

KELIN VALEIRÃO

MARX E FOUCAULT
IDEOLOGIA COMO DISPOSITIVO BIOPOLÍTICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Dr. Avelino da Rosa Oliveira

Pelotas, 2014.

Universidade Federal de Pelotas/Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

V151m Valeirão, Kelin

Marx e Foucault : ideologia como dispositivo biopolítico/Kelin Valeirão; Avelino da Rosa Oliveira, orientador; Nuno Nabais, coorientador. — Pelotas, 2014.

146 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, 2014.

1. Ideologia. 2. Biopolítica. 3. Dispositivo biopolítico. I. Oliveira, Avelino da Rosa, orient. II. Nabais, Nuno, coorient. III. Título.

CDD : 320.5

Banca examinadora:

Dr. Avelino da Rosa Oliveira (UFPEl)

Dr. Jarbas dos Santos Vieira (UFPEl)

Dr. Marcos Villela Pereira (PUCRS)

Dr^a. Neiva Afonso Oliveira (UFPEl)

Dr. Nuno Gabriel de Castro Nabais dos Santos (UL)

Ao Kim, com imenso amor...

AGRADECIMENTOS

Ao Valder, companheiro e amigo, pelo apoio incondicional.

Ao meu orientador, prof. Avelino, por ter acreditado na possibilidade de uma tese antes mesmo de ela ser um anteprojeto. Pela paciência, profissionalismo e atenção que dedicou a este estudo. Pelas incansáveis conversas, por ter contornado muitas das situações difíceis advindas das loucuras do cotidiano de escrita de Tese.

Ao prof. Nuno Nabais, que coorientou esta pesquisa durante o estágio de doutoramento realizado no Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa (UL), por ter me incluído no seio de sua família e possibilitado uma estadia confortável e prazerosa em Lisboa. Ademais, não poderia deixar de registrar os agradáveis encontros de formação acadêmica e extra-acadêmica nos produtivos recintos da Fábrica Braço de Prata.

Ao prof. Jarbas, ao prof. Marcos e à prof.^a Neiva, por terem acompanhado os meus lentos, mas persistentes passos na elaboração de estudos a partir do pensamento de Foucault e, principalmente, por terem aceito o convite para participar da banca examinadora deste trabalho; também pelo apadrinhamento da proposta e pela leitura competente e rigorosa.

Aos amigos da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, sobretudo à prof.^a Olga Pombo, que me recebeu de forma bastante hospitaleira na Faculdade e no seio de sua família. Ainda lembro, com alegria, dos nossos encontros na casa de campo, na Quinta, a colher folhinhas. Além disso, não poderia deixar de expressar minha gratidão pelo espaço agradável que me foi possibilitado no gabinete da UL, ao lado dos amigos Catarina Pombo Nabais e Nuno Melin.

À Catarina, companheira de estudos, moradia e guia turística em Lisboa,. agradeço imensamente os dias que passamos juntas; nossos almoços, passeios e conversas – Certamente uma pessoa única que tive a oportunidade de conhecer por

intermédio do estágio de doutoramento. Estendo o agradecimento à pequena Alice e à Patrícia. Senti-me imensamente feliz ao lado de vocês!

Ao prof. Barata-Moura, que me acolheu afetosamente na disciplina *Marx: materialismo e dialéctica*. Foram dias de produtivo estudo: pesquisas, anotações, fichamento, entre outras estratégicas de registro interrompidas somente durante a última semana do mês de maio para participar do evento *Bachelard 2012: le surrationalisme 50 ans après*, na Ecole Normale Supérieure, em Paris.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Filosofia, Educação e Práxis Social (FEPráxiS). Certamente foi neste grupo que minha veia de pesquisadora conseguiu alimento durante a última década.

Aos colegas do Grupo de Estudos Foucault (GEF). Temos um *locus* de experimentos e/ou outras possibilidades a partir do pensamento de Foucault. Um acontecimento único dentro do Departamento de Filosofia, que está abarcando estudantes e demais pesquisadores do Direito, das Ciências Sociais, da Psicologia, do Teatro, da Dança, das Artes Visuais, da Agronomia, da Engenharia Elétrica, da Educação, entre outros campos de saber.

É difícil apontar todas as pessoas que são merecedoras dos meus mais sinceros agradecimentos. Cito aqui mais algumas que não poderiam faltar: Tia Lili, Karina, Vana, Hannilori, Kryn, Irmã, Mix, Mônica, Binho, Andresa, Kelen, Ingrid, Carla, Belkis, Letícia, Ana Lúcia, Lisandra, Martha e Marco Gottinari. Gostaria de sinalizar que a todas elas o meu corpo emana sinais de gratidão e respeito à relação que construímos ao longo das nossas existências. Como afirmava Cora Coralina (2001): O saber a gente aprende com os mestres e os livros. A sabedoria se aprende com a vida e com os humildes.

Não poderia deixar passar o agradecimento aos meus colegas do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), principalmente ao prof. Clademir Araldi que, como Chefe do Departamento, sempre esteve atento à minha situação de professora-doutoranda em meados de conclusão da Tese.

Por fim, agradeço à instituição financiadora Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos no Brasil e no exterior.

O primeiro pressuposto de toda a história é naturalmente a existência de indivíduos vivos. O primeiro fator a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza.
(Marx; Engels)

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político.
(Foucault)

RESUMO

VALEIRÃO, Kelin. MARX E FOUCAULT: IDEOLOGIA COMO DISPOSITIVO BIOPOLÍTICO. 2014. 146f. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Esta Tese busca, amparada em categorias do pensamento de Marx e Foucault, pensar como o conceito de ideologia presente na obra *A Ideologia Alemã* de Marx e Engels atua como um dispositivo biopolítico. Num primeiro momento, busca-se pensar nas possíveis aproximações entre o pensamento de Marx e Foucault, apresentando este último como um leitor de Marx. Num segundo momento, trata-se de (re)visitar algumas expressões que o conceito de ideologia vem assumindo, sobretudo com o pensamento de Marx. Neste sentido, a ideologia é apresentada como uma subjetividade de múltiplas cabeças, uma vez que o conceito de ideologia está longe de ser unívoco; é talvez um dos mais controversos no âmbito da filosofia e das ciências sociais. Num terceiro momento, detém-se ao sentido da biopolítica. A produção bibliográfica de Foucault que formula a noção de biopolítica centra-se entre 1974 e 1979, mas podemos, nestes poucos anos, demarcar cinco diferentes formulações correspondendo a mecanismos de poder distintos: o poder medical, o dispositivo de raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e a governamentalidade neoliberal. Cronologicamente, é visível a expansão da noção de biopolítica, de uma aplicação quase local para domínios cada vez mais amplos. Num quarto momento, investiga-se a ideologia atuando como um dispositivo biopolítico – agencia a vida da população, tendo poder tal que pode talhar o real segundo o seu modelo. Neste cenário, a população aparece como objeto de investimento econômico, de controle que normaliza os corpos e as condutas, incitando à realização pelo próprio vivente de um autocontrole da vida. Ao tomarmos ideologia como um dispositivo biopolítico para problematizar a educação contemporânea, deparamo-nos com a instituição escola comprometida em preparar competências que orientem os futuros sujeitos-clientes a atuarem num mundo marcado pelo mercado e pela competição.

Palavras-chave: ideologia, biopolítica, dispositivo biopolítico

ABSTRACT

VALEIRÃO, Kelin. MARX AND FOUCAULT'S IDEOLOGY AS A BIO-POLITICAL DEVICE. 2014, 146pp. Doctoral dissertation – Graduate Program in Education, Federal University of Pelotas, Pelotas.

This dissertation, based on Marx's and Foucault's categories of thought, seeks to understand how the concept of ideology in *The German Ideology* by Marx and Engels acts as a biopolitical device. Initially, possible similarities between Marx's and Foucault's thought are sought, the latter being presented as a reader of the former. Secondly, some expressions that the concept of ideology has incorporated, mainly those related to Marx's thought, are (re)analyzed. In this sense, ideology is presented as a multi-headed subjectivity, inasmuch as its concept is far from being univocal, and is probably one of the most controversial notions in the philosophy and social sciences scope. Third, the meaning of biopolitics is discussed. Foucault's literary output that defines the biopolitics notion is concentrated between 1974 and 1979, though this period suffices for the scholar to differentiate five different formulations corresponding to distinct mechanisms of power: the medical power, race, sexuality, safety and neoliberal governmentality devices. There has been a remarkable chronological expansion of the biopolitics notion, which has been applied almost locally to increasingly extensive areas. Finally, ideology as a biopolitical device, which intermediates people's lives and has the power to shape reality according to its model, is investigated. In this setting, the population is seen as the object of economic investment and control which standardizes both body and behavior and encourages self-control of one's own life by the very individual. Upon understanding ideology as a biopolitical device that can question contemporary education, we come across school as an institution which is committed to preparing competences which will guide prospective subject-clients to act in a world where market and competition prevail.

Key words: ideology, biopolitics, biopolitical device

RÉSUMÉ

VALEIRÃO, Kelin. MARX ET FOUCAULT: IDÉOLOGIE COMME DISPOSITIF BIOPOLITIQUE. 2014. 146f. Thèse de Doctorat – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Cette thèse, appuyée sur des catégories de la pensée de Marx et Foucault, cherche à penser comment le concept d'idéologie présente dans *L'idéologie Allemande* de Marx et Engels agit comme un dispositif biopolitique. Dans un premier moment, on cherche à penser à propos des rapprochements entre la pensée de Marx et Foucault, en présentant celui-ci comme un lecteur de Marx. Il s'agit, dans un deuxième moment, de la révision de quelques expressions que le concept d'idéologie assume, surtout en ce qui concerne la pensée de Marx. De cette manière, l'idéologie est présentée comme une subjectivité de «têtes multiples», une fois que le concept d'idéologie est loin d'être univoque; c'est peut-être un des plus controverses dans le domaine de la philosophie et des sciences sociales. Dans un troisième moment, on se penche sur le sens de la biopolitique. La production bibliographique de Foucault qui formule la notion de biopolitique se situe entre les années 1974 et 1979, mais, pendant ce temps, nous pouvons établir cinq formulations qui correspondent à des mécanismes de pouvoir différents: le pouvoir médical, le dispositif de race, le dispositif de sexualité, le dispositif de sécurité et la gouvernementalité néolibérale. Chronologiquement, il est remarquable l'expansion de la notion de biopolitique, qui passe d'une application presque locale vers des domaines de plus en plus englobants. Dans un quatrième moment, on cherche à comprendre l'idéologie qui agit comme un dispositif biopolitique – se charge de la population, en ayant tel pouvoir qui peut arriver à «tailler le réel» selon son modèle. Dans ce décor, la population apparaît comme un objet d'investissement économique, de contrôle qui normalise les corps et les conduites, en incitant à la réalisation d'un autocontrôle de la vie par le vivant même. Quand on assume l'idéologie comme un dispositif biopolitique pour mettre en cause l'éducation contemporaine, on se trouve face à l'école, une institution engagée dans la préparation des compétences qui orientent les prochains sujets-clients pour agir dans un monde marqué par le marché et la compétition.

Mots-clés: idéologie, biopolitique, dispositif biopolitique

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| APRESENTAÇÃO | 13 |
| 1 MARX E FOUCAULT | 19 |
| 1.1 FOUCAULT, LEITOR DE MARX..... | 28 |
| 2 UMA SUBJETIVIDADE DE MÚLTIPLAS CABEÇAS | 39 |
| 2.1 O PODER DA IDEOLOGIA | 40 |
| 2.2 DECIFRA-ME, ENQUANTO TE DEVORO..... | 46 |
| 2.2.1 A evolução do pensamento de Marx..... | 47 |
| 2. 2. 2 A questão da ideologia em Marx..... | 49 |
| 2.3 A QUESTÃO DA IDEOLOGIA APÓS MARX..... | 53 |
| 2.3.1 A questão da ideologia em <i>Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado</i> | 57 |
| 2.3.2 Objeções à ideologia..... | 59 |
| 2.4 IDEOLOGIA: UMA QUESTÃO INCONCLUSA... .. | 65 |
| 3 O SENTIDO DA BIOPOLÍTICA | 70 |
| 3.1 SOCIEDADE DE SOBERANIA E SOCIEDADE DE NORMALIZAÇÃO: UM DESVIO NECESSÁRIO... .. | 71 |
| 3.2 AS CINCO FORMULAÇÕES DE BIOPOLÍTICA | 77 |
| 3.2.1 O poder medical | 78 |
| 3.2.2 Os dispositivos de raça e de sexualidade | 82 |
| 3.2.3 O dispositivo de segurança | 86 |
| 3.2.4 A governamentalidade neoliberal..... | 91 |

| | |
|---|------------|
| 4 IDEOLOGIA COMO POLÍTICA DA VIDA..... | 103 |
| 4.1 UM DISPOSITIVO BIOPOLÍTICO..... | 106 |
| 4.2 A IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO PARA A LEGITIMIZAÇÃO IDEOLÓGICA DA BIOPOLÍTICA..... | 112 |
| 4.2.1 O poder disciplinar na/da escola | 113 |
| 4.2.2 Ideologia e biopolítica na Educação..... | 121 |
| ALGUMAS CONSIDERAÇÕES..... | 129 |
| REFERÊNCIAS..... | 139 |

APRESENTAÇÃO

Não sei fazer a história do futuro. Não tenho jeito para prever o passado. No entanto gostaria de tentar captar o que está acontecendo, pois nos dias presentes nada terminou e os dados ainda rodam. (Foucault)

As obras de grandes filósofos, como Karl Heinrich Marx e Paul-Michel Foucault, possibilitam um leque infindável de interpretações. Tantas e diversificadas leituras constituem a prova da profundidade, riqueza e alcance dos textos originais. Os estudos que, desde algum tempo, dedicam-se a refletir sobre as aproximações e distanciamentos destas questões, têm ficado geralmente circunscritos à análise das críticas marcantes a eles endereçadas.

Ao mesmo tempo, é latente que quanto mais se escreve sobre as grandes obras, mais rica se torna nossa objetividade sobre os estudos, as temáticas e a atualidade dos conceitos. É sabido, ainda, que as interpretações não se restringem a repetir o conteúdo original, mas também visam propor pequenos deslocamentos, criar novos e penetrantes planos com base nos textos originais.

Em que pese a importância desses esforços, a aproximação entre essas tradições teóricas tem desencadeado uma contenda mais ampla e que parece estar longe do fim. Essa massa crescente de interpretações apresenta um lado negativo que diz respeito à perda do solo firme das quais novas leituras e criações podem se elevar, dando lugar a caricaturas grotescas.

Há também a constatação de uma frequente indiscriminação no uso desses operadores, perdendo-se nada menos que o principal: a relação do conceito com a obra e o rigor tão prezado pelos autores. A fim de contrapor este viés, surge este trabalho de tese de doutoramento como um exercício de pensar estratégias na obra de Marx e Foucault, respectivamente: ideologia e biopolítica.

Esta pesquisa, de cunho bibliográfico, é resultado de uma hipótese: a de que o conceito de ideologia na obra *A Ideologia Alemã* de Marx e Engels, e a noção de biopolítica no pensamento de Foucault são ferramentas teóricas que operam com intencionalidades similares, de onde pode ser inferido que a ideologia atua como um dispositivo biopolítico. Isto configura uma zona de intersecção entre as perspectivas teóricas dos filósofos, assim como parece uma postura teórica mais produtiva que pode oferecer um melhor instrumental filosófico-político para o campo educacional do que o aferro à clivagem entre os autores.

No objetivo que se propõe este trabalho, entende-se que a aproximação das teorizações sobre ideologia e biopolítica pode ser um caminho que se abra no profícuo debate existente entre os legados de Marx e Foucault, ao permitir não apenas questionar e avançar no empreendimento teórico de cada um, mas também apreender complementariedades sobretudo no que tange às aproximações conceituais. Isso é fundamental se considerarmos que o conceito de ideologia e o termo biopolítica materializam a perspectiva teórico-metodológica dos autores, de realizarem um encontro entre filosofia e ciências sociais, apontando, por conseguinte, para a importância de pensar sobre o seu próprio tempo¹.

No capítulo I, intitulado *Marx e Foucault*, descrevemos, de forma sucinta, o contexto em que se situa o tema, a hipótese e o problema de pesquisa, assim como indícios do cenário onde pairam as reflexões. Apresentamos ainda, de maneira bastante breve, o ensaio intitulado *Foucault, leitor de Marx*, constituindo-se em um panorama histórico e social da vida de Foucault e a visão clara do filósofo no que diz respeito à diferença existente entre a pessoa Marx e seu pensamento, o marxismo e os marxistas. Talvez daí venha o espanto, o choque, de Foucault, ao perceber que desde o início foi considerado um inimigo pelos marxistas.

O pensamento de Marx e Foucault foi e é utilizado em longa escala. Na área da Educação, podemos afirmar que os filósofos trazem contribuições inegáveis, como, por exemplo, respectivamente, o conceito de ideologia e a noção de biopolítica. Apesar de não terem proposto nenhum tratado educacional, os filósofos

¹ Nesta empreitada de pensar o presente, Marx parece estar comprometido com uma ontologia crítica, isto é, uma atitude que deve passar pela experiência da realidade e da atualidade, para que possamos apreender os pontos em que a mudança, a resistência, é possível, desejável. Foucault parece estar comprometido com uma ontologia histórica, isto é, não é um projeto global, radical, é limitada, determinada e sempre passível de recomeço. O que se propõe é um *êthos*, uma vida filosófica em que a crítica do que somos é a análise histórica da sua transgressão possível.

apresentam pistas que contribuem na problematização de questões que, embora atuais, constituíram-se historicamente e trazem arraigadas um modelo moderno, questionado e discutido incansavelmente sob diferentes aspectos: econômicos, sociais, culturais e demais possíveis.

No capítulo II, *Uma subjetividade de múltiplas cabeças*, evidenciamos um dos possíveis caminhos para cercar o conceito de ideologia. De antemão cabe esclarecer que ideologia constitui um conceito complexo, polissêmico e amplo, mas extremamente potente. Nesta parte do texto anuncia-se uma (re)visita a algumas expressões que o conceito veio assumindo, principalmente a partir do pensamento de Marx. Não há uma definição unívoca para ideologia. O conceito é traçado por divergentes histórias, e mais importante que forçar as linhagens a se reunirem numa teoria global seria determinar o que é valioso e o que pode ser descartado.

Ainda neste capítulo, examinamos alguns pressupostos acerca da ideologia constituir uma questão inconclusa. Afinal, se os marxistas, e o próprio Marx, parecem ter confiado demais na solução da questão da ideologia por meio da ação revolucionária do movimento operário e das organizações socialistas, as problematizações apresentadas pelos filósofos pós-modernos propõem o abandono das ilusões alimentadas pelos modernos, ou seja, a ideologia é descartada por ser considerada uma falsa questão. Os estudos evidenciam que a questão da ideologia não pode ser inteiramente resolvida, mas, na medida do possível, em cada contexto específico, uma vez que não existe imunidade contra a ação sutil da ideologia.

No capítulo III, *O sentido da biopolítica*, discorreremos acerca da produção bibliográfica de Foucault que formula a noção de biopolítica. Tal produção concentra-se entre 1974 e 1979, mas podemos, nestes poucos anos, demarcar cinco diferentes formulações correspondentes a mecanismos de poder distintos: o poder medical, o dispositivo de raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e a governamentalidade neoliberal.

