003, p. 187). Por adotar uma perspectiva demasiado restrita, estaria fora do seu alcance de visão que a *normatividade* enquanto tal depende de um pano de fundo de consenso sobre o qual estão assentadas as expectativas de um auditório de interlocutores que reflexivamente e argumentativamente seriam capazes de acessá-las e renová-las por meio de novas negociações. Fundamentalmente, se diz, “nenhuma norma pode se impor à força, mas depende também de consensos considerados legítimos” (Repa, 2006, p. 175). Que normas sempre possam ser instituídas e destituídas pelos atores seria uma condição transcendental da normatividade social enquanto fenômeno. Inversamente, a tese também poderia ser atacada por ser exagerada e adotar uma perspectiva demasiado ampla, incapaz de perceber as minúcias que existem entre diferentes contextos, não só porque o espaço da política internacional em si mesmo é multifacetado, quanto aquilo que se costuma chamar de “plano interno” seria constituído por uma multiplicidade de práticas discursivas e não discursivas cuja coerência de conjunto, no mínimo, não poderia ser assumida de antemão. Sugerir que existiriam “limites objetivos” à *normatividade em geral* seria, no mínimo, confundir o transcendental e o empírico, a “força normativa” do “poder” e a “força física” da “dominação”, e com isso eliminar de uma vez a liberdade sem a qual o próprio enunciado da tese seria possível. Não só se extrapola os limites da ordem

discursiva por meio de uma generalização incauta, como se cai em contradição.

Como venho argumentando ao longo deste trabalho, a oposição entre o modelo da crítica reconstrutiva habermasiana e o modelo da crítica genealógica foucaultiana é apenas superficial. Isso, me parece, deveria ficar bastante claro em vista da discussão acima. A tese de que “nenhuma norma pode se impor à força, mas depende também de consensos considerados legítimos” (Repa, 2006, p. 175), apesar de ser habermasiana, contém os dois dogmas da teoria do poder como que em uma casca de noz. Ela traça um limite rígido entre normatividade e violência que, antes de mais nada, foi o que a “reconfiguração radical” da noção de “poder” (Brown, 2008, p. 66) operou ao longo do século XX. Que normas sempre possam ser instituídas e destituídas pelos atores seria uma condição transcendental da normatividade social enquanto fenômeno que nem a crítica genealógica nem a crítica reconstrutiva disputam. Em ambos os casos, no limite, trata-se de reivindicar a impossibilidade de que “restrições objetivas”, cuja origem é histórica e específica, possam ser impostas à “racionalidade”, à “normatividade” e à “liberdade” como um todo em virtude da natureza lógico-ontológica desses termos. *Habermas e Foucault discordam apenas nas razões pelas quais isso seria impossível, mas não em relação à impossibilidade ela mesma.* Ambos rejeitam a possibilidade de uma dialética entre lógica e história segundo a qual conteúdos históricos pudessem vir a ocupar o lugar de princípios lógicos *em sentido estrito*. É importante aqui enfatizar que eles rejeitam essa possibilidade “em sentido estrito” tanto porque a crítica reconstrutiva opera a partir daquilo que Habermas chama de “quase transcendental” (Habermas, 2007) – as regras da linguagem, por exemplo, que têm também uma dimensão histórica – quanto porque a crítica genealógica tem por base

a tese de que conteúdos históricos podem operar como padrões de racionalidade. Mas o que importa para ambos é justamente chamar atenção para o fato de que, no fundo, trata-se de uma confusão epistêmica que além do mais a crítica tem por tarefa desfazer. Dizer que a “normatividade”, *em geral*, é afetada por “restrições objetivas de natureza técnica” seria problemático porque, por definição, seria impossível que uma categoria lógica tenha sua aplicação limitada por razões meramente materiais. Se uma “categoria” de fato for afetada pela materialidade então não se trata de uma “categoria” propriamente dita, mas de um objeto empírico sujeito a condições históricas, portanto, perecível e não aplicável universalmente. Evidentemente, esse é o “bê-á-bá” da *Crítica da razão pura* (Kant, 2015), mas é também uma das suas dificuldades. Habermas quer preservar a dimensão “lógica” contra qualquer confusão empírica, ao passo que Foucault quer preservar a dimensão “histórica” contra qualquer confusão transcendental. Inversamente, Habermas não pode ignorar a dimensão histórica pois, do contrário, a própria “lógica” perderia o sentido já que não haveriam “confusões” a serem desfeitas pela crítica, tanto quanto Foucault não pode ignorar a dimensão “lógica” porque ele precisa de instrumentos para comparar as diferentes ordens de racionalidade e normatividade. Os dois planos, lógico e histórico, estão conectados, existem inclusive certos “casos-limite” em que a separação se torna opaca e difícil, mas fundamentalmente a confusão entre ambos é impossível. Há uma linha rígida que os separa. Em suma: não há de fato dialética – razão pela qual Foucault precisa fazer intervir aquela “noção dissimétrica de produção” (Revel, 2014) na relação entre poder e liberdade; e Habermas precisa do “discurso” para mediar a relação entre linguagem e atos de fala. Mas se em Habermas isso significa que o “histórico” está

sempre alguém do “lógico”, em Foucault o “lógico” está inteiramente diluído no “histórico”. Tanto quanto o cético precisa conservar uma noção de verdade que permaneça negativa, Foucault precisa, porém, ironicamente, conservar a dimensão *pura* nem que seja para interditá-la como aquilo que não pode ter lugar. Em qualquer caso, a tarefa da crítica é a de desfazer a confusão entre ambos revelando-a como uma confusão falsa cuja natureza é epistêmica, mas nunca real.

Para tentar deixar isso mais claro, é interessante recorrer à noção wittgensteiniana de “jogo de linguagem”, cara aos dois autores. *Grosso modo*, o que Habermas diz, contra os Adorno e Horkheimer, é que não podem ser confundidas as regras internas a um jogo de linguagem específico com as regras que funcionam como condição de possibilidade dos jogos de linguagem em geral. A natureza dessas regras é fundamentalmente distinta. E ainda que, por razões circunstanciais, houvesse uma confusão entre os dois tipos de regras *por parte dos agentes* (como no caso da “colonização do mundo da vida pelo sistema”), tal confusão sempre poderia ser desfeita pelo reexame dessas regras: a autorreflexão tem a tarefa de reconstruir essas regras de modo a discernir claramente entre os dois tipos. Estabelecida a distinção, aquelas regras que por engano apareciam contextualmente como se fossem regras gerais, poderiam então ser novamente avaliadas como o que são: regras instituídas (e não dadas) passíveis de alteração e revogação, regras, portanto, que podem ser negociadas e renegociadas. Para Foucault, ao contrário, fundamentalmente não haveria uma distinção clara entre os dois tipos de regra. Qualquer regra poderia valer como uma regra de formação de jogo de linguagem tanto quanto funcionar como uma regra interna a um jogo qualquer. É desse duplo caráter “constitutivo” e “performativo” que decorre inclusive aquela “ambivalência” essencial que caracteriza as normas

de um ponto de vista genealógico: elas não podem deixar de produzir novos jogos como efeitos colaterais de sua aplicação. De todo modo, essas regras também sempre estariam sujeitas a um reexame que, porém, não procede, como em Habermas, pelo discernimento entre regras internas e regras de formação, mas pela reconstrução da história de formação do jogo em análise, pela identificação da série de “migrações” entre jogos, e pelo reconhecimento do papel relevante desempenhado por cada regra nessa história. Em Foucault, *por princípio, toda e qualquer regra seria passível de revogação ainda que se trate de uma regra de formação do jogo*. Nesse sentido, não haveria regras universais, ou melhor, não seria possível estipular a existência de regras perenes dadas *a priori* ao modo das categorias kantianas do entendimento. Apesar das aparências, toda e qualquer regra (seja ela normativa e/ou ontológica) pode ser objeto de “barganha política”.

A objeção da tese aqui esboçada então seria a de que ela não percebe que aquelas supostas “restrições objetivas de natureza técnica” que se impõe sobre uma “ordem nuclear” normativa não podem valer como regras constitutivas dos “jogos de linguagem” em geral, mas apenas, no melhor dos casos, para o jogo da política de segurança internacional e seus correlatos, seja porque as regras constitutivas precisam ser distinguidas das regras internas de operação (reconstrução), seja porque supostamente essa distinção nunca existiu porque as regras sempre foram “ambivalentes” (genealogia). Do ponto de vista de Habermas, isso se dá porque a tese opera uma confusão entre dois planos de reflexão, entre dois tipos de regras, as regras transcendentais (a “comunicação”), que estruturam todo e qualquer jogo, e as regras empíricas, operativas, que funcionam em jogos específicos (os “atos de fala”). Ainda que a “racionalidade irracional” da política internacional tivesse “colonizado” a

racionalidade social como um todo, essa confusão, que não é *objetiva* como creem os autores da *Dialética do esclarecimento*, mas relativa aos agentes, poderia ser facilmente desfeita reconstrutivamente e repactuada (pelo “discurso”). Prova disso seria que a cena internacional seria plena de espaços políticos de discussão e deliberação que teriam por objeto inclusive o problema das armas de destruição em massa. Esses espaços não seriam regidos pela ameaça de mútua destruição, mas por esforços de cooperação multilateral cujo objeto seria exatamente impedir que essa ameaça se concretize e trabalhar para eliminá-la de uma vez por todas.

Do ponto de vista de Foucault, ao contrário, a tese de que “restrições objetivas de natureza técnica” hoje se imporiam à normatividade social em geral seria problemática porque ela não compreende que a confusão entre as regras estruturais e as regras operativas é constitutiva da experiência da normatividade e, portanto, não ocorre apenas no caso em questão. Inclusive é essa confusão que permite a sua dinâmica perpétua de transformação. Haveria uma promiscuidade ontológica entre os dois planos (estrutural e interno; transcendental e empírico) que impediria que regras fundamentais pudessem ser estabelecidas de uma vez por todas e passem a valer universalmente. A própria distinção entre os dois planos seria claramente artificial pois, na prática, eles estão alojados na performance: a formação dos jogos e o seu desenrolar são duas dimensões de um único e mesmo fenômeno que se realiza “performativamente”, por meio das “práticas”, e não por uma espécie de divisão dada *a priori* na qual certas regras valem como regras de formação das quais se deduzem regras que funcionam de maneira inocente apenas internamente. São sempre “práticas” que carreariam a experiência da normatividade. Dizer o contrário seria postular uma

forma não histórica de normatividade, seria não assumir a “historicidade radical” do processo de formação dos discursos – o que é antes de mais nada a aposta basilar da genealogia. Uma genealogia da política de segurança internacional deveria mostrar que os padrões de racionalidade, as práticas discursivas e não discursivas que operam no espaço que hoje chamamos de política internacional possuem uma história muito particular e muito confusa; que elas não são guiadas por princípios teleológicos necessários, mas construídas por uma coleção de encontros fortuitos, contingentes, que poderiam muito bem não ter ocorrido e que, *portanto*, são também passíveis de serem alterados. Essa genealogia provavelmente iria mostrar que a política de segurança internacional veio a se formar no bojo de um processo de “governamentalização” que é regida por uma lógica biopolítica que encontra sua origem na crise da “razão de estado” e no aparecimento do objeto “população” como ponto de aplicação epistemológica e política de práticas de governo que passaram a visar a “vida biológica” e que se desenvolveram por meio da proliferação dos “dispositivos de segurança”. Em suma, a racionalidade que opera no nível da política de segurança internacional tem origens históricas complexas e não pode nem ser reduzida à lógica da ameaça de mútua destruição assegurada, nem ser tomada como mero reflexo “superestrutural” da base técnica de uma sociedade, como parece ser o caso do argumento aqui esboçado, porque essa mesma “base” não é, por definição, infensa à “política”, ela não impõe restrições unilateralmente porque ela, na verdade, é ontologicamente instituída por processos normativos e lutas políticas.

Se declinarmos agora o problema em chave ontológica e dissermos que as regras de constituição dos jogos de linguagem valem como “ontologia”, ao passo que as regras internas do jogo valem como

“normatividade”, poderíamos dizer, muito simplesmente que, enquanto Habermas ainda tem como substrato uma “ontologia forte” (White, 2000) (ancorada em última instância nas condições ideais de fala) que dá necessariamente as condições de possibilidade dos acordos normativos, em Foucault, a normatividade vale como ontologia e vice-versa: todo “compromisso normativo” é também um “compromisso ontológico”. A “ontologia forte” habermasiana ainda preserva a todo custo a separação entre “compromissos ontológicos” e “compromissos normativos”. A “ontologia fraca” (White, 2000) de Foucault explode qualquer separação entre os dois tipos de compromisso. Em Habermas, as regras verdadeiramente ontológicas estão dadas de uma vez por todas, mas são transcendentais, e isso garante a possibilidade de sempre se refazer os compromissos normativos. Em Foucault, ao contrário, justamente porque a ontologia não está fixada de uma vez por todas é que é possível sempre fazer novos compromissos normativos e, por conseguinte, refundar ou promover uma “insurreição no nível da ontologia” (Saar; Vogelmann, 2023, p. 236). O que ambos assumem de maneira compartilhada, no entanto, é que *sempre é possível fazer novos compromissos*. A ideia de que a humanidade como um todo possa estar de algum modo *comprometida* de maneira irrevogável não faria sentido.

Essa é a razão pela qual o “jogo” que eles querem jogar (Foucault, 1994e) *obriga* uma ênfase na separação rígida entre “relações de poder” e “estados de dominação”. Se, nos termos de Foucault, uma situação de dominação seria aquela em que o “campo de possibilidades” se encontra “saturado” (Foucault, 1994f, p. 237), então ela poderia ser entendida como aquela em que a possibilidade de reformar ou estabelecer novos compromissos é bloqueada de maneira unilateral (ao passo que uma “relação de poder” seria aquela em que as partes

envolvidas teriam ainda a capacidade, mesmo que circunstancialmente desigual, de promover uma reformulação dos compromissos normativos e ontológicos). A tarefa prática dessa separação é resguardar a possibilidade de que os compromissos sejam sempre passíveis de serem reformados *independentemente de questões de fato*. Apenas assim a crítica poderia ser retirada daquela situação de *aporia* (Nobre, 2004, p. 52). Consequentemente, a crítica terá como tarefa revelar os “enganos” que levaram os sujeitos a crer que certos compromissos são irrevogáveis. Do ponto de vista dos esforços de elaboração de um conceito adequado de “poder”, o engano fundamental seria o de que esses sujeitos acreditassem que não possuem o “poder” de reformar esses compromissos, quando, na verdade, essa possibilidade seria um traço ontológico da socialidade. Por fim, ao desfazer a confusão entre poder e dominação, o que a crítica do poder pretende revelar em última instância é nada mais nada menos do que a “potência criativa da subjetividade” (Revel, 2014), isto é, o fato de que os sujeitos são os verdadeiros “formadores de mundo” (Heidegger, 2006, p. 207) e com isso ela desfaz a *ilusão de não-liberdade* que ofusca a compreensão que eles têm de si mesmos. O problema é que, como visto no capítulo anterior, a expectativa de que essa reformulação de compromissos seja possível é baseada em uma *aposta*, um salto de fé, que se faz admitidamente às cegas, na existência de um suposto “elemento dinâmico e estrutural de toda e qualquer relação social” (Saar, 2010, p. 15) ao qual se atribui de maneira genérica o nome de “poder”.

Como se sabe, a noção de “poder” (*Macht*) fora rejeitada por Max Weber como imprópria para orientar a investigação social justamente em razão da sua fluidez, ou mais exatamente, em razão de ser, segundo ele, um termo “sociologicamente amorfo” porque se refere a “todas as

qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis que podem pôr alguém em condições de impor sua vontade, numa situação dada” (Weber, 2000, p. 33). Por essa razão ele prefere o termo “dominação” (*Herrschaft*) já que ele implica a existência de uma relação de obediência de comandos “determinados” entre pessoas “indicáveis” (Weber, 2000, p. 33) em relação à qual, por definição, não há liberdade. O caráter “amorfo” da noção de “poder”, por outro lado, é explorado por Bertrand Russell. Segundo Russell, “o conceito fundamental das ciências sociais é o de Poder, no mesmo sentido em que Energia é o conceito fundamental da Física. Como a energia, o poder tem muitas formas” (Russell, 2004, p. 4). “Poder”, para Russell, seria antes de tudo “a capacidade que os seres humanos possuem para fazer as coisas acontecerem (*to get things done*)” (Haugaard, 2020, p. 1). A crítica genealógica, por sua vez, elimina o aspecto volitivo da definição weberiana e, tal como Russell, faz valer a natureza “amorfa” do conceito como uma vantagem. Ela então concebe “todas as espécies de constelações possíveis” nas quais alguém estaria em condições de “conduzir a conduta” de alguém como “relações de poder” ao mesmo tempo em que o faz funcionar como uma espécie de “energia” que “faz mundos humanos existirem” (Brown, 2008, p. 66) e chega em uma definição de “poder” como “a multiplicidade de relações de força que são imanentes ao domínio sobre o qual elas se exercem” (Foucault, 2007, p. 121-122). Nesse sentido, a analogia entre “poder” e “energia” parece absolutamente pertinente. Diferentemente do que ocorre com a energia no âmbito da física, porém, ainda não parece ser fácil *mensurar* esse “poder” que preenche a realidade social como um todo e “produz o real”. Diante disso, uma analogia com a noção de “*mana*” talvez seja tão ou mais pertinente aqui e, antes de ser comparada à Física, a teoria do poder

poderia muito bem ser posta em relação à “teoria geral da magia” (Mauss, 2003, p. 142)³². Caso tivesse sido um leitor de Foucault, Mauss

³² “Em resumo, o *mana* é primeiramente uma ação de um certo gênero, isto é, a ação espiritual à distância que se produz entre seres simpáticos. É igualmente uma espécie de éter, imponderável, comunicável, e que se espalha por si mesmo. Além disso, o *mana* é um meio, ou, mais exatamente, funciona num meio que é *mana*. É uma espécie de mundo interno e especial, onde tudo se passa como se ali somente o *mana* estivesse em jogo. É o *mana* do mágico que age pelo *mana* do rito sobre o *mana* do *sindalo*, o que põe em ação outros *manas*, e assim por diante. Nessas ações e reações, não entram outras forças que não sejam *mana*. Elas se produzem como num círculo fechado dentro do qual tudo é *mana*, e que deve ser ele próprio o *mana*, se podemos nos exprimir assim (Mauss, 2003, p. 146)”. A proximidade entre essa caracterização do *mana* feita por Mauss e a noção fluida de “poder” empregada pela crítica genealógica é tão evidente que prescinde de maiores explicações e chega mesmo a ser constrangedora. Mas, como se não bastasse, Mauss chega a dar uma definição de “poder”. Segundo Mauss o termo “poder” poderia ser empregado para se referir a uma “potencialidade mágica”, uma “força da qual a força do mágico, a força do rito, a força do espírito são somente as diferentes expressões” (Mauss, 2003, p. 141). Essa “força mágica é inteiramente comparável à nossa noção de força mecânica. Assim como chamamos força a causa dos movimentos aparentes, assim também a força mágica é propriamente a causa dos efeitos mágicos” (Mauss, 2003, p. 141). Com a “magia” a noção de “poder” compartilha, por exemplo, o fato de se tratar, antes de qualquer coisa, de uma “crença *a priori* que precede necessariamente a experiência” (Mauss, 2003, p. 127), e de “se confun[dir] sempre com uma ideia muito geral de força e de natureza” (Mauss, 2003, p. 137). O genealogista, por sua vez, compartilha com o mágico a capacidade de voltar a seu favor “os fatos desfavoráveis, pois sempre se pensa que são efeito de uma contra-magia [contra-poder]” (Mauss, 2003, p. 127), a “preocupação muito viva de citar [...] exemplos precisos, datados, localizados (Mauss, 2003, p. 127), a capacidade de tomar os casos aberrantes como fatos normais e negar os fatos contraditórios (Mauss, 2003, p. 128), e, talvez o mais importante, o fato de que, “se não vê agir as causas, vê os efeitos que elas produziram” (Mauss, 2003, p. 131). O genealogista possui a faculdade peculiar de enxergar o “poder” ser exercido e produzir efeitos em seus rituais tanto quanto o mágico “vê o *mana* sair das folhas e subir ao céus” (Mauss, 2003, p. 134). Esse “poder” mágico, diz Mauss, não pode ser separado do seu “meio” no qual ele se exerce e onde “tudo pode tornar-se espírito”. Nesse “meio” – que poderíamos muito bem chamar de “ordem” ou “regime” –, as coisas se passam segundo “leis” de relação entre coisas, palavras, signos e objetos suscetíveis de serem estudadas e classificadas (Mauss, 2003, p. 141). Por fim, como que para dirimir todas as dúvidas, “essa noção de força e essa noção de meio são inseparáveis; elas coincidem

poderia muito bem ter caracterizado o *mana* como “elemento dinâmico e estrutural de toda e qualquer relação social” (Saar, 2010, p. 15)³³.

No fundo, a noção de “poder” parece servir bem aos fins da crítica genealógica porque, tanto quanto “*mana*”, “é uma ideia obscura e vaga, no entanto, de um emprego estranhamente determinado. É abstrata e geral, no entanto cheia de concretude” (Mauss, 2003, p. 143). A “força

absolutamente e são expressas pelos mesmos dispositivos. Com efeito, as formas rituais, isto é, os dispositivos que têm por objeto criar a força mágica, são também as que criam o meio e o circunscrevem, antes, durante depois da cerimônia (Mauss, 2003, p. 141).

³³ “O *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo. [...] Emprega-se a palavra *mana* nas diversas formas das diversas conjugações, ela significa então ter *mana*, dar *mana* etc. Em suma, a palavra compreende uma quantidade de ideias [...]; ela nos apresenta, reunidas num único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevimos, mas que alhures nos eram dadas isoladamente. Ela realiza aquela confusão do agente, do rito e das coisas que nos pareceu ser fundamental em magia. [...] Ela é obscura e vaga, no entanto de um emprego estranhamente determinado. É abstrata e geral, no entanto cheia de concretude. [...] A ideia de *mana* compõe-se de uma série de ideias instáveis que se confundem umas nas outras. Ele é sucessivamente e ao mesmo tempo qualidade, substância e atividade. [...] o *mana* é uma força [...] [que] não age mecanicamente e produz seus efeitos à distância. [...] O *mana* é a força do rito. Dá-se inclusive o nome de *mana* à fórmula mágica. Mas o rito não é apenas dotado de *mana*, ele próprio pode ser o *mana*. [...] Se há assim uma infinidade de *manas*, somos, no entanto, levados a pensar que os diversos *manas* não são senão uma mesma força, não fixada, simplesmente repartida entre seres, homens ou espíritos, coisas, acontecimentos etc. Podemos mesmo ampliar ainda mais o sentido dessa palavra e dizer que o *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que sem eliminar a ação delas, é ele que faz que a rede pegue, que a casa seja sólida, que a canoa mantenha-se firme no mar. No campo, ele é a fertilidade; nos medicamentos, é a virtude salutar. Na flecha, é o que mata, sendo aqui representado pelo osso de morto de que a flecha é munida. [...] Ele não pode ser o objeto de experiência, pois em verdade absorve a experiência; o rito acrescenta-o às coisas, e ele é da mesma natureza que o rito. [...] O *mana* é primeiramente uma ação [...]” (Mauss, 2003, p. 141-146).

ontológica” do “poder”, sua capacidade de “produzir o real”, de “fazer mundos humanos existirem” tem todo o aspecto de uma “força mágica”. Como no caso da magia, trata-se sobretudo de uma “crença *a priori*”, uma *aposta* que permite facilmente “transpor o abismo que separa seus dados e suas conclusões” (Mauss, 2003). Por se basear em uma noção desse tipo, o programa de elaboração de uma teoria crítica do poder não pode ser mais do que uma *crítica “pseudoconcreta” da dominação*. Mas, também como no caso da magia, “não se trata de simples embuste. Em geral, a simulação do mágico é da mesma ordem que a constatada nos estados de neurose, e, por conseguinte, é ao mesmo tempo voluntária e involuntária” (Mauss, 2003, p. 130). Essa crença cumpre a função de resguardar o paraíso da liberdade mesmo que ao custo de uma *inversão* da relação entre ontologia e política, de uma *negação* da possibilidade de estados de não-liberdade e da produção de uma hipóstase que faz com que o termo “poder” remeta ao mesmo tempo em que contenha em si todos e cada um dos conceitos políticos (luta, conflito, resistência, governo, liberdade, etc.). É também a razão pela qual, por mais incrível que pareça, Foucault pode chegar a dizer que o “poder não existe” (Foucault, 1994f, pp. 232-233) ao mesmo tempo que, estranhamente, ele “produz o real” (Foucault, 1975). Nesse sentido, ele é dotado de todos os atributos da “pseudoconcretude” que Adorno (2009) e Anders (1948) denunciaram na doutrina heideggeriana do “Ser”, que inclusive, como visto, é equiparada à teoria do poder de Foucault por um dos seus principais e mais próximos intérpretes (Dreyfus, 2003; Dreyfus, 1996). Por outro lado, a energia contida no arsenal nuclear global é plenamente mensurável e seu poder de destruição pode ser quantificado em termos do número de vezes em que seria capaz de destruir um mundo; este mundo.

