

**Werner Stegmaier**

**O poder em situações de orientação.**

**Sobre o sentido do caráter “amorfo” do poder**

Para a filosofia, poder é um dos mais importantes problemas e, ao mesmo tempo, um dos menos tangíveis e, por isso, mais perturbadores. A fim de contribuir para o esclarecimento desse problema, partirei da orientação humana em sua estrutura peculiar e distinguirei o poder enquanto situacional, fixo e latente. Em favor da brevidade, restrinjo-me a teses. O poder situacional é móvel. O fixo distingue-se através da imobilidade; o latente, através da imperceptibilidade (*Unmerklichkeit*).<sup>1</sup> As teorias fixam o que é perceptível (*Merkliches*), ao passo que a orientação humana encerra mobilidade e imperceptibilidade; é a partir dela que o poder se torna compreensível, em todo seu espectro e nas transições de suas formas. Nietzsche, com sua filosofia da vontade de poder, tinha em vista particularmente o poder situacional; Luhmann, com sua teoria do poder organizado, o poder fixo; Foucault, com sua análise dos dispositivos de poder, o poder latente. Abordarei cada um deles brevemente. É-lhes comum o fato de que retiram do poder seu caráter demoníaco e moral, tendo assim uma visão mais livre para sua função ou funções na orientação humana. O poder enquanto situacional, pelo qual começo, é amorfo; ele aparece em todas as situações e nelas assume formas distintas. Quando há novas situações, é preciso orientar-se sobre elas. Nós sempre já estamos, inclusive aqui e agora, em uma situação de orientação.

**1. O poder situacional**

**1.1 A determinação do poder de Max Weber.** Max Weber, de quem provém a definição mais discutida de poder, segundo a qual poder significa “cada chance de impor a própria vontade dentro de uma relação social, mesmo perante resistências, não importando sobre o que repousa essa chance”, estando diante de um impasse, acrescentou à sua “doutrina das categorias sociológicas” que o conceito “poder” seria “sociologicamente amorfo” e, portanto, *não* poderia ser determinado, o que levou Weber a preferir o conceito “mais preciso” de dominação (*Herrschaft*). Do ponto de vista de uma filosofia da orientação, o sentido do poder é justamente seu caráter amorfo, sem forma, ele deve ser compreendido a partir desse sentido.

---

<sup>1</sup> Tradução de Vicente A. de Arruda Sampaio. Revisão de André Muniz Garcia. Notas de tradução de André Muniz Garcia e Vicente A. de Arruda Sampaio.

**1.2. As determinações de essência e seus pressupostos.** Já se torna então um problema determinar, e como determinar, se e como se fala sobre o poder. Uma determinação da essência do poder com vistas à pergunta “o que é poder?” já poderia defini-lo unilateralmente. Determinações de essência, enquanto tais, já carregam pressupostos; pois, como sabemos através de Nietzsche, Luhmann e Foucault, ainda que se dêem cientificamente, elas próprias se devem a um poder, já apresentam uma formação de poder. Não há nenhuma teoria do poder que não esteja ela mesma sujeita a um poder. Por isso, a meu ver, tampouco é recomendável recorrer à antropologia. Pois, por um lado, justamente as determinações do homem jamais foram livres de interesses que buscam impor uma determinada imagem de homem, e por outro lado, o poder é um fenômeno que evidentemente vai além do homem e aparece de modo similar em todo ser vivo. Também é preciso, portanto, abordar o fenômeno do poder *na* teoria, *antes* da teoria, como algo que não apenas deve ser atingido através da teoria (a qual se esforça por determinações de essência), mas que já é restringido na própria abordagem. Isso exige outra forma de reflexão. Assim, há de se ter cautela perante definições e oposições como “os detentores do poder e os subjugados ao poder”, “os poderosos e os impotentes”, “os fortes e os fracos” etc., quer dizer, não se deve partir de uma diferença substancial, mas sim de uma diferença gradual, isto é, deve-se falar de “mais poderosos e menos poderosos”, ou de “superiores e inferiores” em uma relação, que pode assumir a cada vez formas distintas.

**1.3 A orientação.** Antes de toda teoria e toda definição de determinações essenciais, vem a orientação. Todo pensar, e igualmente todo agir e querer, já pressupõe orientação. É preciso já ter se localizado para dirigir-se a metas e, além disso, é preciso manter uma visão geral para, alternativamente, ater-se a elas ou alterá-las. A orientação não precisa ter metas de antemão, mas pode propô-las a si mesma, e o fato de que se possa fazer uma distinção entre “si mesmo” e “metas”, a fim de poder propô-las a si mesmo e dirigir-se a elas, já pressupõe estruturas muito diferenciadas, mas não por isso também conscientes. O orientar-se é mais que conhecer e conceituar, e não pode, portanto, ser atingido por uma teoria do conhecimento ou por uma teoria científica. Já Kant notara que, por exemplo, as distinções entre “regiões no espaço”, ou seja, direita e esquerda, alto e baixo, frente e trás, que acompanham toda orientação humana, não podem ser nem percebidas nem logicamente determinadas, isto é, não incidem na dicotomia entre sensibilidade e entendimento que a teoria do conhecimento pressupõe. Entre outras coisas, essa descoberta levou Kant a, em vista dos estímulos de Moses Mendelssohn (que, em termos metafóricos, tomara o conceito da geografia), a preparar o caminho de uma filosofia da orientação. Desde então, o conceito ou a metáfora da orientação rapidamente fez carreira, mostrou-se indispensável nas linguagens cotidianas, nas ciências e nas filosofias, mas é continuamente pressuposto de modo vago, e até mesmo utilizado de modo ingênuo por um