No pensamento de Foucault, a acepção de biopolítica adquire um duplo sentido: designa certas formas de gestão da vida, tal como fora definida pelo filósofo desde sua conferência *O nascimento da medicina social*, proferida no Rio de Janeiro, em 1974, e refere-se justamente ao contrário, à vitalidade social em sua potência constituinte. O biopoder originalmente foi definido como o mecanismo que se anexa à vida, que a gera e administra, para produzir forças e fazê-la crescer.

Se antes o poder tinha por objetivo tomar conta da alma, agora almeja tomar conta do corpo e da vida mesma. A uma primeira tomada de poder sobre o corpo, feita sob o modo da individualização disciplinar, segue uma segunda tomada de poder sob o modo de massificação da biopolítica. Ao lado do sujeitamento dos corpos por intermédio das escolas e demais instituições disciplinares, coube cuidar dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação, imigração, entre outras ações de políticas públicas.

Em algumas passagens, Foucault chega a associar a emergência do biopoder e das suas duas formas (disciplinar e biopolítica) a uma exigência de ajuste do capitalismo. Logo, para Foucault (1988), o biopoder aparece como elemento indispensável ao capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Em todo caso, a velha mecânica do poder soberano teria se tornado inoperante diante da explosão demográfica e da industrialização, impelindo a uma primeira acomodação sobre o corpo, e a uma segunda acomodação sobre os fenômenos globais da população.

Foucault oferece instrumentos de análise para uma atualização do capitalismo, sobretudo quando elenca os modos de exercício do poder nas diversas esferas de existência, não só loucura, delinquência, sexualidade, medicina, mas seguindo sua incidência na materialidade do corpo e da população, na constituição da individualidade e nos modos de subjetivação. E, principalmente, ao tematizar a relação do poder com a vida, biopolítica, permitindo-nos projetar o diagnóstico de Nietzsche (1987): como entender que o poder tomou de assalto a vida sem interpretá-lo criticamente a partir de um ponto de vista humano, demasiado humano?

No capítulo IV, *Ideologia como política da vida*, passamos a expor o modo como o conceito de ideologia e a noção de biopolítica se articulam, incitam-se e se potencializam no cenário da vida. Para isso, inicialmente evidencia-se o termo dispositivo envolvido numa complexidade que enreda a questão do governo, sendo caracterizado como o encontro das técnicas de dominação e do eu.

O investimento sobre o corpo apresenta um caráter não apenas de controle disciplinar, mas fundamentalmente de domínio biopolítico. Quando Foucault afirma que o nascimento da biopolítica é concomitante ao surgimento do capitalismo e o faz partindo de três esferas: a Medicina de estado, na Alemanha, do início do século

XVIII, com a Ciência Estatal; a Medicina urbana, na França, do fim do século XVIII, com o que chamou de pânico urbano e, por fim, a Medicina da força de trabalho, na Inglaterra, do segundo terço do século XIX, com a *Lei dos pobres* (1875). Através destas três esferas o autor fornece a problematização do uso da medicina para o controle político e não centrado na preocupação com o bem-estar e/ou a saúde da população.

Ao apartar a terceira direção da medicina social, a medicina da força de trabalho, ela surge em torno da saúde do proletariado, mas em detrimento da burguesia. Com a *Lei dos pobres* temos a assistência e o controle da saúde da classe proletária e, conseqüentemente, a proteção da classe burguesa, uma vez que o pobre, de forma gratuita, vai ser tratado e a burguesia não corre o risco de ser afetada por doenças transmitidas pela classe proletária. Em suma, o serviço médico constitui um controle populacional de interesse da burguesia, assegurando a segurança política. Aqui, temos um exemplo da ideologia dominante operando como dispositivo biopolítico ao gerenciar os fenômenos biológicos, ao reduzir completamente ao âmbito da animalidade.

Do mesmo modo, podemos compreender a ideologia dominante como um dispositivo biopolítico ao focar suas estratégias de controle sobre a população. Mesmo sabendo-se que “classe” e “população” são termos distintos – do particular (classe trabalhadora) para uma amplitude (população) onde a própria ideia de classe acaba se esvaziando. Ambos apontam para a impossibilidade de se ignorar a realidade desenhada pela coexistência de elevado número de pessoas e a conseqüente atenção despendida para a elaboração de estratégias de subjetivação que deem conta dessa realidade.

A ideologia, dispositivo de subjetivação, conduz as condutas anulando as singularidades em benefício de uma redução do sujeito à necessidade do sistema capitalista, à configuração de uma identidade que é calcada no biológico, totalizando e massificando os sujeitos como espécie. Para produzir um efeito de realidade, um encantamento eficaz sobre os indivíduos, a ideologia apresenta o capitalismo como a única forma possível de vida. É dessa maneira que o indivíduo está submetido e, portanto, em mecanismo de dominação é adaptado às engrenagens do sistema.

Ainda neste capítulo, problematizamos acerca da importância da educação para a legitimização ideológica da biopolítica. Vale destacar que, ao analisar-se a

ideologia dominante como um dispositivo biopolítico, emergem os modos de subjetivação que são hodiernos, ou seja: Como se dão as relações de poder? Quais suas estratégias de controle no tempo presente? Qual diagnóstico é possível fazer delas? Neste sentido, configura-se uma zona de intersecção entre as perspectivas teóricas de Marx e Foucault, o que nos parece uma postura teórica produtiva, que oferece um melhor instrumental filosófico-político para pensar o campo educacional na contemporaneidade.

Se tomarmos como norte a análise marxiana, percebemos que a permanência da sociedade capitalista depende da reprodução de seus componentes propriamente econômicos e da reprodução de seus componentes ideológicos. Nesta perspectiva, a escola constitui-se num aparelho ideológico central, porque atinge praticamente toda a população por um período prolongado de tempo. A problemática da escola consiste em buscar estabelecer qual é a ligação entre a escola e a economia, entre a educação e a produção, uma vez que a economia e a produção estão no centro da dinâmica social.

Outro viés de análise é o pensamento de Foucault. Para o filósofo francês, o capitalismo caracteriza-se pela instituição de técnicas de poder disciplinar e biopolítica, respectivamente vinculadas ao homem-corpo e ao homem-espécie. Neste cenário, a escola, grande máquina de governamentalidade da modernidade, constitui-se em um espaço de governo da alma dos sujeitos, operando a partir de sua subjetividade, fazendo uso do poder que a sustenta.

Não há dúvidas de que, independentemente de a formação da economia política capitalista e da formação do dispositivo biopolítico não terem entre si uma relação causal, há entre ambas uma conexão sistemática com efeitos históricos poderosos. Afinal, as técnicas de governo vão garantir o livre funcionamento de uma mecânica intrínseca aos processos econômicos que harmoniza e otimiza o conjunto por meio de conflitos de interesse e da competitividade de todos contra todos.

1 MARX E FOUCAULT

[...] a única possibilidade teórica que sinto, seria a de deixar somente o desenho o mais inteligível possível, o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora a pouco. (Foucault)

Como é de praxe, tanto a filosofia de Marx quanto o pensamento de Foucault foram e são exaustivamente trabalhados na área das Ciências Humanas e demais áreas do saber, entre elas a Educação, mesmo não tendo sido criada uma teoria educacional. Todavia, há um entendimento de que alguns filósofos não dialogam entre si por questões históricas, sociais e ideológicas. Até aqui temos um campo fértil, uma vez que a Ciência está sempre em processo, e fazer Ciência é trazer o novo como possibilidade aos estudos antecessores. No caso destes dois autores, Marx e Foucault, precisamos “limpar” o campo de investigação.

Lemke (2000), no trabalho apresentado no *Rethinking Marxism Conference*, na Universidade de Amherst (MA), em setembro de 2000, aponta a afirmação de Étienne Balibar ao defender que Foucault mudou seu desenvolvimento teórico a partir da ruptura com o marxismo. Isso não nos parece novidade, uma vez que acaba dando sustentação ao que Sartre já havia posto: “o marxismo é o alvo. Trata-se de constituir uma ideologia nova, a última barreira que a burguesia ainda possa levantar contra Marx”² (ERIBON, 1990, p.168). Claro que Foucault nega e acaba, inclusive, ironizando as palavras de Sartre, dizendo que este último, por ser um filósofo ocupado, não teve tempo para ler seus escritos. Entretanto, o que parece ser visível é que o pensamento de Foucault traz como produtividade o uso de conceitos marxistas ou alguns conceitos compatíveis com o marxismo para propor deslocamentos, seja para sustentá-los, seja para refutá-los.

² Para Sartre, a recusa que Foucault faz à história é uma maneira de rejeitar o marxismo. Esta questão, como veremos, é bastante controversa.

Aqui, propomos algumas palavras proferidas por Foucault na entrevista intitulada *Da Arqueologia à Dinastia*, concedida a S. Hasumi, no dia 27 de setembro de 1972, em Paris. Neste texto Foucault chama alguns estudiosos do pensamento de Marx de “marxistas empiristas e frouxos”, alegando que estes só leem o que convém das suas obras, ou seja, acabam criticando-o sem fundamentar as críticas, tampouco prestando atenção às suas observações. Ainda nesta mesma entrevista declara

Devo dizer que estou extraordinariamente incomodado com a maneira com que um certo número de marxistas europeus pratica a análise histórica. Estou também muito incomodado com a maneira com que eles fazem referência a Marx (FOUCAULT, 2006a, p.49).

Foucault critica de forma ferrenha alguns marxistas que ele intitula como “frouxos” por dois motivos em especial, inicialmente: estes marxistas se fecham nas academias por respeito a Marx e, num segundo momento, por ficarem somente presos às regras do que Marx escreveu, não conseguem fazer efetivamente uma análise histórica, e conclui: “essa é a crítica sobre a frouxidão, a crítica do academismo, a crítica da não-inventividade que faço àqueles que chamo de marxistas ‘frouxos’”. E acrescenta

Se é verdade que os marxistas, alguns marxistas consideram o marxismo como uma ciência, eles devem saber, em nome e a partir dessa ciência mesma, em que Marx se enganou. A um marxista que me diz que o marxismo é uma ciência, eu respondo: eu acreditarei que você pratica o marxismo como uma ciência no dia em que você me mostrar, em nome dessa ciência, em que Marx se enganou (FOUCAULT, 2006a, p.51-52).

Talvez daqui nasça a possibilidade de defesa de que Foucault é, sim, um marxista que acreditou que o marxismo era uma ciência e, por isso, propõe deslocamentos a partir do pensamento de Marx. A grosso modo, ele (re)visita em seus livros e em alguns cursos ministrados no Collège de France o conceito de ideologia dominante em Marx e a esse propõe deslocamentos. Com isso, Foucault não defende que ideologia deve ser descartada, mas aponta algumas fragilidades e acaba justificando o motivo pelo qual opta por um diagnóstico do presente via o governo pela verdade.

No que tange ao conceito de ideologia, ela é parte do embate histórico, parte significativa das relações de poder, jamais um bloco único, estrutura fundamental e primária. Logo, percebemos que, para Foucault, a história humana é percebida através de práticas e discursos os quais efetivamente condizem com a realidade de

modo que não cumpre aos objetos determinarem a consciência do fenômeno, mas justamente o oposto: são as práticas que determinam aquilo que o objeto é de fato, como ele se mostra e se insere no bojo da história, suas mutações e significações. Nestes termos, seria equivocado entender os eventos históricos somente sob o peso da ideologia já que esta, em última instância, diz respeito a uma idealização nobre e vaga, que tenta explicar o desenvolvimento da História como se os objetos determinassem as práticas e os discursos, e não o contrário disso. Eis por que a metodologia de análise da história, para Foucault, prima pela problematização dos discursos e das práticas, ao invés do desvelamento sob o peso das ideologias.

Foucault propõe deslocamentos nevrálgicos, principalmente no que tange à crítica da interpretação marxista da análise do poder que divide o mundo em dois grandes blocos³: os que possuem o poder (classe dominante) e os que se sujeitam aos que possuem o poder (classe dominada), ou seja, Foucault não admite a divisão de classes sociais – burguesia *versus* proletariado – proposta por Marx e Engels, onde o trabalho é o motor da história. Para Foucault, as relações de poder não se reduzem às relações de produção, por conseguinte, às relações de trabalho. Outrossim, adentramos especificamente num ponto essencial do pensamento de Foucault, que diz respeito ao papel da ideologia no que tange à efetividade das relações de poder.

O filósofo francês apresentou um poder que não tem essência. Ele surge como uma realidade biforme: ora reprime, ora produz o verdadeiro. Neste sentido, Foucault critica a centralidade do poder proposta no marxismo, defendendo que o poder não está em uma única estrutura social, mas é algo que está espalhado em todas as camadas da instituição social, sendo uma relação e não um objeto. Ademais, as lutas contra o exercício do poder não são externas, por não estarem isentas de poder. O autor rejeita a visão de poder no modelo econômico e coloca que a guerra seria o lugar mais propício para compreender o poder.

O conceito deve ser entendido como relação: ação sobre ações. Não há “o poder”. Mesmo não tendo a pretensão de criar uma teoria do poder no primeiro volume de História da Sexualidade – *A vontade de Saber* – ele apresenta cinco proposições sobre o conceito, a saber: o poder é ato – “o poder não é algo que se

³ Foucault critica os marxistas por levarem em consideração, na expressão "luta de classes", muito mais a definição do que é uma classe, do que a propriedade do que significa uma luta.

adquirir, arrebatou ou compartilhe, algo que se guarda ou se deixa escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis” (FOUCAULT, 1988, p.89-90). A segunda, as relações de poder são imanentes – “são os efeitos imediatos das partilhas, desigualdades e desequilíbrios que se produzem [...] não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor” (FOUCAULT, 1988, p.90). A terceira, “o poder vem de baixo [...], não há uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados” (FOUCAULT, 1988, p.90). A quarta, as relações de poder são intencionais, “não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos” (FOUCAULT, 1988, p.90); e, finalmente, a quinta: “se há poder, há resistência”. E acrescenta

[...] não existe, com relação ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 1988, p.91).

É importante considerar, ainda, que Foucault se volta quase que em todas as suas obras para a constituição do sujeito contemporâneo, e o poder é um tema recorrente, por ser exatamente um elemento constitutivo deste ser do homem, não podendo ser abstraído. Neste cenário, estudar o conceito de poder em Foucault é estudar o homem. Homem e poder são como que faces de uma mesma moeda, já que o homem se constitui a partir das relações de poder que existem em sua sociedade e da qual ele faz parte inexoravelmente.

Segundo Foucault (1982d, p.183), “o poder deve ser analisado como algo que circula”, ou melhor, “o poder funciona e se exerce em rede”. Por ser relacional, não é possível determinar aquele que tem e aquele que não tem poder, pois todos ocupam a posição de exercer poder e de sofrer suas ações, uns com mais intensidade do que outros. Outrossim como o poder não se concentra em um único lugar, também pode ser exercido de diferentes formas. Logo, o poder está em todos os lugares, perpassando os sujeitos até as instituições e vice-versa. Não se pode localizar o poder nisto ou naquilo, pois ele é ação. Nada escapa ao poder! Todavia, remetendo ao filósofo francês, “o poder está em toda a parte; não porque engloba tudo e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 1988, p.89). Fixar o poder em

algo é impossível, pois dele só se pode ter ou descrever naquilo que ele não é mais. Ele não é uma coisa, mas uma “multiplicidade de correlações de força” (FOUCAULT, 1988, p.88), que a ninguém pertence, mas que a todos é dado viver, sentir e com ele agir, modificando o presente, recriando-o. Haja vista que não se pode ocultar que o indivíduo vive em meio a relações de poder complexas, estas fazem parte de sua existência. Deve-se entender o que o cerca, o meio onde o ser humano habita, para compreender como ele pode se tornar sujeito.

Retomando o conceito de ideologia mais precisamente, ele aparece diversas e diferentes vezes. De forma geral, tentaremos sintetizar a partir de dois momentos: um primeiro momento de desconstrução a partir das obras *As palavras e as coisas* (arqueologia do conceito de ideologia) e *A Arqueologia do Saber* (substituição do conceito de ideologia pelo conceito de formação discursiva); e um segundo momento de reformulação a partir das obras *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (conceito de ideologia aparece como um dispositivo de sujeição), *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (abandona o conceito de ideologia como um conceito metodológico). Também, a partir dos cursos ministrados no Collège de France, a saber: *Segurança, Território e População* (1977-1978), *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979) e *Coragem da Verdade* (1983-1984), onde o conceito praticamente desaparece, fazendo referência ao neologismo governamentalidade ou a arte de governar.

Sabemos que a crítica marxista ao Estado de Direito se baseia largamente no conceito de ideologia. Esta seria uma forma de conhecimento que esconde um desconhecimento. O discurso do Estado de Direito é, portanto, tipicamente um discurso ideológico, na medida em que, ao apresentá-lo como o meio mais justo de exercício do poder faz com que todos sejam transformados paritariamente em cidadãos.

Na verdade este discurso esconde uma dominação: a dominação da classe detentora dos meios de produção sobre a classe detentora unicamente da força de trabalho. Essa crítica diz que essa igualdade é uma ilusão, que há cidadãos “mais cidadãos” que outros. A verdade sobre o poder, portanto, está não no contrato social, no pacto que institui a coisa pública e o exercício de uma soberania, mas na forma de exercício da propriedade dos meios de produção e na dominação de uma classe social sobre a outra.

Foucault, por sua vez, quando inicia suas pesquisas sobre a prisão e sobre o poder, tem a noção de que há algo de insuficiente nessa crítica: a noção de que haja uma verdade a ser conhecida chamada poder. O marxismo, diferente do pensamento de Foucault, acredita ou faz acreditar na existência de uma verdade sobre o poder, bem como na sua capacidade de conhecer tal verdade e, nisso, conseguir dissolver o poder.

Foucault, seguindo Nietzsche, defende que o conhecimento foi a grande mentira inventada pelos homens, uma vez que o conhecimento pressupõe a existência de um sujeito prévio que conhece: um sujeito de conhecimento. Para Foucault, tanto o sujeito quanto o conhecimento são uma produção, não um pressuposto. O homem não é fadado, por instinto, a conhecer. E nem o mundo existe para ser conhecido: o que existe, instintivamente, é a vontade de poder e, a partir dela, se dá o saber.

Essa contestação da noção de ideologia não é um ponto pequeno e sem importância! O universo de uma microfísica do poder surge no cenário de uma luta perpétua, no sentido de que o poder se exerce muito mais do que se possui, e que não é o privilégio conquistado ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto das suas posições estratégicas e de uma possível reversão desses micropoderes.

No curso intitulado *Do governo dos Vivos* (1979-1980), Foucault trata minuciosamente acerca de dois deslocamentos sucessivos. Inicialmente, propõe o deslocamento da noção de ideologia dominante para a noção de saber-poder e, num segundo momento, o deslocamento da noção saber-poder para a noção de governo pela verdade. Em nenhum momento o autor francês defende que propõe tais deslocamentos porque uma noção é melhor que a outra, embora saibamos que, a proposta inicial da argumentação de Foucault está embasada numa busca de conceitos que consigam exprimir, talvez com maior sensatez, o que o autor almeja demonstrar

[...] o que significa essa recusa em termos de ideologia? Eu poderia dizer nesse ano o seguinte: existe uma maneira, eu creio, tradicional, antiga, perfeitamente nobre, de colocar a questão filosófica ou política dizendo que no momento em que o sujeito se submete voluntariamente a uma ligação de verdade numa relação de conhecimento; quer dizer, no momento que ele pretende, após lhe serem dados os fundamentos, os instrumentos, as justificações com as quais ele pretende sustentar um discurso de verdade, a partir daí, o que é que ele pode dizer sobre, ou para, ou contra o poder que o assujeita? Dito de outro modo, a ligação voluntária com a verdade, o que ela pode dizer sobre a ligação involuntária

que nos prende e nos dobra ao poder? Essa, creio eu, é a maneira tradicional, maior, de colocar a questão filosófico-política (FOUCAULT, 2010b, p. 59-60).