4.4 Compromissos irrevogáveis

A alternativa excluída nos dois casos (genealogia e reconstrução) é a da possibilidade de um tipo específico de arranjo histórico que articula ontologia e normatividade de tal modo que *impeça que os compromissos sejam desfeitos* e que, *por isso*, a “ontologia”, não só permaneça como está, como seja “fixada” de uma vez por todas – em uma certa “eternidade” (Pelopidas, 2021, p. 416). Ou seja, tratar-se-ia de um arranjo que concede a Foucault que “compromissos normativos” valem como “compromissos ontológicos”, que as normas “produzem o real” e são capazes de “criar mundos”, mas que inclui a possibilidade de que, *por razões internas*, certos compromissos instituídos não possam ser desfeitos, o que faria com que eles passassem a valer, para todos os efeitos, “*como se*” fossem princípios ontológicos em sentido tradicional, isto é, como regras que, na prática, são irrevogáveis apesar de terem sido instituídas historicamente. Tais regras instituídas, mas irrevogáveis, fariam com que aquele “mundo” criado por elas, aquele “real” que elas produziram, se tornasse demasiado “real”, de um modo tal que *processos políticos e sociais não só se demonstrassem incapazes de revogá-las como passassem a atuar para a sua conservação*, levando a uma situação de impasse: aquela forma de normatividade que se fixou por não poder ser desfeita passa a valer como ontologia ao mesmo tempo em que perde a sua “força ontológica”: ela não é mais capaz de “criar mundos” e “produzir o real” porque a partir de agora está inteiramente comprometida com o mundo como está. Aqueles “excedentes” que funcionavam como “fraturas virtuais”, agora passam a funcionar como mecanismos de conservação da “ordem”. Em termos sociais e políticos, os “recursos para a emancipação”, para a

transformação da ordem, se convertem em “estruturas de dominação”, mecanismos de conservação da ordem dada. Em suma, não é mais possível (ou desejável) “criar” novos jogos, mas apenas reproduzir o jogo atual.

É possível fazer uma leitura nessa chave daquilo que está em questão na *Dialética do esclarecimento*: não se trata para Adorno e Horkheimer de dizer que a racionalidade baseada na dialética entre “razão” e “dominação” e a normatividade nela implicada determina de maneira inelutável o processo histórico como um todo pois, apesar das expectativas ilustradas, a razão não pôde suprasumir o seu momento negativo porque ele estaria inscrito na ontologia, na natureza da razão em geral; mas de tentar entender como um tipo específico de racionalidade e de normatividade pôde, historicamente, passar a valer como “ontologia” *de facto*. Essa leitura é plenamente coerente com a reconstrução habermasiana apresentada, por exemplo, na *Teoria do agir comunicativo* (Habermas, 2012a), onde os esforços são dirigidos para a tentativa de desfazer a confusão entre “razão” e “razão instrumental”, mas, diferentemente de Habermas, não entende essa reversão como um erro epistêmico que possa ser desfeito comunicativamente pela teoria, mas como um fato histórico objetivo que a teoria precisa reconhecer.

O que tanto Habermas e Foucault querem em sua “dissolução” da *Dialética do esclarecimento* (Honneth, 1997), me parece, é evitar a qualquer custo a hipótese de que um tipo específico de racionalidade ou de normatividade possa passar a valer como “ontologia” *de facto* porque ela leva necessariamente a um impasse que Adorno e Horkheimer foram os primeiros a reconhecer: a crítica social tem a pretensão de transformar a “ontologia” – “os elementos da ontologia social” (Saar, 2010) – porque ela sabe que esta é produto de práticas

sociais e de formas históricas de racionalidade e normatividade. Mas se a racionalidade e a normatividade que deveriam produzir essa transformação se convertem elas mesmas em “ontologia”, então essa transformação se torna impossível porque essa “ontologia” (que *a priori* é construída socialmente) passa a determinar a racionalidade e a normatividade, e não o contrário. Para evitar esse impasse, Habermas e Foucault excluem essa possibilidade do seu modelo, no que são acompanhados por Honneth e seus legatários.

Se há uma espécie de “tomada de consciência” na *Dialética do esclarecimento*, esta não é sobre a essência da razão (pois o vínculo entre razão, instinto de autoconservação e dominação da natureza é algo que se pode considerar trivial), mas sobre a natureza da situação histórico-social em que eles se encontravam.

O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 11)

Pode-se até certo ponto acusar Adorno e Horkheimer de não terem apresentado provas suficientes para sustentar uma tese como a de que “a humanidade se encontra em uma situação na qual ela apenas aguarda que este mundo seja incendiado por uma totalidade que ela mesma construiu e sobre a qual ela nada pode” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 41). Essa situação seria “sem saída” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 14) caso, nela, para usar a terminologia por mim empregada, a *ontologia viesse a ser fixada de uma vez por todas* (e, contrariamente às expectativas da crítica genealógica, não pudesse ser “politizada”). Ou seja, tratar-se ia de um “estado perene de não-

liberdade no todo” (Adorno, 2008, p. 11). Pode-se dizer que, na melhor das hipóteses, o que Adorno e Horkheimer apresentaram foi uma série de indícios coletados de modo fragmentário, mas que ainda não seriam robustos o suficiente para provar aquilo que eles queriam demonstrar. Essa insuficiência parece justificar a ideia de que suas conclusões poderiam ser descartadas *a priori* porque baseadas em um “modelo teórico” ou um “quadro analítico” equivocado que postula uma “contradição interna fatal” no núcleo da racionalidade e expressa uma “forma politicamente hipócrita de fatalismo” (Butler, 2018, p. 26). No entanto, me parece, e esse para mim é o ponto central de toda a discussão realizada até aqui, *a possibilidade levantada por eles não poderia ser excluída a priori como um equívoco puramente conceitual*. Isso porque, dito de maneira exageradamente simples, *é completamente plausível pensar no que vou chamar aqui de “compromissos irrevogáveis”*. Essa “irrevogabilidade” não advém do fato desses compromissos serem dados por natureza, mas do fato de que, apesar de serem produtos da ação humana, eles impõem “restrições objetivas” a partir do momento em que são instituídos. Nesse caso, tais compromissos, além de não poderem ser desfeitos, valeriam como “ordens de conteúdo determinado” em relação à qual “determinadas pessoas indicáveis” prestariam obediência em um alto grau de probabilidade (Weber, 2000, p. 33). Nessa situação, essas “pessoas indicáveis” precisariam obedecer à “ordem” e, além do mais, não seriam capazes de revogá-la nem de ignorá-la. Ou seja: trata-se de uma situação de “dominação” (*Herrschaft*) nos termos exatos de Weber (Weber, 2000, p. 33), e não uma “relação de poder” nos termos de Foucault (1994f) pois os sujeitos, individuais ou coletivos, que se encontrassem nessa situação, não teriam diante deles um “campo de possibilidades onde várias condutas, várias reações e diversos modos

de comportamento poderiam ter lugar” (Foucault, 1994f, p. 237). Na melhor das hipóteses, nessa situação, a “liberdade” reduz-se objetivamente ao movimento correto de uma peça de xadrez (Anders, 1956, p. 150). Se, para usar a definição de Philip Pettit, a liberdade poderia ser caracterizada como “não dominação” (Pettit, 2012, p. 24), – o que não contradiz de maneira nenhuma a posição de Foucault – essa situação poderia ser caracterizada, inversamente, como uma *situação de não-liberdade*.

Em um certo sentido, uma situação como essa poderia ser descrita como “fatalista”. Mas não porque, como acusa Butler, ela sugere a existência de “uma contradição interna fatal no núcleo do sujeito”, ou da racionalidade, para provar o seu “caráter pernicioso” (Butler, 2018, p. 26), nem porque afirma que o destino estivesse desde sempre fixado de antemão pelas leis de desenvolvimento da história e os eventos estivessem predeterminados de maneira inevitável. Ela pode ser descrita como “fatal” porque se refere a *um certo arranjo de coisas, produzido por uma série de desventuras que, ainda que de maneira contingente, acabou por selar um destino (uma direção ou um telos) de maneira inexorável (ao que tudo indica e até que se prove o contrário)*.

Voltando ao vocabulário de Wittgenstein e à discussão realizada mais acima sobre os “jogos de linguagem” e as regras de sua formação e operação, é importante notar que essa configuração “sem saída” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 14), isto é, essa situação “fatal” muito específica, só seria possível em uma única ocasião: aquela em que *a violação das regras de operação de um “jogo de linguagem” implicasse a eliminação das condições de formação dos jogos de linguagem em geral*. Ou ainda, *uma situação em que a “subversão” de um “jogo de linguagem” implicasse a destruição das “formas de vida”*. Trata-se de um caso em

que o rompimento de certos compromissos normativos elimina as condições ontológicas de estabelecimento de novos compromissos em geral. Uma situação em que o descumprimento ou a subversão de um certo pacto, um certo acordo, uma certa norma, coloca em risco as condições de estabelecimento de pactos, acordos, normas em geral. Essa situação é aquela fundamentalmente excluída pelos modelos da crítica reconstrutiva e da crítica genealógica. Como defendi mais acima, elas estão inteiramente baseadas na ideia de que a “ontologia” (o mundo social) é estruturada ou produzida por compromissos, normativos e/ou ontológicos, que sempre e necessariamente podem ser reformados. No entanto, uma situação em que uma reforma como essa não é possível é plenamente plausível em termos empíricos (e mesmo provável em certos contextos): por exemplo, *quando o descumprimento de um “pacto de não agressão” (compromisso normativo) traz consigo um “risco existencial” (ontologia)* (Bostrom, 2002)³⁴.

Para a crítica reconstrutiva, as normas sociais têm condições transcendentais que sempre e necessariamente antecipam contrafaticamente toda e qualquer aplicação. É nessas condições que ela deposita as suas expectativas. Já para a crítica genealógica, como visto, as normas são dotadas de uma “força ontológica” que faz com que elas sempre renovem e transformem as suas condições de emergência e exercício porque toda aplicação envolve um “deslocamento”. É nas “fraturas virtuais” produzidas nesses “deslocamentos” que ela, por sua vez, deposita as suas expectativas. *Normas sociais que simplesmente funcionam sem que haja ou sejam produzidas condições para sua transformação estão excluídas da*

³⁴ É essa justamente a situação imposta pela *mera existência* daqueles *objetos absolutos* (Brodie; Dunn, 1946).

ontologia pressuposta pela crítica genealógica e pela crítica reconstrutiva. O que tenho defendido ao longo deste trabalho, basicamente, é que essa exclusão é fruto de uma escolha pragmática, uma profissão de fé, uma aposta, e não da consideração de todas as possibilidades reais.

É plenamente possível que existam certas normas que, mesmo que tenham sido produzidas ou instituídas historicamente, se quisermos, de modo inteiramente “livre” e “legítimo”, tornem-se, ainda assim, irrevogáveis. O caso mais evidente seria um em que *o seu descumprimento implicasse a destruição das condições materiais de instituição de novas normas*. Essa situação é típica de casos fatais em que certas decisões foram tomadas e, a partir daí, tornaram-se irreversíveis. Situações em que simplesmente “não se pode mais voltar atrás”. Casos de suicídio são exemplares. Uma pessoa se atira de uma ponte em um rio porque se comprometeu com a decisão de tirar a própria vida. Após ter se atirado, as condições transcendentais para que se mude de ideia ainda existem. Infelizmente, as condições materiais para que essa mudança produza efeitos práticos, não. O resultado da reformulação do compromisso é, portanto, totalmente inócuo já que as condições materiais do novo compromisso não existem mais. Mais do que isso, não apenas esse novo compromisso não pode ter lugar, como o resultado é tal que a pessoa envolvida nunca mais poderá estabelecer compromisso algum.

Um outro exemplo. Um grupo de pessoas decide escalar o monte Everest. Entre eles existe um pacto geral que define hierarquias, atribui funções, estabelece prioridades vinculadas sobretudo a questões de segurança e minimização dos riscos de tal maneira que todos os envolvidos são absolutamente necessários para o sucesso da empreitada. A partir do momento em que a subida se inicia, não é mais

possível voltar atrás sozinho. Todos e cada um possuem aqui um papel *técnico* que é absolutamente relevante e indispensável sob pena de colocar a própria vida e a dos outros em risco. Em razão desse papel *técnico*, não é possível que um dos sujeitos mude de ideia por conta própria no meio do caminho e decida simplesmente retornar (o que para efeito de argumentação teria valor de suicídio). Essa possibilidade está excluída por mais que existam condições transcendentais para que ela seja alterada. Não existem condições técnicas, materiais, para reformar a norma instituída. Caso alguém resolva “fazer um uso da sua liberdade”, “transgredir” alguma das regras e “subverter” o papel que lhe foi atribuído pelo grupo, colocará em risco, por razões *técnicas*, não só a existência do grupo, mas também a sua própria. A subversão do “jogo”, nesse caso, implicaria a destruição literal das “formas de vida”. A única possibilidade para que essa norma seja alterada é que haja uma alteração cuja natureza é igualmente *técnica*, por exemplo, a disponibilização de um helicóptero, que até então não estava disponível, para o resgate e a substituição daquele sujeito que mudou de ideia. Nesse caso, uma *transformação das condições técnicas* é o que *cria* a possibilidade de alteração das normas que operavam até então, e não a “intransitividade da liberdade” ou “os potenciais emancipatórios inscritos na comunicação”.

É importante ter em mente que não se trata aqui de uma discussão sobre “livre arbítrio”, mas uma discussão sobre *a probabilidade ou não de obter obediência a uma “norma” de conteúdo determinado entre pessoas indicáveis* (Weber, 2000, p. 33). Dito isso, o que esses exemplos banais mostram é o fato evidente de que existem condições materiais e limites objetivos para o estabelecimento de pactos, compromissos e normas, e que, mais do que isso, existem

normas que *não podem ser alteradas* em razão da sua natureza *técnica*: o seu descumprimento compromete, ontologicamente, a existência do próprio “jogo” no qual ela está inserida. E isso independentemente de consenso ou legitimidade.

De certo modo, a “irrevogabilidade” é uma característica particular de toda e qualquer norma técnica. Essa irrevogabilidade, porém, não está ligada às condições transcendentais de estabelecimento de normas, mas às *condições materiais e aos limites objetivos de sua operação*. Caso essas regras não sejam estritamente seguidas, simplesmente não há “jogo”. Nesse sentido, ao contrário do que afirma Repa (2006, p. 175), por exemplo, certamente *existem, sim, normas que se impõem pela força, à revelia de consenso e legitimidade*. Dizer o contrário seria tão somente jogar com as palavras pois “impor-se pela força” quer dizer justamente que há uma ameaça física ou um limite objetivo envolvido e que essa ameaça e esse limite não podem ser desconsiderados³⁵.

Mais acima eu disse que uma situação em que haja o descumprimento de um “pacto de não agressão” (compromisso normativo) “*traz consigo*” um “risco existencial” (ontologia) pode ser pensada como um exemplo de situação em que o descumprimento de um compromisso normativo implica a destruição das bases ontológicas para a instituição de compromissos em geral. No entanto,

³⁵ De outro modo seríamos obrigados a admitir que uma vítima entra em “consenso” com seu agressor armado ao fazer aquilo que ele lhe determina sob ameaça. Ou então deveríamos empregar um artifício *à la* Foucault e dizer que a ordem dada nesse caso não é uma “norma” (mas uma “força física?”), porque toda “norma” seria legítima e se aplicaria sobre a “liberdade” dos sujeitos. Esse é o imbróglio que a tese do “poder numenal” (Forst, 2015) engendra ao dizer que o “poder” sempre se aplica sobre o “espaço das razões”: ao fim e ao cabo apontar uma arma para alguém não seria mais do que apresentar um argumento.

a ordem dos fatores aqui está invertida. No caso das armas nucleares, para ser mais preciso, não é o descumprimento do “pacto de não-agressão” que traz consigo um “risco existencial”. *O descumprimento aqui já é o “risco existencial” consumado.* Na verdade, o “risco existencial” está embutido no simples fato da existência das armas nucleares. A mera existência das armas nucleares *obriga* o estabelecimento do “pacto de não-agressão” (como, por exemplo, o assinado entre Nixon e Brejnev em 1972 tendo em vista a limitação do uso de mísseis antibalísticos). Ou seja, a normatividade aqui é inteiramente determinada, *à força*, por um artefato *técnico*, e é a natureza *técnica* dessa normatividade que impede que o pacto de não-agressão seja descumprido. Isso se dá à revelia de critérios de legitimidade e consenso. O pacto não é seguido porque os sujeitos implicados (no caso, a humanidade em sua totalidade) *consentem* com ele. Eles, na verdade, *não têm alternativa*. A situação é “sem saída” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 14). Ele é seguido porque segui-lo é condição de manutenção da vida. Ou seja, esse pacto é *uma norma que se impõe por força de uma necessidade técnica e material*. E essa *necessidade técnica* determina *unilateralmente* a norma. Nesse caso, como fica evidente, “restrições objetivas de natureza técnica” eliminam a importância da “barganha política” (Cerutti, 1987, p. 75).

Nessa situação “sem saída” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 14) em que “restrições objetivas” se impõem à “barganha política”, “o ‘dever’ reduz-se objetivamente ao movimento correto de uma peça de xadrez” (Anders, 1956, p. 150). O descumprimento da norma técnica configura, nesse caso específico, a eliminação das condições de estabelecimento de normas em geral, ao passo que o seu cumprimento garante a manutenção dessas *condições gerais*. A não-efetivação do compromisso normativo não equivaleria a uma “insurreição no nível

da ontologia” (Saar; Vogelmann, 2023, p. 236), mas ao seu *colapso*. Por outro lado, a sua efetivação garantiria que a ontologia se preserve inalterada. Isso significa que esse compromisso, apesar de ser um constructo histórico da ação humana, um produto de práticas sociais, é, ainda assim, *irrevogável*: que ele seja cumprido é um requisito ontológico. Essa norma não pode ser descumprida ou alterada sem que haja o colapso da ontologia já que esse descumprimento ou essa alteração elimina as condições materiais da sua existência.

Ainda, que a *norma técnica que garanta a continuidade das condições gerais para o estabelecimento de normas* seja observada não significa que, a partir daí, toda e qualquer possibilidade poderá se efetivar. Afirmar isso seria confundir “o possível” e “o pensável”. Necessariamente estariam excluídas aquelas possibilidades cuja efetivação representaria a consumação de um “risco existencial”, isto é, aquelas possibilidades que produziram um colapso da ontologia que dá o próprio universo de possibilidades. No entanto, evitar esse colapso só é possível na medida em que a norma seja cumprida e preservada rigorosamente. Sendo esse o caso, conclui-se com isso que essa norma vale, para todos efeitos, como um “fundamento” e, enquanto tal, é e deve permanecer *tecnicamente* inalterável.

Essa situação ilustra a plausibilidade da *aposta* genealógica na “força ontológica” das normas e da tese de que “compromissos normativos” são ao mesmo tempo “compromissos ontológicos”. Normas técnicas, em especial, claramente “produzem a ontologia” e “constroem mundos humanos”. Mas o que há de falso nessa aposta é a hipóstase que ela realiza. Ela presume que a “força ontológica” das normas é inabalável e totalmente imanente à própria normatividade. A “força ontológica”, para ela, não pode deixar de se exercer. Normas nascem e morrem em razão de seus limites internos e é do

atingimento desses limites que novas normas emergem. Se a existência de condições externas é admitida, ainda assim, estas são solenemente ignoradas pela análise e não cumprem papel relevante na composição do “modelo”. O processo de produção de novas normas é tomado como um processo autopoietico *ad infinitum* vinculado à essência dinâmica da “socialidade” e afim a uma “historicidade” hipostasiada na forma de um ciclo sem fim de produção de novas normas. As condições para a transformação das normas sociais existentes são deduzidas do simples fato de que “há norma”, ao modo da premissa de Heidegger: “onde quer que o mundo se dê, aí o ente está manifesto” (Heidegger, 2006, p. 315). Essa sentença é o que fundamentalmente concede à crítica social a prerrogativa de passar ao largo das questões de fato. Onde quer que haja “norma” (ou “poder”), diz ela, aí a “liberdade” se manifesta.

A possibilidade de normas instituídas, porém irrevogáveis, está excluída da “ontologia” da crítica reconstrutiva e da crítica genealógica. Segundo essa ontologia, as normas sociais tem a propriedade imanente de produzir as condições da sua alteração. Na raiz dessa exclusão está o fato de que se ignora que a reprodução e a transformação das normas sociais não possuem apenas condições transcendentais, imanentes e inerentes ao próprio fenômeno da normatividade, mas também condições materiais cuja presença ou não depende de uma investigação material, empírica. Essas condições materiais não podem ser simplesmente presumidas ou inferidas do fato de que “há norma” porque é plenamente possível haver normas que operam de modo que as condições para a sua alteração não existam e, mais do que isso, *normas que operam de tal modo que, uma vez descumpridas, eliminariam toda e qualquer possibilidade de estabelecimento de normas em geral*. No entanto é isso que Foucault,

Habermas, Honneth e seus epígonos fazem para postular que novos compromissos são sempre possíveis. Seu modelo postula que as condições de estabelecimento de novos compromissos e de instituição de novas normas (o que vale para eles como a instituição de uma nova ontologia) “brotam” da estrutura da “socialidade” ou da imanência das “relações de poder”, e eles acreditam por alguma razão inexplicada que podem ignorar completamente as condições materiais desses compromissos. Que haja seres humanos, por exemplo, não é só uma condição transcendental das normas sociais, mas uma condição material, técnica, objetiva. Inversamente, caso existam normas que, se descumpridas, levam à extinção da espécie, tais normas equivalem a normas irrevogáveis que se impõem *pela força*, e não porque se aplicam sobre a “liberdade dos sujeitos”. Tais normas possuiriam uma natureza *técnica* porque, apesar de terem sido fabricadas, *que elas sejam seguidas* é condição material de existência do “jogo” em que elas estão inseridas.