teórico tão autocrítico como Luhmann. A estrutura peculiar da orientação, porém, marca tudo mais que com ela tem início, e pode ser precisamente descrita nas suas condições de possibilidade e em suas proficiências (*Leistungen*), o que então tem de acontecer, por conseguinte, ao modo da orientação, isto é, autorreferencialmente. Como mostraram Aristóteles na νόησις νοήσεως (o pensamento divino do pensamento) e Descartes na *conscientia* (a consciência), com a autorreferência faz-se um começo para trás do qual não se deve e não se pode retornar. A autorreferência da orientação não apenas assegura uma identidade, mas ao mesmo tempo cria diferenças. Ela pode desdobrar-se na orientação, a qual, *no interior* de uma situação, orienta *sobre* essa situação, falando grosso modo, orienta sobre o autodirecionamento do ato de ver para ganho de uma visão geral, a diferenciação do ato de ver segundo pontos de vista móveis, os horizontes e as perspectivas, o apoio (*Halt*) provisório em meros pontos de referência (*Anhaltspunkte*),<sup>ii</sup> a abreviação em signos (*Zeichen*) dos pontos de referência, a estabilização em rotinas, as flutuações e os mundos de orientação, a autorreflexão naquilo que denominamos pensamento, a orientação em outras orientações em interação e comunicação, as expectativas econômicas, midiáticas, políticas e jurídicas sobre outra orientação, o disciplinamento crítico da orientação através da ciência e a desorientação criativa através da arte, o comprometimento com a orientação moral e a autorreflexão crítica dessa orientação moral naquilo que se pode distinguir como orientação ética, e, por fim, a metafísica como intenção, *no interior* da orientação, *de* tais condições da orientação. Em tudo isso, o decisivo é o modo da orientação *em ...* (*Orientierung an ...*), da orientação em pontos de referência, nos quais sempre se tem um apoio apenas provisório, para simultaneamente olhar ao redor em busca de outros pontos de apoio e, em seguida, decidir-se eventualmente por novos. Assim, a orientação permanece continuamente passível de decisão, ela tem continuamente alternativas diante de si. Mesmo face a determinações de essência e a normas, bem como às respectivas teorias, a orientação mantém abertos para si espaços de manobra (*Spielräume*), e assim pode evoluir com o tempo. Diferentemente das teorias, ela é capaz de concorrer com o tempo, eis sua função elementar. Assim, ela toma o conceito de conceito, o problema central da filosofia, de um modo novo. E é a isso, entre outras coisas, que impele o fenômeno do poder amorfo.

**1.4. O poder na orientação.** Na questão do poder, é largamente unânime que ele deve ser considerado como relação. No entanto, o poder é uma relação que altera a existência (*Dasein*) e a autocompreensão dos elementos relacionados entre si através dele, ou seja, para o poder, não é acidental, mas constitutivo o fato de que os elementos relacionados têm de ser compreendidos a partir da relação e não a relação a partir dos elementos relacionados. Portanto, eles ainda não devem ser concebidos como sujeitos ou homens (através de conceitos que não permitem e nem devem permitir que se pense em poder), mas sim justamente como: orientações. Evidentemente, ambos os lados se orientam diferentemente quando entram em uma relação de poder, eles

decidem seu comportamento diferentemente e, se estiverem aptos a tanto, compreendem a si mesmos diferentemente, a cada vez conforme o lado da relação de poder em que se vêem. Sob o termo “orientação”, compreende-se habitualmente a proficiência (*Leistung*) de localizar-se em uma situação para descobrir possibilidades de comportamento e de ação através das quais a situação se deixa, como se diz, “dominar” ou “assenhorear” (“*bewältigen*” oder “*beherrschen*”). Por conseguinte, orientação inclui imediatamente poder, é enquanto tal uma relação de poder. Se todo comportamento, pensamento e ação começa com orientação, todo nosso comportamento, pensamento e ação começa também com poder.

**1.5. A situação de orientação.** A relação de poder da orientação é sua relação para com a situação de cada vez. Como mencionado, é preciso orientar-se, *no interior* de uma situação, *sobre* essa situação. Orientação é orientação apenas na diferença perante uma situação, perante a situação de orientação de cada vez, mas orientação também é momento da situação: ela se altera junto com a situação de orientação; uma situação sobre a qual já se obteve orientação é uma outra situação. Assim, conforme o conceito de Luhmann, a orientação é autopoiética, ela dá continuidade a si mesma ao modo da recursividade: resultados de uma orientação tornam-se ponto de partida de novas orientações. Com isso, a situação jamais é descerrada em todos os detalhes, o que não seria absolutamente possível. Mas assim a orientação também permanece sempre incerta; ela tem de estar constantemente preparada para a necessidade de orientar-se de novo. Ela se orienta voltando-se para a visão e o tempo. Ela se apóia, tal como a língua alemã expressa com muita plasticidade, naqueles “pontos de referência”, nas reduções pontuais da complexidade da situação, as quais a orientação elege para si mesma de uma ou de outra maneira e mantém por certo tempo. Por isso, é uma questão de decisão (de uma decisão sob incerteza, tomada o mais das vezes sob alta pressão do tempo e quase totalmente imperceptível) aquilo em que uma orientação se orienta, como quer que o faça e quaisquer que sejam os caminhos que ela toma em vista disso. Apenas tais decisões sempre novas possibilitam à orientação cumprir sua função e evoluir com o tempo, mas com isso ela também exclui alternativas continuamente. *Como* se decide, isso depende tanto daquilo que é experimentado enquanto opressor, enquanto necessidade (*Not*)<sup>iii</sup> sob a pressão da situação da qual se escapa, pela qual não se quer ser “dominado”, “suplantado”, “assenhoreado”, quanto daquilo que se oferece como chance. A orientação é impulsionada por resistências e dirige seu foco a chances de fazer o melhor a partir delas. Situações de orientação são, em maior ou menor medida, situações de necessidade (*Notsituationen*) que se busca converter em situações de poder. Elas não se descerram em uma ontologia, mas em uma heurística da necessidade.

**1.6. A dupla contingência nas situações de orientação.** Com o domínio de uma situação, distingue-se sobretudo aquilo que de sua parte pode e tem de orientar-se, ou seja, aquilo que tem

ele mesmo alternativas de comportamento e de ação e aquilo que não as tem. O que pode orientar a si mesmo, justamente porque sempre pode se comportar diferentemente do que foi pensado, está mais dificilmente à disposição de outros. Isso vale em particular para outros seres humanos. Segundo o conceito de [Talcott] Parsons e Luhmann, trata-se aqui de uma dupla contingência; na linguagem da filosofia da orientação, trata-se de uma orientação sobre outra orientação: se ambos os lados sabem que o outro tem alternativas de comportamento e de ação que são decidíveis, isto é, contingentes, as alternativas se potencializam e se tornam, como no jogo de xadrez, rapidamente indiscerníveis e incalculáveis. Quanto mais for preciso decidir sob incerteza tanto mais o poder entra em jogo. Como, em razão de quais pontos de referência e sob quais pontos de vista daí procedentes para o próprio comportamento e ação, é possível conviver com o outro de modo a subsistir e, se possível, ter algum ganho (sempre segundo as medidas da própria orientação)?

