

Relações de poder destituem o poder da verdade?

Are power relationships opposed to the power of truth?

Rainri Back dos Santos *

recebido: 10/2012
aprovado: 01/2013

Resumo:

O propósito fundamental desse artigo é mostrar que relações de poder não se opõem à verdade; que relações de poder não podem “cegar”, “perturbar”, “impedir” ou até “mascarar” qualquer possibilidade de evidência. Para isso, em um primeiro momento, estabelecemos a diferença entre moral, ideologia e poder. Em seguida, investigamos a relação entre verdade e moral e, depois, entre verdade e ideologia. Somente então passamos à relação entre verdade e poder. Concluímos com uma suspeita: as relações de poder não destituem, mas sim parecem temer o poder da verdade.

Palavras-chave: moral, ideologia, poder, verdade, destituir.

Abstract:

The goal of this paper is to show that power relations are not opposed to truth; they cannot “blind”, “disturb”, “stop” or even “mask” the possibility of attaining evidence. In order to show that, I begin drawing distinctions between morality, ideology and power. Then I investigate how the notion of truth relates with two other notions, morality and ideology. Based on this investigation, I examine the relationship between truth and power. I conclude with a suspicion: power relations don't depose, but they seem to fear the power of truth.

Keywords: moral, ideology, power, truth, deposing.

1. Considerações preliminares.

O objetivo deste ensaio não é esgotar aquilo que Foucault nos diz sobre poder e verdade; não se trata de uma pesquisa

Doutor em filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ, sob a orientação do Prof. Dr. Marco Casanova. Prof. da Universidade Católica de Brasília, UCB/DF, Brasil. e-m@il: rainri_bach@yahoo.com.br

*Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 04. No. 01. (2013), p. 144-162
ISSN 1516-9219. DOI: 10.7443/problemata.v4i1.13810*

bibliográfica cujo propósito consistiria em vasculhar tanto quanto possível a obra de Foucault em geral à procura de tudo o que aí diz respeito a esse tema. Em vez disso, buscamos em Foucault apenas uma referência que possa nos ajudar a responder à seguinte inquietação: relações de poder interferem na verdade como tal? Em outras palavras, nos perguntamos se caberia às relações de poder a capacidade de constituir a maneira mesma em que as coisas se mostram enquanto tais e tais coisas. Ou ainda: as relações de poder se opõem à verdade, no sentido de impossibilitar a própria experiência daquilo que chamamos evidência? Portanto, o que motiva este ensaio é, sobretudo, uma pergunta.

Talvez alguns possam considerar que este ensaio pretende responder a uma desconfiança por si mesma absurda, afinal, quem atribuiria às relações de poder a faculdade de cegar, perturbar, impedir ou, enfim, mascarar qualquer evidência? Todavia, essas seriam justamente as consequências decorrentes da maneira em que o senso comum geralmente compreende a relação entre poder e verdade. Não raro, mesmo no meio acadêmico, ouvimos dizer algo similar a: “Nada pode ser evidente, porque interesses (ideologias ou jogos de poder) predeterminam tudo”. Mas, decerto, o senso comum só pôde passar a pensar assim devido à repercussão histórica de uma atitude de desconfiança em relação a tudo o que se pretende pleno, absoluto, necessário; atitude que devemos, sobretudo, a Nietzsche, Marx e também Freud.

Enfim, almejamos responder a uma questão concreta que permeia o cotidiano enquanto herança de uma tradição consolidada, sobretudo, desde o fim do século XIX. Aliás, questões relativas ao poder remontam invariavelmente a Nietzsche e Marx, de sorte que devemos mesmo dialogar com ambos – o que de fato sucederá nos tópicos sobre a relação entre moral, ideologia e verdade. Mas, antes, devemos passar por algumas distinções de cunho mais geral e preliminar.