Dito tudo isso, parece necessário aqui recapitular os passos do argumento:

- Ao contrário do que pressupõem Foucault e Butler, Habermas e Honneth, bem como seus epígonos, a possibilidade de que a humanidade se encontre em uma situação “sem saída” (Adorno; Horkheimer, 2006) não pode ser excluída *a priori*. Uma situação como essa não só é possível em termos gerais como plausível em termos empíricos. E se a situação em que a humanidade se encontra deve ou não ser caracterizada nesses termos é algo que precisa ser investigado *empiricamente*.

- A crítica genealógica e a crítica reconstrutiva são incapazes de pensar uma situação como essa porque tratam a liberdade como um “fato” *a priori*, e não como uma possibilidade que é passível ou não de se efetivar em razão de condições objetivas. Isso se manifesta na maneira como elas lidam com a normatividade social. Esta é pensada como dotada de uma capacidade *imane*nte de reprodução e transformação perpétua que não encontra limites. Os sistemas normativos são, para elas, “sistemas de liberdade” porque expressam uma liberdade fundamental inscrita na essência da linguagem e na contingência da ontologia.
- Elas se baseiam implicitamente na premissa falaciosa de que porque algo é construído, isto é, tem natureza de artefato, poderia necessariamente ser desconstruído. Por isso elas operam como se todo e qualquer compromisso, seja ele normativo e/ou ontológico, fosse necessariamente passível de alteração ou revogação. No entanto, é plenamente plausível pensar em “compromissos irrevogáveis”, isto é, compromissos que, mesmo que tenham sido instituídos, a partir do momento em que passam a vigorar, não podem ser desfeitos ou alterados em razão da sua natureza *técnica*. A crítica genealógica e a crítica reconstrutiva, porém, excluem essa possibilidade.

Retomando a discussão apresentada na primeira seção, a *mera existência* das armas de destruição em massa, o “ser-aí” das armas nucleares, implica a imposição de “restrições objetivas de natureza técnica” às “negociações” *em geral*, e não apenas àquelas relativas à política externa. Isso faria com que a racionalidade e a normatividade

social como um *todo* estejam “menos relacionadas a processos sociais e políticos e mais a *coisas*”. A consequência fundamental desse fato é de certo modo simples: enquanto tais *coisas* existirem, a normatividade social será necessariamente determinada por elas de modo *unilateral*, e não por práticas ou “processos sociais e políticos” (Cerutti, 1987, p. 75).

Na medida em que essa situação implica a humanidade em sua totalidade, essa possibilidade faz plena justiça ao conceito de “fato social total” de Mauss (2003). Antes de mais nada, ela “define o *social* como *realidade*” “integrada em sistema” e “encarnado em uma experiência” (Lévi-Strauss, 2003, p. 23) que faz coincidir a “dimensão sincrônica” e a “dimensão diacrônica” em um “todo concreto e completo” (Lévi-Strauss, 2003, p. 24) que, externamente, tem caráter de “*coisa*”, mas que internamente, tem a subjetividade como “parte integrante” (Lévi-Strauss, 2003, p. 25). Essa “realidade integrada em sistema” é a “ordem nuclear” (Walker, 2000b). Essa “ordem nuclear” engloba tanto o “sistema de dissuasão” entre estados nucleares e seus aliados quanto a institucionalização de um “sistema de abstinência” no desenvolvimento e uso de armas nucleares pela maioria dos estados (Walker, 2000b; 2020, p. 16). Ela inclui a gestão disciplinada das forças nucleares e das decisões relacionadas, a atenção à balança de poder, a regulação nuclear internacional, e a adoção de normas e regras, “incluindo-se a regra informal de que todas as armas nucleares, de qualquer tipo e de qualquer potencial destrutivo, deveriam ser vistas como excepcionais e destinadas à utilização em guerra apenas em circunstâncias extremas” (Walker, 2000b, p. 16). Também é preciso considerar que faz parte dela aquela “teia nuclear” (*nuclear web*) que forma uma cadeia global de produção, circulação, gestão e manutenção que produz também efeitos diferenciados quanto a

gênero, raça e classe (Barnhart, 2022, p. 8). Essa ordem configura um “sistema integrado” porque “para além de um certo estágio, a posse por um estado e o uso das armas nucleares torna-se [...] altamente resistente à pressão, solicitação e alteração de circunstâncias (Walker, 2020, p. 7). Ela configura uma “prisão”, uma “armadilha” (*entrapment*) ou um “enrijecimento” (*entrenchment*) cuja origem pode muito bem ser “emergente e não-intencional” (Walker, 2000a; 2020, p. 42) e que, mais importante, não pode ser simplesmente desfeito até segunda ordem pois seu fundamento está na mera existência das armas nucleares. Como se não bastasse, essa “ordem nuclear” não apenas é “intrinsecamente despótica” dada a natureza da arma nuclear (Deudney, 2006, p. 246), já que não existe “gestão democrática” desse tipo de artefato, como ela engendra um “estado administrado de ausência de paz” que perpetua, multiplica e torna mais sofisticados os meios da violência em um nível abaixo do nuclear (Senghaas, 1972, p. 75).

Ainda que “a guerra que nunca deveria acontecer” (Dupuy, 2023) de fato nunca aconteça, a mera existência de tais artefatos (armas nucleares) *fixa* a ontologia social de modo que só haveria duas realidades alternativas propriamente ditas: aquela produzida pela sua eliminação e aquela produzida pela sua utilização. Enquanto elas existirem, porém, elas impõem unilateralmente limitações técnicas às “barganhas políticas”. A normatividade social esbarra nas fronteiras técnicas impostas por tais limitações e o resultado disso é que práticas sociais e processos políticos tornam-se incapazes de alterar o mundo social de maneira significativa. Elas esbarram em normas técnicas irrevogáveis. Não parece haver maneira mais precisa de descrever essa situação do que tratá-la como um “estado perene de não-liberdade no todo” (Adorno, 2008, p. 11).

Nesse ponto vale a pena retomar aqueles dois dogmas da teoria do poder que foram examinados nos capítulos anteriores. O primeiro dogma diz que haveria uma distinção fundamental entre “poder” e “dominação”: as práticas de “dominação” se aplicariam sobre os indivíduos como objetos e não como sujeitos e representariam a eliminação da liberdade; as práticas de “poder” se aplicariam, por sua vez, sobre a “liberdade” dos sujeitos e, nesse sentido, possuiriam a liberdade como sua condição de possibilidade. O segundo dogma diz que o poder “produz” a realidade social e subjetiva e não apenas impõe limites aos sujeitos. As práticas políticas, nesse sentido, participam do processo de formação da subjetividade e de construção da realidade. Como o “poder” se aplica sobre a liberdade dos sujeitos ao mesmo tempo em que é constitutivo das formas de subjetividade? Por meio de *normas*. Na medida em que a nossa constituição enquanto sujeitos se dá em meio a, e por meio de, normas sociais em relação às quais nos constituímos, e levando-se em conta que tais normas são instituídas politicamente, infere-se que o “poder” produz aquilo que somos pois produz as normas em relação às quais nos formamos enquanto sujeitos. Isso não significa que a liberdade estaria eliminada porque, antes de mais nada, é apenas porque somos “livres” que podemos, por assim dizer, ser “capturados” por uma norma que atua socialmente. Essa liberdade fundamental é o que garante inclusive a possibilidade de “resistir” ao modo como a norma se aplica a nós e, no limite, a possibilidade também de transgredi-la ou subvertê-la. Seria sempre possível se apropriar de maneira “vital” (Butler, 2017) daquela normatividade que, à primeira vista, parece se impor sobre nós de modo coercitivo e, com isso, fazê-la se curvar ao fato fundamental da nossa liberdade intransigente e recalcitrante. Mas o que resta dessa tese se considerarmos que a normatividade social estaria sujeita “a

restrições objetivas de natureza técnica” que estão mais relacionadas a *coisas* do que a práticas? Para onde vai a diferença entre “poder” e “dominação” e o que isso implica para a postulação de uma liberdade ontológica? Se essa hipótese fosse admitida no bojo da teoria do poder, ela obrigaria, em última instância, que considerássemos as normas sociais em relação às quais nós nos constituímos enquanto sujeitos como estruturadas *tecnicamente* e, pior, como tendo *objetos* indiferentes à nossa existência como referência, e não relações entre sujeitos livres. As relações sociais seriam determinadas pela “normatividade” implicada nesses objetos. Isso significa que a nossa liberdade se tornaria uma função desses objetos, e não resultado de uma relação consigo mesmo ou com outros seres humanos.

Se as relações de “poder” se diferenciam das relações de “dominação” por serem fundamentalmente relações de reconhecimento, por se darem entre “sujeitos”, por se aplicarem sobre a “liberdade” desses sujeitos e por manterem “até o final” a condição de sujeito daqueles sobre os quais elas se exercem, sem jamais reduzi-los a objetos, então sempre haveria espaço para a resistência. Mas se aqueles objetos são tão indiferentes à existência humana ao ponto de não poderem nem mesmo ser utilizados, se eles são dotados de uma normatividade técnica que, como as leis da natureza, não é passível de subversão, e se eles, como uma força física, impõem restrições objetivas à nossa liberdade de instituir normas e, mais do que isso, impõem normas de maneira unilateral, então a relação que eles estabelecem conosco só pode ser uma relação de “dominação”. Nós somos obrigados a obedecer a suas ordens. Se estivéssemos tratando de objetos que estivessem “à mão”, sob “controle”, isso não seria exatamente um problema, mas como “tais coisas estão apenas parcialmente sob o controle de seus criadores, ou, ainda pior, não

temos garantias de que estão ou de quanto tempo permanecerão sob controle” (Cerutti, 1987, p. 75), aquela liberdade postulada como fundamental parece, com o perdão do trocadilho, ir pelos ares.

Mesmo que elas não cheguem a ser utilizadas, o “controle” que as armas nucleares exigem já é suficiente para impor restrições objetivas à liberdade. Dada a natureza desses objetos, não há “subversão” ou “transgressão” possível. Não se atiram pedras contra uma bomba atômica. Não se sabotam suas instalações. Não se subvertem seus protocolos de estocagem. Não há nenhuma possibilidade de se apropriar de maneira “vital” da normatividade que emana delas. E mesmo que ela possa ser desarmada, ela não pode ser “desinventada” e, por isso, seu espectro não pode deixar de rondar a humanidade. *Na melhor das hipóteses, a humanidade como um todo está condenada a atuar ativamente para que as “coisas” permaneçam como estão.* Uma “insurreição no nível da ontologia” tenderia a levar antes ao seu colapso, isto é: *a consumação do “risco existencial” na “suma conceitual da descontinuidade”* (Adorno, 2009, p. 266). Qual o sentido de “politizar a ontologia” (Oksala, 2010) nesse caso? O fato de tal “ontologia” ter sido produto de uma construção social ou instituída politicamente é completamente irrelevante para a determinação da sua “necessidade”. Que ela tenha sido construída não implica de modo algum que ela possa ser desfeita porque ela tornou-se *tecnicamente necessária*. Que os protocolos de segurança tenham sido estabelecidos por meio de “discussões” e “negociações” não implica que eles possam ser “subvertidos” ou “renegociados”. Eles independem de consenso por terem natureza técnica. Que se tenha chegado aqui por uma série de acordos, e que acordos sejam elaborados no sentido de estabelecer uma cooperação internacional quanto à gestão desses artefatos, não faz com que eles mesmos possam ser desfeitos.

As condições transcendentais do discurso não poderão jamais ignorar as “restrições objetivas de natureza técnica” que eles impõem independentemente de qualquer consenso estabelecido. Uma genealogia que demonstre “*por ‘a’ mais ‘b’*” que o caminho que se percorreu até se chegar a esse *fim de linha* foi marcado por uma série de contingências em nada elimina a *não negociabilidade* de tais protocolos. Eles são indiscutíveis. Os exercícios de subversão da identidade são possíveis dentro dos limites estabelecidos pelo guarda-chuva nuclear. Quanto a esses limites impostos, porém, eles não possuem nenhum sentido politicamente relevante. Contrariamente às suas reivindicações, eles não são em nenhum sentido capazes de “construir mundos” alternativos. Contra as armas nucleares, “são ridículas as barricadas” (Adorno, 1995, p. 217).

O que aquelas objeções acima perdem de vista em relação à tese aqui esboçada, fundamentalmente, é o fato de que, por mais que normas tenham sido instituídas no plano empírico, isso não significa de maneira alguma que, na prática, elas possam ser repactuadas, transgredidas ou subvertidas. Certas normas são invioláveis devido a sua natureza *técnica*. E os efeitos dessa inviolabilidade não afetam apenas um único domínio da existência. Essas normas valem *necessariamente e universalmente* ainda que sejam *constructos* históricos. No caso dos protocolos de segurança aos quais a estocagem das armas de destruição em massa está submetida, a sua não observância implicaria, no mínimo, a eliminação instantânea de uma parcela considerável da espécie humana e a tendência à extinção da espécie. Pode até parecer que esses imperativos possuem uma natureza “hipotética”, mas na prática tem valor “categórico”. A fórmula: “age de modo tal que não sejam violados os protocolos de segurança das armas de destruição em massa”, para todos os efeitos,

tem valor de *lei universal*. Certamente esses protocolos não possuem validade absoluta em todos os mundos possíveis, mas *neste mundo*, que é o único que importa, eles são *invioláveis*. Em face deles, aquela liberdade ontológica perde toda a sua intransigência. Eles não podem ser subvertidos sem que isso implique um “risco” que vale *para a humanidade como um todo*. Por essa razão, as restrições que eles impõem valem como um “fato social total”, a racionalidade que delas deriva é uma forma irracional de racionalidade que se estende para todos os âmbitos, e a ontologia que eles põem não é passível de “politização”. Essa *ontologia foi resultado de uma produção, não obstante ela encontra-se fixada de uma vez por todas. Nesse sentido, ela vale, para todos os efeitos, como a infraestrutura material da nossa “condição pós-liberatória”* (Butler, 2018).

4.6 Conclusão

De fato, alcançamos o ponto de congelamento da liberdade humana.
(Anders, 1956, p. 153)

Em 1918, Max Weber escreveu que a “burocratização” estava prestes a produzir uma “jaula de ferro de servidão na qual os homens viveriam tão indefesos quanto os camponeses no Egito Antigo” (Weber, 1994). A “ordem nuclear” (Walker, 2000b), porém, realiza o seu diagnóstico de modo tão exagerado que o próprio Weber talvez julgasse se tratar de uma farsa, e não de uma tragédia. Ele não viveu para ver a invenção das armas nucleares. Caso tivesse tido a oportunidade, poderia muito bem tratá-las como as pirâmides do mundo moderno. A “máquina morta” da tecnologia nuclear – as

ogivas, os reatores e os sistemas de lançamento – aparenta ser uma estrutura inerte, mas está embebida em compromissos institucionais, políticos e militares que garantem sua perpetuação. Isso é o que “dá à máquina o poder de forçar os homens a servi-la e, portanto, de reger e determinar as suas vidas” (Weber, 1994, p. 158). A “ordem nuclear” (Walker, 2000b) contemporânea expressa, assim, o “espírito congelado” do qual aquelas “máquinas sem vida” são as portadoras (Weber, 1994, p. 158).

Grandes sistemas tecnológicos não podem ser desenvolvidos sem “compromissos” (Walker, 2000a). A “teia nuclear” (Barnhart, 2022) se complexifica a ponto de tornar inviável a reversão dos programas armamentistas, mesmo quando sua “racionalidade” é questionável. Paradoxalmente, a estrutura normativa forjada ao longo do século XX para prevenir “a guerra que não pode ter lugar” (Dupuy, 2023) é a mesma que bloqueia a possibilidade de um desarmamento efetivo. Tanto quanto a burocracia gera entraves a qualquer tentativa de reversão de sua lógica interna, o arcabouço normativo da “ordem nuclear” se sedimenta por meio de “compromissos” que reproduzem e perpetuam o sistema. Esses compromissos, porém, em razão da sua *natureza técnica*, não podem ser simplesmente desfeitos ou violados. Até segunda ordem, eles são *irrevogáveis*. O resultado é a consolidação de uma estrutura autossustentável resistente à mudança e a situação torna-se a de um “aprisionamento” (*entrapment*) (Walker, 2000a). O que inicialmente é uma escolha política se cristaliza como uma realidade técnica.

Apesar de ser construída, portanto, a “ordem nuclear” tende à irreversibilidade. Seu processo de “integração” (Walker, 2020) impõe um “destino” inescapável que lança a humanidade em uma “eternidade nuclear” (Pelopidas, 2021). O sistema de dissuasão, que

inicialmente era um simples *meio*, converte-se em *um fim em si mesmo*, e a humanidade torna-se refém de um dispositivo projetado para garantir sua segurança absoluta, mas que, paradoxalmente, apenas aumenta os riscos globais de destruição. Em um contexto como esse, os sujeitos se veem atravessados por normas e hierarquias que os impactam de maneira desigual (Barnhart, 2022) e perpetuam uma ordem contra a qual eles nada podem. A humanidade torna-se submissa ao aparato nuclear.

Esse “aprisionamento” (*entrapment*) (Walker, 2000a) expressa a *aporia* de um sistema que, apesar de ser fruto de uma construção social, engendra uma forma de dominação impessoal potencialmente irreversível. O que foi inicialmente concebido como um instrumento de guerra, em última instância, transforma-se na condição inescapável de um futuro regido por uma normatividade técnica indiferente a questões de consenso e legitimidade. Não se trata de um limite posto pelas “barganhas políticas”, mas que se impõe à política como dado natural objetivo. Trata-se de uma situação “sem saída” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 14) em que a normatividade passa a ser regida por *coisas* e os processos políticos esbarram em “restrições objetivas de natureza técnica” (Cerutti, 1987, p. 75).

Se “normas” não apenas limitam, mas de fato “produzem o real” (Butler, 2018; Foucault, 1975), então a “ordem nuclear” (Walker, 2000b) não é apenas limitada por aquelas “coisas”: ela é “produzida” por elas. E se elas produzem o real, então é preciso admitir que aquelas “coisas” também produzem “ontologia”. Tanto quanto a normatividade, também a ontologia se torna uma função delas. Que essa “ordem” tenha sido “politicamente instituída” (Oksala, 2010) não implica de modo algum que ela possa ser desfeita historicamente. Chernobil e Fukushima demonstram de modo sinistro que “certo vazamento ou

contaminação torna esse processo mais falível do que pode parecer à primeira vista” (Butler, 2015a, p. 22). De todo modo, o “excedente” que demonstra a falibilidade do “quadro” aqui é necessariamente tóxico e sua “função política” é apenas o de reforçá-lo. Ao contrário do que se diz (Butler, 2015a, p. 21), essas normas *não podem fracassar* sem que nós sejamos “liberados de nós mesmos” de uma vez por todas. A normatividade e a ontologia da ordem nuclear são, ao que tudo indica, imunes à transgressão e à subversão em razão da sua natureza *técnica* e *objetiva*. Para todos os efeitos, as armas nucleares valem como o *fundamentum absolutum inconcussum* da “ordem ontológica das coisas”. Até que se prove o contrário, essa ordem é “eterna enquanto dure” e, junto com ela, também aquele “estado de administração da ausência de paz” (Senghaas, 1972).

É certo que ao longo do século XX, e no início do século XXI em especial, a ideia de uma razão universal foi posta em xeque. Mas mesmo que essa “Razão” não existisse até então porque ela era apenas uma narrativa ficcional moderna, não é absurdo afirmar que ela passou a existir a partir do momento em que as armas de destruição em massa foram inventadas: independentemente das intenções ou do grau de consciência dos sujeitos, *pela força ela obriga a todos a participar do seu jogo*. À luz desse fato, chega a ser curioso que o fim da Modernidade tenha sido interpretado como resultado de um processo de fragmentação e de dispersão da Razão quando o que está implicado naquelas “coisas” parece ser o contrário: aquela Razão que tinha lugar apenas na grande narrativa do evangelho iluminista, nas suas *revêries*, encontra finalmente uma *concretude* que ela não tinha. Antes da “destruição da razão”, o fim da Modernidade poderia muito bem ser interpretado nessa chave como o seu advento em carne e osso

sob a forma de uma *ultima ratio* encrustada em um artefato técnico. A “*ratio*” enfim tornada “*factum*”.

Que a Razão tenha sido atacada com especial fervor justamente no mesmo período histórico em que aquele artefato que enfim a tornou real veio à tona também chama atenção. “A verdade geral e abstrata é o mais precioso de todos os bens. Sem ela, o homem está cego; ela é o olho da razão” (Rousseau, 1999, p. 37). Ao adquirir concretude, a “verdade geral”, antes abstrata, deixa a humanidade cega. Para voltar a “enxergar” é preciso produzir uma nova abstração que substitua aquela que enfim se realizou. Isso permitiria explicar o discurso sobre o fim das “metanarrativas” e tudo aquilo que o acompanha como uma abstração de segunda ordem. A hipóstase da “dispersão”, da “fragmentação” e da “contingência” poderia então ser pensada como parte de um esforço “concertado” para continuar a “sonhar”. Sonha-se para não acordar, desperta-se para continuar sonhando. A dissolução ontológica do problema da dominação social poderia ser interpretada, assim, como resultado desse processo. A impossibilidade da liberdade tornou-se demasiado real para que possamos olhar diretamente para ela e a situação tornou-se “impensável”.

“*The only thing preventing a holocaust is just so long as no one pulls the trigger – this is unthinkable*” (Reagan, 1983). Apesar de ter sido pronunciada por Reagan, essa frase poderia muito bem estar nas entrelinhas da *Dialética do esclarecimento*. Há, me parece, uma conexão íntima, “estrutural”, entre a “dissolução da racionalidade política moderna em uma forma irracional de racionalidade” (Cerutti, 1987), a “dissolução da *Dialética do esclarecimento*” levada a cabo por Foucault e Habermas (Honneth, 1997), e aquilo que chamei aqui de *dissolução ontológica do problema da dominação social*. A

“impensabilidade” da “ordem nuclear” expressa a mesma aporia com que Adorno e Horkheimer se defrontaram (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 11) e que fora posteriormente rejeitada como uma impostura.

Ao longo do século XX, o problema da dominação social como situação de não-liberdade passou por uma “reformulação radical” (Brown, 2008, p. 66) que culminou com a sua *abolição da “ordem do discurso”*. Ele deu lugar ao “paradoxo da sujeição” (Butler, 2018) e às “patologias da razão” (Honneth, 2009). Com esse movimento, a crítica converte-se em uma “terapêutica”: ela se volta contra os “abusos da linguagem” do pessimismo e do fatalismo hipócrita. Seu diagnóstico é o de que “uma imagem [do “poder”, da “razão”, do “social”, do “sujeito”, etc.] nos mantinha presos. E não podíamos sair pois ela estava na nossa linguagem e esta parecia somente repeti-la inexoravelmente (Wittgenstein, 2022, seção 115, p. 100). Como quem toma o desemprego por solecismo (Schwarz, 2001), a crítica se dedica a estudar as “lutas” como “gramática” (Honneth, 2003), as “relações de poder” como “formas de vida” (Jaeggi, 2018) e tratar de “patologias sociais” (Honneth, 2009) como se elas existissem apenas na esfera “numenal” (Forst, 2017). A crítica parece ter resolvido tirar férias no país da gramática. Sua ânsia é reformá-la. O máximo que se pode almejar é uma revolução semântica disfarçada de “insurreição no nível da ontologia” (Saar; Vogelmann, 2023).