**1.7. O poder em situações de orientação.** Nas situações de dupla contingência em que partimos dos primeiros encontros com os outros, sem maiores pré-conhecimentos sobre eles, isso apenas pode ser previamente calculado de maneira muito limitada. É somente com o curso ulterior dos fatos que se mostra quem se revela nele como o superior e como o inferior. Nessa medida, o próprio poder emerge de modo contingente, casual, ele literalmente incide sobre um ou sobre outro. Tomamos conhecimento disso em situações de necessidade particularmente fáceis de notar: com uma tempestade se erguendo no horizonte, um grupo pouco experiente de montanhistas se perde pelas trilhas isoladas de uma cordilheira – com anuência de todos, quem parece conhecer melhor o lugar assumirá provisoriamente o papel de guia. Os demais depositam nele sua confiança, confiam nele, agora ele tem a responsabilidade e *agora ele tem poder* – em razão de sua orientação superior, ou apenas supostamente superior, pois ela ainda não se comprovou. Caso se comprove, ela elimina a insegurança, torna a orientação novamente possível também para os outros. Nas situações de necessidade dos outros, o poder imanente à orientação torna-se um poder sobre eles. O poder, eis a minha tese, surge do grau das capacidades de orientação em situações de necessidade; como tal, ele é poder situacional, poder *nessa* situação, em vista *dessa* necessidade e apenas enquanto persiste *essa* situação de necessidade, ou seja, ele é poder por certo tempo. Como tal, o poder é muito bem vindo e inquestionavelmente bom para os envolvidos. Quem não sabe mais como socorrer a si mesmo em uma situação de necessidade depende de orientação superior, e a orientação superior se torna involuntariamente poder à medida que, aos menos capazes de orientação, de juízo e de decisão, não resta nada mais senão seguir a orientação, já que eles próprios não têm nenhuma outra alternativa para a situação. Porém, conforme já sugerido, esse poder dos superiores em sua orientação entra em jogo como responsabilidade pelos inferiores em sua orientação, ele faz de si mesmo algo ético. Na linguagem cristã, aquele sobre quem incide socorrer os outros em suas

necessidades urgentes assume responsabilidade por eles, é o seu “próximo”, ou seja, quem agora lhes é, literalmente, o mais próximo. O “amor ao próximo”, portanto, também é exercício de poder. Mas aquele sobre quem incidu esse poder e essa responsabilidade situacionais é aliviado pelo fato de logo estar novamente desobrigado deles; via de regra, ele não quererá prender-se ao poder em interesse do poder. Na situação de origem do poder, que é também a situação de origem da moral, na medida em que a necessidade urgente do outro constrange moralmente a acudi-lo, não se encontra aquilo que a moral notoriamente censura no poder: que ele seja em si mau e insaciável.

**1.8. Nietzsche: o poder como confrontação de vontades de poder.** Nietzsche, que viu por toda parte “‘vontade de poder’ e nada além disso” (*Para Além de Bem e Mal* 36), pensou nesse poder situacional que tem de ser amorfo, na medida em que atua *por toda parte*. Ele introduziu essa formulação ao mesmo tempo com e contra seu primeiro grande mestre, Schopenhauer, que, contra a tradição filosófica que apostava em uma razão comum a todos e atemporal, a qual um dia também viria a iluminar consensualmente os lados mais obscuros da existência humana, postulou a instintiva e cega vontade de existência, que não busca nada mais senão se redimir de si mesma. Nietzsche reverteu essa vontade que nega a si mesma em uma vontade de poder que afirma a si mesma, e assim fez da desilusão de Schopenhauer sobre a razão uma afirmação daquilo que a razão notoriamente não fora capaz de escutar como “música da vida” (cf. *A Gaia Ciência* 372) e que, por causa dela, desde então, não pôde mais ser escutado. Não passa de mera superficialidade compreender a formulação de Nietzsche da “vontade de poder” como afirmação desconsiderada do querer-ter-mais-poder dos simplesmente mais fortes, da pleonexia até hoje moralmente condenada. E superficialidade ainda maior é compreendê-la como novo princípio metafísico – a despeito de toda a incansável crítica de Nietzsche à metafísica. Nietzsche a introduziu de modo não só expressamente hipotético, mas também pluralístico, como formulação para vontades que, sem unidade originária, sempre se formam de novo, de modo *diferencial* na confrontação recíproca, e que, portanto, não têm nenhuma consistência por si mesmas, como seria de se exigir de um princípio metafísico (“ousar a seguinte hipótese: se, por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’, não é uma vontade que exerce efeito sobre outra vontade”, cf. *Para Além de Bem e Mal* 36). Ele pensou a vontade de poder como aquilo que sempre tem de dominar algo diferente e que, com isso, se forma caso a caso como unidade e se unifica com o outro em ordens, as quais podem decompor-se novamente em outras unidades ou desintegrar-se totalmente. Assim, a formulação se dirige justamente *contra* princípios metafísicos, inclusive contra um poder abordado de modo metafísico. Além disso, ele faz da própria “vontade” na formulação uma hipótese. Já antes da introdução da formulação, ele também questiona expressamente a unidade de uma “vontade”, unidade que Max Weber ainda pressupõe em sua definição, sem qualquer questionamento. Uma “vontade” é “uma unidade

apenas como palavra”, aliás, “sobretudo como algo *complexificado* (*etwas Complicirtes*)”, como uma “maioria de sentimentos”, que por sua vez estão em relações de poder recíprocas e, dependendo da situação, confrontam-se entre si até o momento em que um deles ou uma ligação entre eles se apresenta à consciência como “eu quero”, como vontade que agora se sobrepõe às demais (*Para Além de Bem e Mal* 19). Por conseguinte, o poder só pode ser explicado tautologicamente através da vontade. As vontades, que só podemos conceber linguisticamente, sob o “encanto de determinadas funções gramaticais”, como unidades dadas de modo aparentemente fixo (*Para Além de Bem e Mal* 20), já são vontades *de poder* (*zur Macht*),<sup>iv</sup> aquilo que surge no ato de dominar o outro, e se mantém ou não, e aumenta ou não, tal como as orientações no interior de situações sempre novas. Com efeito, no uso cotidiano da língua, a palavra “vontade” entra em jogo quando se esvaem ou absolutamente não estão levantadas as razões, isto é, as assunções que se crê que o outro compartilha em cada caso: quando se enfatiza que se “quer” algo, assume-se que o outro não anuirá com isso prontamente e que não se tem razões suficientes para esse querer. Por conseguinte, o poder é uma relação sem razões, e, correspondentemente, é possível evitar confrontações de poder através da oferta de razões. Por isso, Nietzsche postulou o poder *antes* do conceito, manteve o poder conceitualmente amorfo e só permitiu que os conceitos proviessem de confrontações de poder. O sentido da formulação de Nietzsche “vontade de poder” não é dar um último conceito de todas as coisas, mas sim, ao contrário, solapar e fazer sucumbir a metafísica idealista do conceito e todo seu aparato de fundamentações apoiado no pressuposto de uma razão comum e igual para todos. O que se torna então visível é o poder situacional em todas as situações de orientação, nas quais tudo é contingente, tudo está sob decisão, inclusive o fato de que então se interprete as decisões continuamente tomadas como decisões de vontade de poder – ou não.