Sabemos que Foucault apresenta diversas ressalvas acerca da ideologia⁴, como, por exemplo, os argumentos apresentados em *A Arqueologia do Saber* (1969), onde o autor defende que a influência da ideologia sobre o discurso científico e o funcionamento ideológico das ciências não se articula nem no nível de sua estrutura ideal, nem no nível de sua utilização técnica em uma sociedade, tampouco no nível da consciência dos sujeitos que a constroem; articulam-se onde a ciência se destaca sobre o saber. Ainda nesta obra, Foucault (2010c) descreve três objeções ao conceito de ideologia em Marx, a saber: é uma teoria incompleta ou imperfeita da representação; está indexada à oposição do verdadeiro e do falso, da realidade e da ilusão, do científico e do não científico, do racional e do irracional; e, finalmente, sob a palavra dominante, depois de tudo, a noção de ideologia fica num impasse em relação a todos os mecanismos reais de assujeitamento.

No entanto, é inegável a crucial importância do conceito, essencialmente a partir de Marx, no pensamento de Foucault, embora este último considere a dominação e, por consequência, a iminência do poder como algo que se dá não exatamente no plano da consciência, ou da “má consciência”, mas sobre o corpo das pessoas, algo que se articula dentro da unidade somática dos sujeitos históricos, uma vez que “[...] o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo” (FOUCAULT, 1982b, p.80). Outrossim, a ideologia é um conceito de suma importância em toda a análise estrutural da Modernidade para Foucault, parte significativa daquilo que o autor concebe como “o olho do poder”

[...] se quisermos apreender os mecanismos de poder em sua complexidade e detalhe, não poderemos nos ater unicamente à análise dos aparelhos de Estado. Haveria um esquematismo a evitar – esquematismo que aliás não se encontra no próprio Marx – que consiste em localizar o poder no aparelho de Estado e em fazer do aparelho de Estado o instrumento privilegiado, capital, maior, quase único, do poder de uma classe sobre outra classe. De fato, o poder em seu exercício vai muito mais longe, passa por canais muito mais sutis, é muito mais ambíguo, porque cada um de nós é, no fundo, titular de um certo poder e, por isso, veicula o poder. O poder não tem por função única reproduzir as relações de produção. As redes da dominação e os circuitos da exploração se recobrem, se apóiam e interferem uns nos outros, mas não coincidem. (FOUCAULT, 1982c, p.160).

⁴ Vide *Vocabulário de Foucault* (2009, p.223-224).

No que tange à noção de biopolítica⁵, no pensamento de Foucault (2009) entende-se por biopolítica a maneira pela qual, a partir do século XVIII, buscou-se racionalizar os problemas colocados à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de indivíduos enquanto população. Esta nova forma de poder se ocupará: da demografia (da proporção de nascimentos, de óbitos, das taxas de reprodução, da fecundidade da população, entre outras), das enfermidades endêmicas (da natureza, da extensão, da duração, da intensidade das enfermidades reinantes na população). Por exemplo: a malária não é uma doença endêmica no Reino Unido porque não consegue manter a transmissão na população devido à falta do vetor necessário, mosquito do gênero *Anophele*. Também se ocupará da higiene pública, da velhice (as enfermidades que deixam o indivíduo fora do mercado de trabalho, assim como os seguros individuais e coletivos, da aposentadoria), das relações com o meio geográfico (clima, urbanismo, ecologia),

⁵ Segundo Esposito (2010), a biopolítica foi desenvolvida conceitualmente em três momentos bem delimitados e com perspectivas diferenciadas. Primeiramente, o surgimento do conceito de biopolítica em autores como Rudolph Kjellen, Jacob von Uexküll e Morley Roberts esteve vinculado a uma leitura organicista da sociedade. Nessa lógica, a teoria médica e biológica dos agentes patológicos que ameaçam a sobrevivência do corpo desembocou na legitimação da tanatopolítica⁵ de determinados grupos sociais. Num segundo momento, a biopolítica reaparece na década de 1960, principalmente na França, com autores como Aroon Starobinski e Edgar Morin. Esses estudos se afastam da matriz tanatopolítica originária e abordam a biopolítica a partir de uma perspectiva neo-humanista. Conceitualmente eles mantêm a ambiguidade constitutiva do termo biopolítica embora sublinhem uma certa leitura crítica e funcionalista das políticas do neocapitalismo e dos regimes chamados socialismo real em guiar um desenvolvimento produtivo da vida humana. E, finalmente, num terceiro momento, a biopolítica está sendo desenvolvida tentando aproximar a biologia com as teses da filosofia naturalista a respeito do comportamento humano provocando um naturalismo filosófico e político. O início formal desses estudos biopolíticos situa-se em 1973, quando a *Political Science Association* inaugurou formalmente um espaço para pesquisa sobre biologia e política. A partir desta data vários eventos ocorrem e nomes como Lynton K. Caldwell, James C. Davies, Roger D. Masters, entre outros, aparecem na discussão. Cabe salientar que, na origem desta posição, duas matrizes podem ser identificadas: o evolucionismo darwiniano (ou darwinismo social) e a investigação etológica desenvolvida nos anos trinta. Neste sentido, a origem do termo biopolítica (*bios politikós*) é bastante problemática. Segundo Esposito (2010), no capítulo intitulado *O enigma da biopolítica* da obra *Bios: Biopolítica e Filosofia*, a biopolítica situa-se numa zona de dupla indiscernibilidade, uma vez que *bios* remete a *zoé* e, por fim, também a *techne*. Como se não bastasse, o termo é visto como negativo e acaba assumindo o rosto do enigma ao ser bifurcado lexicalmente em biopolítica (política em nome da vida) e biopoder (vida submetida ao poder da política). De natureza quase desconhecida, o que tudo aponta é que o primeiro a fazer uso do termo tenha sido o cientista e político sueco Rudolph Kjellen (1864-1922), em sua obra *Stormakterna Konturer kring samtindens stropolitik* (1905). Esposito (2010) postula que não podemos nos limitar ao ponto de vista de Foucault, pois apesar de ter forjado o termo biopolítica na década de 70 deixou insuficiente pelo menos dois aspectos: a natureza da passagem entre poder soberano e aquilo que chamou de biopoder ou poder biopolítico e à ambiguidade com que o trânsito é avaliado, pois a emergência da biopolítica não pôde deixar de ser analisada como a origem de formas mais sutis, mas também mais perigosas de exercício de poder. Ademais, há textos cruciais sobre a origem da biopolítica que Foucault lê e aos quais não faz referência como, por exemplo, o de natureza organicista *Zum Werden und Leben der Staaten* (1920), de Karl Binding, o de natureza antropológica *Der Staat als lebendiger Organismus* (1922), de Eberhard Dennert, e o de natureza naturalística *Der Staat, ein Lebenwesen* (1926), de Eduard Hahn.

entre outros aspectos. A partir do pensamento de Foucault, a questão da biopolítica é amplamente abordada por Giorgio Agamben, Antonio Negri, Maurizio Lazzarato, Michael Hardt, Edgardo Castro e Roberto Esposito, entre outros.

O termo aparece, na obra de Foucault, pela primeira vez, no último capítulo da História da Sexualidade I, *A vontade de saber* (1976) intitulado *Direito de morte e poder sobre a vida*, e desenvolvido, no mesmo ano, no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), proferido no Collège de France. Aqui, cabe apontar que a introdução ao conceito de biopolítica surge de combinações das análises anteriormente desenvolvidas no ciclo de conferências proferidas em 1974, no Rio de Janeiro, onde o termo é relacionado com o nascimento da medicina social; e em *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (1975), definido como anátomo-política do corpo, e mais tarde, em *A vontade de saber* como biopolítica das populações. Recentemente, com a publicação dos cursos *Segurança, Território e População* (1977-1978) e, principalmente, *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), a potência do termo vem à tona.

Na aula de 17 de março de 1976 do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault esmiuça que o poder soberano ficou inoperante para reger o corpo econômico e político da sociedade em via de explosão demográfica e de industrialização. Duas acomodações se fizeram necessárias neste deslocamento de um poder de morte para um poder que gera a vida (aumenta a vida e controla as suas eventualidades): a primeira surge no séc. XVII e início do séc. XVIII – Mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina. E, finalmente, a segunda acomodação surge no final do séc. XVIII – Mecanismos sobre os efeitos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas. Temos, pois, duas séries: “a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado” (FOUCAULT, 1999, p.298). Foucault atenta para o fato de que as duas acomodações (os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder) articulam-se uma com a outra.

Como uma possibilidade de síntese, a grosso modo, podemos apontar que o conceito de ideologia em *A Ideologia Alemã* aparece como “consciência invertida” ou “falsa consciência”, ou seja, uma ideia distorcida, uma representação idealizada pela classe dominante do que seria a realidade social. A ideologia dominante está comprometida em governar a população, neste caso o proletariado. A noção de

biopolítica forjada por Foucault trabalha com uma outra lógica que é a política da vida: a política em nome da vida e a vida submetida ao poder da política. O biopoder está comprometido em governar a população via duas técnicas de poder que se complementam: o poder disciplinar e a biopolítica. A partir das explanações anteriores, percebemos que, sim, os conceitos são distintos teoricamente, mas podemos identificar similitudes no que se refere à operacionalização, uma vez que ambos estão comprometidos com uma arte de governar. Mais adiante, retornaremos a esta questão.

Por agora, gostaríamos de voltar o olhar ao argumento que constitui o pano de fundo da hipótese desta tese: o de que o pensamento de Foucault é, em boa parte, fruto de discussões e lutas teóricas com Marx, o marxismo e, principalmente, os marxistas. No texto que segue, num primeiro momento, defendemos que Foucault fez uso das ideias de Marx, tendo-o como influência sobretudo durante a sua curta passagem pelo Partido Comunista. Num segundo momento, expomos alguns dos impasses com o marxismo e com o pensamento de diferentes pensadores e militantes, ditos marxistas. Como sabemos, o marxismo foi desenvolvido por seus seguidores, ultrapassando as ideias do próprio Marx. Nesta mesma lógica argumentativa podemos afirmar que o marxismo acabou se tornando uma corrente político-teórica que abarca uma grande quantidade de marxistas que apresentam diferentes posições teóricas e políticas, inclusive, às vezes, antagônicas. Talvez o próprio Marx acabaria se assustando com o leque de possibilidades que o marxismo acabou abrindo, uma vez que o autor não estava vivo para ver no que o marxismo do século XX se tornou. Como veremos, Foucault, atento a Marx, fez uso do pensamento deste último, demonstrando uma visão cristalina acerca da diferença existente entre a pessoa Marx e seu pensamento, o marxismo e os marxistas.

1.1 FOUCAULT, LEITOR DE MARX

Quero referir-me a uma espécie de filosofia marxista que é, a meu ver, um acompanhamento ideológico das análises históricas e sociais de Marx, assim como de sua prática revolucionária, e que não constitui o cerne do marxismo, entendido como análise da sociedade capitalista e o esquema de uma ação revolucionária nessa sociedade. (Foucault)

A crítica a que o filósofo francês submete o Estado moderno poderia ser vista como algo próximo à crítica, ao mesmo Estado que recebeu a denominação

pejorativa de burguês, executada por um grupo de intelectuais denominados marxistas. Sob esta lógica argumentativa, Foucault aparece como um possível marxista destinado a destrinchar o fenômeno do poder, mas a crítica ao poder é também uma crítica ao conceito de ideologia. Outrossim, o filósofo francês teve grandes impasses com o pensamento de Marx, o marxismo e, principalmente, com diferentes teorias a partir dos pensadores e militantes, ditos marxistas.

Conforme sabemos, acerca de Marx, foi o precursor do conjunto de ideias que constituiu o marxismo, juntamente com Engels. Contudo não podemos esquecer que o marxismo foi desenvolvido por seus seguidores, ou seja, ultrapassou as ideias do próprio Marx. Neste sentido, podemos apontar o marxismo como uma corrente político-teórica que abarca uma grande quantidade de marxistas que apresentam diferentes posições teóricas e políticas, inclusive, às vezes, antagônicas. Com essas poucas palavras, iniciais e necessárias, adentramos propriamente na relação existente entre Marx e Foucault

Acontece com frequência de eu citar conceitos, frases, textos de Marx, mas sem me sentir obrigado a juntar a pequena peça autenticadora, que consiste em fazer uma citação de Marx, em colocar cuidadosamente a referência em nota de pé de página, e em acompanhar a citação de uma reflexão elogiosa, mediante o que se é considerado como alguém que conhece Marx, que reverencia Marx e que se verá honrado pelas revistas ditas marxistas. Eu cito Marx sem dizê-lo, sem colocar aspas, e como eles não são capazes de reconhecer os textos de Marx, eu passo por ser aquele que não cita Marx. Será que um físico, quando faz física, sente a necessidade de citar Newton ou Einstein? Ele os utiliza, mas não tem necessidade de aspas, de notas em pé de página ou de aprovação elogiosa que prove a que ponto ele é fiel ao pensamento do mestre (FOUCAULT, 2006b, p.173).

Nesta citação, muitas questões estão presentes. Entre elas, devemos desembaraçar Marx, de um lado, e o marxismo, de outro. Além disso, fica claro que Foucault faz uso, sim, do pensamento de Marx, com propriedade. Talvez mais visivelmente quando adere ao Partido Comunista em 1950, por influência de Louis Althusser. No entanto, vinha tentando se engajar desde 1947, mas não era aceito.

Na entrevista intitulada *La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, concedida em 25 de abril de 1978, ao R. Yoshimoto, Foucault defende não achar pertinente acabar com o próprio Marx. Para ele, “Marx é um ser indubitável, um personagem que expressou sem erro certas coisas, quer dizer um ser inegável como acontecimento histórico: por definição, não se pode suprimir um tal acontecimento” (FOUCAULT, 2010a, p.191). Aqui é

importante salientar que Foucault leu Marx e, quando estava no Partido Comunista, considerava a doutrina marxista a mais prudente. Nesta época, os pontos de referência eram Hegel, Marx, Heidegger, entre outros. Mais tarde, por volta de 1953, ocorre o encontro com Nietzsche, sendo uma influência determinante até seus últimos escritos. No que diz respeito a esta leitura, no fim da vida Foucault confessa conhecer Nietzsche bem melhor que Heidegger, frisando que, se não tivesse lido Heidegger, provavelmente não teria chegado à leitura do pensamento nietzschiano.

Cabe frisar que Foucault não fez questão de que sua obra fosse coerente a um método único. Não queria ser situado, resumido a uma perspectiva filosófica. E chegou a declarar inúmeras vezes que não pretendia alegar quem era, tampouco conservar-se o mesmo. O filósofo remodela seu pensamento: ele muda e evolui constantemente, enveredando por novos e diferentes caminhos. Ademais, quem venha a se aventurar a ler e a pesquisar a filosofia deste pensador-tipo⁶ precisa, antes de mais nada, saber lidar com as inconstâncias, com o pensamento nômade de Foucault, com suas idas e vindas que chegam a causar um certo constrangimento inicial, pois quando pensamos que estamos começando a entender o que ele quer explicar, viramos a página e nos deparamos com afirmações consistentes que dizem justamente o contrário do que fora antes dito. O pensamento de Foucault é assim: uma caixinha de surpresas! Talvez por isso Rajchman (1987) defende que Foucault não pretendia deixar como legado uma doutrina, um método ou uma escola de pensamento. E enfatiza

[...] em discussões norte-americanas, Richard Rorty, o filósofo neo-deweyano, pode criticar Foucault por um despeito recalcado em relação à classe burguesa, enquanto que David Rothamn, o historiador social, pode queixar-se de que Foucault omitiu qualquer *menção* à classe burguesa em sua análise. Do mesmo modo, na França, Foucault foi acusado tanto de negligenciar o Estado como de fazer sua interferência tão profunda e total que não sobrava espaço para a “sociedade”. Pode-se inferir que a história de Foucault não se harmoniza facilmente com as nossas grandes histórias sobre capitalismo, burocracia e Estado (RAJCHMAN, 1987, p.45).

Em 1950 Foucault estava no centro de um grupo de *normaliens* comunistas chamado *Grupo folclórico* ou *Saint-Germain-des-Prés marxistas*. O grupo era composto por Paul Veyne, Jean-Claude Passeron, Gérard Genette, Maurice Pinguet, Jean Molino e Jean-Louis van Regermoter. Eles eram comunistas embora não

⁶ Expressão utilizada por Paulo Rouanet no texto *A gramática do Homicídio* (1996), para descrever Foucault consagrado à construção de um saber inteiramente despojado de conotações antropocêntricas.

seguissem à risca o partido. Ainda nesta época, Foucault era chamado de *le Fouk's* e criou um laboratório de psicologia numa antiga discoteca desativada. Ao receber os visitantes, mostrava uma caixa de sapato com um rato e exprimia com ironia: “esse é o laboratório”. Outrossim, como os demais colegas do grupo, Foucault aderiu ao Partido Comunista (PC), ao qual ficaria ligado até 1953. Chegou a afirmar em uma entrevista concedida a Ducio Trombadori, em 1978

Para muitos de nós, jovens intelectuais, o interesse por Nietzsche e Bataille não representava uma forma de se afastar do marxismo ou do comunismo. Ao contrário, era a única via de comunicação e de passagem para o que acreditávamos dever esperar do comunismo (...). Foi assim que, sem bem conhecer Marx, recusando o hegelianismo, sentindo-me mal com os limites do existencialismo, decidi aderir ao Partido Comunista. Estávamos em 1950: nessa época ser “comunista nietzschiano”! Uma coisa no limite do vivível e, se quiser, talvez um pouco ridícula; eu sabia disso (ERIBON, 1990, p.65-66).

Uma questão um tanto curiosa, o encontro de Foucault com Nietzsche deu-se, mais tarde, em 1953, justamente no ano em que o filósofo francês saiu do PC. Como se não bastasse, posteriormente, em 1983, em conversa com Paul Veyne, Foucault declarou ver no marxismo uma doutrina sensata. Talvez Foucault não estivesse sendo muito sincero ao intitular-se um comunista nietzschiano, pois ao lermos os seus textos desta época percebemos que o pensamento de Nietzsche não se faz presente.

Independentemente da sinceridade ou não de Foucault, o fato é que em 1953 afastou-se do partido por vários motivos: entre eles, sentia-se extremamente constrangido em participar de um “partido que rejeitava e condenava o homossexualismo como um vício da burguesia e um sinal de decadência” (ERIBON, 1990, p. 69). Todavia, Foucault acabou acrescentando uma outra razão: o caso “dos aventais brancos”⁷ e, por fim, declarou ter saído do PC depois do famoso complô dos médicos de Stálin, no inverno de 52, e por causa de uma persistente sensação de mal-estar. Mais tarde, ao ser questionada a saída de Foucault, Althusser reforça que Foucault saiu mesmo do partido por causa de sua homossexualidade.