A humanidade se encontra em uma situação na qual a própria sobrevivência da espécie parece ter se tornado uma utopia. O que explica que, ainda assim, a crítica social seja capaz de proclamar a “intransitividade da liberdade” e declarar qualquer negativa como “fatalismo hipócrita”? Seria uma proclamação como essa a “mera asserção de uma mente incapaz de olhar o horror em sua face” (Adorno, 2006, p. 7)? Com o advento das armas nucleares, a

humanidade se viu diante da impossibilidade de um futuro alternativo que não se dê dentro dos limites impostos por elas ao “campo de experiências possíveis” (Foucault, 1994k, p. 687). Ela se encontra “comprometida” com elas e por elas de maneira “irrevogável”. Mas essa situação é então “transvalorada”. Aquele “estado de administração da ausência de paz” que vigora no *todo*, no qual a violência se dispersa e se perpetua em um nível abaixo do nuclear (Senghaas, 1972), é então redescrito nos termos genéricos de um enfrentamento perpétuo, de uma miríade de “relações de poder” em contínua variação, de um conjunto infinito de jogos de soma positiva. O *todo* ele mesmo, porém, tornou-se “impensável”. Afinal, quem “domina” quem na “ordem nuclear”? “É uma injustiça ser dominado dentro dessa ordem”, mas nascer nela tornou-se apenas um “fato da vida” (Forst, 2020).

A resposta em face da aporia é a obsessão com a metodologia. Mas “o medo do erro é antes o medo da verdade” (Hegel, 2003, p. 72). As “prescrições de prudência” (Foucault, 2007, p. 129), as regras para o estudo das relações de poder, são o comprimido que garante que a liberdade sempre poderá ser encontrada “no interior da cena do constrangimento social” (Butler, 2021). Em seu afã de superar o “déficit político”, cuja base material é a infraestrutura técnica da ordem nuclear, essa *crítica “pseudoconcreta” da dominação*, que hoje encontra sua versão mais recente no programa de desenvolvimento de um *conceito adequado de poder* (Allen, Forst, Saar), se exime de olhar para o objeto. Ela acredita que o problema está no instrumento e segue buscando a lente objetiva que forme a imagem “real” do objeto, que *não pode ser aquela que ela tem diante de si*. A urgência está na busca de uma “definição adequada”. Esse programa leva essa estratégia ao paroxismo, mas com isso, também exhibe os seus limites. Uma vez expostos esses limites, a hipótese de um “estado perene de não-

liberdade no todo” (Adorno, 2008, p. 11), por razões de fato, torna-se novamente plausível, e é preciso considerar mais uma vez o problema da dominação social.

5 Epílogo

Objetos absolutamente negativos

Armas estão criando nosso mundo,
mesmo que elas nunca sejam usadas.
Não porque elas geram novos materiais,
mas porque criam algumas
possibilidades e delimitam outras, talvez
para sempre. (Hacking, 1986, p. 239)

A hipótese da jaula de ferro da ontologia demonstra que, na “ordem nuclear”, a liberdade, como já notado por Anders (1956), pode muito bem atingir um “grau-zero”. Não só os seres humanos se tornam incapazes de transformar o mundo de maneira significativa, como a própria sobrevivência da espécie está fundada na possibilidade da autodestruição: ela depende da eficácia dos “*checks and balances*” dos sistemas técnicos de dissuasão e abstinência (Walker, 2000b). A violação da norma nessas condições engendraria o colapso da própria ontologia, e não uma insurreição liberatória no nível do “ser”. Ela não nos libertaria apenas das formas presentes de ser e estar no mundo. Ela eliminaria tendencialmente toda e qualquer “presença” e tornaria a “ausência” sempre presente. Pode-se argumentar que uma guerra nuclear não levaria necessariamente à extinção da espécie humana propriamente dita e que, portanto, esse colapso e essa ausência não seriam totais. Um cenário mais realista seria semelhante àquele

traçado por Cormac McCarthy, em *The Road* (McCarthy, 2007), por exemplo. No entanto, parece mais coerente tratar a horda de eventuais sobreviventes como “espectros” em um mundo que já não é mais humano.

Mas o ponto principal da hipótese é que, quer elas sejam utilizadas ou não, ainda assim elas constroem o mundo. Não porque elas produzam novos materiais, mas porque sua existência cria e exclui certas possibilidades, talvez para sempre (Hacking, 1986, p. 239). De qualquer forma, o objetivo aqui não é sustentar que seja o caso que a possibilidade da liberdade esteja necessariamente eliminada (isso demandaria mais teoria), mas, mais modestamente, sugerir que há razões para que o caso seja examinado. Para isso, porém, a teoria do poder não parece ter meios, enredada que está em seus compromissos ontológicos. Como então proceder? À primeira vista, chegamos ao “puro nada”. Terminamos com a “abstração do nada ou do esvaziamento” e temos de “esperar que algo de novo [se] apresente - e que novo seja esse – para jogá-lo [novamente] no abismo vazio” (Hegel, 2003, p. 75-76 §79). No entanto, “a apresentação da consciência não verdadeira em sua inverdade não é um movimento puramente negativo” (Hegel, 2003, p. 75-76 §79). “[Q]uando o resultado é apreendido como em verdade é - como negação determinada -, é que então já surgiu uma nova forma imediatamente, e se abriu na negação a passagem pela qual, através da série completa das figuras, o processo se produz por si mesmo (Hegel, 2003, p. 76 §79). Resumindo, o passo a ser dado já está indicado naquilo que nos trouxe até aqui.

Se assumirmos que o que foi dito até agora é suficiente para descartar aquele programa que visa uma definição adequada de “poder” como requisito da crítica social porque ele é incapaz de abordar o problema da não-liberdade (sua posição é francamente

“idealista” pois, admita ou não, a liberdade para ele permanece como uma ideia *a priori*) poderíamos tentar imaginar, *a contrario sensu*, no que consistiria algo como uma crítica materialista do “poder”. Talvez já tenhamos à disposição uma definição, se não adequada, ao menos operativa do objeto. Voltemos a Foucault.

Como apontou Béatrice Han (2002), a abordagem de Foucault sobre o poder é marcada por uma dualidade intransponível: de um lado, as “declarações gerais”, de viés ontológico e metodológico, sobre a natureza das “relações de poder” e as maneiras adequadas de se analisá-lo (Foucault, 1975, p. 28-36; 1994f; 2007, p. 99-174); de outro, o “estudo de caso”, as análises empíricas minuciosas de objetos e exemplos que ilustraram as operações do “poder” (Han, 2002, p. 108). Essa dualidade está inscrita na “fábrica” de seus livros (Han, 2002, p. 108). Ela replica uma divisão entre o empírico e o transcendental, entre o histórico e o *a priori*³⁶, em uma ordem de composição que estrutura

³⁶ E, nesse sentido, a relação de Foucault com Kant também tem uma dimensão formal (Djaballah, 2008, p. 17-18). Em seu comentário sobre a *Antropologia*, Foucault imagina que ela introduziria necessariamente uma dimensão empírica na *Crítica* e, a partir daí, oscila constantemente sobre o estatuto e as implicações dessa hipótese, tomando-a para si em grande medida como uma tarefa (Han, 2002) que seria preciso realizar, mas não da maneira como a filosofia moderna subsequente (dialética, neo-kantismo e fenomenologia) o fez, isto é, optando por um dos lados e caindo, com isso no “sono antropológico”. Essa relação entre o “empírico” e o “transcendental” articulará então uma espécie de “enigma kantiano” (Djaballah, 2008, p. 1) para Foucault que ele nunca abandonará, como bem mostra (Han, 2002). Me parece que querer dar conta desse enigma pode ser tomado em grande medida como a máquina do desenvolvimento formal e conceitual da obra de Foucault e, certamente, também dos seus problemas. A oscilação entre um “empírico” que não é tão empírico assim e um “transcendental” que não é tão transcendental assim, como uma dualidade da qual, apesar de tudo, não se pode abrir mão, é o que organiza o movimento intelectual do pensamento de Foucault como um todo. Como se verá mais abaixo, é o que explica, na minha opinião, a natureza anfíbológica do seu projeto.

formalmente os livros a partir de um jogo entre “fundo e superfície” constitutivo do próprio pensamento de Foucault (Sardinha, 2011)³⁷.

Essa dualidade formal parece sugerir dois modos distintos de leitura da obra (Han, 2002, p. 109): i) ou seguir de perto o “passo a passo” do objeto histórico, distanciando-se, porém, das “reivindicações teóricas mais amplas” (Han, 2002, p. 109) (o que corresponde a abrir mão do compromisso ontológico, dos dois dogmas, etc.); ou ii) partir do modelo e então ilustrá-lo por meio do objeto histórico (o que significa tomar o objeto como expressão de um compromisso ontológico anterior)³⁸. Essa segunda alternativa, no

³⁷ No nível superficial (poderíamos dizer, fenomenicamente) a ciência parece seguir um progresso linear e o poder parece ser exercido de cima para baixo pelo Estado. Em um nível fundamental (poderíamos dizer, ontologicamente), a história do conhecimento é povoada por rupturas abruptas (das quais o “Sujeito”, por exemplo, é um efeito de superfície) e o poder forma uma rede da qual o Estado emerge como efeito de superfície. Esse é o estilo de raciocínio padrão em Foucault, como bem demonstrou Sardinha (2011).

³⁸ Na minha interpretação, essa dualidade formal repercute inclusive nas divisões da literatura secundária sobre Foucault. Étienne Balibar (2011) traça o seguinte panorama: “a interpretação do gesto filosófico de Foucault, apesar dos comentários contínuos com os quais ele próprio o acompanhou (ou talvez justamente por causa deles), ainda hoje tem dificuldade em se libertar de um dilema, no fundo clássico, entre interpretações e usos *empíricos* – ou, se se preferir, pragmáticos – e *apropriações dogmáticas*, ou mesmo metafísicas (e também, de forma crescente, moralizantes). As primeiras, por mais talentosas que frequentemente sejam, repousam, no fundo, sobre a negação ou a marginalização da dimensão filosófica da obra de Foucault. Apoiam-se, notadamente, na publicação dos grandes cursos dos anos 1970, mas buscam também realizar o tour de force de convocar narrativas e modelos tomados tanto da historicidade trágica do primeiro Foucault quanto da filologia passadista do último, passando pelo imenso canteiro de obras genealógico da ‘governamentalidade’, que ele mesmo – paradoxalmente e provocativamente por provocação – havia descrito como pertencente a um novo positivismo (‘feliz’). De modo cauteloso ou agressivo, fazem dele um antipensador ou um pós-filósofo. As segundas, que se apoiam notadamente na enigmática formulação: ‘uma ontologia crítica de nós mesmos’, repetida por Foucault em seus sucessivos comentários ao opúsculo de Kant *Was ist Aufklärung?*,

entanto, como nota Han, apresenta a desvantagem de “pressupor o conhecimento prévio das definições mais gerais” (Han, 2002, p. 109)³⁹. Todo o problema, como se sabe, é que Foucault quer fazer as duas coisas simultaneamente sem deixar claro como elas podem ser articuladas. Isso salta aos olhos na seguinte passagem: “trata-se, de uma só vez, ao propor uma outra teoria do poder, de formar uma nova grade de deciframento histórico; e, ao examinar de perto todo um material histórico, de avançar pouco a pouco em direção a uma outra concepção do poder (Foucault, 2007, p. 120). Nos termos de Han, porém, essa dualidade apresenta dois riscos óbvios (que Foucault

não deixam de aproximá-lo de uma temática heideggeriana da temporalidade como experiência originária do ‘ser-com’. São, portanto, tentadas pela reintegração de Foucault em uma linhagem fenomenológica e transcendental. Fazem dele um filósofo, ou mesmo um sábio, que teria adiado indefinidamente a apresentação de sua ‘ideia’ em favor de ‘trabalhos de historiador’, ou que teria, assim, encontrado um meio de se apresentar mascarado, respondendo apenas aparentemente às solicitações da atualidade. Seu verdadeiro lugar seria num dos degraus da ‘Escola de Atenas’ (ou da Universidade de Freiburg). Sem dúvida, *essa oscilação não é fortuita*. No ponto de encontro entre os interesses divergentes dos leitores e os do próprio Foucault, ela permite destacar duas grandes linhas de força no trabalho de Foucault [...]: de um lado, o fato de que esse trabalho trata, certamente, de ‘objetos’ [...]; de outro, o fato de que esse trabalho constitui, de ponta a ponta, e sempre de modo muito consciente, uma reflexão sobre aquilo que comanda a própria historicidade da história, a saber, o acontecimento ou a “acontecimentalidade”, a qual é preciso admitir que escapa às alternativas clássicas” (Balibar, 2011, p. 13, grifos nossos).

³⁹ A citação exata de Han é a seguinte: “ou acompanhar seu percurso passo a passo e repetir o entrelaçamento do geral com o particular, correndo o risco de perder o distanciamento necessário para avaliar as reivindicações teóricas mais amplas de Foucault; ou começar diretamente pela relação entre saber e poder, analisando-a por meio de um exemplo preciso, oferecendo assim uma ilustração detalhada dos resultados do método genealógico antes de considerar a ampliação do modelo – uma solução que tem a desvantagem de pressupor o conhecimento prévio das definições mais gerais que Foucault insere pontualmente em suas análises empíricas” (Han, 2002, p. 109).

parece ter escolhido ignorar)⁴⁰: a generalização precipitada, por um lado, e a incapacidade de dar conta daquilo que empiricamente escaparia ao modelo, por outro (Han, 2002, p. 109). Na medida em que o trabalho de Han é eminentemente exegético, ela considera a segunda chave de leitura mais “clara e frutífera” pois, mesmo deixando inexplicado o conceito geral de “poder”, segue “o movimento de generalização que anima o progresso da obra de Foucault” (Han, 2002, p. 109). Para nós, porém, essa via é problemática porque está em questão justamente o estatuto da noção genérica de “poder”. Já Sardinha (2011), por sua vez, sem desconhecer o problema, recusa as duas vias e parece querer salvar o “sistema” ao tomar a dualidade como um gesto filosófico rigoroso articulado formalmente. O custo, porém, parece ser o de cair em um “sistema de liberdade” que, na prática, é um sistema da arbitrariedade, “aberto e infinito”, e cuja “técnica de composição” que dá coerência ao todo (Sardinha, 2011, p. 227-228) é antes a do ilusionista do que a do pintor: ora se vê a superfície, ora se vê o fundo, a gosto do freguês. Mas o que opera e valida a passagem permanece um truque desconhecido. É como se a resposta de Foucault para a pergunta acerca de “como ele escreveu cada um de seus livros” seria a de que, na superfície, eles parecem ter sido escritos por Foucault, mas, no fundo, quem os compôs foi a “liberdade” (Sardinha, 2011, p. 231) – da qual não se precisa prestar contas⁴¹.

⁴⁰ A única resposta que Foucault oferece para as dificuldades envolvidas aqui é a de que seria necessário aceitar a “circularidade” da investigação, como se se tratasse de um grande mistério, de um “labirinto”, ou de um paradoxo insuperável do pensamento (cf. Foucault, 2007, p. 119).

⁴¹ Isso não é resultado de um demérito da interpretação de Sardinha. Ao contrário, talvez se trate do mais rigoroso e ambicioso estudo acerca da relação entre a dimensão formal e conceitual da obra de Foucault. Nesse sentido, essa “arbitrariedade” é algo estrutural da obra.

Aquelas duas dificuldades apontadas por Han aparecem muito claramente na situação da “jaula de ferro da ontologia” apresentada no capítulo anterior. As generalizações precipitadas, os compromissos ontológicos, sobre a maneira como o “poder” funciona em geral (os dois dogmas, por exemplo), extraídas talvez dos casos por ele examinados, são justamente aquilo que impede que o caso seja plenamente analisado. Se não por outras razões, ao menos porque o “modelo” não deixa espaço para dúvida⁴² (e nesse sentido precisamente ele é dogmático). Mas o principal problema é que o modelo quer se aferrar aos seus compromissos, à sua “aposta ética”, e isso faz com que ele seja incapaz de levar em consideração até que ponto eles o constroem. Com efeito, aquelas “prescrições de prudência” para o estudo das relações de poder em geral (Foucault, 2007, p. 129) jamais são postas em questão pela investigação material, mas apenas reafirmadas. Contradizê-las seria, nos termos do modelo, recair nas armadilhas da antiga “linguagem do poder”. Se o objetivo de Foucault com esse modo de proceder era expurgar de uma vez por todas os últimos traços de dialética que ele havia acumulado em seus anos de estudo com Jean Hyppolite, ele parece ter obtido grande sucesso. Para o azar da teoria. Como o caso aqui não é exegético e não se trata de reivindicar a coerência do projeto de Foucault, contra “o movimento de generalização que anima o progresso da obra” (Han, 2002, p. 109), poderíamos tomar a primeira via de leitura, descartada por Han, como mais frutífera, e tentar seguir de perto o “passo a passo” do objeto histórico, distanciando-nos, porém, daquelas “reivindicações teóricas mais amplas” (Han, 2002, p. 109). Ou seja,

⁴² Ao contrário do que faz Freud, por exemplo, em seus casos paradigmáticos (Freud, 2022), que não esconde nem hesita em incluir na sua construção aquilo que neles parece contradizer seus modelos. O que enriquece, antes de limitar a análise.

poderíamos conservar o “objeto”, mas, para isso, seria preciso abandonar os “dois dogmas” da teoria do poder. Obviamente, essa via não é original. Uma intuição a esse respeito já estava na ideia de Nancy Fraser sobre os “*insights* empíricos” de Foucault (Fraser, 1989, p. 17). Stéphane Légrand parece seguir nessa direção quando sugere, por exemplo, que “a teoria foucaultiana das relações de poder na ‘sociedade disciplinar’ permanece irremediavelmente cega se não for articulada a uma teoria da exploração e a uma teoria do modo de produção capitalista” (Legrand, 2004, p. 28). Segundo Légrand, em termos formais, a adoção daquele “modo de exposição” dual por Foucault mascara uma “anfibologia” (Legrand, 2004, p. 32):

[Foucault] adotou um modo de exposição que lhe permite apresentar o levantamento das práticas disciplinares de forma analítica, nomeando sucessivamente as diferentes operações que ele menciona e ilustrando cada uma delas com situações isoladas que as concretizam exemplarmente em cada instituição. No entanto, ele procede como se esse levantamento e essa extração fossem a decomposição de um “algo” que existiria em si e por si, independentemente da análise – um *quid* que ele batiza de “tecnologia disciplinar”. Ora, esse *quid* não pode existir, não pode ser uma prática; ele designa, antes, o ponto cego da análise foucaultiana, o lugar hipotético onde se negocia o dissenso entre as múltiplas normas que Foucault enumera. (Legrand, 2004, p. 32)⁴³

⁴³ Como consequência: “os falsos problemas podem surgir: a favor ou contra a sociedade disciplinar? A favor ou contra a vigilância panóptica? A favor ou contra a sujeição? Os tigres de papel rugem em suas jaulas douradas, e se dá ainda ao luxo de acreditar que, de quebra, Marx foi refutado” (Legrand, 2004, p. 33).

Com base nessa observação de Légrand, pode-se dizer que aquela dualidade formal (Han, 2002, p. 109), aquele jogo de “fundo e superfície” (Sardinha, 2011, p. 51) que estrutura as obras, cumpre, na verdade, a importante função de mascarar o uso anfibológico da noção de “poder”. “Poder” se refere simultaneamente tanto aos objetos isolados (às “múltiplas normas”) quanto ao “*quid*”, o “lugar hipotético” onde elas são sintetizadas e que existe “independentemente de análise” como um “ponto cego”. Em outras palavras, trata-se ao mesmo tempo de um “objeto empírico” e de uma “ideia da razão” (ou de um simples “nome”). Mas Foucault nega esse sentido “puro”⁴⁴, ou melhor, opera como se fosse possível estudar uma ideia pura de maneira estritamente “naturalizada”, como se isso não colocasse problemas como aqueles apontados por Han (2002, p. 109) e como se, ainda por cima, estivesse formulando uma metodologia revolucionária⁴⁵.

O que Légrand quer é demonstrar a necessidade de se compatibilizar Foucault e Marx, lembrando da dívida teórica ocultada por razões ideológicas durante a composição final de *Vigiar e punir*

⁴⁴ O contra-argumento tradicional da parte de Foucault, como também visto no segundo capítulo, é dizer que não se trata de uma “ideia”, mas de um simples “nome”. Mas se é, assim, de onde brotam aquelas regras gerais do seu exercício que parecem valer como as regras de uma espécie de “esquematismo” do poder? Do meu ponto de vista, a interpretação mais caridosa e consistente é aquela que interpreta essa posição nos termos de uma “ontologia fraca” articulada com base em uma “aposta” que sem dúvida é metodológica, mas antes de mais nada é política e ontológica. Como tentei demonstrar no segundo capítulo, porém, isso não resolve os problemas.

⁴⁵ Trata-se aqui daquele mesmo problema abordado no segundo capítulo e que já havia sido posto de maneira direta por Dreyfus e Rabinow (1995, p. 227). A críticas de Habermas, Fraser e mesmo Honneth também exploram amplamente esse problema. Ele, porém, é ignorado por Butler, tanto quanto por Allen e Saar, ao passo que Forst tende a reconhecê-lo pois, mais do que qualquer outro, seu programa individual é o de dar um passo definitivo em direção ao idealismo e tomar o “poder” como algo que opera exclusivamente no “espaço das razões”: exercer poder é, para ele, fundamentalmente, “dar razões”.

(Legrand, 2004, p. 43). Ele julga que “se Foucault acreditou ser necessário ‘remover a escada’ [marxista] e ocultar o essencial [...], certamente ele o fez por boas razões” (Legrand, 2004, p. 43). Légrand confia que sua interpretação “não seja a de um reacionário preso ao passado, incapaz de compreender as rupturas epistemológicas promovidas pelo pensamento foucaultiano” (Legrand, 2004, p. 43). Seu objetivo é, portanto, trazer de volta a “escada” e interpretar *Vigiar e punir* à luz do curso “marxizante” (Harcourt, 2013) ministrado no *Collège de France* em 1973, tentando sustentar filologicamente o sem número de esforços que pretendem operar uma conciliação “*Foucault avec Marx*” (Balibar, 1992; Batista, 2005; Bidet, 2014; Demirović, 2008; Laval; Paltrinieri; Taylan, 2015; Lemke, 2004; Macherey, 2009, 2014; Marsden, 1999; Negri, 2017; Read, 2003; Toscano, 2015). O problema é que não é possível, do meu ponto de vista, recusar a anfibiaologia e ainda assim continuar se movendo no horizonte do “pensamento foucaultiano” como quer Légrand, porque essa anfibiaologia, como visto também com Han (2002) e Sardinha (2011), está inscrita na própria “fábrica” de seus livros. Ela é estrutural. Recusá-la é recusar a própria teoria do poder e, junto com ela, os dois dogmas.