2. Diferença entre relações de poder, moral e ideologia.

Uma vez que nos propomos delimitar a natureza da relação que o poder mantém com a verdade, não podemos confundir esse propósito com aquele a respeito da natureza da relação que a moral e a ideologia mantêm, cada uma, com a verdade. Quando a verdade se encontra em questão, nos parece fundamental distinguir relações de poder de relações morais e ideológicas, ainda que elas mantenham entre si algo em comum. Sem dúvida, onde predomina certa orientação acerca do que sejam bem e mal ou certa ideologia, aí decerto vigoram relações de poder que surtem certos efeitos sobre o que é considerado verdadeiro. Contudo, a natureza desses efeitos seria a mesma tanto se reduzíssemos o poder à ideologia ou à moral quanto se não realizássemos essa redução? Ou ainda: para o problema relativo à verdade, seria indiferente reduzir relações de poder a relações ideológicas ou morais?

Mas o que compreendemos por “verdade” até aqui? Com essa palavra, não nos referimos a um “rótulo” que, como tradicionalmente se considera¹, deveria intitular o caráter absolutamente indubitável de um conhecimento acerca da essência mesma daquilo no qual tudo se funda e em virtude do qual tudo se mostra tal como se mostra; conhecimento que só seria facultado àqueles que se dedicam arduamente ao exercício especulativo e reflexivo do pensamento. Em vez disso, por “verdade” nos referimos principalmente àquela experiência que, segundo Heidegger², nos cabe realizar a todo instante na condição de seres humanos: revelar as coisas enquanto tais coisas; por exemplo, revelar esta mesa enquanto este instrumento que serve de apoio para outros utensílios, a fim de dispô-los ao manuseio humano.

Em realidade, a diferença entre relações de poder e

relações morais e ideológicas nos parece válida em geral e não somente com respeito à verdade. Como já sugerimos, relações de poder permeiam relações morais e ideológicas sem, no entanto, se confundirem ontologicamente com nenhuma delas. Quando alguma coisa é considerada boa e são instituídas práticas que possam conservá-la e proliferá-la socialmente, ao mesmo tempo, relações de poder são estabelecidas com o intuito de manter tal orientação moral. Analogamente, se uma ideologia contribui para conferir certos privilégios a um grupo de pessoas em detrimento de outro, então relações de poder são estabelecidas em favor da manutenção de tal ideologia. Moral e ideologia são modulações de algo mais profundo e amplo: formas de agir sobre as pessoas, por intermédio da violência ou do prazer, quanto àquilo que cada uma deve considerar bem e mal e quanto àquilo de que cada uma deve se encarregar na organização de uma sociedade.

Ora, dissemos: “por intermédio da violência ou do prazer” – o que introduz a oportunidade de apresentar também um traço bem peculiar do poder que contraria o que o senso comum se acostumou a dizer a seu respeito. Relações de poder não requerem particularmente o recurso à violência, mas sim, como nos diz Foucault³, apenas agem sobre as possibilidades de ação das pessoas – de modo a orientá-las, por exemplo, em favor de certa orientação moral ou ideológica. Agora com mais exatidão, a diferença fundamental aqui se encontra em uma precedência ontológica, já que a constituição de ser da moral e da ideologia parece pressupor relações de poder. Ora, se uma mesma coisa se manifesta em duas outras diferentes, então devemos considerar aquela não só mais ampla como ainda mais fundamental, da qual estas últimas seriam apenas suas formas mais específicas de manifestação.

3. Moral e verdade.

É nesse panorama geral em que nos basearemos de agora em diante para conduzir a exposição seguinte acerca da maneira em que a verdade se relaciona particularmente com a moral. Mas de onde devemos partir para adentrar adequadamente nesse problema? Assim como buscamos em Michel Foucault aquele ponto em que, na história da filosofia, o poder se mostrou em suas máximas consequências em relação à verdade, também no que respeita à moral devemos partir daquele ponto em que se evidenciam as consequências derradeiras que a moral pode proporcionar à verdade. Ora, nenhum outro pensador nos parece mais decisivo e mais radical do que Nietzsche no que respeita à relação entre moral e verdade, de sorte aqui nos parece conveniente tomá-lo como ponto de referência para as nossas considerações.