No final de 1966, em setembro, Foucault vai para a Tunísia para lecionar Filosofia na Faculdade de Letras e Ciências Humanas, num antigo Liceu da cidade

⁷ Em 1952 os médicos de Stálin foram acusados de conspirar contra a sua vida, os membros do PC acreditam na versão soviética oficial, ou seja, os médicos tentaram matar Stálin. Contudo Foucault relata a Ducio Trombadori que André Wurmser convoca uma reunião para explicar o complô e todos os membros do PC acreditam na versão, embora não estejam realmente convencidos. Três meses após a morte de Stálin descobrem que a ideia do complô é pura invenção e escrevem ao Wurmser, solicitando um esclarecimento acerca do ocorrido, mas nunca recebem a resposta. Foucault qualifica a atitude como desastrosa, e confessa que se sentia mal em estar no PC.

que se transformou em Universidade, uma espécie de exílio pessoal. Desliga-se administrativamente de Clermont-Ferrand e assume um contrato com previsão de três anos, mas acaba ficando dois.

Na Tunísia os alunos não gostavam de ouvir Foucault citar Nietzsche sobre qualquer pretexto, tampouco a sua hostilidade com relação ao marxismo. Em 1967, Foucault é classificado pelos alunos como à direita. Em contrapartida, Foucault, segundo relatos de Eribon (1990), declara que os alunos reivindicam o marxismo com uma violência, uma intensidade, uma paixão extraordinária. O marxismo era não só uma análise melhor das coisas, como também uma espécie de energia moral, de notável demonstração de existência. Em um passeio com o diretor de *Le Nouvel Observateur*, Jean Daniel, Foucault chega a declarar, ao ver um grupo de estudantes pela rua, que estes seriam a revolução.

Foucault vai para a Tunísia para, de certa forma, afastar-se da vida política. Afinal, estava decepcionado com o PC e o que buscava era justamente uma vida entre os prazeres do sol e a ascese filosófica. Porém, seus dias estavam contados e a política novamente o agarra. Não tardou para Foucault envolver-se num movimento político juntamente com os alunos na Tunísia. Chegou, inclusive, a esconder o mimeógrafo do grupo e vários panfletos em seu jardim, assim como não se conformava com a passividade e deu refúgio a estudantes perseguidos pela polícia em sua própria casa; e ao voltar das férias de verão de 1968, tentou depor nos processos a favor dos estudantes, ficando bastante abalado

(...) Devo dizer que esses rapazes e moças que corriam riscos terríveis redigindo um panfleto, distribuindo-o ou fazendo um apelo à greve... que realmente corriam risco de ser privados da liberdade! ... me impressionaram muito, muito. Para mim foi uma experiência política. De minha passagem pelo Partido Comunista, do que pude ver na Alemanha, da maneira como as coisas se passaram com relação aos problemas que eu queria colocar a propósito da psiquiatria, quando voltei à França... de tudo isso guardei uma experiência política um pouco amarga, um pouco de ceticismo muito especulativo, não escondo... Lá, na Tunísia, fui levado a dar uma ajuda concreta aos estudantes... De algum modo tive de entrar no debate político (ERIBON, 1990, p.181).

Em 1968, no outono, Foucault volta à França, e no dia 23 de janeiro de 1969 entra na gesta esquerdista. Talvez essa atitude seja motivada pela experiência que teve juntamente com os alunos na Tunísia; embora seja considerado pouco engajado pelos esquerdistas, uma vez que não estava na França no maio de 68. A questão é que, a

partir de 1969, começa a encarar a própria figura do intelectual militante. Então, tem-se um Foucault das manifestações e dos manifestos, das lutas e das críticas.

Após maio de 68 o governo cria, como medida paliativa, a reforma do ensino superior na França e é constituída uma Comissão de Orientação composta por aproximadamente vinte pessoas, entre elas Jean-Pierre Vernant, Georges Canguilhem, Emmanuel Le Roy Ladurie, Roland Barthes, Jacques Derrida. Eles têm a tarefa de recrutar o corpo docente da nova faculdade. Foucault, por intermédio de Georges Canguilhem, é indicado para dirigir o Departamento de Filosofia. A notícia causa um mal-estar geral entre os esquerdistas, pois além de Foucault não ter participado do maio de 68, ele também é considerado um gaullista.

A questão é que Foucault assume o Departamento de Filosofia e, durante os dois anos que fica na Universidade de Vincennes, trata de reunir a sua volta o que considera que a Filosofia tem de melhor na França. Inicialmente solicita Gilles Deleuze, mas este teve que recusar devido ao seu estado de saúde. Após, solicita Michel Serres, que atende ao chamado imediatamente. Em seguida, Foucault vai à procura dos alunos de Louis Althusser e Jacques Lacan, mas muitos estão prestando serviço militar. A filha de Lacan, Judith Miller, Alain Badiou, Jacques Rancière, François Regnault, Henri Weber, Étienne Balibar, François Châtelet são solicitados, entre outros.

Em dezembro de 1968, a Universidade de Vincennes abre as portas e, no dia 23 de janeiro do ano seguinte, o comitê de ação do liceu Saint-Louis resolve projetar filmes sobre maio de 68 durante uma reunião. A reitoria proíbe e solicita que seja cortada a energia elétrica para que a reunião não ocorra. Mais de 300 alunos entram com um gerador e o filme é projetado. Em seguida, saem em passeata e um comício é organizado. Uma palavra de ordem é feita: ocupação da reitoria. Os estudantes e alguns professores invadem também a faculdade, e tudo serve: mesa, cadeira, armários etc. À noite a polícia intervém e estudantes e professores são levados ao centro de controle da polícia parisiense – Beaujon. Foucault e Daniel Defert estão entre os últimos a serem interrogados, os olhos ainda vermelhos por causa do gás. Como os demais, Foucault é liberado ao amanhecer.

Em janeiro de 1970 o ministro da Educação, Olivier Guichard, denuncia o caráter marxista-leninista do ensino de Filosofia no ano de 1968-1969 e resolve suprimir a habilitação nacional dos diplomas concedidos por Vincennes nessa

disciplina, ou seja, os estudantes não poderão se apresentar aos concursos de recrutamento do ensino secundário.

Foucault, como diretor do Departamento de Filosofia, assinala que sendo o objetivo estudar o mundo contemporâneo, o departamento não poderia deixar de defender uma reflexão sobre a política. Dias mais tarde, na entrevista intitulada *Le piège de Vincennes*, publicada no dia 9 de fevereiro de 1970, no *Le Nouvel Observateur*, Foucault questiona como ministrar cursos desenvolvidos e diversificados com 950 alunos para oito professores; também problematiza o que é a filosofia e em nome de que, de que texto, de que critério, de que verdade rejeitam o que fizeram até então. E passando à contraofensiva, polemiza que o essencial do discurso do ministro não são as razões que ele apresenta e, sim, a decisão que ele quer tomar. Decisão clara: os estudantes que tiverem cursado Vincennes não terão o direito de lecionar no secundário. E Foucault (1970) problematiza: o que a filosofia tem de tão perigoso que é preciso tanto cuidado para protegê-la? E o que há de tão perigoso em Vincennes?

E a essas alturas Foucault já estava enfasiado. O diretor do Departamento de Filosofia, que age com desembaraço na contestação esquerdista e nas manifestações diárias, parece estar traumatizado com a experiência em Vincennes. Alguns defendem que Foucault ora foi visto com barra de ferro prestes a atacar comunistas, ora foi visto atirando pedras em policiais. A questão é que ele várias vezes alega, entre amigos, estar farto, e lhe agrada a ideia de sair de Vincennes onde, aliás, sempre soube que teria uma presença transitória. Neste mesmo ano, cumpre os rituais de ingresso no Collège de France, deixando o Departamento de Filosofia nas mãos de François Châtelet.

Justamente em 1970, exatamente no dia 2 de dezembro, Foucault realiza a aula inaugural⁸ no Collège de France. Ele tinha 43 anos e, depois de uma carreira⁹ dividida entre cidades e distribuída de um cargo a outro, Foucault liga-se a um

⁸ Aula inaugural significa abertura de um ensinamento, o lugar onde Foucault mostra todos os recursos de seu saber, trabalho e talento pedagógico diante das multidões sempre numerosas e ardentes que se encontram na sala 8 e nas salas sonorizadas.

⁹ A palavra “carreira” reporta às diferentes instituições educacionais ou atividades relacionadas ao ensino em que o professor Foucault esteve envolvido profissionalmente até ingressar no Collège de France. Para saber mais acerca do professor Foucault, sugerimos a obra *Michel Foucault (1926-1984)*, de Didier Eribon. Esta constitui-se numa biografia da vida e obras de Foucault, trazendo trechos de livros, fotos, documentários, dentre outras tantas informações pertinentes. A terceira e última parte da obra intitulada *Militante e professor no Collège de France* é bastante sugestiva para aprofundar a questão do Foucault professor.

glorioso instituto de saber, no coração de Paris. Pouco tempo depois, publica a aula na íntegra sob o título *A ordem do discurso*.

O Collège de France é uma instituição de ensino que se utiliza de uma metodologia própria. Não há uma relação de diálogo entre professor e alunos. Os alunos comparecem à instituição somente num encontro semanal, atuando como ouvintes. Em entrevista concedida em 1975, reportagem sobre os grandes professores das universidades francesas, Foucault declara que, quando a aula não fosse boa, bastaria uma pergunta para consertar tudo, mas essa pergunta nunca vem e alega ter uma relação de ator ou de acrobata. E quando termina de falar há uma sensação de completa solidão. A relação teatral que Foucault anuncia advém da tradição da instituição de ensino a que estava ligado. É importante frisar que no Collège de France

O professor deve apresentar na aula uma pesquisa, “a ciência se fazendo”, segundo a fórmula de Renan. Com a obrigação de inovar todos os anos. Assim, Foucault expõe o material sobre o qual trabalha, formula as hipóteses sobre as quais reflete. Isso se tornará *Surveiller et punir* ou *La volonté de savoir*, ou ainda a parte final de sua *Histoire de la sexualité*. De qualquer forma essa atividade magisterial exige um trabalho de preparação muito grande. E nos últimos anos de sua vida ele muitas vezes falará de sua vontade de acabar com esse fardo que cada vez lhe pesa mais e mais (ERIBON, 1990, p. 207).

Apesar de Foucault demonstrar um enorme cansaço pela dura rotina da instituição, permaneceu nela até sua morte. E justamente no período em que esteve ligado a ela, tornou-se uma figura pública, sendo fartamente mencionado por seus livros, suas crônicas e outras produções acadêmicas e extra-acadêmicas. Talvez daqui nasça a tão conhecida frase: *Foucault como pãozinhos*¹⁰, ramerrão nas capas de revistas e jornais parisienses.

Na década de 70, Foucault faz acreditar piamente que cada um dos seus interlocutores é o único com quem mantém relação privilegiada, resultando em perspectivas deformadas nas relações desta época. Isso acaba justificando que, em Foucault, tudo se confunde, se imbrica, se mistura quando é preciso situar determinado fato no tempo ou numa sequência que lhe dê sentido. Nesta época o filósofo se divide entre as manifestações (militância) e as assembleias, aulas e seminários no Collège de France. As escolhas de Foucault parecem causar uma

¹⁰ Nome dado ao artigo que o jornal *Le Nouvel Observateur* dedicou às melhores vendas de 1966. Em agosto e setembro de 1965 Foucault vem ao Brasil e, em São Paulo, entrega a Gérard Lebrun um manuscrito para revisão. Este constitui-se na obra publicada em abril de 1966, intitulada *Les mots e les choses* que, por surpresa do próprio autor e editor, é um enorme sucesso.

certa perturbação em alguns colegas professores. Num dia de 1971, uma ligação é feita a Georges Dumézil na qual um professor declara estar apavorado com as atitudes espalhafatosas de Foucault. Dumézil sugere ao professor que se acalme e defende que a recepção de Foucault na instituição de ensino foi uma ação sensata.

Foucault assume uma postura diferenciada da maioria dos demais professores do Collège de France. Isso causa um certo desconforto. Afinal, assim como não há um único Marx¹¹, não há apenas um Foucault! O filósofo assume máscaras e sempre as muda. Como se não bastasse, propõe seu próprio pensamento como um percurso cheio de idas e vindas, trazendo uma enorme insegurança. Não há como situar Foucault, não há como resumir-lo a uma posição política ou ideológica. Seu pensamento é complexo e mutável. Se adentrarmos o envolvimento político do filósofo

Há um conjunto de problemas comuns à história de Foucault e a sua meta-história que gera um dilema para o seu compromisso intelectual com a esquerda. O dilema pertence a uma situação mais geral dos intelectuais franceses, atribuída ora a uma desvalorização do pensamento marxista, a um declínio no espírito oposicionista simbolizado por 1968, a um “fim da ideologia” ou mesmo à vitória socialista, resultando daí que já não pode ser admitido como ponto pacífico que um intelectual é automaticamente de *gauche* (RAJCHMAN, 1987, p.40).

Mais tarde, com os socialistas, Foucault se ressentiu e silenciou. A tal ponto que acaba ironizando entre os amigos que, quando quis se pronunciar, em dezembro de 1981, disseram para calar a boca. E quando ele se cala o silêncio espanta. O que significa, para Foucault, uma única coisa: só concedem o direito à palavra se concordar com eles. No verão de 1983, Foucault publica um livrinho intitulado *A cabeça dos socialistas*, como resposta às críticas a seu silêncio, defendendo que aos socialistas falta a arte de governar. Isso acaba justificando não somente alguns dos cursos proferidos no Collège de France acerca da arte de governar, mas também o recuo na história proposto nos últimos volumes da *História da Sexualidade*.

Outra questão bastante curiosa é que, depois que Foucault se distancia da fase esquerdista, mantém as amizades feitas naquela época, com exceção de uma, que para Eribon constituía-se em uma das mais antigas e mais verdadeiras: a amizade com Gilles Deleuze, que nasce em 1962, em Clermont-Ferrand, à sombra

¹¹ Para Bobbio (2006, p.304), “existem muitos Marx e de que, à distância de mais de um século, não dá para salvar a todos eles nem para jogá-los todos fora”, a isso o autor chama de “dissociação” a qual a recuperação se dá diante à dissociação dos vários Marx: o economista, o historiador, o sociólogo, o filósofo, dentre outras faces do personagem Marx.

de Nietzsche. Esta amizade foi mantida durante anos e, inclusive, muitas vezes manifestada na troca afetuosa de publicações cruzadas e elogios de um ao outro, mas não sobreviveu à reorganização de suas opções políticas após 1975.

Pouco antes de morrer, um dos desejos de Foucault era justamente reconciliar-se com Deleuze. Falava muito com seus amigos, especialmente com Paul Veyne, a quem alegava com frequência que Deleuze era o único espírito filosófico da França. Parece que o desejo de reconciliação era recíproco: Deleuze acaba recitando um trecho¹² do Prefácio da obra *O uso dos prazeres*, de Foucault, no pátio do hospital Pitié-Salpêtrière, onde o filósofo foi internado no dia 9 de junho de 1984 e falece no dia 25 do mesmo mês, aproximadamente às 13h 15 min. Na tarde de 29 de junho, horas após a homenagem de despedida de Deleuze, o caixão é sepultado no modesto cemitério de Vendevre.

Foucault sempre permaneceu atento a Marx, a sua maneira. Com isso, não defendemos que ele foi ou deixou de ser um marxista¹³, tampouco que não o era. A questão que interessa é clara: Foucault fez uso do pensamento de Marx e, no fim da vida, admitiu que poderia ter evitado muitos erros através de uma leitura mais precoce da Teoria Crítica, situando seu próprio pensamento numa tradição voltada para a ontologia do presente, saindo de Kant e Hegel, via Nietzsche e Weber, até a Escola de Frankfurt.

No que tange à relação entre Marx e Foucault, percebemos que este último tem uma visão clara da diferença existente entre a pessoa Marx e seu pensamento, o marxismo e os marxistas. Talvez daí venha o espanto, o choque, de Foucault, ao perceber que desde o início foi considerado um inimigo pelos marxistas.

Feito este esclarecimento inicial, passamos ao segundo capítulo, onde consideramos produtivo apresentar uma das categorias que constitui o arcabouço teórico desta pesquisa. Aqui, duas questões, antes de adentrar no universo da categoria ideologia devem ser assinaladas. Primeiro não designamos outra

¹² Foucault (1984, p.13): “De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?”.

¹³ Afinal, como rotular um escritor como Foucault, que passou a vida tentando não ser capturado por classificações? Talvez o que estejamos realmente tentando é, de certa forma, trazer à tona alguns detalhes da vida do autor que, ao invés de repelir o pensamento de Marx, conforme nos é dito, começa a questionar se Foucault não estava justamente tentando fazer do marxismo uma ciência, coisa que outros marxistas não fazem ao dizer “Amém” aos escritos de Marx.

interpretação para ideologia (já são tantas!), tampouco temos a pretensão de contribuir para resolver a questão da ideologia. O que propomos, no capítulo que segue, é (re)visitar algumas expressões que o conceito veio assumindo essencialmente a partir do pensamento de Marx.

2. UMA SUBJETIVIDADE DE MÚLTIPLAS CABEÇAS

À guisa de simples reflexão sobre como o horizonte da imaginação histórica está sujeito a mudança, vemo-nos, in medias res, obrigados a aceitar a inexorável pertinência do conceito de ideologia. (Zizek)

Como (re)descobrir o que já se sabe? Este texto traz um apanhado geral acerca do conceito ideologia; para isso cabe salientar ao leitor que, quando falamos em ideologia, temos uma única certeza: estamos diante de um conceito complexo, polissêmico e amplo, mas extremamente potente. Mesmo que pareça estar um pouco em desuso, não podemos negar a sua dimensão atual. Talvez nunca estivemos tão aprisionados à ideologia! Ao mesmo tempo, parece que nunca questionamos tanto a sua existência. Contudo, embora seja fundamental retomar a discussão sobre este assunto, é também necessário identificar os limites desse conceito. Afinal, com a disseminação do conceito acaba-se pagando o preço da indefinição.

Loureda (2009), no escrito intitulado *Ideales, idealidad e ideologia*, atenta para os problemas teóricos da ideologia, o que o autor chamará de enfermidade polissêmica crônica acerca do sentido da palavra, defendendo que, por ideologia, entende-se quase tudo: ciência das ideias (Destutt de Tracy), sentido pejorativo (Napoleão Bonaparte), falsa consciência (Karl Marx e Friedrich Engels), teoria não científica ou não lógico-experimental (Vilfredo Pareto), visão do mundo de um grupo de pessoas (Karl Mannheim), sistemas de concepções e ideias (dicionários e manuais).

Ainda nesta linha de pensamento, Guy Debord (2003, p.136) irá defender que “o que a ideologia era, a sociedade acabou sendo” e, em contrapartida, Michel Pêchêux (1996) aponta a ideologia para além do *Zeitgeist*, ou seja, a ideologia vai além do espírito da época, da mentalidade da época e dos hábitos de pensamento de uma época. Já Slavoj Zizek afirma que, como o horizonte da imaginação histórica está sujeito a mudança, somos obrigados a aceitar a inexorável pertinência do conceito de ideologia, e acrescenta que a existência da ideologia regula a relação entre o visível e o

invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação. Dito de outra forma, por ideologia podemos entender qualquer coisa e, por fim, o autor salienta: “quando um processo é denunciado como ‘ideológico por excelência’, pode-se ter certeza de que seu inverso é não menos ideológico” (ZIZEK, 1996, p.7-9).