## **2. O poder fixo**

**2.1. A destemporalização do poder: confiança, autoridade e consciência do poder:** Perante seu segundo grande mestre, Jacob Burckhardt, Nietzsche também insistiu que o poder situacional não é em si bom ou mau. Mas ele pode tornar-se bom ou mal, e então a questão é como isso acontece. O poder situacional depende imediatamente de circunstâncias temporais e, nelas, sobretudo das capacidades de orientação das pessoas envolvidas – ponto a que nos restringimos agora. Caso a urgência aguda de uma situação passe, a confiança em capacidades de orientação superiores de um outro pode permanecer e ser mantida para urgências futuras e talvez até para urgências de outra espécie (por exemplo, quando também se confia ao perito em montanhismo questões de saúde, educação ou finanças, quando se confere a ele autoridade pessoal). Se estiver consciente dessa autoridade, ele pode ligar a ela uma consciência de poder, conservar a relação de dependência como tal e empregar conscientemente o poder conquistado. Isso também pode

ser bem-vindo àqueles que lhe são inferiores em determinadas situações. Porém, desse modo, o poder confiável sobre outros pode solidificar-se, fixar-se. Alguém pode “ter”, “possuir” o poder, mas em seguida, possivelmente sem querer e sem saber, também pode “tirar vantagem” dele de múltiplos modos – e então usá-lo em prejuízo dos outros. O poder fixo, que se tem em vista o mais das vezes quando se fala sobre o poder, é atribuído em geral, primeiro, a pais e professores, depois, a amigos e peritos como médicos e advogados, por fim, a toda espécie de pessoas com que se tem relação, pessoas que podem fazer de seu poder um uso bom ou mal de acordo com o interesse de quem depende delas, e que por isso são chamadas de “poderosas”. O bom ou o mau uso de poder não se torna possível apenas através de sua destemporalização, mas sobretudo através dela. Enquanto se tratar de uma relação de confiança, quem é menos capaz de orientação também saudará justamente essa destemporalização: quando criança, de modo ingênuo e em toda parte; mais tarde, nas áreas em que não se toma por pessoa capaz de orientação, juízo e decisão. Isso, porém, pode alterar-se; se parecer a alguém que o uso de poder do outro está em desacordo com seu próprio interesse, também é possível subtrair-lhe a confiança – ainda que o outro tenha a possibilidade de exercer uma violência (*Gewalt*)<sup>v</sup> que se quer evitar a qualquer custo. A violência, pode-se ao menos vê-la desse modo, é um caso limite do poder, na medida em que não deixa espaço de manobra, alternativas, nem a quem está subjugado ao poder nem a quem subjuga. O poder, em contrapartida, decide sobre alternativas de comportamento. Com o exercício da coerção termina a orientação e, com ela, também o poder sobre outras orientações como orientações. Quando não deixa nenhum espaço de manobra, o poder solidificado, fixo, é tão só violência. E então ele é, ao menos nas sociedades democráticas modernas, inquestionavelmente mau.

**2.2. A despersonalização do poder: o poder em organizações.** Os espaços de manobra se alteram com a despersonalização do poder na esteira de sua institucionalização em organizações, sejam elas pedagógicas, econômicas, políticas, burocráticas, científicas, médicas, caritativas etc. A despersonalização dá prosseguimento à destemporalização. A institucionalização do poder em organizações torna-se imprescindível e inevitável em sociedades funcionalmente diferenciadas de modo cada vez mais intenso: as instituições sobrevivem aos homens que nelas exercem poder e elas próprias, portanto, representam poderes. Nelas, as pessoas se tornam substituíveis. Elas ocupam posições duradouramente legitimadas a tomar decisões em determinados assuntos. Os assuntos se delimitam por competências, as competências se ordenam. Surge assim uma visão de conjunto sobre as relações de poder sem a consideração das pessoas. O poder *em* organizações e *de* organizações é, ao menos segundo o sentido de organização, característico de uma visão de conjunto; não importando se e como se é atingido por esse poder, é possível orientar-se nele, apoiar-se nele. Ele dá à orientação mais que pontos de referência: dá apoio. Nesse aspecto, ele também é bem-vindo, é um bom poder. Na

medida em que os assuntos com execução pendente deixam espaços de manobra para decisão, ou seja, não podem ser decididos “automaticamente”, apenas segundo critérios previamente dados e, portanto, por computadores, decerto ainda são necessárias pessoas para o exercício do poder, que então também podem decidir de modo arbitrário, abusando de seu poder. Por isso, é preciso distinguir aqui a constituição do poder de seu exercício. Porém, ao menos segundo o sentido de organização, os detentores(as) de posições, por sua vez, são elegidos nas respectivas áreas especializadas conforme a medida de sua capacidade superior de orientação, juízo e decisão, desde as posições de poder “mais altas”, mais elevadas na ordem hierárquica, cuja ocupação segue critérios análogos. Assim, o poder em organizações, tal como a orientação em geral, torna-se autopoietico, cria para si um circuito fechado, no qual, particularmente em situações de nova orientação, tudo é distinguido pela superioridade ou inferioridade de seu respectivo poder. Para a delimitação das competências, o direito não é acionado em todas as organizações, mas sempre o é nas organizações estatais. Surgem assim ordens sociais duradouras, percebíveis e legalmente pleiteáveis. O poder, o poder fixo, aparece como ordem.