Em A gaia ciência, há um aforismo no qual podemos apontar a prioridade – eis a questão – que Nietzsche confere à moral em relação à verdade:

[...] “vontade de verdade” não significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: – e com isso estamos no terreno da moral. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: “Por que você não quer enganar?”, sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento, e quando a grande forma da vida, por outro lado, sempre se mostrou realmente do lado dos mais inescrupulosos *πολύτροποι* [homens de muitos expedientes]. (Nietzsche, 2001, p. 236).

E mais adiante Nietzsche conclui de modo mais incisivo:

– Assim, a questão: “Por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando a vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma outro mundo* que não o da vida, da natureza e da

história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, nosso mundo?... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* [...] aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (*loc. cit.*).

Essas passagens deixam claro que, segundo Nietzsche, a busca da verdade nos conduz à contramão da vida, que seria essencialmente composta de “aparência, erro, embuste, simulação e cegamento”. Afirmar a verdade consistiria em negar a genuína determinação moral da própria vida; representaria um desejo de afirmar “outro mundo” diferente deste em que vivemos agora; ao passo que, ao contrário, a afirmação dessa moral originária redundaria na abnegação da verdade. Aí se encontraria o cunho metafísico da verdade, na medida em que, como diz Roberto Machado (1999, p. 78), ela “julga e desvaloriza a vida em nome de um mundo suprassensível” – o que vale tanto para a moral dos escravos quanto para a ciência.

No entanto, devemos frisar um aspecto sumamente importante: aqui a verdade se contrapõe apenas à genuína determinação moral da vida, mas não à moral em si mesma, até porque a negação da vida por meio da “fé na ciência” também se encontra, ela mesma, “no terreno da moral”, como diz Nietzsche. Ora, é justamente essa prioridade da moral sobre a verdade que devemos denunciar aqui! Tradicionalmente, sempre se considerou que, ao escarafunchar a natureza em busca das leis que explicassem, por exemplo, a regularidade do movimento dos astros, o investigador não se compromete com nenhum posicionamento moral. Segundo reza a tradição, sobretudo, desde Aristóteles, aí não nos deixamos determinar pelo bem ou pelo mal, mas sim pela simples contemplação das coisas com o intuito de descobrir como e por que são tais como são em si mesmas. Porém, Nietzsche subverte radicalmente essa

suposição tradicional: a busca da verdade adquire impulso a partir de algo mais fundamental cujo caráter – eis toda a questão – é essencialmente moral: a vontade de poder.

Agora, tudo se concentra na seguinte questão: qual efeito essa condição moral surte nessa compreensão tradicional da verdade? Ora, um efeito avassalador! Basta que mencionemos aquele polêmico aforismo de Além do bem e do mal, que, aliás, se tornou bastante popular no século XX:

[...] mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente [...] não são uma realidade de fato, um “texto” [...] mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária [...] isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que [...] soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder [...] Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (Nietzsche, 2002a, p. 28-29)⁴.

Sob o jugo da moral, a verdade, ao invés de nos apresentar as coisas tais como são em si, nos remete novamente para nós mesmos, para os valores que nos movem sub-repticiamente, já que, como nos diz Nietzsche (2002b, p. 139): “o querer deter-se ante o factual, ante o *factum brutum* [...] grosso modo isso expressa ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade [...]”. Não há aqui propriamente uma oposição, mas sim um esvaziamento daquela disposição para se deixar conduzir pelas próprias coisas, pela qual seria possível realizar aquilo que se considerou uma autêntica experiência da verdade. Jamais deixamos o “terreno da moral”, pois, quando supostamente apreendemos “fatos”, aí a palavra “verdade” nada mais nomeia senão “ascetismo da virtude”. Para Nietzsche, tudo é absolutamente humano, demasiado humano.