De todo modo, a observação de Légrand sobre a irremediável “cegueira” da teoria do poder aponta ainda assim para a existência de um objeto material oculto, que não o “poder”, que seria possível reinscrever em um outro referencial teórico e, mais importante ainda, em um referencial que conserve o problema da dominação social em sua versão clássica. É essa a razão pela qual toda aquela literatura que pretende ler Foucault *avec Marx* não é totalmente incoerente. O que ela faz, porém, é suplementar o uso anfibiológico do termo “poder”, mais especificamente, seu uso “puro”, com uma teoria da sociedade capitalista que preenche o “ponto cego” que a análise das relações de

poder, por sua vez, refere abstratamente às regras de funcionamento do “poder” em geral e sem as quais supostamente não poderia haver sociedade. Em outras palavras, aqueles atributos estipulados pelas “prescrições de prudência” (especificidade, relacionalidade, reversibilidade, produtividade, etc.) (Foucault, 2007, p. 129) são então interpretados como relativos aos imperativos estruturais da sociedade capitalista. Ou seja, para essa literatura, não é o “poder” quem “produz o real”, mas o capital. Mas ela ainda assim conserva a referência a Foucault, a noção de “poder” e seu uso anfibológico (a “ruptura epistemológica” promovida por Foucault) porque quer extrair dela os mesmos benefícios que aqueles colhidos pelo programa que visa uma definição adequada de poder. O “poder” permanece como algo que está “fora” do capital, mas do qual o capital depende para se reproduzir. Logo, ele é dotado de um potencial “insurrecional”. Essa literatura confunde então de bom grado a possibilidade de uma “insurreição no nível da ontologia” (Saar; Vogelmann, 2023) com uma insurreição no nível do capital.

Mas como Foucault, ele mesmo, constrói, na prática, esse *quid*, essa abstração, que ele irá batizar de “poder” *x* ou *y*, para depois expor como se se tratasse de uma análise? Em um determinado momento, Foucault afirma que, para fazer uma “análise das relações de poder”, seria preciso:

[E]studar *os processos e técnicas* utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos, seja isoladamente ou em grupo; para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para impor finalidades à sua inação ou inseri-la em estratégias mais amplas [...]: essas relações de poder caracterizam a

maneira pela qual os homens são governados uns pelos outros. (Foucault, 1994b, p. 635, *grifos nossos*)

Ou seja, Foucault examina uma série de “técnicas” que ele então aglutina a partir de uma “homologia ficcional” pressuposta para produzir conceitos como “disciplina” ou “biopoder” (Legrand, 2004, p. 33) que, por sua vez, valem para esse conjunto disparatado como a sua *Gestell*, aquilo que as unifica, lhes dá sentido e direção. Mas como bem coloca Légrand, essa noção não passa de um “ponto cego”, um “lugar hipotético” que organiza arbitrariamente o disparate. Foucault parece ignorar que estudar esse conjunto de técnicas como “relações de poder em que os homens governam uns aos outros” já é em si mesmo uma interpretação que traz consigo “compromissos ontológicos” (Oksala, 2010). Ela pressupõe, por exemplo, que as técnicas estejam sempre e necessariamente “à mão” dos homens e que, se não parece ser o caso, se elas parecem autônomas, isso se dá por uma *ilusão de não-liberdade* que a genealogia, como crítica, tem por tarefa desfazer. Rejeitada a abstração que subsume um conglomerado de técnicas em uma noção genérica de “poder”, então o que resta como objeto são as técnicas em si mesmas. Agora, que “técnicas” produzam o real e construam mundos humanos torna-se então uma afirmação muito mais palatável do que a afirmação iconoclasta de que “o poder produz o real”. Mais do que isso, que técnicas “produzam o real” chega a ser uma afirmação trivial. Ela faz parte da definição de técnica. E o que isso mostra? Que mesmo em Foucault, não é o “poder” quem produz a realidade de fato⁴⁶, mas a técnica. Ao fim e ao cabo, a teoria do poder de Foucault parece estar inteiramente comprometida com uma determinada

⁴⁶ Como notou Revel (2014a) e foi discutido no segundo capítulo.

compreensão de técnica. É essa compreensão de técnica que media a passagem entre o estudo das “técnicas” em um nível micro (“repartição do espaço”, “composição de forças”, “controle do comportamento”, “vigilância hierárquica”, “sanção normalizadora”, etc. (Foucault, 1975, p. 143-196)) e a ideia geral de “tecnologia política do corpo” *qua* “poder disciplinar” em âmbito geral (Foucault, 1975, p. 28) ao enquadrá-las no *esquematismo* daquelas “prescrições de prudência” (Foucault, 2007, p. 129). É ela também que permitirá inclusive que Foucault dê o salto “ético” para o estudo das “técnicas de si” como “prática de liberdade” (Foucault, 1994h). Nota-se, portanto, que o pano de fundo de todo esse desenvolvimento teórico é, evidentemente, *uma compreensão idealista da técnica* fundada em uma liberdade originária segundo a qual não apenas o sujeito produz a si mesmo e aos outros em última instância como também os produtos dessa mesma liberdade podem, de fato e de direito, ser sempre desconstruídos e reconstruídos. Aquilo que a liberdade fez, a liberdade pode desfazer. E ninguém pode lhe pedir contas. Nisso reside a “intransigência da liberdade” (Foucault, 1994f, p. 238). Essa é a chave que unifica as fases disparatadas do pensamento de Foucault.

Essa “liberdade”, como livre disposição técnica, porém, permanece não analisável porque, como visto já no primeiro capítulo, ela foi deslocada para o plano ontológico e tornou-se uma variável independente no modelo. A liberdade e sua possibilidade são um dado ontológico, e não uma situação socialmente produzida. A liberdade produz tecnicamente a ontologia e estrutura o campo de possibilidades sem contar, em si mesma, como um ente no campo e, nesse sentido, ela seria uma pura forma. No entanto, o que a hipótese da jaula de ferro da ontologia demonstra é que, ainda que se conceba a liberdade em termos ontológicos, como algo dado *a priori* que

estrutura a realidade, ela pode mesmo assim vir a ser eliminada como resultado de um processo histórico, isto é, *a posteriori*. Dito de outro modo, um processo de *autodestruição da liberdade* é plenamente plausível. Mais do que plausível, é uma possibilidade objetiva. Ou seja, “liberdade” não é um dado ontológico. Um modelo teórico que tome a liberdade como variável independente é incapaz de apreender esse processo de *autodestruição* porque é incapaz de *formular* sequer a questão da liberdade em termos de *possibilidade*. Ele precisa, portanto, como uma planta industrial obsoleta de produção de conceitos, ser desativado.

Ou seja, o saldo de toda essa discussão é que o verdadeiro objeto da crítica do poder em Foucault não é o “poder”, mas a “técnica”. Na melhor das hipóteses, “poder” é apenas uma espécie de conceito guarda-chuva que encobre um conjunto de técnicas. Não por outras razões o resultado da “análítica do poder” é a descrição de uma “tecnologia política do corpo” (*qua* “poder disciplinar”) ou uma “tecnologia política dos indivíduos” (*qua* “biopoder”). Mas “técnica”, por si só, ainda é um termo muito vago mesmo que mais palatável. Simplesmente substituir “poder” por “técnica” não resolve os problemas se, por exemplo, os “dois dogmas” permanecerem intactos. Dizer que a “técnica” produz a ontologia, nos termos do segundo dogma, não nos coloca em uma situação melhor para lidar com a hipótese da jaula de ferro da ontologia se continuarmos a considerar, nos termos do primeiro dogma, que toda técnica apenas se aplica sobre a “liberdade”. Fundamentalmente, já *era isso que estava sendo dito pela teoria do poder*. Ou seja, substituir “poder” por “técnica”, apesar de elucidar o que está em jogo, não altera em nada o jogo enquanto a liberdade continuar sendo concebida *ontologicamente*. Além do mais, o cerne da hipótese da jaula de ferro da ontologia não é

a *técnica*, genericamente concebida, mas um artefato técnico historicamente produzido.

Antes de ser uma técnica, a própria prisão, por exemplo, é um artefato, um objeto material. Claro que se pode argumentar que se trata de um objeto tecnicamente construído e que, portanto, a técnica seria anterior ao artefato. Mas será que esse é sempre o caso? É interessante notar uma passagem de *Vigiar e punir* em que Foucault atribui inocentemente a dispersão das “disciplinas” nos quartéis à “imposição de uma exigência de conjuntura”: a invenção do fuzil (Foucault, 1975, p. 140 e 165).

[M]ais preciso, mais rápido que o mosquete, valorizava a habilidade do soldado; mais capaz de atingir um alvo determinado, permitia explorar a potência de fogo ao nível individual; e inversamente fazia de cada soldado um alvo possível, *exigindo* pela mesma razão maior mobilidade; e assim *ocasionava o desaparecimento de uma técnica* das massas em proveito de uma arte que distribuía as unidades e os homens ao longo de linhas extensas, relativamente flexíveis e móveis. *Daí a necessidade* de encontrar uma prática calculada das localizações individuais e coletivas, dos deslocamentos de grupos ou de elementos isolados, das mudanças de posição, de passagem de disposição a outra; enfim, de inventar uma maquinaria cujo princípio não seja mais a massa móvel ou imóvel, mas uma geometria de segmentos divisíveis cuja unidade de base é o soldado móvel com seu fuzil; e, acima do próprio soldado, os gestos mínimos, os tempos elementares de ação, os fragmentos de espaços ocupados ou percorridos. (Foucault, 1975, p. 165, grifos nossos)

Afinal, à luz dessa passagem, quem “produz o real” (Foucault, 1975, p. 196)? O “poder”, as “técnicas disciplinares”, ou o fuzil? Ora bem, o que Foucault está nos dizendo sem querer dizer é que um processo de “normalização”⁴⁷ tem sua origem em “*restrições objetivas de natureza técnica*” (Cerutti, 1987, p. 75) postas por um objeto material, um artefato técnico. Em outras palavras, o fuzil produziu uma “ontologia”. Ele não só “incorpora formas específicas de poder e autoridade” (Winner, 1986, p. 19). Ele implica uma “normatividade”, um conjunto de normas, que produz uma ordem ontológica das coisas em um sentido preciso. E ele o faz de modo *unilateral*, pela sua mera existência. E eis que chegamos, por dentro, a um ponto no qual o exercício do “poder” se aproxima novamente do uso tradicional e cotidiano que a “teoria do poder”, com seus dois dogmas, encobriu ao longo do século XX (Brown, 2008; Clegg; Haugaard, 2009): a capacidade de impor desígnios por meio de uma determinação unilateral. Essa mera existência, nos termos de Foucault, “exige” e impõe uma “necessidade”. No centro aqui não está a “técnica”, mas um tipo específico de artefato. Um artefato bélico. Aquele programa que visa uma definição adequada de “poder” poderia ser substituído, então, pelo “programa de uma teoria crítica das armas” (Chamayou, 2013, p. 28).

⁴⁷ Ao seu modo, Foucault quer fazer com que o exemplo do fuzil valha apenas como uma “imposição conjuntural”, ínfima, restrita aos quartéis. Mas ele elabora um argumento semelhante atribuindo a proliferação das “disciplinas” à inovações tecnológicas ou condições objetivas também em relação a cada uma das outras instituições analisadas. Como é de se esperar, ele dilui essas imposições em uma “multiplicidade de processos”, “mínimos”, etc., dotando-lhes de um caráter misterioso, como se não fosse possível traçar relações e a reflexão precisasse esbarrar na catalogação. Nas suas palavras literais: “uma inovação industrial aqui, a recrudescência de certas doenças epidêmicas lá, e a invenção do fuzil ou as vitórias da Prússia acolá” (Foucault, 1975, p. 140).

Eis em que poderia consistir a teoria de uma arma: expor o que adotá-la implica, procurar saber quais efeitos ela tende a produzir sobre seus usuários, sobre o inimigo que é seu alvo, e sobre a própria forma de suas relações [...]. “Desmontar o mecanismo da luta militar”, ou seja, analisar de maneira estratégica ‘as relações sociais que ela implica’, tal seria, em última análise, o programa de uma teoria crítica das armas. (Chamayou, 2013, p. 28)

Segundo Grégoire Chamayou, esse programa seria “materialista” porque concerne o “caráter dos meios” e não “os fins perseguidos” (Chamayou, 2013, p. 27). “A ideia seria que os meios são restritivos e que cada tipo de meio está associado a jogos com restrições específicas. Eles não são simplesmente usados para agir, eles determinam também a forma da ação” (Chamayou, 2013, p. 27). Ele retira essa definição de “materialismo” de Simone Weil, para quem “o método materialista consiste antes de tudo em examinar qualquer fato humano levando em consideração muito menos os fins perseguidos do que as consequências necessariamente implicadas pelo próprio funcionamento dos meios utilizados” (Chamayou, 2013, p. 27; Weil, 1933, p. 9). Esse método leva Weil à seguinte consideração sobre a I Guerra:

Só se pode falar de guerra em geral por abstração; a guerra moderna difere absolutamente de tudo o que foi designado por esse nome nos regimes anteriores. Por um lado, a guerra apenas prolonga essa outra guerra que leva o nome de concorrência, e que torna a produção uma simples forma de luta pela dominação; por outro lado, toda a vida econômica é atualmente orientada para uma guerra que vem. Nesta mistura inextricável entre o militar

e o econômico, onde as armas estão a serviço da concorrência e produção a serviço de guerra, a guerra apenas reproduz as relações sociais que constituem a própria estrutura do regime, mas em um grau muito mais agudo. Marx mostrou com força que o modo moderno de produção é definido pela subordinação dos trabalhadores aos instrumentos do trabalho, instrumentos dos quais dispõem aqueles que não trabalham; e como a concorrência, não conhecendo outras armas além da exploração dos trabalhadores, se transforma em uma luta de cada patrão contra seus próprios trabalhadores e, em última análise, de todos os patrões contra todos os trabalhadores. Da mesma forma, a guerra hoje se define pela *subordinação dos combatentes aos instrumentos de combate*; e armas, os verdadeiros heróis das guerras modernas são, assim como os homens postos a seu serviço, dirigidas por aqueles que não combatem. (Weil, 1933, p. 9-10, *grifos nossos*)

Tanto quanto Weil (1933), Chamayou (2013) está interessado no modo como as transformações técnicas produzem uma alteração do sentido da guerra e da violência. No caso de Chamayou, esse programa materialista o leva a colocar questões relativas à introdução do uso de “drones” em combate. Ele então se pergunta, “quais são os efeitos dos drones sobre a situação de guerra? O que eles implicam para a relação com o inimigo, mas também do Estado com seus próprios sujeitos?” (Chamayou, 2013, p. 28). É ainda possível falar em “guerra” quando o meio empregado permite “projetar poder sem projetar vulnerabilidade” (Chamayou, 2013, p. 22) e o conflito, de “assimétrico”, se torna “absolutamente unilateral” (Chamayou, 2013, p. 24)? Se voltarmos a Foucault, deveríamos perguntar, qual “modelo”, qual

“grille analytique” deveríamos empregar para analisar uma “relação de poder” como essa? O modelo da “guerra” ou o modelo do “governo”? Faz sentido dizer que se trata aqui de analisar “as maneiras pelas quais os homens governam uns aos outros” (Foucault, 1994b, p. 635)? Já que “o que se poderia ainda apresentar como um combate se converte em uma simples campanha de abate” (Chamayou, 2013, p. 24), será que teríamos a licença para não mais falar que se trata de uma “relação de poder”, mas sim de uma situação de dominação? Ou será que isso seria ainda “vitimizar” aqueles sobre os quais o “poder” é exercido e desconhecer a sua capacidade de ação e resistência (Allen, 1999, p. 15)? Será que vale dizer que esses “alvos” são “governados” por um novo “panoptismo”, um “dronoptismo”? Será que a condição de “alvo” garante que o “‘outro’ ainda seja bem reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação” (Foucault, 1994f, p. 239)? Talvez sim, pois, afinal, objetos inanimados não precisam ser abatidos. O corpo abatido aqui é também um “duplo corpo”? Essa é uma série de pseudoquestões que a “analítica do poder” quer nos obrigar a colocar. Já para Chamayou, seguindo Weil, trata-se de tentar “desmontar o mecanismo” para analisar as “relações sociais que ele implica” (Chamayou, 2013, p. 28; Weil, 1933, p. 9). Entre um e outro, porém, algumas coisas não parecem ter mudado tanto:

A sociedade atual se assemelha a uma máquina enorme que constantemente arrebatava os homens, sem que ninguém conheça o comando; e aqueles que se sacrificaram pelo progresso social se assemelham a quem se agarra às engrenagens e cintas de transmissão para tentar parar a máquina, mas que, por sua vez, terminam esmagados. (Weil, 1933, p. 19)

Chamayou, no entanto, não retira todas as consequências do seu método materialista. Talvez isso se dê porque ele ainda esteja, na linha de Foucault, empenhado em realizar uma tarefa estritamente “analítica” (Chamayou, 2013, p. 26). Daí porque suas questões são “de onde vem o drone? Qual é a sua genealogia técnica e tática? Quais são, a partir daí, suas características fundamentais?” (Chamayou, 2013, p. 29). Essas perguntas o levam a considerações sobre a teoria da soberania e sobre “o direito de morte e o poder sobre a vida”, que – em uma chave distinta (mas nem tanto) de Agamben (2010) ou Mbembe (2018) – parecem querer contribuir para a atualização do célebre capítulo final do primeiro volume da *História da sexualidade*, dedicado ao “poder soberano” e ao nascimento de um novo “poder sobre a vida biológica” (Foucault, 2007, p. 175). Por mais que ele, como Weil, considere o impacto da tecnologia militar nas relações de combate e sustente, de maneira coerente, que a introdução do drone como arma engendra um novo modo de relação entre sujeitos bem como entre estes e o Estado no plano interno, me parece que ele ainda refreia qualquer juízo que extrapole o campo estrito da análise, como se ele quisesse se concernir estritamente ao domínio do “político”. Tentando colocar de maneira mais direta: por mais que ele reconheça, identifique e descreva a maneira como o “drone” implica uma “ontologia”, ele ainda não está disposto a dar um passo a mais e questionar sobre o sentido dessa ontologia ela mesma, isto é, sobre a natureza de uma ontologia fundada nesse artefato, e menos ainda extrapolar o domínio do “político” tendo em vista o todo das relações sociais. No limite, ele não se pergunta (ou não se sente no direito de perguntar) sobre *a essência de um mundo cujo fundamento é uma arma*. Sem que esse passo seja dado, a tarefa de elaborar uma “teoria crítica da arma” parece incompleta. Como se não bastasse, ele ainda

quer se opor *a priori*, isto é, abstratamente, aos “dualismos simplistas, determinismo técnico e intencionalidade estratégica, mecanismo e finalidade” porque, segundo ele, por mais que estes pareçam opostos conceitualmente, “na prática eles não são incompatíveis” (Chamayou, 2013, p. 29). “Os dois podem se articular de maneira bastante harmoniosa” porque “o meio mais seguro de garantir a sustentabilidade de uma escolha estratégica é optar por meios que o materializem a ponto de fazê-lo, se necessário, a única opção praticável” (Chamayou, 2013, p. 29). Mas tratar isso como uma “opção” ou “escolha estratégica” já é tomar o lado da “intencionalidade estratégica” contra a “determinação técnica”, do “otimismo” contra o “pessimismo”, da “política” contra a “técnica”. Como se vê, essa é sua versão daquela oposição entre o “pessimismo fatalista” e o “otimismo ingênuo” contra os quais a teoria do poder também quer se opor abstratamente. E quando digo “abstratamente” me refiro à maneira como a decisão é feita previamente à análise, e não como um de seus resultados. A introdução dessa tese sobre a “harmonia” entre “determinação” e “intencionalidade” é claramente uma estratégia de defesa diante da acusação de que o “modelo” corre o risco de eliminar a liberdade. Assim como Foucault, que proclamou a onipresença da liberdade para se defender da acusação de que a onipresença do poder corresponderia à sua negação total – “não se pode me atribuir a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e não deixa espaço para a liberdade (Foucault, 1994c, p. 721) porque “se há relações de poder por todo o campo social, é porque há liberdade em toda parte” (Foucault, 1994c, p. 720) –, Chamayou se defende preventivamente da acusação de determinismo técnico postulando uma compatibilidade de saída. Podemos então ficar tranquilos porque “fazer isso, ou seja, estudar uma relação de determinação, não significa

renunciar à análise de uma intencionalidade” (Chamayou, 2013, p. 28). Em um caso como no outro, porém, isso acaba levando à postura de quem, como se diz, “quer ser mais realista que o rei”, ou mais precisamente, quer ser mais idealista do que os idealistas. A estratégia retórica é dar a entender que o compromisso com a liberdade é tão forte que se pode postular que ela pode ser encontrada “no interior da cena de constrangimento social” (Butler, 2021, p. 37-38), ou, no caso de Chamayou, na relação de “determinação”. Mas se essa estratégia for levada a sério (como teoria, e não apenas como retórica) então significa que já está dado de antemão que o *objeto*, como ele coloca explicitamente, é “menos técnico do que político” (Chamayou, 2013, p. 27) e, portanto, a determinação técnica que ele produz pode sempre ser politicamente desfeita. Por essa razão, o objetivo de sua “teoria do drone” será a de “fornecer àqueles que querem se opor à política da qual o drone é um instrumento, as ferramentas discursivas para fazê-lo” (Chamayou, 2013, p. 29). E assim todo aquele “materialismo” acumulado é então atirado na lata do lixo para dar lugar a um arsenal discursivo a ser empregado no “campo de batalha da filosofia” (Chamayou, 2013, p. 29). Ao fim e ao cabo, o “drone” é fundamentalmente um objeto discursivo, e a ontologia na qual ele está inserido é, *a priori*, plenamente “politizável”. Note-se bem, não estou dizendo que “materialismo” significa optar pelo lado da “determinação”. Significa não optar. E não optar é diferente de optar pela síntese abstrata que harmoniza *a priori* “intencionalidade” e “determinação”, liberdade e não-liberdade, como se aquela fosse uma possibilidade sempre disponível independentemente de condições materiais. Isso porque, na prática, a “determinação técnica” pode muito bem obliterar a “intencionalidade estratégica”, ainda que, na teoria, ambas pareçam se harmonizar.

Um dos preconceitos mais estranhos da teoria social no século XX é o de que a crítica precisaria localizar a todo custo os “recursos para a superação da dominação” caso queira formular um discurso coerente. Esse preconceito é tão absurdo quanto julgar que alguém no corredor da morte não possa, com todo direito, deplorar a sentença sem ter meios para escapar da execução, ou achar que alguém que esteja preso em uma jaula sem ter os meios para quebrá-la tenha a obrigação de descrever sua situação como um “fato da vida”. O principal efeito desse preconceito é que, diante da ausência de *recursos materiais* para alterar o sistema sociotécnico com pessoas dentro que um dia atendeu pelo nome de “sociedade”, praticamente todas as formas de crítica social vigentes foram buscá-los em um “além” (ou “aquém”). Elas operaram um recuo estratégico para preservar a si mesmas e foram buscar recursos, por exemplo, em uma zona “antepredicativa” alojada no “ser selvagem” do corpo, da linguagem ou da socialidade. Nessa zona não colonizada e não colonizável por definição, imagina-se haver um estoque abundante e tendencialmente infinito de “pré-objetos originais” que valem como recursos dotados de uma “forte função política”. O tesouro escondido da “diferença impredicável” (Safatle, 2015, p. 110). Apenas com muita dificuldade e muita criatividade eles podem ser nomeados pois se encontram para além dos limites da linguagem, nas profundezas da selva do “ser”. Como um amuleto perdido, a posse desse “excedente”, desse “bem de salvação” (Weber, 2000, p. 34), daria ao portador a capacidade, o poder mágico de, por meio de certos “exercícios espirituais” (Anders, 1956), de certas “práticas de liberdade”, produzir uma “insurreição no nível da ontologia” (Saar; Vogelmann, 2023) e “criar mundos”. A crítica social se tornou ela mesma ao longo do século XX uma dessas práticas. Essa conversão parece ser fruto de uma má

interpretação da 11ª tese contra Feuerbach segundo a qual a filosofia limita-se a interpretar o mundo quando aquilo que importa é mudá-lo. Antes de se reconhecer os limites, passou-se então a sonhar com uma filosofia capaz de mudar o mundo e, conseqüentemente, a confundir conceitos e armas, a tomar armas como objetos construídos pelo discurso e conceitos como ferramentas de batalha. O signo máximo de toda e qualquer forma de idealismo, sua fantasia maior, é acreditar que exista algo como “livros bomba” (Foucault, 1994a, p. 476-477)⁴⁸.