**2.3. A desvalorização do poder.** As possibilidades de abuso do poder, seu uso fora das competências delimitadas, aumentam nas posições de poder em organizações e no ato de atribuir tais posições. Porém, em razão da institucionalização do poder, o abuso se torna claramente reconhecível, ainda que não para todos. Então, enquanto o direito não intervém, o poder é moralizado. Moral tende à simplificação excessiva: o poder então é objeto de discriminação, não apenas em seu abuso, mas também em seu todo, particularmente por aqueles que, como Nietzsche destacou, se saíram piores do que outros no uso do poder. Conotações negativas do poder (como mando, ameaça, constrangimento, repressão, arbítrio) ofuscam então as positivas (como responsabilidade, confiança, autoridade, ordem, orientação). Moral também tende à autoisenção: bem e mal passam à frente de diferenciações factuais. É mais fácil orientar-se em outras pessoas que podem ser culpabilizadas, e ao se buscar culpa, ela é encontrada antes nos outros que em si mesmo. Apenas assim moral ajuda a escapar da inferioridade sentida como humilhante. (Não preciso acentuar, porém, que moral não se resume a ressentimento, mesmo em Nietzsche.) E então a moral entra em contraditória e contra-factual oposição ao poder, declara-se adversária do poder em geral e o declara como mau. Assim, a moral exclui poder. Em contrapartida, o poder bem exercido em benefício daqueles a quem atinge torna-se óbvio com o tempo, não pode mais ser notado como tal, e dele ou não se fala mais, ou se fala muito pouco. E, contudo, a moral sempre permanece a alternativa e a medida para o bom ou mau uso do poder.

**2.4. Repersonalização e retemporalização do poder: o poder flutuante.** Tal como pessoas, organizações, particularmente as constituídas juridicamente, também podem conquistar

confiança, via de regra sem que através disso suas competências sejam ampliadas, como no poder situacional: quando um governo é sentido como bom, não se confia a ele, logo em seguida, também a jurisdição ou a legislação. No entanto, mesmo isso pode acontecer: quando por longo tempo a direção de uma organização toma decisões questionáveis e se perde maciçamente a confiança nela, é chamado o “homem forte” (que também pode ser uma mulher), e quando a constituição de um Estado favorece a formação de governos fracos, é chamado um “líder” (“*Führer*”), que concentra o poder em suas mãos em medida muito além do usual. Em situações de necessidade, em estados de exceção, o poder é repersonalizado. Todavia, líderes aclamados ou autodeclarados têm de erguer instituições através das quais exerçam o poder, através das quais possam impor decisões sobre cadeias de poder organizadas. Desse modo, os detentores do poder se tornam ao mesmo tempo dependentes dos subjugados ao poder, que cooperam com eles, lhes fornecem muitas informações, dão conselhos prudentes, apresentam assuntos por decidir, ou que justamente não fazem nada disso. Por isso, opera-se uma distinção entre o poder formal e o informal, os quais, movendo-se em circuitos contrários, podem manter o equilíbrio da balança. Enquanto o poder formal, propriamente designado em organizações através de posições de poder, pode ser considerado em seu conjunto e avaliado de modo relativamente satisfatório, o poder informal permanece indiscernível em seu conjunto para os que estão fora dele, produzindo insegurança e desorientação. Para lidar com esse poder em proveito próprio, é preciso dispor do saber do *insider*, no entanto, isso aumenta as possibilidades de abuso de poder e a desvalorização do poder nas relações internas e externas das organizações, pois, ainda que o poder formal possa ser normatizado juridicamente, o informal o pode apenas moralmente. Em contrapartida, essa desmoralização pode ser detida através da limitação temporal, que retemporaliza o poder: sobretudo ao se conferirem as posições de poder hierarquicamente mais altas somente por certo tempo, isto é, ao serem substituídas as pessoas nessas posições, na expectativa de que outras pessoas façam também outro uso do poder fixado, e de que as possibilidades de abuso sejam desse modo, se não eliminadas, ao menos restringidas. Também a natureza, a morte do soberano(a), já cuida para que essa troca aconteça. Pessoas, detentores(as) de posições, também deixam marcas em suas posições, posições podem ser requalificadas em vista das pessoas que se há de eleger. Juntas, repersonalização e retemporalização impedem a fixação ilimitada do poder, inclusive em organizações. O poder fixo se torna novamente fluido, torna-se poder flutuante.

**2.5. Luhmann: o poder como meio de comunicação simbolicamente generalizado.** Luhmann também conhecia as fontes situacionais do poder: elas surgem, segundo ele, quando há “incerteza de orientação” (“*Orientierungsunsicherheit*”) e, por isso, podem ser compreendidas como “absorção de incerteza” (“*Unsicherheitsabsorption*”). No entanto, Luhmann deu centralidade ao poder organizado, fixo, tendo sido seu mais lúcido e profundo teórico.

Diferentemente de Nietzsche, o que o marcou foi a vontade de teoria, de uma teoria sociológica da sociedade que incluísse uma teoria da evolução, a qual, com o tempo, também pôde ser acolhida. No entanto, tal vontade levou Luhmann a um conceito de conceito afim ao de Nietzsche. Para Luhmann, conceitos são decisões fixadas acerca de distinções, decisões de sistemas de observação que, a cada vez de uma maneira específica ou seletiva, reduzem a complexidade excessiva de seu ambiente (*Umwelt*), ao qual pertencem também e, sobretudo, outros sistemas de observação. Nisso, os sistemas de observação de Luhmann se comportam entre si como a vontade de poder de Nietzsche. Porém, em face da sociedade moderna funcionalmente diferenciada, Luhmann considerava que um conceito de poder agressivo como o de Nietzsche mal podia fazer jus à realidade; tal como Max Weber remontava ao conceito de dominação (*Herrschaft*), Luhmann remontava ao de influência. Com ele, também os fluxos de poder se tornaram pensáveis. O “conceito estrito de poder”, de cuja estreiteza Luhmann estava consciente e cuja formulação ele desenvolvera tendo em vista, sobretudo, o sistema funcional da política e de suas organizações, se insere, deveras, em situações já percebidas como situações de poder, nas quais se mantêm de prontidão sanções inequivocamente negativas e, em casos extremos, meios de constrangimento jurídicos e policiais; ao fim e ao cabo, ele restringe o conceito a situações em que o cumprimento de uma decisão “é exigido num mando, numa diretiva, ou eventualmente em uma sugestão encoberta por possíveis sanções”. Todavia, as organizações políticas modernas, eis sua observação (compartilhada com muitos outros), não concentram o poder em um ponto, no topo de uma hierarquia, mas o distribuem e diferenciam. Para tanto, também segundo Luhmann, o poder tem de ser amorfo ao menos até certo grau: “O poder é, ‘por natureza’, espalhado de modo difuso e flutuante”. Assim, o poder é, paradoxalmente, ao mesmo tempo fixo e fluido. Luhmann buscou solucionar esse paradoxo com a distinção de meio e forma, de um meio que assume formas cambiantes e pode novamente perdê-las. O poder é, segundo ele, um “meio simbolicamente generalizado da comunicação”, comparável nisso a outros meios de comunicação como dinheiro ou verdade ou amor. De maneira convincente, Aristóteles já havia moldado há milênios seu conceito de conceito no (*an*) conceito de forma (*μορφή*) ao estabelecer que a forma dá forma à matéria a partir de si mesma, incluindo e neutralizando a matéria como conteúdo, de sorte a permanecer plenamente intocada pela mudança da matéria; Kant ainda construiu sua filosofia transcendental com a ajuda dessa figura. Mas aquilo em que se apoiava Aristóteles era a assunção de uma procriação das espécies biológicas essencialmente igual ao longo do tempo, assunção que se tornou caduca com a teoria da evolução de Darwin. Luhmann concebeu a forma, não mais como forma fechada, que encerra uma matéria, mas sim como mero limite, como distinção de dois lados. Assim ela pode fazer distinções em um meio que ofereça de antemão suas próprias e específicas estruturas (em nosso caso, no meio do poder) sem neutralizar essas estruturas. O meio só é “acoplado” de modo “solto”, enquanto a forma o é de modo “estrito”, menos móvel que o meio. Para estar à