4. Ideologia e verdade.

Podemos constatar uma consequência análoga quando investigamos os efeitos que a ideologia surte sobre a verdade, salvo algumas nuances que trataremos de apontar. Mais uma vez devemos nos pautar por aquele ponto da história da filosofia em que a ideologia se mostrou em suas máximas consequências em relação à verdade, assim como procedemos ao tomar Nietzsche como ponto de referência. Decerto, ninguém mais senão Marx e Engels determinaram decisivamente os debates em torno do significado e da força expressiva da palavra ideologia a partir do século XIX. Sobre isso cabem algumas considerações prévias sobre as transformações no significado dessa palavra desde o seu surgimento nas investigações de Destutt de Tracy.

Em sua origem, ‘ideologia’ não possui aquele significado que se difundiu, sobretudo, no século XX e com que nos familiarizamos atualmente, a saber, um conjunto de ideias capazes de manipular o comportamento das massas, a fim de satisfazer os interesses da classe social detentora do poder econômico. Ao cunhar essa palavra, em *Elementos de ideologia*, Destutt de Tracy pretendia simplesmente nomear uma “ciência das ideias”, base para todas as outras ciências, pela qual se abriria um novo campo de investigação. Como Foucault (2007, p. 331) nos diz, a partir das condições fisiológicas do ser humano, Destutt de Tracy visava investigar a maneira em que as ideias adquirem expressão por meio das palavras e se relacionam entre si para formar raciocínios, a fim de descobrir aí possíveis leis de composição e decomposição.

Ao contrário do que sugere seu próprio perfil originalmente naturalista, a ciência ideologia já surge com um propósito político, pois Destutt de Tracy pretendia tomá-la como base para fundar um projeto pedagógico (Filho, 2000, p. 87s). Decerto não foi essa a origem do caráter pejorativo que a ideologia passou a adquirir posteriormente e que hoje se tornou

tão familiar entre nós. Devido à oposição de Destutt de Tracy ao governo de Napoleão Bonaparte, o imperador francês passou a chamar “ideólogos” todos os que se dedicavam a “especulações abstratas” e, segundo ele, “politicamente irresponsáveis”. Assim nasce na França a acepção segundo a qual ‘ideologia’ significa uma maneira de pensar completamente alheia à “verdadeira” realidade de um país.

Algumas décadas depois, durante os anos de exílio na França, Marx se familiarizou com ambos os significados da palavra ideologia – enquanto ciência das ideias e enquanto alheamento em relação à vida política. Ora, podemos constatar sem muita dificuldade ecos dessa ambiguidade da palavra ‘ideologia’ em uma passagem de A ideologia alemã em que Marx e Engels acusam os “ideólogos da escola jovem-hegeliana” de falsos revolucionários. Aí “ideólogo” se refere àqueles que se dedicam à mera sistematização dialética de ideias sem, contudo, considerar a realidade material de onde elas verdadeiramente se originaram. Eis a passagem:

Apesar de suas frases pomposas, que supostamente “revolucionam o mundo”, os ideólogos da escola jovem-hegeliana são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles acharam a expressão exata para qualificar sua atividade, ao afirmarem que lutam unicamente contra uma “*fraseologia*”. Esqueceram, no entanto, que eles próprios opõem a essa *fraseologia* nada mais que outra *fraseologia* e que não lutam de maneira alguma contra o *mundo que existe realmente* ao combaterem unicamente a *fraseologia* desse mundo. (Marx; Engels, 2001, p. 9, grifos meus).

E logo depois Marx e Engels advertem:

As premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podemos abstrair na imaginação. São indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência [...]. Essas bases são, pois, verificáveis por via puramente empírica. (*ibidem*, p. 10).