Dadas as devidas proporções, o fuzil ou o drone não diferem das armas nucleares. Afinal, os três contam como *artefatos bélicos*, isto é, artefatos que encontram seu sentido, sua *ratio*, justamente na imposição por meio da violência e da ameaça. Na negação, portanto, da liberdade. Eles são objetos cuja *mera existência* bloqueia a possibilidade de algo como a liberdade se efetivar. Esse bloqueio independe da intencionalidade. “São as nossas capacidades militares que importam, não as nossas intenções” (Lewis, 1989, p. 67) porque “os nossos planos fazem parte das capacidades, mesmo que não façam parte de nossas intenções” (Lewis, 1989, p. 75). Na minha interpretação

⁴⁸ Em uma conversa com estudantes californianos Foucault divaga longamente sobre o ideal do “livro bomba”: “o ideal não é fabricar ferramentas, mas construir bombas, porque depois de usar as bombas que você construiu, ninguém mais poderá usá-las. E devo acrescentar que meu sonho, meu sonho pessoal, não é exatamente construir bombas, porque não gosto de matar pessoas. Mas eu gostaria de escrever livros-bomba, em outras palavras, livros que são úteis exatamente no momento em que alguém os escreve ou lê. Então eles desapareceriam. Esses livros seriam tais que desapareceriam logo após terem sido lidos ou usados. Os livros teriam de ser como bombas e nada mais. Após a explosão, as pessoas poderiam ser lembradas de que esses livros produziram uma bela exibição de fogos de artifício. Mais tarde, historiadores e outros especialistas poderiam dizer que tal livro era tão útil quanto uma bomba e tão bonito quanto um fogo de artifício” (Foucault, 1994a, p. 476-477).

desse trecho de Lewis: aquilo que se *pode* realizar *delimita* aquilo que será realizado, ainda que não se queira realizar. Que um patrão tenha o poder de demitir um empregado já atesta uma relação de dominação ainda que a intenção de exercer esse poder não faça parte dos seus planos e mesmo que o empregado tenha direito de greve. Algo nesse sentido está expresso no conceito weberiano de “dominação” (*Herrschaft*) (Weber, 2000, p. 33) ao mesmo tempo em que explica a rejeição da noção de “poder” (*Macht*) por parte de Weber. Ao rejeitar o termo “poder”, Weber expressa que, quando a análise parte do “poder”, do seu exercício ou não, este aparece de maneira mistificada como um arbítrio, uma faculdade, uma qualidade, daquele que dele dispõe. Parece ser possível escolher exercer poder ou não (nesse sentido ele estaria ligado às “intenções” nos termos de Lewis). Inversamente, “resistir” também apareceria como um arbítrio (um “poder”), uma faculdade, daquele que está no outro polo da relação. Além disso, “poder” remete a uma questão de perspectiva e se manifesta como uma espécie de propriedade relacional⁴⁹. Sempre é possível dizer acerca de duas coisas que entram em contato que uma “exerce” um efeito sobre a outra e vice-versa. Aquele que afeta, também é afetado; e aquele que é afetado, também afeta de algum modo⁵⁰. “Todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem pôr alguém em condições de impor sua vontade, numa situação dada” (Weber, 2000, p. 33). Assim, o termo não só se aplica de maneira fluida a toda e qualquer situação, nos mais variados sentidos (Weber, 2000, p. 33) – como de

⁴⁹ Isso é perfeitamente captado pela relacionalidade essencial que Foucault atribui ao “poder” como uma de suas condições de possibilidade (Foucault, 2007, p. 123-135).

⁵⁰ Sem esse “duplo condicionamento”, toda aquela maquinaria das “variações contínuas” em *moto perpetuo* não funciona (Foucault, 2007, p. 123-135).

fato é o caso na fala cotidiana – pois pessoas e objetos entram em contato uns com os outros e são mutuamente afetados, como faz parecer que esse “afetar” é um arbítrio, uma liberdade. Esse tipo de fluidez leva, por exemplo, ao imbróglio teórico no qual Foucault pode considerar estoicamente que, por menor que seja a margem de manobra, sempre se é livre pois, no limite, quem “resiste” dispõe do “poder”, da liberdade, de “se matar, de se atirar pela janela ou tentar matar o outro” (Foucault, 1994c, p. 720)⁵¹. Nesse quadro, o que é mera reação conta como livre disposição. Mas, quando se dá um passo atrás, nota-se que deter ou não um poder, uma capacidade, mais do que exercê-la efetivamente, é aquilo que realmente importa na determinação da relação de dominação, definida como a “probabilidade de encontrar obediência a uma ordem” (Weber, 2000, p. 33). “Resistência”, assim, não é índice de liberdade, mas *prova* de que aquele que resiste está em uma situação de dominação. Ele não “resiste” porque é “livre” para resistir, mas porque não dispõe das “capacidades” para superar a dominação: se ele tivesse a capacidade de romper com a situação, não existiria relação sequer, pois *não estar na posição de ter de resistir faz parte necessariamente dos “planos” de quem resiste*⁵². O sujeito ativo e o sujeito passivo, o grevista e o conformado “funcionário do mês”, são ambos dominados, e um não é mais livre do que o outro simplesmente porque “resiste”. O que muda,

⁵¹ Segue a passagem completa: “portanto, para que uma relação de poder seja exercida, sempre deve haver pelo menos alguma forma de liberdade em ambos os lados. Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando realmente se pode dizer que um tem todo o poder sobre o outro, o poder só pode ser exercido sobre o outro na medida em que este último ainda tem a possibilidade de se matar, pular da janela ou matar o outro” (Foucault, 1994c, p. 720).

⁵² A menos que se queira introduzir aqui a tese da “servidão voluntária”. Mas, de qualquer forma, seria possível dizer que não se trata então de “resistência” de fato, mas de “falsa resistência”. O que, porém, traz mais imbróglis para a teoria do poder.

no máximo, é a maneira como se vive ou se experimenta essa dominação, mas não, obviamente, o *fato da dominação*. É como fato, portanto, que o conceito de “dominação” tem uma “estabilidade” que o torna, segundo Weber, mais apto para ser estudado sociologicamente. Ele só pode ter um sentido: “a probabilidade de encontrar obediência” (Weber, 2000, p. 33). Essa “probabilidade” é posta pela “capacidade” (estruturada de várias formas como, por exemplo, juridicamente e burocraticamente), não pela “intenção” e nem mesmo pelo “exercício”. Mas se o “poder” aparece apenas quando é efetivamente exercido, sua dimensão *virtual*, assentada na capacidade, resta encoberta⁵³. O foco no “exercício” puro e simples não capta a dimensão virtual que estrutura uma situação de dominação – dimensão inscrita, diga-se de passagem, no “medo da morte” que leva ao estabelecimento do contrato diante da possibilidade da violência já em Hobbes (2019). Mas como a teoria do poder quer se limitar à análise do “exercício”, abstraindo conscientemente do problema das “capacidades”, ela ignora também o problema da dominação social. Daí porque a noção de “probabilidade” cumpre um papel importante na definição weberiana. Quando se foca no “exercício” e se deixa de lado as “capacidades”, perde-se também de vista a maneira específica como uma situação de “dominação” incide sobre aquele “campo de experiências possíveis” no qual se desenrolaria a liberdade do ponto de vista da teoria do poder. Não se restringe simplesmente, *de fora*, o conjunto de possibilidades organizando o que pode e o que não pode ser feito por meio de um “enquadramento” que é ao mesmo tempo limite e condição de possibilidade, isto é, a “norma”.

⁵³ Foucault, porém, não aceita essa distinção porque só conta como poder, para ele, aquilo que efetivamente “se exerce”, não aquilo que *pode ou não se exercer eventualmente*.

Fundamentalmente, a dominação *adiciona* uma *possibilidade* que suplanta e anula todas as outras. Isso se dá por meio da introdução de um objeto, como uma arma por exemplo. A “norma”, a “ordem”, nesse caso, advém para estipular as condições nas quais há a probabilidade da arma ser utilizada. Em resumo, podemos dizer que a dominação se organiza sob a lógica de “ameaças críveis”, ao passo que o poder, nos termos de Foucault, simplesmente “se exerce”. Essas “ameaças críveis” estão fundadas nas capacidades. Para haver dominação, basta haver uma “capacidade” que produza uma “ameaça”, um “risco existencial”, um “medo da morte”; mesmo que consumir a ameaça não faça parte das intenções. O foco no “exercício”, no “como”, e na “norma”, portanto, deixa de fora tudo aquilo que é necessário para se compreender a lógica de uma estrutura de dominação fundada, por exemplo, na *possibilidade* de um ataque nuclear, porque o “poder nuclear” (*sic*) não se efetiva como “exercício”, mas como *possibilidade implicada na capacidade de destruição*. Caso uma guerra nuclear ocorresse, uma parcela considerável, ou mesmo a humanidade como um todo, *poderia* ser eliminada. Que isso seja uma capacidade, portanto uma possibilidade, já é suficiente para produzir um congelamento da liberdade, mesmo que utilizar essas armas não faça parte das “intenções” daqueles que a “controlam”, e mesmo que seu poder de destruição nunca venha a ser de fato exercido. Nesse caso específico, as “intenções” são ainda menos relevantes porque, diferentemente do que disse Weil, inclusive aqueles que não combatem estão subordinados aos instrumentos de combate. Nisso reside o “paradoxo da dissuasão”: “não são as intenções que dissuadem, mas as capacidades” (Lewis, 1989, p. 74). A maneira paradoxal pela qual o problema da dominação social se coloca na “ordem nuclear” também advém desse fato: não são as nossas

intenções que impedem a realização da liberdade, mas a nossa capacidade de destruição. Essa destruição não é um *destino*, mas é sem dúvidas, um fato, uma “possibilidade objetiva”. É essa “possibilidade objetiva” que *produziu* a “ordem nuclear” como uma “ordem ontológica das coisas” que encontra seu *fundamento ontológico* em um artefato bélico. São as “capacidades” desse artefato bélico que, em última instância, “produzem o real”, não as soluções normativas e técnicas que a humanidade adotou para *lidar* com ele.

O uso da expressão “artefato bélico” aqui não é gratuito. Eu a utilizo deliberadamente para marcar que ela não coincide exatamente com o termo “arma”. E isso por uma razão muito específica. “Armas” são artefatos que podem ou não ter uma função propriamente “bélica”, isto é, podem ou não funcionar como instrumento em um conflito “intra-espécie”. A observação de que armas são e sempre foram utilizadas pela humanidade desde tempos pré-históricos é trazida à tona em qualquer discussão sobre esse tema. Junto com ela, também a observação de que elas podem ser utilizadas “para o bem” e “para o mal”. Ou seja, que elas tenham acompanhado a humanidade parece provar que elas são tão “necessárias” quanto não são necessariamente “más”. Pode-se dizer que essas observações elevam uma necessidade empírica “à dignidade de uma essência ontológica” e que, ao fazê-lo, também pretendem legitimá-la moralmente ao transformar essa necessidade [de se recorrer a um instrumento de violência] em um “privilegio existencial” (Marcuse, 2012, p. 339). Mas não quero disputar esse ponto aqui. Ao menos não diretamente. Certamente, ao longo da história da humanidade, as armas tiveram um papel relevante na defesa contra predadores, mas, sobretudo, como ferramenta de obtenção de alimento por meio da caça. Isso foi verdade para a atiradeira, para a lança, para o arco-e-flecha, para o arpão, para a rede

de pesca e mesmo para artefatos de caça mais recentes como o rifle (ainda que com o rifle a caça se transforme em esporte). Esses objetos, essas “armas”, conservam aquela “ambivalência” típica da lâmina: é possível tanto preparar uma refeição quanto cometer um assassinato com ela. Retomando o vocabulário de Lewis, *os dois usos fazem parte das suas capacidades*. No entanto, artefatos bélicos propriamente ditos não têm esse “uso dual” (Forge, 2010). Não se caça com uma metralhadora, com uma granada, com um míssil, com uma mina terrestre, e muito menos com armas de destruição em massa. Por essa razão, a ideia de uma linha reta que vai diretamente do estilingue à bomba atômica (Adorno, 2009, p. 266) tem algo de enganoso. Contrariamente ao que Adorno dá a entender, ela não é tão direta assim. Melhor dizendo, essa linha se rompe a partir do momento em que as capacidades técnicas de infligir dano se tornam tão descomuns que o artefato técnico deixa de ter outro uso que não a violência pura e simples. Colocar, portanto, “a lança de madeira de teixo de Lehringer preservada excepcionalmente entre as costelas de um *Elephas antiquus*”, que prova a caça ativa desde o paleolítico médio (Perlès, 1998, p. 43), na mesma categoria que os instrumentos de tortura, as câmaras de gás ou armas de destruição em massa, embora pareça fazer algum sentido do ponto de vista do puro desenvolvimento dos *meios*, é um equívoco completo do ponto de vista dos *fins*. Essa é a razão pela qual os dois tipos de artefatos precisam ser distinguidos. Por mais que se queira discutir a moralidade do uso desses artefatos, o fato é que esse uso e essa finalidade só são capazes de produzir um único resultado objetivo: a violência contra seres humanos (e seres vivos em geral). Seu *telos* imanente é a violência pura e simples.

Do ponto de vista do resultado, portanto como manda a “metodologia materialista” de Weil, eles não são “ambivalentes” como uma faca que descascou uma laranja e depois perfurou uma costela. Mas eles também não são “contraditórios” como se poderia imaginar. *Em si mesmos*, eles não realizam a liberdade de maneira contraditória. Esse foi o caso da norma jurídica que estipulou termos para os conflitos (ainda que injustos), da máquina industrial que tornou mais eficiente a produção (ainda que desigual), e mesmo da maior parte das armas utilizadas pela humanidade ao longo da história que serviram também para caça e obtenção de alimento (ainda que de modo violento), apesar das mazelas e dos efeitos negativos produzidos por elas⁵⁴. Mas esse não é o caso para um artefato bélico em sentido estrito. Sua natureza *técnica* é diretamente contrária à vida humana e à liberdade. Eles são tecnicamente incompatíveis com a humanidade e a liberdade em razão das suas capacidades inerentes. A título de experiência mental, poderíamos dizer que um mundo no qual os *fins imanes* desses artefatos sejam “universalizados”, não há espaço para a humanidade. Por essa razão, elevado ao seu conceito, um artefato bélico, em si mesmo, não é contraditório, mas *absolutamente negativo*. Poderíamos dizer: eles estão em uma relação de *negação direta* para com a humanidade. Em razão das suas capacidades, esses objetos impõem, *à força*, de modo unilateral, uma normatividade

⁵⁴ A verdade, porém, é que nem mesmo para esses objetos isso continua sendo verdade em uma situação, ou em um modo de produção, em que a obtenção de alimento por meio da caça tornou-se uma prática tecnicamente ultrapassada. Toda e qualquer arma, em um contexto como esse, está tecnicamente obsoleta como meio para satisfação de carências propriamente humanas, pensadas aqui sempre de um ponto de vista universal, e não subjetivamente. A razão pela qual elas são conservadas deve ser buscada antes na maneira pela qual elas realizam imperativos sistêmicos. Do ponto de vista da humanidade, elas só podem ser uma ameaça à liberdade.

social que independe de consenso e intencionalidade. Evidentemente, eles são dotados de “força normativa” (Forst, 2015). Mas ao contrário do que se imagina, essa normatividade só pode ser *negativa* porque não possui nenhum “excedente” ao qual um conteúdo positivo possa ser atribuído. No momento em que um valor positivo é atribuído a ela, como a “segurança” ou o “direito de defesa”⁵⁵ por exemplo, isso significa que já se está operando nos termos daquela forma “irracional de racionalidade” cujo fundamento é a própria ameaça imposta objetivamente pela “coisa” em si.

Algo paradoxal nesses *objetos absolutamente negativos* é que, no fundo, dado o seu “modo de existência”, não deveria haver o que “criticar” neles efetivamente. É como se a princípio eles devessem ser “criticados” simplesmente por ostensão. Como uma praga a ser eliminada, deveria bastar indicar “eis aí um objeto absolutamente negativo” para que ele fosse então encaminhado para o desmanche. Esse, porém, evidentemente, não é o caso. Isso talvez se explique pelo

⁵⁵ A questão da “autodefesa” pode ser abordada de modo análogo à “resistência”. Que seja necessário empregar meios violentos para defender a própria vida só pode ser considerado um ato de liberdade se está for entendida em termos ontológicos. Desse ponto de vista, a mera reação vale como “prática de liberdade”. Mas se admitirmos que a interpretação ontológica da liberdade, como se quis demonstrar, não faz sentido, então a necessidade de “autodefesa” na verdade atesta que a situação na qual ela é requerida se configura como uma situação de não-liberdade. Além disso, como já visto, o artefato bélico não é um simples “meio” que é “utilizado” para alcançar determinados “fins”. São as capacidades e os fins imanente do artefato bélico que estruturam as possibilidades do espaço no qual ele está inserido. Em outras palavras, ele produz a ontologia. Suas capacidades e seus fins imanescentes realizam a violência. Logo, a “ordem ontológica das coisas” posta por um artefato bélico será necessariamente estruturada tendo em vista esses fins e essas capacidades. E é porque são as “capacidades” que “dissuadem” (Lewis, 1989, p. 74), isto é, que realizam a “defesa”, e não as “intenções”, que o único resultado possível é o escalonamento e a perpetuação do conflito. Isso implica que a solução para o problema da liberdade em termos de “autodefesa”, na verdade torna, a cada passo, a liberdade mais distante.

fato de que eles são invariavelmente tomados como objetos contraditórios. Mas essa confusão só é possível em um contexto contraditório. Talvez uma primeira tarefa para uma crítica materialista do “poder” que assuma a forma de uma “teoria crítica das armas” seja a de desfazer essa confusão e apontar essa negatividade. Isso se faz pela exposição do contexto irracional no qual essa negatividade absoluta pode cumprir uma função positiva. Ou seja, esses objetos, por serem *negativos*, podem ser interpretados como *sintomas*. Eles são sintomas das contradições internas da sociedade, do antagonismo do todo, ou ainda, daquela situação geral de “ausência organizada de paz” (Senghaas, 1972). Eles são, portanto, os *sinais negativos* da contradição – o negativo encarnado. Mesmo que fora de uso, eles podem e devem ser tomados como *índice material de não-liberdade*. *A sua mera existência atesta a ausência de liberdade*, independentemente da moralidade e da maneira como são utilizados. Uma crítica materialista do “poder”, uma teoria crítica da arma, poderia, assim, em segundo lugar, partir da natureza *absolutamente negativa* desses artefatos para colocar em questão o sentido de uma sociedade e de uma vida na qual eles ocupam um papel central.

“Armas produzem o mundo simplesmente porque criam certas possibilidades e eliminam outras, talvez para sempre” (Hacking, 1986, p. 239). Artefatos bélicos não apenas “limitam”. Eles “produzem o real”. Eles produzem normas e implicam uma ontologia que, por sua vez, possui uma dimensão *negativa*. Na medida em que sua essência é contrária à humanidade, poderíamos dizer que eles constroem o real como uma espécie de *ontologia hostil*. Isso vale para qualquer artefato desse tipo, mas nenhum outro exemplo é mais evidente do que o caso do arsenal nuclear. A sua mera existência obriga o estabelecimento de compromissos que, para todos os efeitos, possuem um caráter *técnico*

e que são, no limite, irrevogáveis e inegociáveis. As armas nucleares implicam também uma *ontologia social* que têm nelas o seu fundamento: de protocolos de segurança até tratados internacionais, de laboratórios científicos até instalações militares, de mesas de negociação até demonstrações espetaculares de força, de vastas áreas de mineração de urânio até “*superfunds*” e “*acid pits*” onde se depositam os resíduos tóxicos oriundos dos reatores. Toda essa ontologia foi fabricada. Nem por isso ela pode ser desfeita. Trata-se talvez de uma situação aporética, mas não menos real.

A imagem espetacular da grande explosão, sublime e abstrata, que surge “em verde, sozinha, antieuclediana”, como uma flor, ofusca a existência mundana de todo um conjunto de produtos negativos que a humanidade está condenada a “administrar eternamente” (Cram, 2024, p. 8). Não se “desfaz” simplesmente a bomba tanto quanto não se “limpa” uma zona radioativa degradada (Cram, 2024, p. 8). “O lixo multimilenar inevitavelmente excederá seus contêineres físicos e institucionais” (Cram, 2024, p. 8). No máximo, controlam-se riscos e minimizam-se estragos. Mesmo isso exige uma “política da impossibilidade” (Cram, 2024, p. 8) que, não obstante, precisa ser levada à sério. A extensão desses efeitos obriga, para uma “teoria crítica das armas”, a colocação de uma questão que, a princípio, parece puramente especulativa, mas cujo referente pode ser tocado: qual a *essência* de um mundo cujo fundamento é uma arma? Ou melhor, qual a *essência* de um mundo fundado em um artefato bélico? Mais precisamente ainda, *qual a essência de um mundo fundado em um objeto absolutamente negativo? Esse mundo só pode ser um mundo de não-liberdade*. A situação de “administração da ausência de paz” (Senghaas, 1972) que caracteriza a “ordem nuclear” (Walker, 2000b) corresponderia, portanto, a uma situação perpétua de administração

da ausência de liberdade. Um “estado perene de não-liberdade no todo” (Adorno, 2008, p. 11). A “aporia” dessa situação é a de ter sido fruto de uma construção que, até que se prove o contrário, não pode ser desfeita; uma construção incorruptível. Aquela ideia de que a “dominação” está inscrita no “ser” (Saar, 2023, p. 429) parece encontrar aqui algum sentido. Esse sentido, porém, como o objeto, só pode ser negativo: ele se refere ao processo de *autodestruição da liberdade*. Diante desse processo, proclamar a “intransitividade da liberdade”, longe de ser um ato de coragem, equivale a “plantar preconceitos” que terminarão por “se vingar daqueles que foram seus autores” (Kant, 1985, p. 104).

Mas “que fazer, exausto, / em país bloqueado, / enlace de noite raiz e minério?” Resta esperar que “o labirinto (oh razão, mistério)” presto se desate⁵⁶?

⁵⁶ Versos do poema “Áporo”, de Carlos Drummond de Andrade, publicado em *A rosa do povo*.