disposição de uma formação ulterior como meio específico, o meio tem de estar “simbolicamente generalizado”, abreviado em signos que são universais, desligados das situações e, portanto, distintamente empregáveis em situações distintas. Signos deixam espaços de manobra para seu uso, sem serem por isso arbitrariamente empregáveis, eles permanecem móveis em seu sentido. “Meios de comunicação combinam, por conseguinte, a comunidade das orientações e a não-identidade das seleções”. Ao mesmo tempo, a generalização simbólica permite a diferenciação do meio específico (por exemplo, como poder e não como dinheiro) e a assunção de formas estáveis, mas sempre reconfiguráveis, em um sistema de função (em nosso caso, o da política e de suas organizações). Assim, cresce a complexidade individual do sistema, que o faz lidar com seu ambiente de modo mais diferenciado e, destarte, “dominar” (“*bewältigen*”) esse ambiente mais exitosamente; assim cresce o poder de oferecer previamente alternativas e de eliminar insegurança; e assim podem ser formadas cadeias de ação efetivas, o exercício do poder pode ser assegurado e manejado “tecnicamente” através do direito. Em sistemas que se tornam mais complexos, lutas por poder participam sempre mais do poder que está crescer; através de organizações, as lutas abertas por poder se tornam mais raras, e assim o poder adquire “uma superior compatibilidade com a paz”.

### **3. O poder latente**

**3.1. O esquecimento do poder: rotinas.** Na medida em que delimitam competências, as organizações permitem que posições sejam criadas e ocupadas, que decisões formais sejam tomadas e decretos sejam emitidos, que o poder se torne conspícuo, perceptível. Mas o poder das organizações se torna muito menos conspícuo, muito menos sensível, quando as organizações e as relações com elas funcionam sem atrito (os decretos são aceitáveis, os trens funcionam pontualmente etc.), quando a prática de poder por parte das organizações se torna rotina. Quando “as coisas ocorrem como de hábito”, esquecem-se as condições sob as quais elas ocorrem. Supõe-se então que as rotinas continuarão a ocorrer assim, cada um deposita nelas sua própria confiança no futuro. Com o tempo, através de rotinas, o poder é novamente destemporalizado, alternativas perdem relevância, a orientação não carece mais de reflexões, torna-se óbvia, imperceptível, esquece de si mesma: situações novas não são mais percebidas como novas, a carência de orientação se aquieta. Mas não apenas o comportamento das organizações e as relações com elas, todo comportamento decidível, e por isso carente de orientação, pode tornar-se normal, acomodar-se em rotinas: a começar pelos movimentos característicos dos indivíduos, seu andar, sua gestualidade e sua expressão facial, passando por suas atividades, o passar de seus dias, semanas e anos, os modos de convívio, a comunicação e a cooperação com os outros, até chegar às disputas científicas, políticas e midiáticas, às conjecturas econômicas etc., rotinas não têm uma boa fama, tal como o poder, e a familiaridade

que se instala com elas, todavia, é experienciada com prazer, por exemplo, quando crianças aprendem a andar e a falar ou quando um grupo de trabalho se reúne. Uma vez que rotinas que se tornaram imperceptíveis se espalham por todos os atos ao longo da vida, nelas reside também o apoio mais e amplo e constante da orientação, a base de sua estabilidade. Elas vão passando, como se diz, para o lado dos sentimentos, tornam-se o sentimento do próprio corpo, de si mesmo, da vida. Porém, também aqui, trata-se de poder, de poder latente. Rotinas, hábitos, sentimento do próprio corpo, de si mesmo, da vida, todas essas coisas se tornaram normais por meio de orientações que se comprovaram eficientes, isto é, que dominaram bem as situações no curso de processos de poder. Tais coisas apresentam relações de poder imperceptíveis, inclusive fora das organizações e sem referência a elas. E justamente no fato de que tais coisas dirigem a orientação reside não apenas seu apoio, mas também seu poder.