Ora, esses trechos apontam para o predomínio do caráter pejorativo da palavra ‘ideologia’ e, portanto, demonstram a força de repercussão histórica que conseguiu adquirir a acepção de Bonaparte⁵. Basta-nos atentar à oposição entre “*fraseologia*” e “*mundo que existe realmente*” para reconhecer que, segundo Marx e Engels, quem se embaraça em meros jogos de frases, conseqüentemente, descuida daquilo que efetivamente pode promover “revoluções”. O traço pejorativo da ideologia reside em que, por meio dela, a verdadeira condição em que vivem os seres humanos permanece submersa por um jogo prolixo e inócuo de ideias. Só é possível desatar os nós da consciência lá mesmo onde originalmente foram laçados: nas relações sociais, mas não por meio da “crítica intelectual”, ao contrário do que pretendiam os jovens ideólogos alemães contra os quais se opunham ferrenhamente Marx e Engels (2001, p. 36).

Enfim, essa proposição talvez represente a orientação emblemática daquela interpretação que se consolidou posteriormente a respeito da ideologia, haja vista, sobretudo, as contribuições de Althusser (2001). Em geral, considera-se ideologia a maneira superficial e até ilusória em que uma classe social se relaciona com as condições reais da sua própria existência, e a superficialidade dessa relação resulta de um processo de formação realizado em diversas instituições que visam garantir a perpetuação dos interesses da classe economicamente dominante. Portanto, o padrão último pelo qual se pauta um “sistema de ideias”, uma ideologia, não é as coisas em si mesmas, mas sim a conservação dos interesses de uma classe social.

Mas aqui, por estar sob a determinação da ideologia, a verdade sofre um esvaziamento, tal como sucedeu em relação à moral, ou mais propriamente estabelece uma oposição? Ora, ao contrário do que pudemos depreender dos aforismos de Nietzsche, segundo os quais tudo se encontra sob a determinação da moral, a ideologia não pode determinar todo o

âmbito da experiência humana. Afinal, Marx e Engels pretendem justamente revelar o que até então a ideologia manteve encoberto; o que em si mesmo não é fruto de qualquer ideologia. Ora, quem o revelasse aos outros, finalmente mostraria o que realmente constitui a experiência humana de mundo: eis a verdade do materialismo histórico. Há aqui, portanto, muito mais uma oposição, pois toda a ideologia vigente se dissiparia da consciência das pessoas quando viesse à tona uma verdade concreta, real: a verdade do materialismo histórico.

Assim, a moral e a ideologia parecem confluir em um ponto comum: quando se tornam tema da investigação, fatores eminentemente práticos se tornam a determinação última do significado da verdade. Tanto a moral quanto a ideologia esvaziam ou mesmo duvidam radicalmente daquilo que a tradição até então considerou “verdadeiro”, já que aí sempre se encontra em jogo o condicionamento de valorações e interesses de classe. Ora, se nos detivermos no que em geral⁶ se diz a respeito da verdade, nos deparamos em contrapartida com um esvaziamento dos interesses práticos, pois ali só as coisas em si mesmas estariam em questão. Assim, moral e ideologia tendem a preencher a verdade de determinações puramente práticas, ao passo que a mera contemplação tende a preencher a verdade de determinações puramente teóricas.

O que tentaremos mostrar agora é que Foucault parece propiciar uma perspectiva onde teoria e prática mantêm entre si uma relação equilibradamente recíproca, sem qualquer tendência para a exclusão ou o predomínio de uma sobre a outra. Isso porque relações de poder, como dissemos, são fenômenos mais amplos e mais profundos dos quais a moral e a ideologia são apenas modulações particulares. Justamente em virtude dessa amplitude e profundidade, a partir das relações de poder parece ser possível assumir uma perspectiva desde onde podemos depreender fatores práticos de uma atitude puramente

teórica, sem que isso, eis a questão, implique o fracasso daquele esforço científico: se concentrar exclusivamente nas coisas como tais.