Como apontou Terry Eagleton (1997), não há uma definição única e adequada de ideologia. Ela é um texto tecido com uma trama inteira de diferentes fios conceituais, é traçado por divergentes histórias, e mais importante que forçar as linhagens a se reunirem numa teoria global seria determinar o que é valioso e o que pode ser descartado.

2.1 O PODER DA IDEOLOGIA

O termo ideologia tem um amplo espectro de significados históricos, do sentido intratavelmente amplo de determinação social do pensamento até a idéia suspeitosamente limitada de disposição de falsas idéias no interesse direto de uma classe dominante. (Eagleton)

Antes mesmo da definição, a necessidade da ideologia já se fazia presente. Se tomarmos os gregos como exemplo, veremos que o tema da ideologia é bastante antigo. Desde as reflexões sobre os problemas gerais do ser humano: O que é o conhecimento? A teoria do Conhecimento ou epistemologia, importante ramo da Filosofia, ocupa-se de algumas questões que integram a problemática daquilo que, a partir do século XIX, veio a designar ideologia.

Partindo do pressuposto de que a teoria do conhecimento origina-se da distinção entre crença ou opinião (*doxa*) ao conhecimento (*episteme*) – na qual Platão vê a crença como um determinado ponto de vista subjetivo e o conhecimento como crença verdadeira e justificada – propomos um retorno ao *Mito da Caverna*¹⁴ no livro VII da *República*, de Platão. Dentro do universo platônico, o mito da caverna estabelece a relação entre o nosso mundo e o mundo das ideias, classificando nossa realidade como apenas uma sombra fosca do mundo real, onde nós seríamos apenas simulacros, cópias imperfeitas. Para além deste pensamento, o mito da caverna pode ser interpretado como uma crítica ao próprio ser que, não buscando a verdade, aceita o que lhe é dito.

¹⁴ O mito ou alegoria da caverna é uma das passagens clássicas da história da Filosofia, sendo parte constituinte também do livro VI da *República* onde Platão discute sobre teoria do conhecimento, linguagem e educação na formação do Estado ideal.

Platão (1990) apresenta a alegoria como uma experiência que exemplifica a nossa natureza relativamente à educação ou à sua falta. No diálogo entre Sócrates e Glauco, Sócrates compara o trajeto que tira o homem da ignorância e o leva ao conhecimento verdadeiro com a situação na qual estaria um grupo de pessoas que sempre viveu na escuridão de uma caverna, presas por grilhões, podendo ver apenas sombras que chegavam da entrada da caverna, atrás delas, e refletidas na parede para a qual estavam voltadas. Esses homens conseguem ver apenas as sombras do que se passa fora de sua caverna e, não tendo consciência de que haja algo além da realidade dela, tomam por reais sombras que não passam de simulacros do mundo exterior. Ao libertarmos um dos homens e o levarmos para fora da caverna, o contato repentino com a luz do dia o cegaria. Se, aos poucos, mostrássemos ao homem as sombras, os reflexos, as estrelas e a noite, fazendo-o contemplar o céu diurno e a luz do sol, ele perceberia como fora falha sua visão até então, e preferiria viver na condição de escravo a voltar para a escuridão da caverna.

Muitas interpretações são possíveis. Uma recai no doloroso percurso até alcançar o conhecimento, pois romper com a inércia da ignorância (*agnosis*) requer sacrifícios. A primeira etapa a ser atingida é a da opinião, quando o indivíduo se ergue das profundezas da caverna e tem o seu primeiro contato com as novas e imprecisas imagens exteriores. Nesse instante, ele não as consegue captar na totalidade, vendo apenas algo impressionista flutuar a sua frente. No momento seguinte, persistindo em seu olhar, poderá ver o objeto na sua integralidade, com os seus perfis bem definidos, atingindo o conhecimento. Essa busca não se limita a descobrir a verdade dos objetos, mas algo superior: chegar à contemplação das ideias morais que regem a sociedade.

Cabe destacar ainda a existência de dois mundos: o visível (conhecimento mutável, abriga variações que turvam a visão da inteligência) e o inteligível (conhecimento imutável, contém a plenitude das essências). O primeiro é o império dos sentidos, captado pelo olhar ou pelos sentidos e dominado pela subjetividade. Já o segundo é o reino da inteligência (*nous*) percebido pela razão (*logos*). O mundo visível é o território do homem comum preso às coisas do cotidiano, e o mundo inteligível é a seara do homem sábio que se volta para a objetividade, descortinando um universo diante de si. Por isso, Platão (1990) aponta a necessidade de educar nos futuros governantes tanto o corpo quanto a alma, levando adiante esses trabalhos apenas com os que se mostrarem aptos a aprender. Os que vierem a

governar tendo o conhecimento do pleno, com certeza não se deixarão levar por interesse, pois sabendo haver uma vida mais valiosa que essa, terão o governo não como indicativo de poder, mas como inevitável na condição de filósofos guardiões da cidade, governando em vista de seu bem e dos demais, não dos próprios interesses.

Nos sucessivos avanços do conhecimento, podemos apontar no início do renascimento a obra *A Douta ignorância* de Nicolau de Cusa (1401-1464), que apresenta a tese de que o verdadeiro sábio é o que se sabe ignorante. No capítulo I, intitulado *De que modo saber é ignorar*, o autor defende que “a nenhum homem, ainda ao mais douto, nada sobrevirá mais perfeito em conhecimento do que descobrir-se doutíssimo na mesma ignorância, que lhe é própria; quanto mais douto alguém for, tanto mais reconhecerá ser ignorante” (CUSA, 2002, p.43-44). O sentido da expressão “douta ignorância” significa que o homem sabe que não sabe tudo, porém a douta ignorância não é um não-saber, mas sobretudo o conhecimento das limitações do ser humano. Não é, sob forma alguma, ausência de conhecimento.

Cusa (2002) acredita que temos dois tipos de verdades: a dos homens (aquilo que é acordado por mentes sãs) e a verdade exata (por ser infinita, nos é incompreensível). A verdade exata é a verdade máxima que se constitui no infinito. O autor defende que o máximo enquanto máximo é necessariamente infinito. Ademais, às coisas finitas caberão sempre a adição e a subtração, ao passo que, da verdade máxima, nada se adiciona ou se subtrai. Logo, não há medida para as coisas divinas. A verdade absoluta apenas pode ser julgada por ela mesma.

A mente humana, ao contrário, é finita e ignora o conhecimento do infinito. Reconhecer essa incapacidade é a douta ignorância. Mesmo que a mente finita não possa conhecer o infinito, ela deseja ardentemente alcançar a compreensão do sem-fim, do eterno. Ao comparar o finito com um polígono e o infinito com um círculo perfeito, por mais lados que tenha o polígono, ele será sempre um polígono e nunca um círculo. Nós podemos nos aproximar das verdades infinitas e eternas, mas nunca vamos alcançá-las. Assim, para Cusa (2002), saber que não podemos conhecer Deus é por onde começamos a conhecê-lo. A douta ignorância não fundamenta somente o conhecimento de Deus eterno e do infinito, fundamenta também todo o restante que o homem pode conhecer. Reconhecer os limites do nosso conhecimento é o ponto de partida para o conhecimento da verdade.

Outro exemplo do esforço intrínseco à construção do conhecimento é o *Novum Organum*, publicado em 1622 pelo filósofo inglês Francis Bacon (1561-1626). Esta obra propõe uma nova regra debatedora às filosofias anteriores. Para Bacon (2002, p.3), “a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática”. Isso possibilita-nos compreender o que ele deseja da natureza por intermédio da ciência: unir e apartar os corpos, homem e natureza, sabendo que o restante a natureza realiza por si mesma. O foco inicial das pesquisas do autor é a investigação das causas simples e corriqueiras da natureza frente aos homens.

No livro I, *Aforismos sobre a interpretação da natureza e o reino do homem*, do *Novum Organum*, Bacon preocupou-se com a análise dos ídolos que se revelam responsáveis pelos erros cometidos pela ciência ou pelos homens que dizem fazer ciência. Esses ídolos foram classificados em quatro grupos: ídolos da tribo, ídolos da caverna, ídolos do foro e ídolos do teatro.

Bacon respira uma ciência racional que o leva a fazer rigorosas críticas aos escolásticos e suas disputas sem propósitos. Seguindo esta lógica, manifesta desprezo pelo silogismo aristotélico e analisa por baixo a matemática cartesiana, desejando simplificar o mundo e abolir as superstições dos ídolos. Seu alicerce filosófico era o pragmatismo que servia de suporte para dar à humanidade domínio sobre as forças da natureza por meio de descobertas e invenções científicas.

Mais tarde, na Idade da Razão ou Iluminismo, os teóricos das luzes apresentavam um forte otimismo, acreditando que a argumentação racional e a disseminação do conhecimento científico produziriam efeitos sobre a ignorância, o preconceito e a superstição. A ideia de progresso científico e tecnológico triunfou com o Iluminismo, desenvolvendo-se no século XIX e início do século XX. No entanto, após a Revolução Francesa a ideologia do progresso passa a sofrer abalos advindos dos acontecimentos históricos. Neste cenário Antoine-Louis-Claude Destutt (1754-1836), o conde de Tracy, conhecido popularmente como Destutt de Tracy, retoma as ideias dos clássicos das luzes, sobretudo as de Etienne Bonnot de Condillac, e publica em 1801 a obra *Eléments d'Idéologie* onde buscava conhecer a natureza humana para formular um projeto pedagógico que levasse em conta a maneira como os homens elaboram suas ideias. Com isso, Destutt de Tracy acreditava estar contribuindo com a Educação, logo, com a pátria.

O conceito de ideologia é moldado somente no fim do século XIX, mas, como já vimos, o sentido de ideologia é bastante antigo. No *Dicionário de Filosofia*, Abbagnano (1962) apresenta o conceito de ideologia como tendo sido criado em 1801, com a publicação da obra *Eléments d'Idéologie*, por Destutt de Tracy, para apontar a análise das sensações e das ideias, de acordo com o modelo de Condillac. Napoleão emprega um sentido negativo ao termo, o qual será mantido majoritariamente na modernidade. Na segunda metade do século XIX, o significado pejorativo de ideologia é tido como fundamental ao marxismo, sendo um dos instrumentos em oposição à cultura burguesa. Nesse sentido, a ideia de ideologia aparece pela primeira vez na obra *Trattato di sociologia generale* (1916), de Vilfredo Pareto, onde ideologia corresponde à noção de teoria não científica. Ideologia seria, antes de mais nada, aquela de persuadir, de dirigir a ação.

Outro teórico da ideologia que segue uma linha totalmente diferenciada é Karl Mannheim, que divide ideologia em conceito particular (plano psicológico – o todo contrafações mais ou menos deliberadas de uma situação real ao exato conhecimento da qual contrastam os interesses de quem sustenta a própria ideologia) e conceito universal (plano sociológico – visão de mundo de um grupo de pessoas). Nos dois casos, para Mannheim, ideologia é ideia incapaz de inserir-se na situação, de dominá-la e adequá-la a si mesma.

No *Dicionário do Pensamento Social do século XX*, Outhwaite e Bottomore (1996) acrescentam que o uso negativo de ideologia se tornou universal, levando Thomas Carlyle ao paradoxo da ideologia¹⁵. Muitas concepções de ideologia foram desenvolvidas, entre elas são apontadas as lutas de classe de Marx, a vontade de poder de Nietzsche e a constituição libidinal de Freud. E no *Diccionario de Filosofia* Terrabras (1999) propõe uma versão mais detalhada acerca do conceito que é dividido em sete sentidos, a saber: 1) ideologia como uma disciplina filosófica que apresenta como objetivo a análise das ideias e das sensações – sentido dado por Condillac; 2) ideologia vinculada à distinção entre realidade, sobretudo realidade política e as ideias políticas – proposta de Maquiavel; 3) ideologia ligada à ideia de falsa consciência, principalmente no pensamento de Marx e nas diversas correntes do marxismo; 4) ideologia no pensamento de marxistas como Lukács, de Max

¹⁵ Vide Outhwaite e Bottomore (1996, p.370-372), respectivamente: o paradoxo do mentiroso e a teoria da verdade histórica de Marx e Engels.

Scheler e de Karl Mannheim; 5) ideologia no pensamento de Sartre; 6) ideologia entre 1960 e 1965, especialmente a partir da publicação da obra *The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties* (1960), de Daniel Bell, fazendo apologia ao “fim da ideologia”; 7) ideologia no pensamento de Quine.

Indiferente às diversas ramificações e contextualizações acerca da ideologia, há o consenso de que o conceito ideologia nasce com a publicação da obra *Eléments d'Ideologie*, de Destutt de Tracy. O ponto de partida deste autor era o materialismo francês do século XVIII, sobretudo as ideias de Condillac, que advogava que todas as ideias se compunham de sensações. Seguindo esta lógica, Destutt de Tracy acreditava que o estudo da ideologia possibilitava chegar a um conhecimento verdadeiro da natureza humana. Neste emprego positivo, a ideologia era concebida como uma espécie de superciência, a ciência das ideias, que abrangia todas as outras.

Ainda na França, o termo adquiriu outra conotação. Tanto ideologia quanto ideólogo ganha um sentido pejorativo, advindo da declaração de Napoleão Bonaparte (1769-1821) no discurso proferido no Conselho de Estado, no dia 20 de dezembro de 1812. Essa nova conotação, influenciada pelo viés político, produz igualmente uma nova formulação do conceito, pois no lugar de significar ciência das ideias, passa a representar, em princípio, as próprias ideias entendidas como ilusórias e abstratas. Napoleão proíbe a disciplina de *Ciência Moral e Política* no Institut de France, e no discurso afirma que Destutt de Tracy e os demais professores da disciplina citada estavam se opondo ao seu governo e fazendo ideologia no sentido negativo – não contribuíram para propor um melhor conhecimento do coração humano, tampouco estavam atentos às lições da história. Logo, Napoleão dá à ideologia um sentido negativo, afirmando que as ideias de Destutt de Tracy e dos demais ideólogos não ajudam a compreender a Revolução Industrial. No mesmo período histórico, o socialista utópico François Marie Charles Fourier (1772-1837), pioneiro do socialismo¹⁶, encampou o significado restritivo e pejorativo atribuído pelo imperador ao vocábulo, e Marx desenvolveu toda uma teoria para explicar a ideia de ideologia.

¹⁶ Acerca do socialismo, cabe apontar algumas observações de Albert Einstein no artigo *Por que o socialismo?* (1949). Neste escrito, defende que mesmo os não especialistas em questões econômicas e sociais devem expressar opiniões sobre o socialismo, por dois motivos: Primeiro, de um ponto de vista do conhecimento científico e, segundo, porque o socialismo se orienta para um fim social-ético. Para Einstein, a sociedade humana está atravessando uma crise: o homem é, a um só tempo, um ser solitário (procura proteger sua existência e a dos próximos, satisfazer desejos pessoais e desenvolver capacidades inatas) e um ser social (procura reconhecimento e afeição dos semelhantes, participar de seus prazeres, consolar dores e melhorar as condições de vida). Assim, o indivíduo é capaz de

2.2 DECIFRA-ME, ENQUANTO TE DEVORO...

A ideologia é um processo que o pretense pensador realiza, sem dúvida conscientemente, mas com uma consciência falsa. As verdadeiras forças motrizes que o impulsionam (a pensar e a escrever, grifos meus) permanecem-lhe desconhecidas: de outro modo tal processo não seria ideológico. Por conseguinte, ele inventa forças motrizes falsas ou aparentes (ilusórias, grifo meu). (Engels)

A problemática da ideologia vem viabilizando o fortalecimento de uma postura (auto)crítica nas diversas áreas do saber, ajudando o profissional a evitar prejulgamentos e avaliações decisivas ao vislumbrar que a realidade vai além do que conseguimos reconhecer e estimula uma preciosa desconfiança em relação à construção e ao uso social do conhecimento. Entre os campos de observação, a história e a linguagem¹⁷ são certamente os locais onde os fenômenos ideológicos

pensar, sentir, lutar e trabalhar por si mesmo, mas depende a tal ponto da sociedade que é impossível pensar nele, ou compreendê-lo, fora da estrutura da sociedade. A essência da crise dos nossos tempos reside no fato de o indivíduo tornar-se mais consciente que nunca, de sua dependência para com a sociedade. A solução, apontada por Einstein, seria uma economia socialista onde a educação do indivíduo, somada à promoção de suas capacidades inatas, buscaria desenvolver nele mesmo um senso de responsabilidade por seus semelhantes, no lugar da glorificação do poder e do sucesso de nossa sociedade atual. Esta lógica tenta burlar todo um sistema educacional centrado na atitude exageradamente competitiva, onde o aluno é preparado para sua futura carreira, aprendendo somente a cultuar o sucesso material.

¹⁷ Na área da linguagem podemos indicar os escritos do judeu-alemão Walter Benedix Schönflies Benjamin (1892-1940), do russo Mikhail Bakhtin (1895-1975) e do alemão Jürgen Habermas (1929). Benjamin defende que as noções de progresso e desenvolvimento são ideológicas. Uma década antes da análise feita pelos alemães Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969), Benjamin problematiza acerca de alguns aspectos do agravamento da situação dos consumidores da produção cultural no século XX, denunciando as distorções ideológicas de que os consumidores eram vítimas. Estas questões aparecem sobretudo nos escritos *A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica* (1935) e no ensaio sobre a indústria cultural presente na obra *Dialética do esclarecimento* (1945). Ademais, a partir dos estudos acerca da questão da ideologia, o autor criou conceitos polêmicos, entre eles: imagem dialética, mônada, iluminação, profana, apocatástase histórica, choque, tempo-de-agora, rememoração, valor de exposição, que acabaram contribuindo no desmascaramento da ideologia. Já Bakhtin, na obra *Marxismo e filosofia da linguagem*, utiliza o marxismo como aporte teórico e vê a palavra como um signo ideológico por excelência que reflete e retrata a realidade, destacando sua natureza ideológica como signo linguístico. A obra dividida em três partes busca, respectivamente, indicar o lugar dos problemas da filosofia da linguagem dentro do conjunto da visão marxista do mundo, abordar o problema da natureza real dos fenômenos linguísticos e analisar a questão do discurso. Bakhtin (1986) afirma que tudo o que é ideológico é um signo e sem este não existiria ideologia, pois é no que o sujeito fala que se processa a criação ininterrupta da ideologia. O signo, por sua vez, possui duas realidades, aquela que existe por si mesmo, e outra simbólica, aquela que reflete e refrata uma determinada realidade e que nem sempre é fiel a ela, por vezes pode distorcê-la ou aprendê-la de um ponto de vista específico. Seguindo esta lógica argumentativa, o autor defende que o signo e a ideologia são englobados por um conceito fundamental: o discurso. Todo signo cultural, quando compreendido e dotado de um sentido, não permanece isolado, ele vira parte da unidade da consciência verbalmente constituída. Assim, cada época e grupo social têm seu repertório de formas de discurso na comunicação socioideológica, ou seja, há uma forma de discurso social correspondente a um grupo de temas e todo discurso, como signo ideológico, está marcado pelo horizonte social de uma época ou grupo social determinados. A grosso modo, podemos dizer que Bakhtin encara a linguagem como

mais destacam os valores das sociedades que os criaram e os mantêm vivos. Além destes campos, cabe apontar a psicanálise¹⁸, a arte¹⁹, a ética²⁰, a política²¹ e a educação²², entre outros. Entretanto, nesta pesquisa irei me deter à ideologia na história a partir do pensamento de Marx.