Posfácio

De uma aposta a outra

Como se sabe, há uma concepção emergente no século XX para a qual a filosofia não é senão o esforço de eliminação de seus próprios problemas. Ora, todas as disciplinas do conhecimento se caracterizam por tentar resolver seus próprios problemas. Não é disso, porém, que se trata para essa concepção, cuja formulação mais característica se encontra nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. Trata-se antes de mostrar que os problemas que caracterizam a filosofia são aqueles que consistem justamente em não ser problemas. Os problemas filosóficos são aqueles que nunca tiveram solução, mas isso porque, na verdade, sequer eram problemas: eram não mais do que confusões linguísticas. Se obtivéssemos clareza total em suas formulações, esses problemas deveriam “desaparecer totalmente” (Wittgenstein, 1971, p. 71, §133). A pergunta filosófica é como uma “doença”, uma “patologia”, e a análise da linguagem a “terapia” (Wittgenstein, 1971, p. 117, § 255; p. 71, § 133). Nossos problemas filosóficos são “imagens” que residem em nossa linguagem e que nos aprisionam (Wittgenstein, 1971, p. 67, §115). “Qual é o seu objetivo na filosofia?”, Wittgenstein se pergunta, e responde: “– Mostrar à mosca a saída da garrafa apanha-moscas” (Wittgenstein, 1971, p. 131, §309).

Mas se Wittgenstein queria mostrar à mosca a saída do vidro, os mais recentes “teóricos críticos” (designação que mereceria ela própria uma terapia!) parecem reivindicar sua terapia não apenas para

mantê-la ali encerrada como também para convencê-la de que o vidro é o próprio mundo – para o que é necessário pintar por dentro suas paredes com uma paleta de cores serenas e calmantes, mas opacas o suficiente para não deixar entrever que há um fora. Pois, se os problemas tratados pela análise da linguagem perdem sua opressora solidez e se dissolvem no éter do senso comum, aquele assinalado na impressionante contribuição de Rodolpho Venturini exhibe a curiosa propriedade reológica de, ao se dissolver, tornar-se duro como um minério de hematita. Ou melhor, não é tanto uma propriedade da substância do problema quanto uma característica do método dos alquimistas que o transformaram em pedra. Pois aqui não se trata mais de uma dissolução pela crítica da linguagem, mas de uma paradoxal dissolução ontológica (obviamente uma *contradictio in adjecto*). Aqui temos não mais do que uma versão sofisticada do velho dito de que o que não tem solução, solucionado está, fazendo-se passar pelo cume da “crítica”. Que é disso que se trata naquelas “teorias críticas do poder” de última hora analisadas por Venturini e escavadas em suas raízes até a confluência ideológica de fundo entre Habermas e Foucault, não é algo que se mostre de imediato. Daí a força e a clarividência de seu texto, caso extraordinário de crítica das ideologias filosóficas contemporâneas que tem, entre nós, no Paulo Arantes (2021) da década de 1990 o seu patrono. Assim como Arantes, Venturini percebe um pano de fundo ideológico comum na integração das vertentes “críticas” alemãs, francesas e estadunidenses; diferentemente de Arantes, para quem essa espécie de trabalho já parecia não fazer sentido, Venturini reconstrói por dentro os núcleos argumentativos das teorias que toma por objeto até o ponto de fazê-las se contradizerem a si mesmas.

O problema filosófico dissolvido até virar pedra, no caso, é o da dominação social. Não *resolvido*, afinal, não se resolve a dominação com palavras impressas em livros. A dissolução ontológica do problema consiste simplesmente em revisar o conceito mesmo de dominação de modo a demonstrar que nada de empírico pode-lhe corresponder. As análises de Amy Allen, Rainer Forst e Martin Saar querem mostrar, contra toda intuição pré-teórica e todo senso comum, de um lado, mas também, de outro, contra a mais refletida teoria, que a dominação social é, na verdade, impossível. Poderíamos então nos tranquilizar, reassegurados de nossa intocada liberdade, assim como o escravo estoico encontrava, a seu modo, sua ataraxia. Toda a tradição moderna se inquietou em vão: de Hobbes a Weber e os frankfurtianos, passando por Hegel, estaríamos diante de não mais do que a história de um erro conceitual.

Não é que a ideia de dominação, neste cenário, seja sem sentido. A dissolução não é lógica, mas ontológica. Podemos muito bem pensar a dominação, ela não é um conceito contraditório; é, porém, um conceito sem referente. Para os “teóricos críticos do poder”, a dominação é uma ideia-limite para um caso que, por definição, não pode ser encontrado na vida real. A dominação se transforma em tema de ontologia e se retrai do escopo da análise histórica e empírica. Trata-se de um verdadeiro veto ontológico ao enfrentamento real do problema: diversionismo puro e simples. “Ontológico”, claro, é que ele pretende ser; de fato, é o contrário disso: só existe no discurso. Na base de tudo está uma espécie de denegação: quando a dominação é mais próxima de sua forma total, a teoria vem nos garantir que, ontologicamente, dominação sequer existe.

Venturini sustenta que a nova teoria do poder pode ser reduzida a dois axiomas fundamentais, seus “dois dogmas”. Ambos foram

formulados lapidariamente por Foucault, mas constituem, como mostra Venturini, uma espécie de certeza de fundo do inteiro “campo crítico” hegemônico hoje.

O primeiro pode ser encontrado na ideia foucaultiana de que o poder não se exerce sem resistência. Caracteriza o poder justamente ser um jogo quase newtoniano no qual um poder só se exerce se houver outro para resistir (resistência não é, então, o nome para algo distinto do poder, mas o nome que o poder recebe na posição “passiva”, ou “reativa”; em outras palavras, resistência é também poder). A dominação *seria* o caso extremo em que o poder se exerce sem resistência. Nesse caso, o poder teria se abolido enquanto tal, pois, por definição, resistência é poder e o poder só se exerce sobre o poder. Um poder que se exercesse sobre um não-poder não seria, ele próprio, um poder. Mas a teoria do poder nos garante que não há interação sem poder, e vice-versa. Da ideia de que o poder só se exerce em uma relação entre seres humanos, a teoria do poder tira a conclusão inválida de que não há relação entre seres humanos que não seja de poder. *Ergo*, não existe dominação. A dominação é preservada enquanto conceito, mas apenas para garantir que ela não encontre referente.

O segundo axioma é o da produtividade ontológica do poder. O poder não é repressivo ou privador (não impede de existir o que, sem ele, existiria), mas é antes produtivo (faz existir tudo o que existe). As relações de poder são, por isso, a matriz ontológica da realidade, a *natura naturans* da vida social.

Venturini está a um passo de concluir que a “teoria do poder”, na conjunção de seus dois axiomas, é, na verdade, a teoria hegeliana do espírito objetivo disfarçada, sobretudo em suas versões desdialetizadas encontradas em um Pippin ou um Honneth. Cumpre-

se assim o vaticínio: “escapar realmente de Hegel supõe [...] medir até que ponto nosso recurso contra ele é ainda talvez uma astúcia que ele nos opõe e ao termo da qual ele nos espera, imóvel e em outro lugar” (Foucault, 1971, p. 74). Afinal, o que temos aqui senão uma teoria da autoprodução do espírito mediada por relações de reconhecimento intersubjetivo, disfarçada com um falso bigode que cobre a boca?⁵⁷ O poder, afinal, é uma relação reflexiva de vontades livres que se reconhecem. Só posso exercer poder sobre um sujeito livre, nunca sobre um objeto; sobre um sujeito livre como eu, que resiste livremente (i.e., o quanto delibere resistir), com seu poder, ao meu. Se me submeto à vontade do malfeitor que me aponta uma arma de fogo, a vontade coagida ainda é a minha, e eu poderia muito bem simplesmente me deixar matar. Não sou dominado, pois eu mesmo preciso assentir ou não à ordem do malfeitor. O poder que eu exerço sobre o malfeitor que me aponta o revólver, por sua vez, encontrará a sua resistência ou contrapoder (ele pode, por exemplo, gritar comigo, atirar ou se apiedar e me libertar). Em outras palavras, só é possível tentar constranger alguém com uma arma se eu *reconhecer* que o alvo da minha chantagem é uma pessoa (não se chantageia uma pedra). Só posso, igualmente, negociar com um chantageador armado se eu o *reconhecer* como pessoa (não se é chantageado por um copo d’água). Na ideia de Foucault de que o sujeito também é assujeitado, Venturini lê a afirmação de que o assujeitado nunca pode deixar de ser sujeito. Estão postas as bases para a dissolução ontológica da dominação, quase como, em Hegel, a relação de *dominação* e servidão também está abolida com a instituição do reconhecimento universalmente

⁵⁷ “Nestes termos, já não surpreende lembrar que o anti-hegelianismo programático da Ideologia Francesa tenha se escorado nos sentimentos ambíguos dos mais fervorosos ouvintes de Kojève” (Arantes, 2021).

posto (*Anerkanntsein*) que caracteriza o moderno estado de direito. Mas em Hegel o argumento é histórico e dialético; aqui, é um dogma ontológico. A teoria do poder é simples corolário da assunção de uma *ontologia* da liberdade. Não a liberdade como *Faktum* da razão, que só se torna fato quando é feita, performada, agenciada pelos próprios agentes. Diferentemente de Kant ou de Hegel, aqui os sujeitos *não podem não* ser livres. O poder é apenas o jogo reflexivo da liberdade de sujeitos múltiplos, e a realidade é o resultado a cada vez instável deste jogo.

A que veio essa nova teoria do poder? Seu resultado prático é a descredibilização – por razões puramente conceituais, não empíricas – de toda constatação de dominação, sobretudo os diagnósticos de “dominação total” (na verdade, no marco da teoria do poder, dominação é sinônimo de dominação total; se não é total, é só uma relação de poder, não é dominação). O curioso é que, além dos frankfurtianos, o veto ontológico ao diagnóstico da dominação atinge... o próprio Foucault. Diferentemente de seus herdeiros filosofantes da quarta, quinta ou sexta geração da Escola de Frankfurt, Foucault foi também um historiador e soube como poucos levar a sério a injunção de Canguilhem de que o melhor objeto para a filosofia é o objeto a ela estranho (Canguilhem, 1966, p. 7). Não foi fazendo análises lógicas sobre as condições de possibilidade das relações de poder que Foucault encontrou a influência de dispositivos técnicos na configuração das relações de dominação. O panóptico, por exemplo, não é caracterizado por Foucault justamente como um dispositivo que “automatiza e desindividualiza o poder”, “uma máquina de dissociar o par “ver e ser visto”, fazendo com que aquele que era “sujeito em uma comunicação” se torne agora não mais que “objeto de uma informação”, incapaz de resistir à dominação de um objeto técnico

(Foucault, 2003, pp. 202-203)? Ao mesmo tempo em que é o avô da dissolução ontológica do problema da dominação social, Foucault, *malgré lui*, dá a Venturini a chave para desvendar o segredo dessa ideologia diversionista.

Lembremos de uma passagem de *Crítica do poder*. Ali, Honneth saúda Foucault por ter “redescoberto o social” reprimido pelo diagnóstico adorniano de dominação, mas depois o recrimina por tê-lo novamente perdido de vista. Para Honneth, Foucault negligencia “o social”, isto é, a estrutura da sociabilidade como luta por reconhecimento, lá onde descreve a dominação (i.e., de estabilização da integração social em configurações de assimetria de poder) produzida e administrada de maneira tecnocientífica: a técnica de poder moderna

se apresenta agora [...] à maneira de um circuito regulador: [...] por meio de procedimentos adequados de obtenção de informação (inquisição, confissão, interrogatório etc.), são produzidos conhecimentos sobre os modos de agir e os processos corporais dos seres humanos (sociologia, medicina, pedagogia, psicologia etc.), que são então traduzidos em práticas de disciplinamento corporal direto (poder disciplinar) e de controle administrativo do comportamento (biopolítica). O circuito regulador, todavia, no qual os processos simbólicos de produção de saber se acham articulados com as operações práticas de direcionamento do comportamento, não é concebido de maneira estática, mas no sentido de um processo de aprendizagem cumulativo: cada técnica de manipulação e controle dos processos vitais humanos praticamente aplicada amplia simultaneamente a base informacional do conhecimento científico, assim como cada *insight* obtido

no processo de pesquisa científica amplia, por sua vez, a margem de manobra para a manipulação nos procedimentos de disciplinamento e controle. (Honneth, 1985, pp. 192-193)

Ora, se esta situação não pode ser configurada como uma de dominação, é difícil imaginar como precisaria ser para merecer o nome. Nada mais distante do instável jogo reflexivo do poder que as vontades livres exercem umas sobre as outras. Honneth notou isso muito bem e acusou uma “dissociação” na teoria do poder de Foucault (a “dualidade intransponível” apontada por Béatrice Han).⁵⁸ O bom Foucault era o filósofo das condições formais de possibilidade das relações de poder; o mau, o filósofo-historiador, que descobrira na

⁵⁸ Stefan Breuer também notava, em um artigo de 1983, que o conceito de poder “é, precisamente por sua vinculação a relações volitivas, a intenções e interações, inadequado para a análise do processo de generalização da disciplina (que é o que primariamente interessa a Foucault), porque essa generalização é mediada por discursos, isto é, pela ciência, cuja particularidade reside justamente em sua indiferença em relação às relações volitivas [...] tanto a sociedade quanto a ciência são cada vez menos determinadas por relações de poder abertas e pessoais, realizando-se em vez disso em formas de relações que se tornaram abstratas e anônimas, as quais só podem ser designadas pelo conceito de poder ao preço de uma *contradictio in adjecto*. [...] Ciência e técnica não obedecem a nenhum dos critérios que Foucault apresenta para o poder. Elas não são nem relacionais, nem intencionais, nem particularmente vinculadas a interesses, nem bélico-militares, embora possam ser tudo isso também. Seus critérios são primariamente validade sem exceção e necessidade absoluta, legalidade racional abrangente e autonomia no sentido do controle sobre seus pressupostos. Ciência e técnica não são uma função do poder; elas substituem antes a estrutura das cambiantes relações volitivas por um *sistema* em que essas relações desempenham apenas um papel marginal, e tanto mais quanto mais a técnica se desenvolve, a partir de sua forma instrumental ainda dominante, isto é, baseada em determinados inputs volitivos, em direção a um sistema autônomo e autorreferencial [...] um não-conceito como 'poder', [...] por designar tudo e qualquer coisa, ao mesmo tempo não designa nada” (Breuer, 1985, p. 305 s.).

técnica moderna uma forma distinta de mediação entre os sujeitos que, na verdade, predispunha a sociabilidade a funcionar exatamente na forma da dominação, e da dominação *total*. Uma descoberta, porém, que ele mesmo renegou tão logo se confrontou com a possibilidade da conclusão fatalista. Os herdeiros de Honneth (aqui, Allen, Saar e Forst) retornaram ao “bom Foucault” contra o próprio Honneth, aprofundando seu caráter ideológico. Venturini retorna ao “mau Foucault” (a um Foucault errado!) para explicar as condições objetivas e o conteúdo de experiência da ideologia da dissolução ontológica do problema da dominação social.

Mas, se é a Foucault que retorna, é no espírito, não na letra, e para ser mais foucaultiano do que Foucault (como só se revela no epílogo). Pois é justamente no arranjo da sociabilidade posto por um dispositivo técnico que Venturini vai buscar a solução do enigma. A denegação conceitual da dominação total só pode ter por correlato real a própria dominação total. Sua função é denegá-la, quase como que para preservar a própria posição institucional do “teórico crítico”. Sem pretender substituir os complexos diagnósticos frankfurtianos sobre a socialização total, Venturini os suplementa de uma maneira absolutamente surpreendente e vertiginosa. Se a tese fundamental das novas teorias do poder dissesse respeito à impossibilidade lógica da dominação, para refutá-las bastaria mostrar que a dominação é pensável. A impossibilidade da dominação, porém, não é lógica, mas “ontológica”. Como dito, ela é até pensável, apenas não teria referente. Para afastar a dissolução ontológica, Venturini não precisa, então, apenas mostrar a possibilidade semântica da dominação. Ele precisa demonstrá-la de modo quase indexical, realmente mostrá-la “no nível do ser”. Uma ontologia só se refuta com outra, e é exatamente o que Venturini faz. Contra a ontologia meramente discursiva do poder,

Venturini demonstra que, sim, uma ontologia foi efetivamente fixada *a posteriori*, e a estruturação da sociabilidade *se tornou* irrevogável. A imagem da ontologia do poder é exatamente o negativo dessa verdadeira *ontologia a posteriori*. Ela é posta por algo que Foucault poderia ter chamado um dispositivo, e não apenas porque ele é literalmente um: a bomba nuclear. O que a bomba impõe, para Venturini, é exatamente aquilo que as teorias críticas do poder vetaram como impossibilidade ontológica. A bomba é ao mesmo tempo a chave teórica que abre as portas do enigma do mundo e a chave prática que tranca as grades de sua jaula de ferro. Pois com ela uma série de coerções materiais se impõem, para Venturini, irrevogavelmente, e de uma maneira que só pode ser descrita nos exatos termos da dominação que a “teoria crítica do poder” declarara não existir.

Arriscando um passo a mais para além do argumento de Venturini, poderíamos sugerir que a bomba não é apenas o negativo das “teorias críticas do poder”, aquilo que elas denegam, mas também o referente positivo que elas transpõem de maneira transfigurada para o interior da teoria. Pois o que elas parecem descrever, senão justamente as relações, não entre os indivíduos, como ela própria crê, mas entre os Estados, e na verdade não entre quaisquer Estados, mas entre aqueles únicos cuja soberania (que Foucault esperava ter “dissolvido” também) se preserva por serem detentores da bomba? O cálculo cruzado e os jogos estratégicos entre duas vontades livres que se enfrentam reflexivamente, fazendo política como quem faz guerra por outros meios, caracterizam justamente as relações de poder entre os Estados que possuem armas nucleares. Apenas um Estado detentor da bomba pode fazer sua “vontade livre” ser reconhecida por um outro Estado, e estabelecerá uma relação de reconhecimento recíproco e

tendencialmente simétrico apenas com outro Estado que também detenha a bomba (o recente sequestro de Nicolás Maduro pode ilustrar o “reconhecimento” que um Estado sem a bomba possui na “vida ética” internacional). A “teoria crítica do poder” alucina, para os indivíduos, um “poder” que, na verdade, só restou, no melhor dos casos, para uns poucos Estados – poder que, sendo-lhes conferido pela bomba, é, de fato, o “poder” da própria.

O arco do argumento de Venturini vai então de uma aposta a outra. Os dois dogmas da teoria do poder estão, para o autor, baseados em uma aposta. Uma aposta é uma atitude prática, não estritamente epistêmica. Para apostar não é necessário crer. É exatamente isso o que Pascal faz: não aposta porque crê, mas, porque não tem certeza, aposta que deve crer. Na verdade, não só não é necessário crer, como, de fato, apostamos em geral naquilo que não cremos, como que por pura vontade de que fosse verdade. A aposta é um ato desesperado, um ato de quem já perde se tudo apenas permanecer igual. É ainda distintivo da aposta o fato de que não se aposta simplesmente na ocorrência de algo, mas, ao mesmo tempo, contra a ocorrência de algo. A aposta envolve perdas ou ganhos. Venturini entende que a ontologia do poder está baseada em uma. Extremamente cética, a ontologia do poder (uma ontologia cética!) postula a instabilidade fundamental da realidade social, a permanente revogabilidade de suas configurações, sua reimposição infinita por novas relações de poder; porém, fixar a própria instabilidade é estabilizar uma estrutura fundamental última, o que ela não pode fazer sem contradição. Na original interpretação de Venturini, esse gesto antifundacionista se dá na forma da *aposta*. Não se trata de *conhecer* a estrutura fundamental última da realidade social como ontologia do poder; não se tem qualquer certeza acerca dela, muito pelo contrário. Essa é uma atitude prática: ganharíamos

mais do que perderíamos ao assumir a ontologia do poder. Senão, vejamos (traduzindo a aposta em suas consequências últimas, e nos termos da própria ontologia do poder): a) se as relações de poder e a luta por reconhecimento são a ontologia última da realidade e nós apostamos nela, então agimos conforme à realidade e seremos recompensados pelos resultados de nossas ações (ganhamos tudo, não perdemos nada); b) se as relações de poder e a luta por reconhecimento são a ontologia última da realidade e nós apostamos no seu bloqueio real, então aceitamos fatalisticamente algo que poderia ser mudado e perdemos, por nossa livre escolha e, portanto, por nossa culpa, a inteira liberdade efetiva da humanidade (perdemos tudo); c) se as relações de poder e a luta por reconhecimento não são a ontologia última da realidade, o bloqueio é real, e nós apostamos que ele era impossível, então passaremos a vida na falsa instabilidade de jogos de poder que não reinstauram nada e nossa consciência de liberdade será apenas uma peça funcional na conservação do todo administrado (ganhamos alguma distração pragmática, perdemos nossa consciência correta); d) se as relações de poder e a luta por reconhecimento não são a ontologia última da realidade, o bloqueio é real, e nós apostamos que ele de fato era, então nosso fatalismo corresponderá à má realidade e ganhamos apenas o fato de viver uma vida sem ilusões (não temos nada a perder pois já perdemos tudo, e nada mais a ganhar do que a consciência correta da vida falsa). Formulada a aposta nestes termos, a teoria crítica do poder aposta na ontologia, pois ganhar ou perder a consciência correta das coisas é pouco, para ela, diante de ganhar ou perder a consciência da própria liberdade (seja ela correta ou não). A estrutura é análoga à aposta de Pascal: a) Se Deus (a nossa liberdade ontológica para repôr a configuração do real pelo poder) existir e apostamos nele, ganhamos

infinitamente; b) se Deus (*idem*) existir e apostamos em sua inexistência, perdemos infinitamente; c) se Deus (*idem*) não existir e apostamos nele, perdemos pouco; d) se Deus (*idem*) não existir e apostamos em sua inexistência, ganhamos pouco. Acreditemos, portanto, no Deus que nos resta, pois, se nossa liberdade de reinstaurar a sociabilidade existir, é o infinito que está em jogo, e não queremos perdê-lo. A questão é que, no caso “b)”, como poderíamos perder a liberdade da humanidade apenas por não acreditar nela, se, justamente, teríamos errado ao apostar que ela não era ontológica? Se ela era ontológica, meu fatalismo é indiferente, eu simplesmente me equívoco sobre minha própria liberdade e, portanto, sigo tão livre quanto antes, mesmo tendo apostado contra mim mesmo. O caso da perda infinita, o cenário infernal que nos constrange a apostar, simplesmente não faz sentido segundo os termos da própria aposta. Que seja uma aposta; é, porém, uma bastante tola.

Há aqui, no entanto, uma curiosa analogia com outra aposta. Trata-se, claro, da aposta do erudito Fausto com o demônio Mefistófeles. O que é que Fausto aposta?

FAUSTO: Se eu me estirar jamais num leito de lazer, / Acabe-se comigo, já! / Se me lograsses com deleite / E adulação falsa e sonora, / Para que o próprio Eu preze e aceite, / Seja-me aquela a última hora! / Aposto! e tu?

MEFISTÓFELES: Topo!