4. Relações de poder e verdade.

Primeiramente, devemos nos ater a uma tarefa: pontuar as críticas de Foucault contra a tradição baseada em Marx, pois assim nos aproximaremos mais adequadamente da especificidade das relações de poder sem confundi-la com a ideologia. A partir de agora realizaremos uma inflexão na maneira em que viemos desenvolvendo as nossas considerações. Em vez de intervir constantemente com nossos próprios apontamentos, como fizemos nas duas seções anteriores, primeiro, concederemos a palavra quase exclusivamente a Foucault. Isso porque assim poderemos mostrar em que medida o que já dissemos concorda com o que Foucault mesmo diz sobre a ideologia; porque assim poderemos mostrar também em que medida conseguimos adotar aquela perspectiva mais ampla proporcionada pela própria amplitude e profundidade das relações de poder. Pois somente desde essa perspectiva, assim nos parece, o problema que nos propomos pode se resolver naquela solução que esperamos.

Começemos, então, pela diferença fundamental entre ideologia e poder. Na entrevista intitulada Verdade e poder, Foucault diz:

A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva da cientificidade e da verdade e o que revelaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. (Foucault, 2001, p. 07).

Aqui Foucault praticamente retoma em outras palavras o que já dissemos sobre a relação de oposição entre ideologia e verdade. Entretanto, Foucault se posiciona a respeito de um tema: a verdade e a falsidade de um discurso, e devemos esclarecer se concordamos com o posicionamento do pensador francês. Ora, para a maneira em que compreendemos a experiência da verdade, enquanto simples revelação de algo, também não importa se uma proposição seja “verdadeira” ou “falsa”, pois estes dois últimos conceitos se baseiam na velha relação de correspondência com a realidade. Esse é um tema sobre o qual não podemos nos deter aqui em detalhes. A título de esclarecimento provisório, a verdade como correspondência pressupõe a verdade como revelação, pois, para que uma proposição possa corresponder ou não corresponder à realidade, aquilo mesmo que motiva a elaboração da proposição já deve ter se revelado como tal, antes e até mesmo como condição do processo de correspondência.

No diálogo intitulado Os intelectuais e o poder, Deleuze pontua com precisão a amplitude das relações de poder em comparação com a ideologia:

Quanto ao problema que você coloca – vê-se quem explora, quem lucra, quem governa, mas o poder é algo ainda mais difuso – eu levantaria a seguinte hipótese: mesmo o marxismo – e sobretudo ele – determinou o problema em termos de interesse (o poder é detido por uma classe dominante definida por seus interesses). Imediatamente surge uma questão: como é possível que pessoas que não têm muito interesse nele sigam o poder, se liguem estreitamente a ele, mendiguem uma parte dele? É que talvez em termos de *investimentos* [...] o interesse não seja a última palavra. [...] É preciso ouvir a exclamação de Reich: não, as massas não foram enganadas, em determinado momento elas efetivamente desejaram o fascismo! (*ibidem*, p. 76).

E, novamente em Verdade e poder, prestemos atenção ao que Foucault nos diz a respeito do papel do intelectual na

sociedade:

O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada de uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a “consciência” das pessoas [...] mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade. / Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que *a própria verdade é poder* [...]. (*ibidem*, p. 14, grifos meus).

Ao mencionar essas palavras de Foucault, propositadamente introduzimos o tema fundamental deste ensaio e, ao mesmo tempo, consideramos suficientes os apontamentos acerca da diferença entre poder e ideologia. – “A própria verdade é poder”, diz Foucault. Algumas páginas antes, ele já nos diz: “a verdade não existe fora do poder ou sem poder”, mas sim “é produzida [neste mundo] graças a múltiplas coerções”; “cada sociedade tem seu regime de verdade” (Foucault, 2001, p. 12). Por meio da expressão “regime de verdade”, Foucault sintetiza a essência da relação entre verdade e poder. – Trata-se de um conjunto de procedimentos pelos quais se estabelece uma limitação do poder do discurso, de modo a controlar seu caráter aleatório e realizar uma seleção dos sujeitos que podem discorrer em nome da verdade.