2.2.1. A evolução do pensamento de Marx

É-nos necessário analisar em pormenor a história dos homens, pois, com efeito, quase toda ideologia se reduz a uma falsa concepção dessa história. (...) A própria ideologia é somente um dos aspectos dessa história. (Marx)

No pensamento de Marx há uma evolução. Por evolução devemos entender um processo e não uma justaposição segmentada. Há uma evolução no sentido de modificação. Além disso, outro traço importante reside na percepção que comanda esta evolução, porque no fundo corresponde a um aprofundamento do próprio pensar, uma conquista do pensamento de Marx. Uma injustiça feita a Marx, e demais filósofos, reside na mudança de entendimento por via superficial. Os grandes pensadores não pensam as mesmas coisas, tampouco têm uma visão imaculada das coisas. A sistematização está na maneira de pensar, no processo da trajetória do próprio pensamento e não em submeter o conhecimento a uma justaposição de conhecimentos superficiais.

uma entidade viva, considerando-a como um signo ideológico-social que faz parte da interação entre os seres sociais, responsável pela reflexão e refração de suas determinadas realidades. Outra contribuição significativa à reflexão sobre a questão da ideologia vem sendo dada por Habermas, na sua teoria do agir comunicativo. Segundo Habermas (1989), a razão instrumental, derivada do trabalho, estruturada a partir da relação sujeito/objeto, vem ultrapassando a esfera da sua inegável competência e se expandindo em detrimento da esfera da razão comunicativa, derivada da linguagem e estruturada a partir da relação sujeito/sujeito, onde o sujeito precisa compreender o outro e fazer-se compreender pelo outro. Com o predomínio da consciência tecnocrática, desenvolve-se uma forma de legitimação do existente que é mais eficaz do que as ideologias do tipo antigo. E a direção, apontada por Habermas, em que podemos combater o agravamento das distorções ideológicas é a da defesa e do fortalecimento da razão comunicativa.

¹⁸ Na área da psicanálise, salientam-se os estudos do austríaco Sigmund Schlomo Freud (1856-1939) e do francês Jacques-Marie Émile Lacan (1901-1981).

¹⁹ Segundo Konder (2002), para reconhecer a dinâmica da desideologização precisamos enxergar as marcas da ideologia nas obras de arte que advêm dos preconceitos dos seus autores. Uma vez que a distorção ideológica tanto pode fetichizar o imediato, cultuando-o, quanto atribuir poderes desmensurados às interpretações científicas e ao discurso racional sobre a arte.

²⁰ Na esfera ética sobressai-se o imperativo categórico de Immanuel Kant (1724-1804) e o egoísmo de Donatien Alphonse François de Sade, o Marquês de Sade (1740-1814).

²¹ Na esfera política, podemos indicar, entre outros, a constituição do Estado soberano proposto por Thomas Hobbes (1588-1679).

²² Na área da educação podemos assinalar a própria *paideia* grega como modelo educacional. Além deste apontamento, acrescento a ideia de educação enquanto reprodução ideológica e transformação contra-ideológica, segundo Joaquim Severino (1986).

A questão central é perceber no que consiste esta evolução e como ela se processa. Marx pensa a sociedade burguesa a partir da perspectiva da Revolução Francesa, conferindo sustentação social ao caráter radicalmente crítico. O conteúdo crítico é uma síntese de exigências teóricas e práticas, vinculadas à produção de um conhecimento comprometido com a transformação social estrutural. Assim, a obra de Marx é resultado de maturação: de 1841 até o início da década de 80.

Segundo Netto (2006), na produção filosófica de Marx há passagens mais e menos relevantes, não uniformes, e nem todas as reflexões se mostram hoje igualmente válidas. É tarefa do leitor avaliar o que deve ser deixado de lado como superado pelo tempo e pelas modificações sofridas pela realidade social. O que fica perceptível é que, na sua evolução intelectual²³, vai se libertando das influências e articulando um modo autêntico, radicalmente novo, de pensar a sociedade, resgatando todo um conjunto de procedimentos, temas, ideias e categorias na constituição de uma operação crítica.

Acerca deste resgate, assinalamos a concepção dialética que recuperou de Hegel, a teoria do valor-trabalho que tomou de Smith e Ricardo, a denúncia da miséria da vida sob o capitalismo e o apelo a uma nova ordem social que encontrou nos socialistas utópicos, além do reconhecimento das lutas de classe que resgatou dos historiadores das revoluções burguesas. Paraphrasing Netto (2006), o método de pesquisa de Marx consiste em partir dos fatos, agarrar as suas relações com outros conjuntos empíricos, averiguar a sua gênese histórica e o seu desenvolvimento interno e reedificar, no plano do pensamento, todo este processo. Outrossim é um método que, após aproximações ininterruptas ao real, liga intimamente a história dos processos, ao mesmo tempo, às suas particularidades internas

Para Marx, a revolução exigia a ascensão do proletariado, à frente de um arco de forças antiburguesas, ao poder político: a desestruturação do Estado burguês abriria passagem à nova ordem social – um período de transição denominado socialismo. Lapsos de tempo para a reorganização da sociedade, com a supressão das classes sociais e seus fundamentos (especialmente a propriedade privada dos meios de produção) e do Estado como instância coatora, a transição socialista se caracterizaria como uma nova democracia de massas (o que, umas poucas vezes, Marx chamou de 'ditadura do proletariado'), e criaria os pressupostos para a 'história da humanidade, com a exploração do homem pelo homem convertida em mera lembrança. (NETTO, 2006, p.32-33).

²³ Acerca da evolução intelectual de Marx, *vide* OLIVEIRA (1997), BARATA-MOURA (1997, 2012) e DIAS (2011).

2. 2. 2 A questão da ideologia em Marx

[...] a moral, a religião, a metafísica e todo o resto da ideologia, assim como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem imediatamente qualquer aparência de autonomia. (Marx)

Marx viveu na França, assim como na Bélgica e, depois de 1850, exilou-se em Londres. Na França o filósofo residiu durante dois anos na primeira metade da década de quarenta, do século XIX, conhecendo o termo ideologia num duplo sentido, a saber: no de Destutt de Tracy (doutrina geral das ideias) e no de Bonaparte (ideias ilusórias e abstratas). Contudo, o conceito de ideologia toma consistência na formulação da crítica ao Estado como lugar onde a razão prevalece. Em 1843, Marx critica mais incessantemente Hegel e acaba por se dar conta do que era, de fato, uma construção ideológica. Para Marx, o que faltou para Hegel foi a ideia da consciência do mundo invertido, a qual retomaremos.

No *Dicionário do pensamento marxista* defende-se que duas vertentes influenciaram o conceito de ideologia na filosofia de Marx, a saber: “a crítica da religião desenvolvida pelo materialismo francês e por Feuerbach e a crítica da epistemologia tradicional e a revalorização da atividade do sujeito realizada pela filosofia alemã da consciência” (BOTTOMORE, 2001, p.183).

Ainda sobre o conceito, apontamos três fases deste na biografia de Marx: a 1ª fase (primeiros escritos até 1844) – a expressão “ideologia” ainda não aparece nos textos de Marx, embora possamos entendê-la como sinônimo de consciência invertida enquanto fruto de uma realidade invertida; a 2ª fase (rompimento com Feuerbach em 1845 e vai até 1857) – o conceito “ideologia” é introduzido pela primeira vez, denotando um sentido negativo – “compreende uma distorção e a representação errônea das contradições”; e restrito – “não abrange todos os tipos de erros e distorções” (BOTTOMORE, 2001, p.184), e, finalmente, a 3ª fase (começa com a redação dos *Grundrisse* em 1858 e caracteriza-se pela análise concreta das relações sociais capitalistas adiantadas que culminam em *O Capital*). A palavra “ideologia” quase desaparece desses textos e, quando surge, é vinculada à ideologia como fetichismo da mercadoria.

Após a morte de Marx, o conceito de ideologia (negativo e restrito) passa a ser visto por comentadores desse autor como um conceito positivo, adquirindo um novo significado.

Outro importante fator que contribuiu para essa evolução no sentido de um conceito positivo de ideologia é o fato de que as duas primeiras gerações de pensadores marxistas posteriores a Marx não tiveram acesso ao texto de *A Ideologia Alemã*, que permaneceu inédito até a década de 1920. Assim, Plekhanov, Labriola e, mais significativamente, Lenin, Gramsci e o Lukács dos primeiros escritos não estavam familiarizados com a argumentação mais vigorosa de Marx e Engels em favor de um conceito negativo de ideologia. Na ausência dessa obra, os dois textos mais influentes para a discussão do conceito eram o “Prefácio” de 1859, de Marx, e o *Anti-Dühring*, de Engels, freqüentemente citados pelas novas gerações de marxistas. (BOTTOMORE, 2001, p.185).

Este entendimento da positividade do conceito de ideologia em Marx, conforme exposto, advém dos dois textos: *Prefácio* de 1859, de Marx, e o *Anti-Dühring*, de Friedrich Engels (1820-1895). Embora muitos dos escritos de Engels sejam compartilhados com Marx e vice-versa, iremos nos deter rapidamente à positividade do conceito de ideologia em Marx, ficando somente o *Prefácio* de 1859. Neste escrito, conforme sabemos, Marx (1982) irá defender que as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção o conduzem até o fim. Mais adiante, no mesmo texto, o autor descreve o que decidiram elaborar em comum à oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã, tratando de acertar as contas com a consciência filosófica. Enfim, podemos perceber que, o autor apresenta dois sentidos para o conceito de ideologia: inicialmente como um conjunto de ideias e, num segundo momento, como representação ideológica.

Na obra *A ideologia Alemã* é onde Marx e Engels apresentam a caracterização do conceito de ideologia. Cabe salientar que a análise tem como objetivo privilegiado um pensamento historicamente determinado – pensadores alemães posteriores a Hegel. Marx faz a crítica a Hegel utilizando-se dos argumentos de Feuerbach e, da mesma forma, faz a crítica a Feuerbach fazendo uso dos argumentos da filosofia hegeliana. Ainda nesta esteira, podemos dizer que Marx faz uso do pensamento de Hegel como um diagnóstico

[...] a crítica de Marx e Engels procura mostrar a existência de um elo necessário entre formas invertidas de consciências e a existência expressa, referindo-se a uma distorção do pensamento que nasce das contradições sociais e as oculta. Em consequência disso, desde o início, a noção de ideologia apresenta uma clara conotação negativa e crítica (BOTTOMORE, 2001, p.183-184).

Talvez nesta obra, como em nenhuma outra de Marx, ou de Engels, a ideologia ocupe um papel tão primordial, uma vez que acaba servindo como pano de fundo para explicitar como os homens, organizados em classes sociais, formulam ideias e qual o papel destas na vida social. Em outras palavras, com um único conceito-chave Marx e Engels acabam definindo uma instância da superestrutura. Se “produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 1993, p.27), não podemos esquecer que produzir a vida material pressupõe produzir a representação desta vida²⁴, isto é, produzir a ideologia.

Mas afinal, o que podemos entender por ideologia especificamente na obra *A Ideologia Alemã*? Propomos aqui uma síntese explicativa. Inicialmente, partimos do pressuposto de que a ideologia surge, na referida obra, como um conceito negativo e restrito, isto é, a ideologia enquanto sinônimo de consciência invertida ou falsa consciência, já que a consciência está ligada às condições materiais de vida e ao intercâmbio econômico entre os homens, e ela não condiz com as relações materiais que os homens vivem de fato. A grosso modo, os homens fazem representações a respeito de suas vidas, mas estas são meras aparências

A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico (...) Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 1993, p.37).

Ao se estabelecer uma determinada forma de divisão do trabalho, é determinado também o lugar de cada sujeito dentro do processo produtivo. Neste sentido, as relações de propriedade vigentes, o poder político de certos grupos exercido sobre outros e as formas de exploração do trabalho que uma determinada classe social consegue implantar numa determinada época histórica estabelecem e determinam o que cada sujeito deve fazer, o modo como deve trabalhar e viver.

²⁴ Aqui cabe salientarmos que, não são somente as condições materiais de vida que definem o conjunto de ideias presentes nos homens. O homem possui desejos, fantasias, recalques, dentre outros sentimentos e sensações. Portanto, a análise das condições materiais de vida não dá conta da interpretação do mundo dos sujeitos. A forma como cada sujeito sente o universo que o cerca é um campo aberto de possibilidades. Não sentimos da mesma forma, mesmo os sujeitos que passam pelas mesmas experiências, não sentem igualmente os reflexos do que viveram.

Resumidamente, para Marx no capitalismo há os proprietários dos meios de produção e aqueles a quem, ao serem desprovidos de meios de produção, resta vender a sua força de trabalho em troca do pagamento de um salário. Todavia, a crítica estabelecida por Marx é que, para os homens que vivem no sistema capitalista, esta forma de divisão de trabalho é algo normal, natural, como se sempre fosse assim e, ainda mais, como se tivesse que continuar sendo para todo o sempre. Os homens não veem a sociedade capitalista como uma sociedade historicamente construída pela luta entre uma classe, que tem a intenção de ser a classe dominante (a burguesia) e outra, que acaba sendo submetida à classe dominante, a classe proletária (proletariado). Com o passar do tempo, a sociedade capitalista se estabiliza, sendo concebida, na vida cotidiana, como a única sociedade possível.

Não sendo suficiente, para legitimar ainda mais a ideia da naturalidade, de que uns têm os meios de produção e outros sua força de trabalho, há o poder da ideologia dominante que faz um certo ocultamento da realidade social, permitindo a legitimação e a dominação. Por isso, Marx e Engels afirmam que a ideologia dominante numa dada época histórica é a ideologia da classe dominante

As idéias (*Gedanken*) da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes; isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios da produção espiritual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; as relações materiais dominantes concebidas como idéias, portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação (MARX; ENGELS, 1993, p.72).

De acordo com Aluizio Alves Filho (2000, p.96), “Marx e Engels definem como ‘ideológica’ toda tentativa de explicar qualquer relação social a partir das formas cristalizadas de consciência social, considerando que proceder dessa forma implica inverter a determinação real”. Já que, segundo os próprios filósofos, “em cada fase histórica, ‘o homem’ foi introduzido sorrateiramente por sob os indivíduos anteriores e apresentado como força motriz da história”, produzindo ilusões e ocultando a realidade. E acrescentam: “graças a esta inversão, que desde o início faz abstração das condições reais, foi possível transformar toda a história num processo de desenvolvimento da consciência” (MARX; ENGELS, 1993, p.107).

Podemos afirmar que, se a ideologia se sobrepõe às consciências individuais, cada ser social representa a organização social e o seu papel nesta não a partir de sua consciência pura, mas o faz mediado pelas próprias relações que contrai; logo, aprisionado e moldado pelas formas de consciência social (coletiva).

2.3 A QUESTÃO DA IDEOLOGIA APÓS MARX

A crítica da ideologia é, na melhor das hipóteses, um enxugamento, não um desbravamento. É parasitária da profecia, e não uma substituta dela. Está para a produção imaginativa de novas descrições do que acontece. (Richard Rorty)

Um acontecimento visível é a forma como o conceito é operacionalizado após Marx: com Marx ou contra Marx. Como sabemos, Marx faleceu em 1883 e Engels, seu companheiro de escritos, viveu até 1895 e viu o início de mudanças importantes no campo da luta política.

O conceito de ideologia tem sido concebido de maneiras distintas no interior do próprio marxismo. Lockwood (1992) sugere três distinções e, com isso, três explicações da fragilidade da luta revolucionária nos países capitalistas avançados. A primeira deriva do conceito de ideologia presente em *A Ideologia Alemã*, onde as classes são portadoras de ideologia. Para Marx e Engels (1993), a classe dominante regula a produção e a distribuição das ideias de sua época, dificultando ao operariado visualizar a sua exploração e transformá-la em alavanca para a constituição de uma classe revolucionária

Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda sua extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como produtores de idéias; que regulem a produção e a distribuição das idéias de seu tempo e que suas idéias sejam, por isso mesmo, as idéias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que a aristocracia e a burguesia disputam a dominação e em que, portanto, a dominação está dividida, mostra-se como idéia dominante a doutrina da divisão dos poderes, enunciada então como “lei eterna” (MARX; ENGELS, 1993, p.72).

O segundo sentido diz respeito à ideologia vinculada ao fetichismo da mercadoria. A preocupação não recai na dominação da classe dominante, tampouco na subordinação da consciência operária pela doutrinação burguesa. Aqui, a centralidade

está na ideologia inerente ao capitalismo. Para Sallum (2011), esta segunda concepção de ideologia está atrelada ao resultado não intencional da dominação do sistema mercantil de produção. Assim, o fetichismo se fixa ao conjunto das relações capitalistas (salário, lucro, juro, entre outras formas), produzindo a inversão

A sociedade mercantil se naturaliza e veda aos agentes a percepção de que ela resulta da exploração entre as classes. Por ela o salário parece ser o valor do trabalho e não da força de trabalho; o lucro e o juro parecem ser, respectivamente, a remuneração do empresário e do dinheiro emprestado, e não quotas-parte do trabalho excedente gerado pela exploração capitalista. Entendendo-se desta forma a ideologia inerente ao capitalismo, torna-se difícil entender até como os operários superam o seu individualismo e se organizam como atores coletivos para reivindicar e protestar. De qualquer maneira, como no caso anterior, as associações operárias submetidas ao fetichismo mercantil tenderiam a limitar suas demandas aos salários e às condições de trabalho (SALLUM, 2011, p.185).

O terceiro sentido de ideologia no marxismo está vinculado ao conceito de hegemonia²⁵ na obra do marxiano italiano Antonio Gramsci. Esse termo, para Gramsci, pode ser superior a aplicações puramente marxistas do termo ideologia, uma vez que ela compactua implicitamente com uma valorização exagerada da força da percepção sensorial, vinculada a um materialismo vulgar. Marx e Engels propõem uma superação do conceito, contudo o erro de Marx recai na visão ideológica da ideologia. Apesar de nunca ter lido nada escrito pelo húngaro Georg Lukács²⁶ (1885-1971), e de pensamentos bem diversos, Gramsci identificava-se com o profundo apreço à cultura como tal.

²⁵ A noção de hegemonia não será aprofundada por não constitui o foco desta tese. Mesmo assim, é importante salientar que ela foi criada em meio à tradição marxista para analisar as configurações sociais que se apresentavam no espaço e no tempo. Embora tendo suas origens na social-democracia russa e em Lenin, é no pensamento de Gramsci que a noção de hegemonia aparece de maneira mais elaborada para pensar as relações sociais. Podemos entendê-la, inclusive, como um refinamento do conceito de ideologia em *A ideologia Alemã*, uma vez que a hegemonia, na área da política, atua essencialmente via o consentimento e, esporadicamente, faz uso conjuntamente do ato de induzir os sujeitos pela força.