### ***3.2. A violência (Gewalt) imperceptível das rotinas sociais: poder como poder de orientação.***

Rotinas também são línguas, costumes e morais, todas as ordens sociais que não são instauradas por ordem, mas que se tornaram normais. Na formação e no desenvolvimento de uma língua atuam todos aqueles que a falam, ela se fortalece ou se altera, ainda que em medida muito diminuta, através de cada ato de fala; os costumes, através de cada comportamento conforme a eles ou desviante deles; as morais, através de cada ação boa ou má. E, no entanto, ninguém pode decidir, ninguém tem poder sobre isso, ninguém é responsável por como “a gente” (“*man*”)<sup>vi</sup> fala, se comporta ou age moralmente. “A gente” cresce em meio a línguas, costumes e morais, ou, quando a gente desvia das rotinas, a gente é adestrado a entrar nelas. Em tais ordens sociais, as rotinas destemporalizadas também são despersonalizadas. Seu poder latente se torna anônimo. Assim, as rotinas sociais comandam as orientações de todos que as seguem, sem oferecer alternativas. Desde sempre, antes de poder ponderar alternativas, a gente já pensa em certas línguas, comporta-se segundo certos costumes, age segundo certas morais. E a gente tem espaços de manobra muito estreitos para escapar das rotinas sociais quando não quer provocar escândalos a toda hora ou excluir-se totalmente da sociedade. O poder se torna aqui poder de orientação: ele comanda as orientações no modo como comanda as situações, não é exercido por ninguém e é aceito pela maioria sem questionamento. Na medida em que ele não deixa nenhuma alternativa – pois mesmo as alternativas possíveis provêm de rotinas sociais –, é possível considerá-lo como coação, como um constrangimento que não se faz sentir. Porque, via de regra, não se percebe essa coação, ela não é julgada moralmente como boa ou má; além disso, porque atua por toda parte, ela também é amorfa. Outrora, o conceito de coação era amorfo, tal qual o de poder, e, num jargão filosófico e político bastante difundido, veio a sê-lo como coerção não apenas física, mas também “simbólica” e “estrutural”.

**3.3. Os espaços de manobra da orientação em outras orientações: novas repersonalizações e retemporalizações do poder:** Mas aqui só *falam* de poder e coação aqueles que, sob orientação própria, autônoma, avançam além das rotinas sociais normalizadas: artistas, intelectuais, publicistas, cientistas e filósofos, a quem cabe inaugurar, desde os fundamentos, novas alternativas de orientação. Isso só lhes acontece com sucesso na medida em que outros se orientam neles e, portanto, admitem neles uma orientação superior, ou seja, isso só acontece em uma relação temporária ou duradoura entre superioridade e inferioridade, em uma situação de poder situacional ou fixa. Mas nisto, na orientação em uma orientação superior, as rotinas sociais tornam-se novamente conspícuas; vê-se que, em certos espaços de manobra, as coisas se passam de modo diferente, mas aceitável; que rotinas sociais podem ser alteradas com alto grau de aceitação. Assim, pessoas e tempos entram novamente em jogo, bem como o poder de orientação é novamente repersonalizado e retemporalizado. Na orientação inauguradora de alternativas, que não é apenas orientação *na*, mas também orientação *sobre* a orientação de outros, a coação do poder de orientação de rotinas sociais é rompida e o poder situacional retorna às situações de orientação.

**3.4. Foucault: o poder como dispositivo.** Quanto ao problema do poder, o foco de Foucault era a imperceptibilidade das rotinas sociais, em sua linguagem, a “automática dos hábitos”. Ele concebe o poder dos hábitos como amorfo e formador ao mesmo tempo, não da mesma maneira que Luhmann, como meio e forma que se distinguem através de acoplamentos soltos ou estritos, mas sim como um dispositivo que consiste de elementos “decididamente heterogêneos”, “de discursos, de instituições, de instalações arquitetônicas, de decisões regulamentadoras, de leis, de medidas administrativas, de enunciados científicos, de princípios filosóficos, morais e filantrópicos, em suma, do dito e também do não dito”, dispositivo que pode ser concebido como uma rede cujos fios se sustentam reciprocamente. O poder das rotinas sociais é um dispositivo, primeiramente, no sentido de que dispõe de outro dispositivo, de que determina sua intervenção e sua função, numa palavra, de que orienta. Porém, segundo Foucault, sob os elementos de tal dispositivo há “como que um jogo, há troca de posições e alterações nas funções, que também podem ser muito diversas”, e, em uma situação historicamente dada, o dispositivo tem, “sobretudo, a função (...) de cumprir uma exigência premente (*urgence*)”, para falar como Nietzsche, a função de obedecer a uma necessidade (*Not*). Assim, dispõe-se do dispositivo sem que, ao mesmo tempo, ele seja sujeito ou objeto: pois inclusive sujeitos e objetos são formações em dispositivos. Foucault tenta então conceber o pré-conceitual, aquilo que primeiro forma os conceitos, com um conceito que se subtrai do ato de conceituar, e assim, tal qual Nietzsche, ele remonta ao corpo vivo (*Leib*), que ao longo dos séculos, segundo ele, foi tão disciplinado pelos dispositivos do “bio-poder” a ponto de configurar uma “razão”, a qual pode ser tomada como razão universal e comum a todos e é, no entanto, produto de uma coação

imperceptível e anônima. Da “violência” (*Gewalt*) da linguagem já falara igualmente Nietzsche, reconduzindo-a ao fato de que é preciso fazer-se compreender rapidamente em meio a uma “necessidade”, a fim de poder revertê-la: “a fácil *comunicabilidade* da necessidade, dentre todas as forças violentas (*Gewalten*) que até hoje dispuseram dos homens, [tem de] ter sido a mais violenta (*gewaltigst*) (*Para Além de Bem e Mal* 268).<sup>vii</sup> Para aquilo que Foucault denominava “dispositivo”, Nietzsche já havia dado uma primeira formulação em sua *Genealogia da Moral*, mas ainda sem encontrar um conceito palpável, que fosse além da formulação da “vontade de poder”.

“toda a história de uma ‘coisa’, de um órgão, de um uso, por consequência, pode ser uma cadeia contínua de signos de interpretações e ajustes sempre novos, cujas causas não precisam elas mesmas estar em conexão entre si, mas antes se seguem e se soltam umas das outras sob determinadas circunstâncias, de modo meramente casual. O ‘desenvolvimento’ de uma coisa, de um uso, de um órgão, por conseguinte, não é nada mais que seu progresso para uma meta, não é um progresso lógico e brevíssimo, atingido com o mais mínimo dispêndio de força e de custos – mas sim a sequência de processos de dominação (*Überwältigungsprozessen*) mais ou menos profundos, mais ou menos dependentes entre si, que se desdobram nesse progresso, com o acréscimo das resistências empregadas contra ele a cada vez, das transmutações formais ensaiadas com a finalidade de defesa e reação, bem como dos resultados de ações exitosas em contrário”. (*Genealogia da Moral* II 12)