É necessário notar que, ao contrário do que sucede com a moral e a ideologia, as relações de poder não esvaziam ou se opõem à verdade, mas sim a delimitam, controlam e selecionam aqueles que podem se pronunciar em nome dela. Não se trata aqui de dizer que tudo aquilo que pensamos refletiria fundamentalmente uma vontade primordial ou certo interesse social escuso, de modo que as coisas jamais ou raramente seriam uma medida efetiva pela qual se pautam as nossas investigações teóricas. Relações de poder não nos vedam o

reconhecimento de fatos para nos deixar apenas com meras “interpretações”, frutos daquilo que nos determina subjetivamente; nem nos escravizam ao que, fundamentalmente, ditam os interesses de certa classe social. E isso vale tanto para o que tradicionalmente se considerou verdade, seja qual for a perspectiva, quanto para o que Heidegger mesmo determinou como verdade.

Estamos diante de outro fenômeno, bem mais amplo, pelo qual, inclusive, seria possível se apropriar do que Nietzsche e Marx disseram sobre a moral e a ideologia, respectivamente. Em *A Arqueologia do saber*, justamente no tópico sobre a “formação dos objetos”, ou seja, sobre as condições da relação entre aquele que observa e aquilo que é observado, Foucault nos lega algumas considerações lapidares:

As condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que dele se possa “dizer alguma coisa” e para que dele várias pessoas possam dizer coisas diferentes [...] – essas condições, como se vê, são numerosas e importantes. Isto significa que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem [...]. Mas esta dificuldade não é apenas negativa; *não se deve associá-la a um obstáculo cujo poder seria, exclusivamente, de cegar, perturbar, impedir a descoberta, mascarar a pureza da evidência ou a obstinação muda das próprias coisas.* (Foucault, 2002, p. 51, grifos meus).

Relações de poder não destituem o poder da verdade, porque apenas limitam o vasto âmbito daquilo que o discurso pode verter em palavras, quer se trate de uma verdade que corresponda à realidade, quer se trate daquela experiência fundamental em que algo se revela como tal. Interessa-nos mais essa segunda maneira de compreender a verdade. Se a nossa existência, como Heidegger nos faz ver, consiste em uma abertura para o ente em geral, e em virtude dela qualquer ente se

revela por si e a partir de si mesmo; se não lidamos apenas com fenômenos que resultam da mediação pela qual passa a experiência ao entrar em contato com as formas subjetivas e a priori da nossa sensibilidade e do nosso entendimento, como pensava Kant; se assim for, então essa revelação dos entes como tais, em contrapartida, não se dá sem restrições, mas passa pela mediação de relações de poder. Isso não significa – vale frisar mais uma vez – que as relações poder surtem sobre a abertura da existência humana para ente em geral os mesmos efeitos que as formas a priori do entendimento surtiriam sobre a experiência sensível. Não! Relações de poder não nos fazem ver apenas as manifestações fenomênicas da “coisa em si”, mas apenas limitam, por um lado, o que podemos revelar como tal e selecionam, por outro lado, quem pode realizar tal revelação.

Exemplos absolutamente claros são as descobertas de Mendel no contexto da biologia e da botânica no século XIX, como Foucault (2002, p. 34) mesmo mostra, e as hipóteses de Copérnico acerca do heliocentrismo no período medieval, quando predominava o geocentrismo, como nos conta Edwin Burt (1991, p. 29s). Assim como Foucault se pergunta: como os biólogos do século XIX não puderam ver que o que Mendel dizia era verdade?, Burt também se pergunta: quais as razões para que um cientista da época de Copérnico rejeitasse a hipótese do heliocentrismo? A resposta de Foucault bem pode ser também a resposta de Burt: Copérnico e Mendel diziam a verdade, mas não estavam “no verdadeiro” do discurso científico de suas respectivas épocas. As autoridades eclesiásticas da época de Copérnico não coagiam os cientistas a ver o próprio sol de uma maneira diferente daquela que o vemos hoje; o poder não conferia a tais autoridades a capacidade de manipular a maneira mesma em que as coisas se mostravam e ainda hoje se mostram e sempre se mostrarão. Assim como em qualquer período da história, vigorava apenas um horizonte prévio de interpretação que delimitava os métodos por meio dos

quais certas coisas poderiam ser verdadeiras e certas outras, falsas.