²⁶ Na sua obra *História e Consciência de Classe*, de 1922, analisou a forma contemporânea mais sutil da distorção ideológica: a coisificação. Para Lukács (2003), o fetichismo da mercadoria resulta inevitavelmente de uma atividade prática que está organizada de maneira a criar a aparência generalizada de uma objetividade inexorável sobre a qual os sujeitos não podem ter nenhuma interferência efetiva. A subjetividade é reduzida a mero apêndice do movimento das coisas. As formas espontâneas, imediatas, da consciência não têm poder para superar essa situação. Só uma consciência teoricamente articulada pode mobilizar a classe operária para revolucionar esse estado de coisas e lançar as bases de uma nova organização, baseada num novo modo de produção. Este livro de Lukács exerceu grande influência sobre, entre outros, Benjamin, Adorno e Horkheimer, que nele se apoiaram para recusar a doutrina oficial do marxismo-leninismo. Adorno e Horkheimer, em especial, abandonaram a ideia de que o proletariado faria a revolução socialista e edificaria uma sociedade nova. Adorno definiu a perspectiva dos filósofos da chamada Escola de Frankfurt como teoria crítica e o método que utilizavam, como dialética negativa.

Gramsci utiliza a palavra hegemonia para designar a maneira como um poder governante conquista o consentimento dos subjugados a seu domínio, empregando ocasionalmente o termo para designar conjuntamente o consentimento e a coerção. Daqui deriva a diferença entre hegemonia e ideologia, uma vez que as ideologias podem ser impostas à força. Além disso, Eagleton (1997) afirma que hegemonia é uma categoria mais ampla que ideologia, incluindo a ideologia, mas não sendo resumida a ela. A hegemonia não é só um tipo bem-sucedido de ideologia, ela pode se decompor em vários aspectos ideológicos, culturais, políticos e econômicos

Se o conceito de hegemonia expande e enriquece a noção de ideologia, também empresta a esse termo, em outras circunstâncias um tanto abstrato, um corpo material e um gume político. É com Gramsci que se efetua a transição crucial de ideologia como “sistema de idéias” para ideologia como prática social vivida, habitual – que, então deve presumivelmente abranger as dimensões inconscientes, inarticuladas da experiência social, além do funcionamento de instituições formais (EAGLETON, 1997, p.107).

O que tudo indica é que o filósofo italiano procurou combinar Lenin e Marx, empenhando-se em articular a atenção que Marx dava à distorção do conhecimento com a atenção que Lenin dava ao uso histórico-político das ideologias, concentrando suas observações na passagem do senso comum ao bom senso e abrindo caminho para a análise crítica das formas de institucionalização do controle da produção de representações. Segundo Gramsci (1978), é comum um determinado grupo social, em situação de subordinação, adotar a concepção do mundo deste, mesmo que ela esteja em contradição com a sua atividade prática. Esta concepção do mundo imposta mecanicamente pelo ambiente exterior é desprovida de consciência crítica e coerência, sendo desagregada e ocasional. Dessa adoção acrítica de uma concepção do mundo de outro grupo social, resulta um contraste entre o pensar e o agir, e a coexistência de duas concepções do mundo, que se manifestam nas palavras e na ação efetiva. Logo, “não se pode destacar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção de mundo são, também elas, fatos políticos” (GRAMSCI, 1978, p.15).

Para o autor, o problema de toda concepção do mundo que se transformou em um movimento cultural é justamente conservar a unidade ideológica de todo bloco social, trazendo como exemplo a Igreja Católica. A consciência crítica é obtida através de uma disputa de hegemonias contrastantes, inicialmente no plano da ética, após no campo político e, por fim, na elaboração superior de uma concepção

do real. Seguindo esta lógica argumentativa, o autor enfoca a necessidade de se conceber o desenvolvimento político do conceito de hegemonia não apenas como progresso político-prático, mas sobretudo como

(...) um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequadas a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos (GRAMSCI, 1978, p.21).

Mais adiante, na mesma obra, o autor defende que “a realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico” (GRAMSCI, 1978, p.52). Entretanto, a classe operária não chega à consciência crítica de maneira espontânea senão a partir da questão política dos intelectuais.

Para Sallum (2011), a noção de hegemonia tem tido grande difusão entre os marxistas, pois, de um lado, dá mais complexidade à noção de ideologia vinculada à classe dominante em *A Ideologia Alemã* e, por outro, dá maior profundidade sociológica à teoria do fetichismo, enriquecendo a ideia de que a ideologia está incorporada às práticas cotidianas. Entretanto, tal conceito apresenta uma fraqueza fundamental: ao ser incorporado em termos pouco claros, o conceito gramsciano de hegemonia tende a se tornar um determinismo cultural.

Após estas explanações, e a referência aos marxistas do início do século XX²⁷, cabe ainda apontar o conceito de ideologia no interior do pensamento do francês de origem argelina Louis Althusser (1918-1990). Já no movimento de contrapartida, destacamos as objeções à ideologia propostas pelos franceses Paul Ricoeur (1913-2005), Pierre Félix Bourdieu (1930-2002) e Paul-Michel Foucault (1926-1984).

²⁷ Lenin, Karl Kautsky (líder do Partido Social-Democrata dos trabalhadores alemães), Georges Haupt (averigua como se constitui o marxismo a partir dos anos 80 do século XIX), Paul Lafargue (genro de Marx e autor do panfleto *O direito à preguiça*), Plekhânow (propõe uma metodologia para encontrar o equivalente social da obra de arte), Franz Mehring (crítico de talento), Franco Andreucci (relata o encontro de alguns intelectuais socialistas com o pensamento de Marx), Harry Holland (dirigente socialista neozelandês), William Morris (artista e intelectual inglês) e Eugene Debs (líder do Partido Socialista nos Estados Unidos).

2.3.1 A questão da ideologia em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*

O Aparelho repressivo de Estado 'funciona pela violência', enquanto os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam pela 'ideologia'. (Althusser)

Das raízes da teoria marxista, o conceito de ideologia tem recentemente se tornado problematização no discurso acadêmico. Parte da razão para isso tem sido algumas das novas e radicais articulações do conceito de ideologia que tiveram lugar sobretudo na última parte do século XX, particularmente as vinculadas às correntes estruturalista e pós-estruturalista.

Althusser, em *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, propõe a investigação da noção ideológica marxista e seu papel na formação do sujeito. Nesta análise estruturalista o autor toma como ponto de partida da sua reflexão o próprio materialismo histórico, defendendo que toda sociedade se organiza em função da produção dos bens materiais de que necessita e da necessidade de reproduzir seus modos de produção e as condições materiais da produção em geral. É nas formas da sujeição ideológica e sob estas que é assegurada a reprodução da qualificação da força de trabalho, reconhecendo-se a presença eficaz de uma nova realidade: a ideologia. As formas de reprodução das forças produtivas são os meios de produção e a força de trabalho.

Segundo Althusser, na obra *A Ideologia Alemã*, a tese de que a ideologia não tem história é puramente negativa, significando que a ideologia não é nada (puro sonho) e que ela não tem história (história própria)

A ideologia é concebida como pura ilusão, puro sonho, isto é, como o nada. Toda a sua realidade lhe é externa. Assim, a ideologia é pensada como um constructo imaginário cujo *status* é exatamente idêntico ao *status* teórico do sonho entre os autores anteriores a Freud. Para esses autores, o sonho era o resultado puramente imaginário, ou seja, nulo, de "resíduos diurnos" dispostos num arranjo e numa ordem arbitrários, e às vezes até "invertidos" – em outras palavras, em "desordem". Para eles, o sonho era o imaginário vazio e nulo, arbitrariamente "montado", uma vez fechados os olhos, a partir dos restos da única realidade plena e positiva, a realidade do dia. É exatamente esse o *status* da filosofia e da ideologia em *A ideologia alemã* (já que, nesse livro, a filosofia é a ideologia por excelência) (ALTHUSSER, 1996, p.124).

Diferentemente de Marx e Engels, Althusser postula que as ideologias têm história própria mesmo quando estas são determinadas pela luta de classes. Contudo, a ideologia em geral não tem história, num sentido positivo, pois ela é eterna. Com efeito, no intuito de formular uma teoria geral da ideologia, o autor acaba negando a existência ideal das ideias, afirmando, única e exclusivamente, a sua dimensão material, através de sua inserção nas práticas regidas pelos trabalhos ideológicos do Estado.

Para Althusser (1996), a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, pois a ideologia mantém em funcionamento um mecanismo pelo qual os indivíduos se reconhecem como sujeitos. Porém, ao mesmo tempo, esse reconhecimento surge num quadro de desigualdade e a condição de sujeito do indivíduo submetido se torna um aspecto de aceitação da sua submissão às ordens que lhes são dadas. Um exemplo de ideologia, explícito no texto, baseia-se na ideologia religiosa cristã, apresentando o discurso dessa ideologia e alegando que a estrutura formal de qualquer ideologia é sempre a mesma. Logo, este exemplo pode ser utilizado, em sua estrutura, para a ideologia moral, jurídica, política, entre outras. Além disso, cabe assinalar que as ideologias não nascem dos aparelhos ideológicos de Estado, mas das classes sociais envolvidas na luta de classes.

Seguindo esta lógica de raciocínio, o autor aponta que a sua oposição à valorização ideológica da subjetividade não significa nenhum abandono da disposição para a luta. E, por fim, conclui que, embora as suas teses possam esclarecer aspectos do funcionamento da superestrutura e seus modos de intervenção na infra-estrutura, há limitações que acabam deixando sem resposta diferentes problemas importantes, dos quais o autor explicita dois, a saber: o processo global da realização da reprodução das relações de produção e o problema da natureza de classe das ideologias existentes numa formação social.

2.3.2 Objeções à ideologia

Se o povo não ri em praça pública, então “o povo se cala”. Se um perigo ameaça a nação, então o povo cumpre o seu dever de salvá-la, mas sem levar muito a sério os slogans de um Estado de classe; seu heroísmo guarda uma certa ironia com relação ao pathos, o apelo emocional da verdade de Estado. É por essa razão que a ideologia de classe não pode jamais penetrar, com seu pathos e sua seriedade, no âmago da alma popular: ela se choca, em dado momento, com a barreira, para ela intransponível, da ironia e da alegoria degradante, com a centelha carnavalesca da imprecação alegre que demole tudo que é sério. (Mikhail Bakhtin)

Se não há valores e crenças que não estejam ligados ao poder, o termo ideologia ameaça expandir-se a ponto de desaparecer. (Richard Rorty)

O conceito de ideologia prevalece nas abordagens acerca da construção do conhecimento e as condições sociais em que o conhecimento é construído, mesmo nas problematizações de autores não marxistas, o conceito de ideologia em questão continua sendo o marxista.

Uma das críticas mais significativas ao conceito marxista de ideologia foi certamente a proposta por Ricoeur em *Interpretação e ideologias*. Nesta obra, apoiado numa proposta de decodificação hermenêutica do universo dos signos, o autor examina a marca que o marxismo imprimiu à concepção da ideologia e percebe que a ideologia apresenta limitações e unilateralidades em sua compreensão da realidade, aparecendo de forma simplificadora e esquemática. A ideologia, epistemologicamente falando, aproxima-se daquilo que os gregos chamavam de opinião (*doxa*), ou seja, um conceito que se baseia no critério de probabilidade ou na conveniência argumentativa. Por isso, o autor defende que ideologia se exprime, na maior parte das vezes, por meio de máximas, de slogans ou de fórmulas lapidares. Por não ter uma instância crítica, tampouco um estatuto reflexivo e transparente, a ideologia corresponde a necessidades práticas de diferentes grupos sociais, funcionando não só como reflexo da realidade, mas sobretudo como justificação e projeto, uma vez que ela é, ao mesmo tempo, interpretação do real e obstrução do possível.

Para Ricoeur, o termo pode nos levar a muitas armadilhas, começando pela definição dos critérios do fenômeno ideológico: a função geral da ideologia, a função de dominação e a função de deformação. No que tange à primeira, a função geral da ideologia, o autor apresenta cinco traços da ideologia, partindo da análise weberiana do conceito de ação social e de relação social. Assim, o primeiro traço diz respeito à ideologia vinculada à necessidade de um grupo social conferir uma imagem de si mesmo, de se representar e se encenar. Isso ocorre porque a ideologia é função de distância entre a memória social e um acontecimento que tende a se repetir. Aqui, “a ideologia deixou de ser mobilizadora para tornar-se justificadora; ou antes, só continua sendo mobilizadora com a condição de ser justificadora” (RICOEUR, 1983, p.68). O segundo traço é o dinamismo. A ideologia depende da teoria da motivação social, pois ela é sempre mais que um reflexo, ela é justificação e projeto, o que Ricoeur irá apontar como caráter gerativo da ideologia. O terceiro traço advém de a ideologia conseguir preservar seu dinamismo por ser simplificadora e esquemática. Esse caráter codificado da ideologia é inerente a sua função justificadora

Sua capacidade de transformação só é preservada com a condição de que as idéias que veicula tornem-se opiniões, de que o pensamento perca vigor para aumentar sua eficácia, como se apenas a ideologia pudesse mediatizar não somente a memória dos atos fundadores, mas os próprios sistemas de pensamento. É dessa forma que tudo pode tornar-se ideológico: ética, religião, filosofia (RICOEUR, 1983, p.69).

O quarto traço diz respeito ao caráter negativo vinculado à ideologia. Ela aparece como a imagem invertida da nossa posição na sociedade. Ricoeur afirma que para um grupo de pessoas, talvez seja impossível formular, tematizar e propor tudo como objeto de pensamento, e desta impossibilidade deriva a instância não-crítica da ideologia. Por fim, o quinto traço é o aspecto temporal específico da ideologia onde é inserida a função da dissimulação

Toda interpretação se produz num campo limitado. Mas a ideologia opera um estreitamento do campo com referência às possibilidades de interpretação que pertencem ao *élan* inicial do evento. É nesse sentido que podemos falar de enclausuramento ideológico e, até mesmo, de cegueira ideológica. Todavia, mesmo que o fenômeno se converta em patologia, conserva algo de sua função inicial. É impossível que uma tomada de consciência se efetue de outra forma que não através de um código ideológico. Assim, a ideologia fica afetada pela esquematização inelutável que a ela se vincula; ao deixar-se afetar, ela se sedimenta, enquanto mudam fatos e situações. É esse paradoxo que nos leva ao limiar da função tão enfatizada de *dissimulação* (RICOEUR, 1983, p.671).

No que tange à função de dominação, Ricoeur aponta que é necessário compreender as demais funções assinaladas na função geral da ideologia para adentrar a cristalização do fenômeno frente ao problema da autoridade. A partir das análises propostas por Max Weber sobre autoridade e dominação, o autor defende que “a ideologia-dissimulação interfere em todos os outros traços da ideologia-integração, especialmente no caráter de não-transparência que se vincula à função mediadora da ideologia” (RICOEUR, 1983, p.72). Com estas poucas palavras é indicada a íntima ligação entre este segundo conceito de ideologia e o primeiro, pois o fenômeno da autoridade também é coextensivo à constituição de um grupo de pessoas, uma vez que um grupo representado ideologicamente é também um grupo político em sua essência. Ricoeur conclui a explanação deste segundo conceito de ideologia salientando que a integração de um grupo de pessoas não se reduz ao fenômeno da autoridade e da dominação.

Acerca da função de deformação, este conceito de ideologia vai se deter ao conceito propriamente marxista, integrando os dois precedentes. Ideologia aqui aparece como distorção ou deformação de uma realidade por inversão, ou seja, ela nos faz tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original. Para Ricoeur (1983), o que Marx propõe de novo é a vinculação entre o fenômeno ideológico e a situação prática real, onde a organização da produção material está baseada numa inversão imposta aos produtores, acarretando uma inversão estrutural ao sistema de produção espiritual. Contudo, a limitação fundamental do conceito marxista recai na religião, herança de Feuerbach. A tese marxista vai muito além da aplicação à religião, pois se aplica a todo o sistema de pensamento possuindo a mesma função. Isso, para Ricoeur, foi o que perceberam claramente Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas e toda a escola de Frankfurt. Por fim, a ideologia “é um fenômeno insuperável da existência social, na medida em que a realidade social sempre possuiu uma constituição simbólica e comporta uma interpretação, em imagens e representações, do próprio vínculo social” (RICOEUR, 1983, p.75). E o autor finaliza o terceiro conceito de ideologia problematizando se há um lugar não ideológico de onde seria possível falar cientificamente da ideologia, e a resposta que o autor deixa a entender no desenvolver de seus argumentos, ao longo de toda a obra, é negativa.

Outra objeção ao conceito de ideologia é formulada pelo sociólogo Bourdieu. A título exemplificativo, vamos nos deter na entrevista intitulada *A doxa e a vida cotidiana: uma entrevista*, concedida a Terry Eagleton²⁸. Numa discussão árdua acerca do conceito, Eagleton e Bourdieu tratam de seus livros, respectivamente, *Ideologia e Linguagem e Potência Simbólica*. Segundo Bourdieu, ideologia vem sendo um conceito mal utilizado com frequência. Ao descrever-se uma afirmação como ideológica, ela pode ser vista como um insulto, tornando-se um instrumento de dominação simbólica. O autor procura substituir o conceito de ideologia por dominação simbólica, potência simbólica ou violência simbólica, tentando amenizar alguns (ab)usos acerca do termo ideologia. Além disso, vê a noção de *doxa* como uma teoria mais adequada da ideologia

Muitas coisas chamadas de ideologia na teoria marxista funcionam, a rigor, de maneira muito obscura. Por exemplo, eu poderia dizer que todos os sistemas acadêmicos, todos os sistemas educacionais, são um tipo de mecanismo ideológico; são um mecanismo que produz uma distribuição desigual do capital pessoal e legitimam isso. Esses mecanismos são inconscientes. Eles são aceitos – e isso é uma coisa muito poderosa, que, a meu ver, não é apreendida na definição tradicional da ideologia como representação, como falsa consciência. Penso que o marxismo, na verdade, continua a ser uma espécie de filosofia cartesiana em que se tem um agente consciente, que é o douto, a pessoa culta, e os outros, que não têm acesso à consciência (...). Ao usarmos a *doxa*, aceitamos muitas coisas sem conhecê-las, e é a isso que se chama ideologia. A meu ver, devemos trabalhar com uma filosofia da mudança. Devemos afastar-nos da filosofia cartesiana presente na tradição marxista, em direção a uma filosofia diferente, na qual os agentes não estejam visando conscientemente às coisas nem sejam erroneamente guiados por representações falsas. Acho tudo isso um erro. Não confio nisso (BOURDIEU, 1996, p.267-268).

O sociólogo francês acredita que, enquanto pensamos em termos de (in)consciência e falsa consciência, não conseguimos captar os principais efeitos ideológicos que, na maior parte das vezes, se dão sobre o corpo. O conceito de *doxa*

²⁸ Nesta entrevista, Eagleton apresenta algumas razões pelas quais o conceito de ideologia parece ser supérfluo ou redundante, a saber: inicialmente a ideia de que, “a teoria da ideologia parece depender de um conceito de representação; alguns modelos de representação têm sido questionados e, com isso, segundo se supõe, também a noção de ideologia”; e, uma segunda razão que Eagleton aponta como talvez mais importante, é que “para identificar uma forma de pensamento como ideológica, seria preciso dispor de uma espécie de acesso à verdade absoluta. Se a ideia de verdade absoluta é contestada, o conceito de ideologia parece desmoronar com ela” (EAGLETON, 1996, p.266). Além destas duas razões, o autor acrescenta outras duas: a “falsa consciência esclarecida” e a “ideia de que o capitalismo tardio funciona por si, de que já não precisa passar pela consciência para ser validado” (EAGLETON, 1996, p.266-267). No entanto, o autor salienta que tem as suas dúvidas, pois entende que embora haja uma certa validade nestas quatro afirmações expostas, pretende preservar o conceito de ideologia por entender que ele remete à noção de falsa consciência, a qual o autor pretende melhor investigar.

seria assim mais coerente ao evitar que as atividades concretas dos homens apareçam como mais do que efetivamente são e impede que elas sejam apresentadas como consequência de opções (in)conscientes. Ainda na entrevista, Bourdieu defende que o mundo não funciona em termos de consciência, mas em termos de práticas.