Em sua *Gaia Ciência* 7 e, mais tarde, também em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche já formulara justamente o programa de pesquisa de Foucault, que teria de incluir linguística, etimologia, filologia e história, psicologia e etnologia, fisiologia e medicina, a fim de perseguir, em uma genealogia amplamente ramificada, o problema filosófico “do valor das avaliações de valor até então existentes” (*Genealogia da Moral* I 17 *nota.*), do qual provêm em Foucault, primeiro, a “arqueologia do saber” e, depois, a “analítica do poder”. O pensamento diretor em ambos, como Nietzsche apontou em uma anotação póstuma, era o de que “todo sentido” seria “vontade de poder”, “todos os sentidos relacionais” deixar-se-iam “(...) dissolver-se nela”. Na mesma direção, Luhmann sempre remontou a “semântica” de um tempo à sua “estrutura social”, tentando torná-la compreensível a partir das necessidades. No entanto, ele não compartilhava da “premissa” de (Nietzsche e) Foucault de “que, com a eleição de um contexto, o poder é exercido como se o próprio poder fosse acessível enquanto possibilidade disponível e livre de contexto”, voltando-se contra a ampliação ilimitada do conceito de poder, que daria a tudo um “demão de matiz político”. No trato da questão, ele segue a mesma linha de ambos. Foucault, porém, via

dificuldades particularmente no acesso teórico ao poder latente e numa linguagem para o poder, já que a própria linguagem sempre é parte de um dispositivo. Ele solucionou o problema de modo a não assumir nenhum ponto de vista teórico, mas sim o ponto de vista de alguém estranho e retardatário, o de um semiólogo, etnólogo e arqueólogo da própria cultura. Ele permaneceu, portanto, no horizonte de uma orientação sobre a própria orientação como orientação diferente, sob estranhamento, e assim pôde, pela primeira vez, liberar o poder como poder de orientação, como poder que dispõe de outra coisa e do qual se dispõe ao mesmo tempo, sem que ele venha a se tornar palpável nos homens ou nos sujeitos.

\*\*\*

---

<sup>i</sup> [N.T.] Para evitar ambiguidades e auxiliar no entendimento do texto, sempre que nos pareceu conveniente, inserimos os termos alemães entre parênteses logo após sua tradução. Preferimos pecar pelo excesso e não pela economia desse expediente.

<sup>ii</sup> [N.T.] *Anhaltspunkt*. Stegmaier se vale muitas vezes desse termo, que literalmente quer dizer “ponto de apoio”, mas tem normalmente o sentido de “indício”. No contexto do pensamento de Nietzsche, que é aquele em que se insere a argumentação de Stegmaier, *Anhaltspunkt* designa algo como “o ponto que sustenta uma visão”, “aquilo sobre o que se apoia um ponto de vista”, “a base de uma tomada de posição em uma determinada situação”. No vernáculo, a expressão que melhor recupera esse sentido é “ponto de referência”. No entanto, tal expressão deita a perder importantes jogos de palavras feitos por Stegmaier entre *Anhaltspunkt*, *Halt* (= apoio, sustentáculo) e *halten* (= apoiar, sustentar). Assim, sempre que se lê nesta tradução a expressão “ponto de referência”, é preciso subentender nela a noção de “apoio”, de “sustentação”.

<sup>iii</sup> [N.T.] É preciso não confundir *Not* com *Notwendigkeit*. Embora ambas as palavras guardem diferenças de sentido, via de regra elas exigem a mesma tradução: “necessidade”. No caso de Nietzsche, pode-se dizer que *Not* é uma necessidade do ponto de vista dos *afetos*, ao passo que *Notwendigkeit* é uma necessidade do ponto de vista *fático* ou *epistemológico*. Sobre o termo *Not*, vale citar um trecho do próprio Stegmaier: “Necessidade” [“*Noth*”] é um conceito condutor na filosofia de Nietzsche. Nietzsche utiliza-o em forma adjectiva (“necessário” [“*nötig*”, “*notwendig*”]), verbal (“ser necessário” [“*nothtun*”]), necessitar [“*nöthigen*”]) e como substantivo, numa multiplicidade de composições (como “falta” [“*Nothbedarf*”], “indigência” [“*Nothlage*”], “aflição” [“*Nothleiden*”], “calamidade” [“*Nothstand*”], “grito de socorro” [“*Nothgeschrei*”], “mentira necessária” [“*Nothlüge*”], “verdade necessária” [“*Nothwahrheit*”], “necessidade” [“*Notwendigkeit*”]), e a maior parte das vezes no plural”. In. STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 257.

<sup>iv</sup> [N.T.] Ao dizer que “as vontades (...) já são vontades *de poder* (*zur Macht*)”, o texto não enfatiza apenas que toda vontade é sempre vontade de poder. Além disso, há aqui um jogo de palavras intraduzível. A expressão alemã *Wille zur Macht*, que só é satisfatoriamente traduzida por “vontade de poder”, diz literalmente “vontade para o poder”. Com a ênfase na preposição *zu* (= para), mostra-se como a própria expressão alemã pode indicar o sentido dinâmico do conceito nietzschiano de vontade, segundo o qual as vontades sempre se dirigem (ou se orientam) *para o poder*.

<sup>v</sup> [N.T.] *Gewalt* é uma palavra alemã de tradução reconhecidamente difícil, pois apresenta uma grande variedade de significados, que podem ser reunidos em 4 grupos: 1. poder da lei e do Estado, potestade; 2. força coercitiva, coerção, constrangimento; 3. violência em geral, violência física, abuso da força; 4. força elementar irresistível, arrebatadora. Por sugestão do próprio Stegmaier, no contexto de sua filosofia, a melhor tradução para *Gewalt* é “violência”. No entanto, não se deve deixar de escutar oportunamente, conforme o contexto, o eco dos demais significados. Ver N.T. *vii*.

<sup>vi</sup> [N.T.] O pronomes *man* tem a função de índice de indeterminação do sujeito, tal como o “se” em português. Stegmaier parece usar *man* de um modo muito próximo daquele de que se vale Heidegger em *Ser e Tempo*. Lá, o filósofo da Floresta Negra substantiva o pronome *man* para designar o sujeito indefinido e geral da compreensão do ser no plano da cotidianidade, isto é, para designar o modo de pensar e de agir da quilo que usualmente se chama de “senso comum”. A tradução *man* = “a gente” segue a opção de Fausto Castilho. Cf. Heidegger, M.: *Ser e Tempo*, Ed. Vozes/Unicamp, 1ª. ed., 2012, RJ-Campinas.

---

<sup>vii</sup> [N.T.] Nietzsche faz um trocadilho intraduzível que explora a polissemia das palavras *Gewalt* (ver N.T. v) e *gewaltig* (= 1. violento, prepotente, tirânico; 2. imenso, enorme, colossal, muito intenso).