Mas outra questão parece sobressair: por que o ato de falar sobre as coisas passa por tantas interdições? Em *A ordem do discurso*, Foucault (2002, p. 08) não responde exatamente a essa pergunta, mas sim à questão a respeito do que haveria de perigoso na possibilidade de os discursos se proliferarem indefinidamente. O que a ordem considera “perigoso” no discurso, segundo Foucault, é a sua tendência para a desordem, mas não algum possível perigo intrínseco ao próprio ato de falar. Mas, tais interdições visam apenas o caráter aleatório do discurso ou algum poder inerente àquilo mesmo que o discurso pode revelar e difundir? Enfim, concluímos com uma sugestão: relações de poder não destituem, mas sim parecem temer o poder da verdade.

Referências bibliográficas:

- ALTHUSSER, Louis. *Os aparelhos ideológicos do estado*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- BURTT, Edwin. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Brasília: Editora UnB, 1991.
- FILHO, Aluizio A. A ideologia como ferramenta de trabalho e o discurso da mídia. *Comum*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 15, p. 86-118, ago/dez 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. *A ordem do discurso*. 19. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- _____. *As palavras e as coisas*. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Microfísica do poder*. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Heidegger: conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores).
- _____. *Ser e tempo*. Parte I. 12. ed. Rio de Janeiro: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2002.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 2. ed. 2. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. 2. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- _____. *Além do bem e do mal*. 2. ed. 1. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.
- _____. *Genealogia da moral*. 1. reim. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Notas

- 1 Sem dúvida, ao longo da tradição, a palavra ‘verdade’ assumiu diversas significações, de modo que a expressão “compreensão tradicional da verdade” remeterá mais adiante a outras determinações da verdade que também se consolidaram historicamente. Assim, ao utilizar essa palavra em algum outro significado tradicional, faremos algumas breves indicações conceituais para dissolver esse equívoco – aliás, bem previsto para um conceito tão antigo quanto a própria a filosofia.
- 2 Aqui nos valem do que Heidegger nos fez ver sobre a verdade a partir da investigação acerca do sentido do ser, cujo marco primordial foi *Ser e tempo* (Heidegger, 2002, p. 280s). Em particular, temos em vista a conferência *Sobre a essência do fundamento* (Idem, 1999, p. 117s).
- 3 Aqui nos pautamos nas próprias palavras de Foucault, quando, em *Sujeito e poder*, escreve: “[...] aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. [...] O funcionamento das relações de poder, evidentemente, não é uma exclusividade do uso da violência mais do que da aquisição dos consentimentos [...]”. (RABINOW & DREYFUS, 1995, p. 243).
- 4 Embora a frase “leis da natureza” se refira aí à seguinte proposição, aparentemente em voga na época: “Igualdade geral perante a lei; nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós”, que não é propriamente uma lei da física, mas uma versão, por assim dizer, “humanizada” de uma lei natural – mesmo assim, podemos tomar a afirmação geral de Nietzsche nesse aforismo como uma objeção à pretensão de objetividade da ciência em sentido estrito. Basta-nos não perder de vista o que Nietzsche já nos disse acerca da ciência no aforismo supracitado de *A gaia ciência*.

- 5 Concordamos com Aluísio Alves (Filho, 2000, p. 91s) apenas parcialmente. Quando fundam a ideologia nas condições materiais de existência, de fato, Marx e Engels rompem tanto com Destutt de Tracy quanto com Bonaparte. O caráter empírico das condições materiais de existência supera amplamente o sensacionismo de onde parte Destutt de Tracy e o “realismo” a que se refere Bonaparte ao criticar os ideólogos. Entretanto, Marx e Engels não abandonam o traço pejorativo que Bonaparte conferiu à ideologia, de modo que a balança parece pender mais para o lado do imperador francês.
- 6 E aqui também visamos o que Heidegger nos diz sobre a verdade.