FAUSTO: E sem dó nem mora! / Se vier um dia em que ao momento / Disser: Oh, para! és tão formoso! / Então algema-me a contento, / Então pereço venturoso! (Goethe, 2016, p. 169)

É o próprio Fausto quem propõe ao demônio os termos da aposta. Ele aposta que não poderá ser bloqueado em seu movimento, que nunca se saciará ou pacificará, que não poderá ser detido ou bloqueado em suas aspirações. Se quisermos, Fausto aposta na sua própria infinita negatividade e inquietude. Tanto em Goethe quanto em Pascal, trata-se de uma aposta sobre o infinito feita por um sujeito finito. Pascal aposta na existência de Deus porque o ganho possível (salvação eterna) é infinito e a perda possível (uma vida de renúncias) é finita, e o cálculo assimétrico justifica a aposta. Fausto aposta que nenhum momento finito o satisfará plenamente, implicitamente apostando na infinitude do próprio desejo, a fonte infinita de seu próprio Eu.

Um demônio dialético também dá as caras no argumento de Venturini. Na verdade, dois tais demônios: a bomba (p. 95) e o capital (p. 100) (mas sabe-se que um mesmo demônio pode assumir a nossos olhos imagens distintas). É com ele que a ontologia do poder aposta. Essa aposta *mezzo* pascaliana *mezzo* fáustica contra a bomba, a socialização total e o capital, tem um nome: *existencialismo político*. É ele no fim, o adversário contra o qual Venturini lança sua contra-aposta – com o nome de “ontologia política”, mas o que importa aqui, e que é preciso acrescentar, é que se trata de uma ontologia existencial, ainda que desavisada. Chamemos então de existencialismo político a doutrina político-filosófica segundo a qual, porque o ser humano é finito, é um ser-para-a-morte, a política é o determinante último ou o fator que detém o primado na realidade humana (se quisermos usar os termos de Venturini, é produtora de realidade), pois nela o que está em jogo é a própria morte violenta diante de um inimigo cuja sobrevivência é, no limite, incompatível com a minha própria. O ser humano possui a vantagem em relação aos

objetos técnicos que o dominam de, diferentemente deles, ainda estar vivo. Podem, portanto, decidir morrer. A política não seria passível de ser abolida pois o ser humano preferirá a morte a se permitir ser de uma vez por todas dominado. Um indivíduo ou um grupo sim, obviamente, se permite dominar, mas não a humanidade. Pois sempre haverá quem prefira a morte à dominação. Liberdade e política se encontram, assim, sob a mediação da morte. Apenas a morte, ou a disposição real para a própria morte, garante a liberdade e libera da servidão. Esse argumento aparentemente pré-moderno (mesmo em Hegel ele diz respeito, na medida em que isso se aplique, ao assim chamado “estado de natureza”) parece pressupor que duas partes se enfrentam no máximo com armas brancas, pois, como mostra Siep (1974, pp. 155-207), pressupõe a premissa hobbesiana de que as partes, sendo humanas, com corpos humanos, não são nunca suficientemente mais fortes uma do que a outra de tal modo que a dominação se imponha apenas como fato físico – mas já é com uma astuciosa *atiradeira* que David vence o gigante Golias. Da atiradeira à bomba atômica, nos mostra Venturini – com razão e contra Adorno – há, porém, uma quebra. Como podemos ser existencialistas políticos diante da bomba? Pois uma coisa é assumir a perspectiva real da própria morte violenta, de um indivíduo, ou de um grupo, como sacrifício em prol de um ideal comunitariamente compartilhado. Outra é assumir a destruição total sem nenhum horizonte de sentido que fosse materialmente possível. Fidel Castro foi o último, e talvez o único, verdadeiro existencialista quando ofereceu a inteira nação cubana em sacrifício para que o inimigo imperialista fosse também ao mesmo tempo aniquilado e o comunismo vencesse a batalha final; mas nisso não fazia senão calcular mal as possíveis consequências. Diante da bomba, não há arma suicida minimamente eficaz, pois ela

não mata indivíduos, mas comunidades inteiras, quando não a inteira humanidade, pelas quais alguém teria podido se sacrificar individualmente. Ela faz caducar o existencialismo político, o que faz a aposta dos ontólogos inverter seu sentido. Só mesmo diante da bomba a aposta pascaliana dos ontólogos do poder tentava fazer sentido: ela é o inferno do qual se quer escapar a todo custo e contra toda evidência. “Encarcerados querem desesperadamente sair. Em tais situações, não se pensa mais, ou se pensa somente com pressupostos fictícios” (Adorno, 2018, p. 113). Quanto à aposta faústica, Anders já declarava: Fausto está morto (1961, p. 259). O infinito, a potência destrutiva absoluta, já é coisa deste mundo.

Luiz Philipe de Caux⁵⁹

Belo Horizonte, junho de 2026

Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. (2018) Resignação. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, v. 23, n. 1, pp. 107-115.
- Anders, G. (1961) *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck, p. 259.
- Arantes, P. E. (2021) *Formação e desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Editora 34.
- Breuer, S. (1985) *Aspekte totaler Vergesellschaftung*. Freiburg i.B.: Ça Ira.

⁵⁹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

- Canguilhem, G. (1966) *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2003) *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Goethe, J. W. von. (2016) *Fausto: uma tragédia. Primeira parte*. 6. ed. Ed. bilíngue. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34.
- Honneth, A. (1985) *Kritik der Macht*: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Siep, L. (1974) Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, Bonn, v. 9, pp. 155-207.
- Wittgenstein, L. (1971) *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. (2009) *Dialética negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rev. Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar.
- Adorno, T. W. (2006) *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Trad. Rodney Livingstone. Cambridge: Polity.
- Adorno, T. W. (1995) Notas marginais sobre teoria e práxis. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, pp. 202-229.
- Adorno, T. W. (2008) *Teoria estética*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, p. 277.
- Adorno, T. W.; Horkheimer, M. (2006) *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- Agamben, G. (2010) *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Allen, A. (2009) Gender and power. In: *The SAGE Handbook of Power*. London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, pp. 294-309.
- Allen, A. (2010) Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory. *Journal of Power*, v. 3, n. 1, pp. 21-32.
- Allen, A. (1999) *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*. Boulder, Colo.: Westview Press. (Feminist Theory and Politics).
- Anders, G. (1948) On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 8, n. 3, pp. 337-371. Disponível em: <https://www.jstor.org/publisher/ips>.

- Anders, G. (1956) Reflections on the H Bomb. *Dissent*, v. 3, n. 2, pp. 146-155. Disponível em: <https://www.dissentmagazine.org/article/reflections-h-bomb/>.
- Arendt, H. (1994) *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Balibar, É. (1992) Foucault and Marx: The Question of Nominalism. In: *Michel Foucault Philosopher*. New York: Routledge, pp. 38-56.
- Balibar, É. (2011) Préface. Comme si une philosophie était née. In: *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, p. 249.
- Barnhart, C. (2022) *Does The Weapon of Mass Destruction Impact Masses Equally?* Examining the disproportionate Impacts of Nuclear Weapons. Senior Thesis - Claremont McKenna College, Claremont. Disponível em: https://scholarship.claremont.edu/cmc_theses/3011.
- Batista, V. M. (2005) Marx com Foucault: análises acerca de uma programação criminalizante. *Veredas do Direito*, v. 2, p. 25.
- Benhabib, S. (1986) *Critique, Norm, and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benjamin, W. (2020) *Sobre o conceito de história*. Trad. Adalberto Müller; Márcio Seligmann-Silva. Ed. crítica. São Paulo: Alameda.
- Bidet, J. (2014) *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique, p. 224.
- Bostrom, N. (2002) Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards. *Journal of Evolution and Technology*, v. 9. Disponível em: <https://www.nickbostrom.com/existential/risks.html>.

- Bressiani, N. (2015) *Crítica e poder?* Crítica social e diagnóstico de patologias em Axel Honneth. Tese de Doutorado - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Bressiani, N. (2016) Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*, v. 46, n. 1, pp. 231-249. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.119162>.
- Breuer, S. (1977) *Die Krise der Revolutionstheorie: negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Brodie, B. (1959) *Strategy in the missile age*. Santa Monica, CA: RAND Corporation.
- Brodie, B. (1948) The Atom Bomb as Policy Maker. *Bulletin of the Atomic Scientists*, v. 4, n. 12, pp. 377-383. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00963402.1948.11460277>.
- Brodie, B.; Dunn, F. S. (Org.). (1946) *The Absolute Weapon: Atomic Power and World Order*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Brown, W. (2008) Power after Foucault. In: *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 65-84. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/oxfordhpb/9780199548439.003.0003>.
- Brown, W. (1993) Wounded Attachments. *Political Theory*, v. 21, n. 3, pp. 390-410.
- Brown, W.; FORST, R. (2014) *The Power of Tolerance: a Debate*. New York: Columbia University Press.
- Brown, W.; SCOTT, J. (2014) Power. In: *Critical Terms for the Study of Gender*. Chicago; London: The University of Chicago Press, pp. 335-357.

- Butler, J. (2018) *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2003) *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2015) *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. Sérgio Tadeu de Nicmeyer Limarão; Arnaldo Marques da Cunha. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2021) *Recognition and Ambivalence*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2017) *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2015b) *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2001) What is Critique? An essay on Foucault's Virtue. *Transversal Texts*, May. Disponível em: <https://transversal.at/transversal/0806/butler/en>.
- Cerutti, F. (1987) Political Rationality and Security in the Nuclear age. *Philosophy & Social Criticism*, v. 13, n. 1, pp. 69-84.
- Chamayou, G. (2013) *Théorie du drone*. Paris: La Fabrique.
- Clegg, S.; Haugaard, M. (2009) Introduction: Why Power is the Central Concept of the Social Sciences. In: *The SAGE Handbook of Power*. London; Thousand Oaks, Calif.: SAGE, pp. 1-24.
- Cram, S. (2024) *Unmaking the Bomb: Environmental Cleanup and the Politics of Impossibility*. Berkeley: University of California Press.
- De Caux. (2021) *A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo: Edições Loyola.

- Dean, M.; Zamora, D. (2023) *O último homem a tomar LSD: Foucault e o fim da Revolução*. Rio de Janeiro: Editora Telha.
- Demirovic, A. (2008) Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx. *Prokla. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft*, v. 38, n. 151, pp. 179-201. Disponível em: <https://doi.org/10.32387/prokla.v38i151.469>.
- Deudney, D. H. (2006) *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Djaballah, M. (2008) *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York: Routledge.
- Dreyfus, H. (2003) Being and Power Revisited. In: *Foucault and Heidegger*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 30-54.
- Dreyfus, H. L. (1996) Being and Power: Heidegger and Foucault. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 4, n. 1, pp. 1-16. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09672559608570822>.
- Dreyfus, H.; Rabinow, P. (1995) *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense.
- Dupuy, J.-P. (2023) *The War that Must Not Occur*. Stanford: Stanford University Press.
- Durkheim, É. (2004) *As regras do método sociológico*. Trad. Eduardo Lúcio Nogueira. 9. ed. Lisboa: Editorial Presença.
- Feres Júnior, J.; Pogrebinski, T. (2010) *Teoria política contemporânea: uma introdução*. Rio de Janeiro: Elsevier.

- Forge, J. (2010) A Note on the Definition of Dual Use. *Science and Engineering Ethics*, v. 16, pp. 111-118. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9159-9>.
- Forst, R. (2017) Noumenal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination. *Kantian Review*, v. 22, n. 4, pp. 523-551. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1369415417000267>.
- Forst, R. (2020) Noumenal Power Revisited: Reply to Critics. In: *Theorising Noumenal Power*. Abingdon: Routledge.
- Forst, R. (2015) Noumenal Power. *Journal of Political Philosophy*, v. 23, n. 2, pp. 111-127. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/jopp.12046>.
- Forst, R. (2007) To Tolerate Means to Insult: Toleration, Recognition, and Emancipation. In: *Recognition and Power*. New York: Cambridge University Press, pp. 215-237.
- Forst, R. et al. (2020) *Toleration, Power and the Right to Justification: Rainer Forst in dialogue*. Baltimore, Maryland: Project Muse. (Critical Powers).
- Foucault, M. (1994a) Dialogue on Power (Dialogue sur le pouvoir). In: *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard, pp. 464-477.
- Foucault, M. (1994b) Foucault. In: *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, pp. 631-636.
- Foucault, M. (2007) *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1999) *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1994c) L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A.

- Gomez-Müller, 20 janvier 1984). In: *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, pp. 708-729.
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994d) La torture, c'est la raison. In: *Dits et Écrits III* (1976-1979). Paris: Gallimard, pp. 390-398.
- Foucault, M. (1994e) Le jeu de Michel Foucault. In: *Dits et Écrits III* (1976-1979). Paris: Gallimard, pp. 298-329.
- Foucault, M. (1994f) Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, pp. 222-242.
- Foucault, M. (1994g) Les mailles du pouvoir. In: *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, pp. 182-201.
- Foucault, M. (1994h) Les techniques de soi. In: *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, pp. 783-812.
- Foucault, M. (1994i) Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique. In: *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, pp. 134-161.
- Foucault, M. (1994j) Préface à la transgression. In: *Dits et Écrits I* (1954-1969). Paris: Gallimard, pp. 233-250.
- Foucault, M. (1994k) Qu'est-ce que les Lumières? In: *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, pp. 562-578.
- Foucault, M. (2004) *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France (1977-1978). Paris: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (1994l) Structuralisme et poststructuralisme (entretien avec G. Raulet). In: *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, pp. 431-457.
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir*: naissance de la prison. Paris: Gallimard.

- Foucault, M. (1994m) Vérité, pouvoir et soi. In: *Dits et Écrits IV* (1980-1988). Paris: Gallimard, pp. 777-783.
- Fraser, N. (1989) *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Freud, S. (2022) *Histórias clínicas: cinco casos paradigmáticos da clínica psicanalítica*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freyhagen, F. (2018) Critical Theory and Social Pathology. In: *Routledge companion to the Frankfurt School*. London: Routledge.
- Galantin, D. V. (2021) *Experiência e política no pensamento de Michel Foucault*. Curitiba: Editora UFPR.
- Goodman, N. (1995) *Modo de fazer mundos*. Trad. António Duarte. Porto: Edições ASA.
- Habermas, J. (1987) A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos Cebap*, v. 18, pp. 103-114.
- Habermas, J. (2007) *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1977) Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, v. 44, pp. 3-24.
- Habermas, J. (2000) *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes.
- Habermas, J. (2012a) *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. v. 1. São Paulo: Martins Fontes.
- Hacking, I. (2009) *Ontologia histórica*. São Leopoldo: Unisinos.

- Hacking, I. (1995a) *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton: Princeton University Press.
- Hacking, I. (1995b) The Looping Effects of Human Kinds. In: *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, pp. 351-394.
- Hacking, I. (1986) Weapons Research and the Form of Scientific Knowledge. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 16, n. sup. 1, pp. 237-260. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00455091.1986.10717161>.
- Han, B. (1998) *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Han, B. (2002) *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Harcourt, B. E. (2013) Situation du cours. In: *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Haugaard, M. (2020) *The Four Dimensions of Power: Understanding Domination, Empowerment and Democracy*. Manchester: Manchester University Press.
- Hegel, G. W. F. (2003) *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses; Karl-Heinz Effen; José Nogueira Machado. 2. ed. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2006) *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Hobbes, T. (2019) *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro et al. São Paulo: Martins Fontes.

- Honneth, A. (1986) Foucault and Adorno: Two Forms of the Critique of Modernity. *Thesis Eleven*, v. 15, n. 1, pp. 48-59. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/072551368601500104>.
- Honneth, A. (2017) Is There an Emancipatory Interest? An Attempt to Answer Critical Theory's Most Fundamental Question. *European Journal of Philosophy*, v. 25, n. 4, pp. 908-920. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/ejop.12321>.
- Honneth, A. (2003) *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Honneth, A. (2009) *Pathologies of Reason: on the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Honneth, A. (2007) Recognition as Ideology. In: *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 323-347.
- Honneth, A. (1997) *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge; London: MIT Press.
- Horkheimer, M. (2008) Prólogo (1971). In: *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 25-26.
- Jaeggi, R. (2018) *Critique of Forms of Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Jervis, R. (2002) Mutual Assured Destruction. *Foreign Policy*, n. 133, pp. 40-42. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3183553>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- Kahn, H. (2009) *The Essential Herman Kahn: in Defense of Thinking*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kant, I. (2015) *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes. (Pensamento Humano).

- Kant, I. (1985) Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento”? In: *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier; Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, pp. 100-116.
- Kelly, M. (1994) *Critique and Power: Recasting the Foucault-Habermas Debate*. Cambridge, Mass.: MIT Press. (Studies in Contemporary German Social Thought).
- Kuhn, T. S. (2012) *The Structure of Scientific Revolutions: 50th anniversary edition*. 4. ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1978) *The Methodology of Scientific Research Programmes*. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laval, C.; Paltrinieri, L.; Taylan, F. (Org.). (2015) *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/dec.laval.2015.01>.
- Legrand, S. (2004) Le marxisme oublié de Michel Foucault. *Actuel Marx*, v. 2, n. 36, pp. 27-43. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-page-27.htm>.
- Lemke, T. (2004) « Marx sans guillemets »: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme. *Actuel Marx*, v. 36, n. 2, pp. 13-26. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/amx.036.0013>.
- Lévi-Strauss, C. (2003) Introdução à obra de Marcel Mauss. In: *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- Lewis, D. K. (1989) Finite Counterforce. In: *Nuclear Deterrence and Moral Restraint: critical choices for American strategy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lotz, C. (2018) Post-Marxism. In: *The SAGE handbook of Frankfurt School Critical Theory*. Thousand Oaks, CA: SAGE, pp. 1332-1347.

- Macherey, P. (2009) *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*. Paris: La Fabrique.
- Macherey, P. (2014) *Le sujet des normes*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Marchart, O. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marcuse, H. (2012) A ideologia da morte. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 26, n. 51, pp. 337-349.
- Marcuse, H. (1965) Repressive Tolerance. In: *Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, pp. 81-123.
- Marsden, R. (1999) *The Nature of Capital: Marx after Foucault*. London; New York: Routledge.
- Mauss, M. (2003) *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- Mayberry, A. A. (2022) The Economic Cost of a Nuclear Weapon: a Synthetic Control Approach. *Defence and Peace Economics*, v. 34, n. 6, pp. 747-766. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/10242694.2022.2065186>.
- Mbembe, A. (2018) *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 edições.
- McCarthy, C. (2007) *A estrada*. Trad. Adriana Lisboa. São Paulo: Alfaguara.
- Negri, A. (2017) *Marx and Foucault: Essays*. v. 1. Trad. Ed Emery. New York: Polity Press.
- Nichols, R. (2014) *The World of Freedom: Heidegger, Foucault, and the politics of historical ontology*. Stanford: Stanford University Press.

- Nobre, M. (2004) *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Filosofia Passo-a-Passo).
- Nobre, M. (2012) Teoria crítica: uma nova geração. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 93, pp. 23-27. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000200003>.
- Oksala, J. (2017a) Feminism and Power. In: *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. New York; London: Routledge, pp. 678-688.
- Oksala, J. (2005) *Foucault on Freedom*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. (Modern European Philosophy).
- Oksala, J. (2010) Foucault's Politicization of Ontology. *Continental Philosophy Review*, v. 43, n. 4, pp. 445-466. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9153-6>.
- Pelopidas, B. (2021) The Birth of Nuclear Eternity. In: *Futures*. Oxford: Oxford University Press. Disponível em: <https://sciencespo.hal.science/hal-03393476v1>.
- Perlès, C. (1998) As estratégias alimentares nos tempos pré-históricos. In: *História da alimentação*. Trad. Luciano Vieira Machado; Guilherme João de Freitas Teixeira. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade, pp. 36-53.
- Pettit, P. (2012) *On the People's Terms: a Republican Theory and Model of Democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Rancière, J. (2005) *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental Org.; Ed. 34, p. 72.
- Read, J. (2003) *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. Albany: SUNY Press.
- Reagan, R. (1983) Question-and-Answer Session with Reporters on Domestic and Foreign Policy Issues. Disponível

em: <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/question-and-answer-session-reporters-domestic-and-foreign-policy-issues-6>.

Repa, L. (2006) Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus.

Revel, J. (2014) Power. In: *The Cambridge Foucault Lexicon*. New York: Cambridge University Press, pp. 377-385. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022309>.

Rousseau, J.-J. (1999) *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Association de Bibliophiles Universels. Disponível em: <http://abu.cnam.fr/>.

Russel, B. (2004) *Power: A New Social Analysis*. London; New York: Routledge.

Saar, M. (2020) Immanent Normativity and the Fact of Domination: Notes on Immanent Critique. In: *Debating Critical Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 51-66.

Saar, M. (2010) Power and Critique. *Journal of Power*, v. 3, n. 1, pp. 7-20. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17540291003630320>.

Saar, M. (2023) Rethinking Critique and Theory. *Constellations*, v. 30, n. 4, pp. 426-430. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12731>.

Saar, M.; Vogelmann, F. (2023) Foucault und die Ontologie: eine Debatte. In: *Leben regieren*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, pp. 231-248.

Safatle, V. (2015) Por um conceito antipredicativo de reconhecimento. *Lua Nova*, v. 94, pp. 79-116.

Sardinha, D. (2010) As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, pp. 177-192.

- Sardinha, D. (2011) *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan.
- Schwartz, S. I. (1998) *Atomic Audit: The Costs and Consequences of U.S. Nuclear Weapons since 1940*. Washington: Brookings Institution Press.
- Schwarz, R. (2001) O neto corrige o avô (Giannotti x Marx). *Folha de São Paulo*, São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0403200103.htm>.
- Senghaas, D. (1972) *Abschreckung und Frieden: Studien zur Kritik der organisierter Friedlosigkeit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Strathern, M. (1996) For the Motion: the Concept of Society is Theoretically Obsolete. In: *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, pp. 60-67.
- Thompson, M. J. (2016) *The Domestication of Critical Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield International.
- Toscano, A. (2015) What is Capitalist Power? Reflections on "Truth and Juridical Forms". In: *Foucault and the History of Our Present*. London: Palgrave Macmillan, pp. 26-42.
- Waldenfels, B. (1986) Division ou dispersion de la raison: un débat entre Habermas et Foucault. *Les Études Philosophiques*, n. 4, pp. 473-484.
- Walker, W. (2000a) Entrapment in Large Technology Systems: Institutional Commitment and power relations. *Research Policy*, v. 29, pp. 833-846.
- Walker, W. (2000b) Nuclear Order and Disorder. *International Affairs*, v. 76, n. 4, pp. 703-724.

- Walker, W. (2020) *On Nuclear Embeddedness and (Ir)Reversibility*: a Working Paper. Princeton: Program on Science and Global Security, Princeton University.
- Walker, W. (2012) *Perpetual Menace*: Nuclear Weapons and International Order. London: Routledge.
- Weber, M. (2000) *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1. Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. 35. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Weber, M. (1958) *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Weber, M. (1994) *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weil, S. (1933) Réflexions sur la guerre. *La Critique Sociale*, n. 10. Disponível em: <https://www.error.re/etc/210308-weil-reflexions-sur-la-guerre.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2025.
- White, S. K. (2000) *Sustaining Affirmation*: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory. Princeton: Princeton University Press.
- Winner, L. (1986) *The Whale and the Reactor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (2022) *Investigações filosóficas = Philosophische Untersuchungen* [livro eletrônico]. Trad. João José Rodrigues Lima de Almeida. Curitiba, PR: Horle Books.
- World Nuclear Association. (2024) Nuclear Fuel Cycle Overview. Disponível em: <https://world-nuclear.org/information-library/nuclear-fuel-cycle/introduction/nuclear-fuel-cycle-overview#uranium-mining>.