Uma terceira objeção ao conceito de ideologia é proposta por Foucault. A ideologia é parte do embate histórico, parte significativa das relações de poder, jamais um bloco único, uma estrutura fundamental e primária. Logo, percebemos que, para Foucault, a história humana é percebida por meio de práticas e discursos os quais efetivamente condizem à realidade, de modo que não cumpre aos objetos determinarem a consciência do fenômeno, mas justamente o oposto: são as práticas que determinam aquilo que o objeto é de fato, como ele se mostra e se insere no bojo da história, suas mutações e significações. Nestes termos, seria equivocado entender os eventos históricos somente sob o peso da ideologia já que esta, em última instância, diz respeito a uma idealização nobre e vaga que tenta explicar o desenvolvimento da História como se os objetos determinassem as práticas e os discursos, e não o contrário disso. Eis por que a metodologia de análise da História, para Foucault, prima pela problematização dos discursos e das práticas ao invés do desvelamento sob o peso das ideologias.

No pensamento de Foucault, a ideologia é parte dessas relações, assim como a dominação do homem pelo homem e do homem sobre a natureza não poderia ser senão uma parte dessa problemática. Seguindo esta lógica, seria um disparate supervalorizar o conceito de ideologia de modo a dispô-la como a mola propulsora da dominação e da barbárie

Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a idéia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força – e é o nascimento da lógica. Nem a relação de dominação é mais uma “relação”, nem o lugar onde se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas. Universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência. Seria um erro acreditar, segundo o esquema tradicional, que a guerra geral, se esgotando as suas próprias contradições, acaba por renunciar à violência e aceita sua própria supressão nas leis da paz civil. A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite reativar sem cessar o jogo da dominação; ela põe em cena uma violência meticulosamente repetida. O desejo da paz, a doçura do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral, ou o útil calculado que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado e propriamente falando sua perversão [...]. A humanidade não progride

lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação. (FOUCAULT, 1982a, p.24-25).

E acrescenta

[...] delinea fatos gerais de dominação, que esta dominação se organiza em estratégia mais ou menos coerente e unitária; que os procedimentos dispersados, heteromorfos e locais do poder são reajustados, reforçados, transformados por essas estratégias globais, e tudo isso com numerosos fenômenos de inércia, de intervalos, de resistências; que não se deve, portanto, pensar um fato primeiro e maciço de dominação (uma estrutura binária com, de um lado, os 'dominantes' e, de outro, os 'dominados'), mas, antes, uma produção multiforme de relações de dominação, que são parcialmente integráveis a estratégias de conjunto [...] (FOUCAULT, 2006c, p.248-249).

Talvez a primeira originalidade de Foucault está em estruturar o poder de outra maneira. Se em Aristóteles tínhamos a associação entre cidadão e governo, buscando respostas à questão sobre a maneira como a virtude do cidadão deveria acordar com o exercício do governo, mais tarde, com os contratualistas, temos a aliança entre sujeitos e soberano, investigando os princípios racionais da transmissão do poder dos sujeitos ao soberano.

Com o marxismo, a história é o terreno da luta de classes entre um grupo minoritário e dominante dos proprietários e um grupo majoritário e dominado de expropriados. Nesta luta está o controle do poder de Estado, entendido como base da manutenção ou da mudança da estrutura de propriedade, de tal modo que a conjunção imediata que se encontrava já em Aristóteles e nos contratualistas se mantém no marxismo, ainda que metamorfoseada. Neste cenário, Foucault introduz, entre governantes e governados, soberano e sujeitos, dominantes e dominados, uma região nova e complexa a que chama tecnologia política dos corpos – um pouco acerca do que foi explanado no programa da obra *Vigiar e Punir*.²⁹

Um dos aspectos mais ricos do ambicioso projeto de Foucault é o abandono da visão tradicional do poder. Ao longo da história do pensamento político e filosófico da humanidade, o poder sempre teve um destaque enquanto tema de reflexão e debate. Foucault propõe subverter a lógica de como o conceito de poder era até então pensado.

²⁹ Na referida obra, Foucault inicialmente comenta a respeito do que a tecnologia política é composta: não é ciência objetiva e abstrata, condensada em leis e princípios formais, tampouco uma forma nua de dominação pela força que reduziria os indivíduos à escravidão. Ela é simultaneamente um conhecimento empírico que se mantém junto da experiência e uma maneira de impor sutilmente a ordem por via de intervenções discretas no terreno prático. Num segundo momento, defende que o lugar em que se encontra a tecnologia não é ao lado do Estado ou das instituições, mas em um nível intermediário entre instituições que se servem da tecnologia e os corpos que pretende dominar.

Ao invés de perguntar o que é o poder?, o filósofo traz a tarefa crítica de nos questionar: Como se exerce o poder? Assim, não faz mais sentido falar de “poder” no singular, mas como um campo de múltiplas “relações de poder”. Não há uma sociedade sem relações de poder e Foucault propõe que estas relações de poder sejam entendidas como jogos estratégicos que buscam conduzir a conduta dos outros. Contudo, uma das críticas mais rigorosas a Foucault recai no fato de ele ter descartado cedo demais o conceito de ideologia. Talvez sua assimilação pudesse contribuir para confrontar suas ideias ao seu uso político, incitando e redimensionando suas descobertas, por exemplo, acerca do poder, o que poderia resultar em modificações politicamente revolucionárias.

2.4 IDEOLOGIA: UMA QUESTÃO INCONCLUSIVA...

Por que, em um mundo atormentado pelo conflito ideológico, a própria noção de ideologia evaporou-se, sem deixar vestígios, dos escritos pós-modernistas e pós-estruturalistas? (Eagleton)

Com Marx, filósofo alemão do século XIX que influenciou decididamente as ideias do século XX e continua exercendo forte influência sobre os teóricos do início do século XXI, a questão da ideologia vem sendo uma discussão instigante acerca da ideologia. Se os marxistas, e o próprio Marx, parecem ter confiado demais na solução da questão da ideologia por meio da ação revolucionária do movimento operário e das organizações socialistas, as problematizações propostas ao conceito de ideologia pelos franceses Jean-François Lyotard (1924-1998) e Jean Baudrillard (1929-2007) dizem respeito à atitude pós-moderna³⁰ de abandonar as ilusões alimentadas pelos modernos, ou seja, a ideologia é descartada por ser considerada uma falsa questão. Uma exceção, no que tange ao estudo do conceito entre os pós-modernos, é o pensamento do francês Michel Maffesoli (1944), que propõe uma mobilidade de abordagem acerca da questão da ideologia. Entretanto, como os demais pós-modernos, visualiza o pensamento de Marx como algo superado e ultrapassado.

³⁰ Para Konder (2002), os autores pós-modernos estão envolvidos no estudo de temas que abrangem desde a exacerbação da autonomia até a insensatez ou vocação totalitária das utopias, tendo como norte o elogio do pensamento fraco (*pensiero debole*, do italiano Gianterio Vattimo, conhecido popularmente como Gianni Vattimo), pela declaração de guerra à totalidade e decretação do fim das grandes narrativas, expressões bastante presente no pensamento de Lyotard.

Diversos marxistas reagiram à provocação pós-moderna, entre eles o norte-americano Frederic Jameson e o inglês Terry Eagleton. Sobre Jameson, cabe apontar que foi descrito em *As origens da pós-modernidade*, pelo historiador Perry Anderson (1999), como o maior crítico literário marxista a partir dos anos 70. Ademais, Jameson visualiza o estudo do conceito de ideologia atrelado à abordagem da expressão cultural do pós-modernismo. Assim, a crítica marxista da cultura “deve buscar, através e além dessa demonstração da função instrumental de um dado objeto cultural, projetar seu poder simultaneamente utópico como afirmação simbólica de uma forma de classe específica e histórica da unidade coletiva” (JAMESON, 1992, p.301).

Eagleton, tal como Jameson, apoia-se no conceito de ideologia para criticar a cultura pós-moderna. Para esses autores, o pós-modernismo expressa a intrínseca relação entre as formas simbólicas e as formas econômicas presentes no contexto da sociedade capitalista da atualidade. Ademais, o discurso pós-moderno busca se opor a uma modernidade que ele mesmo forja, extrapolando o senso comum literário e ideológico, construindo as mais difíceis relações entre as ideias do seu tempo e a cultura.

Stuart Hall, num movimento de contrapartida, assinala o pós-marxismo como uma das maiores escolas teóricas da atualidade que fazem uso dos conceitos marxistas demonstrando sua inadequação. Logo, o pós-marxismo só adquire existência com o marxismo e acaba garantindo a este uma qualidade de vida transcendida e preservada. Neste cenário, o problema da ideologia ocupa um lugar central no debate marxista dos últimos anos

As ênfases no “marxismo ocidental” podem muito bem explicar *como* o problema da ideologia foi construído, *como* o debate foi conduzido e *quanto* ele foi abstraído para os altos domínios da teoria especulativa. Mas creio que devemos rejeitar qualquer conclusão de que, não fossem as distorções produzidas pelo “marxismo ocidental”, a teoria marxista poderia ter prosseguido confortavelmente em seu caminho predeterminado, seguindo a agenda estabelecida: deixando o problema da ideologia em seu lugar subordinado ou de segunda ordem (HALL, 2008, p.249).

Na obra *O fim da ideologia*, de Daniel Bell, os grandes problemas políticos e sociais da segunda metade do século XX são apontados como sendo sustentados em duas ideologias diferenciadas, a saber: a ideologia do século XIX (universal, humanística, elaborada por intelectuais) e a ideologia do século XX (paroquial, instrumental, elaborada por líderes políticos). Para Bell (1980), o impulso das antigas

ideologias advinha das ideias de igualdade social, sobretudo buscando a liberdade. Já as novas ideologias estão impulsionadas pela busca do desenvolvimento econômico e do poder nacional. E assinala

O fim da ideologia encerra, intelectualmente, a era das fórmulas fáceis sugeridas pela “esquerda”, para a transformação social. O que não quer dizer que se deva voltar as costas ao passado – o que é ainda mais importante no momento em que surge uma “nova esquerda”, com poucas memórias (...) Se o termo “ideologia” deixou de ser usado – com boas razões – isto não significa que a palavra “utopia” tenha o mesmo destino. Mas esse será também o seu fim se aqueles que proclamam novas utopias se puserem a justificá-las degradando os meios em nome de algum objeto utópico, ou revolucionário, e esquecendo a simples lição de que se os velhos debates não têm sentido, por outro lado há algumas verdades fundamentais que continuam a ser significativas – a liberdade de expressão e de imprensa, o direito à oposição e à livre investigação (BELL, 1980, p.328-329).

Por outro lado, Debord, em *A Sociedade do Espetáculo*, problematiza o espetáculo de mercado do ocidente capitalista e o espetáculo de estado do bloco socialista, propondo a ideologia como um termo vivo que sustenta a base do pensamento da sociedade de classes. Segundo Debord (2003), o espetáculo se constitui na ideologia por excelência, ao expor e manifestar em sua plenitude a essência de qualquer sistema ideológico, sendo a separação e o afastamento entre os homens. O espetáculo é seu espelho, pondo em cena a falsa saída. Neste cenário, o consumidor, tal como uma criança, apresenta a necessidade de imitar o reconhecimento e o consumo das mercadorias que estão ao centro das pseudorespostas de uma comunicação sem resposta

Quando a ideologia, que é a vontade *abstrata* do universal, e a sua ilusão, se legitima pela abstração universal e pela ditadura efetiva da ilusão na sociedade moderna, ela já não é a luta voluntarista do parcelar, mas o seu triunfo. Daí a pretensão ideológica adquire uma espécie de fastidiosa exatidão positivista: ela já não é uma escolha histórica, mas uma evidencia. (...) A própria ideologia materializada não tem nome, da mesma forma que não tem qualquer programa histórico enunciável. Ou seja, a história *das ideologias* inexiste (DEBORD, 2003, p.134).

A questão da ideologia não pode ser inteiramente resolvida, mas, na medida do possível, em cada contexto específico, uma vez que não existe imunidade contra a ação sutil da ideologia. Para Konder (2002), uma das expressões mais típicas do triunfalismo da ideologia dominante na atualidade está no chamado *curriculum vitae*. Ele se constitui numa peça cheia de meias verdades patéticas e ridículas que sonega informações a respeito de suas derrotas. O autor sugere, para acabar com esta

unilateralidade, um histórico de suas derrotas e fracassos: o *curriculum mortis*. Esta estratégia é uma peça interessante que acabaria por contribuir na crítica da ideologia.

Podemos perceber que nem toda forma ou figura ideal é ideológica, mas toda ideologia constitui-se numa forma de idealidade³¹, já que ideal e ideologia são facetas da mesma realidade. Poderíamos dedicar páginas e páginas dissertando sobre este controverso conceito que, como podemos ver, sofreu metamorfoses com o passar do tempo. Aqui, não existe a pretensão de dizer: ideologia é... Entretanto, sem muitas delongas, expressamo-nos de acordo com a ideia de que é impossível viver sem ideologia! A sua presença é uma constância na vida de todos nós! Os sujeitos são conduzidos por um conjunto de ideias e normas que orientam seus atos, consciente ou inconscientemente. Isso significa que, muitas vezes, a ideologia é assumida; outras vezes, age imperceptivelmente. Sem contar que, às vezes, a ideologia eficiente é uma metaideologia de outra ideologia estúpida. Ora, nem nos damos conta de sua influência, porém as ideologias permanecem latentes e determinam as lentes que utilizamos para enxergar o mundo, determinando a visão de mundo que temos.

István Mészáros, na obra *O poder da ideologia*, esclarece que em nossa sociedade tudo está impregnado de ideologia, fazendo referência a alguns anos atrás, quando a revista *Time* exibiu em sua capa o busto de Marx com a inscrição *Marx está morto*, assinado pelos novos filósofos franceses, lembrando do que ocorrera muitos anos antes no Salão da Fama da Universidade de Viena, onde o busto de Nietzsche portava a inscrição *Deus está morto*. Certo dia, outra inscrição apareceu abaixo da original, dizendo: *Nietzsche está morto*, assinado Deus. O filósofo húngaro finaliza a exposição da anedota ironizando “como dizem em italiano: ‘Se non è vero, è bene trovato’” (MÉSZÁROS, 2004, p.245). A referência a esta anedota não aparece por acaso na obra do autor, conhecido como um dos pensadores mais marcantes no campo do marxismo. Estudioso do pensamento de Lukács, de quem foi orientando, é um árduo defensor da teoria marxista, buscando não só negar a parte considerada morta do pensamento de Marx, mas, sobretudo, trazendo a parte viva e aplicando-a aos cenários sociais da atualidade. A questão da ideologia, como vimos, nos (a)parece cada vez mais latente, e seu enigma está longe de ser desvendado.

³¹ Conjunto de formas universais da atividade que determina como finalidade e como lei a vontade do homem, é o esquema objetivo e a determinação social da atividade.

Dito isso, passamos rapidamente ao capítulo seguinte, onde discorreremos acerca do conceito de biopolítica no pensamento de Foucault, partindo da diferenciação entre sociedade de soberania e sociedade de normalização, e das cinco definições de biopolítica, dando ênfase à quinta formulação, governamentalidade neoliberal, apresentada no curso *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Isso se dá, em grande medida, ao fato de que seria justamente neste curso que Foucault prometeu definir o conceito de biopolítica ou, dito de outra forma, clarificar seu entendimento. Este movimento proposto no Capítulo III constitui um dos alicerces para que, mais tarde, no próximo capítulo, possamos pensar a ideologia como política da vida, a ideologia atuando como um dispositivo biopolítico.

3. O SENTIDO DA BIOPOLÍTICA

[...] a temática do homem, através das ciências humanas que o analisam como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante, deve ser compreendida a partir da emergência da população como correlato de poder e como objeto de saber. O homem [...] nada mais é finalmente que uma figura da população. (Foucault)

A produção bibliográfica de Foucault que formula o termo biopolítica centra-se entre 1974 e 1979, sem embargo, podemos, nestes cinco anos, apontar cinco diferentes formulações de biopolítica, correspondendo a mecanismos de poder distintos: o poder medical, o dispositivo de raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e a governamentalidade neoliberal. Cronologicamente, destaca-se a expansão do termo biopolítica, de uma aplicação quase local (a medicina social) para domínios cada vez mais amplos (a economia).

Mesmo sabendo da problemática que norteia a origem do termo biopolítica, sobretudo a negativa bifurcação lexical entre biopolítica (política em nome da vida) e biopoder (vida submetida ao poder da política) e, por fim, da limitação do termo biopolítica³² na obra de Foucault, outrora problematizado por Esposito (2010),

³² Aqui, cabe apontar que isso não necessariamente constitui um problema, uma vez que, como propõe o autor em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971). A genealogia é “cinzenta”, meticulosa e pacientemente documentária (trabalha com um grande número de materiais discursivos, documentais). Opõe-se às investigações que defendem o desdobramento meta-histórico das significações ideais, de teleologias indefinidas que pesquisam a “origem”. Outrossim, Foucault não está preocupado em apresentar a origem do conceito. Neste caso, o de biopolítica. Ele não busca: 1) a essência exata de biopolítica, a sua possibilidade mais pura, a sua identidade primeira, a sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo; 2) a perfeição do conceito de biopolítica; 3) o lugar da verdade do conceito de biopolítica. No entanto, possibilita o saber que o encobre e, no fundo, o desconhece. Foucault postula um estudo genealógico do conceito de biopolítica, ou seja, defende: 1) não há nada “por detrás” do aparente. O único segredo que há é o fato de as coisas serem sem essência. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade imóvel, pura, harmoniosa da origem, mas antes a discórdia entre as coisas, o dispar e o disparate. 2) o começo histórico não é solene, perfeito. O começo histórico é baixo, derrisório, irônico, “reles”. 3) a origem não é o lugar da verdade. A verdade e seu reino têm a sua história na história, no domínio da proliferação milenar de erros. Por fim, a genealogia apoia-se na história para conjurar a quimera da origem; em vez de considerar origens inacessíveis, concentra-se na meticulosidade e no acaso dos começos, concentra-se num devir que tem as suas intensidades, as suas falhas, os seus

gostaríamos de expor algumas pinceladas de como a biopolítica vai-se movimentando como uma potente ferramenta analítica.

Para uma melhor elucidação, este capítulo está dividido em dois momentos. Inicialmente, trata-se de um panorama do conceito de biopolítica no pensamento de Foucault, apontando para a localização desse tema e exposição da moldura da biopolítica a partir da transição da sociedade de soberania para a sociedade de normalização. Num segundo momento, apresentam-se as cinco formulações de biopolítica e mapeiam-se, no curso *Nascimento da Biopolítica*, algumas problematizações que clarificam a ação da biopolítica comprometida com a arte de governar do neoliberalismo.

3.1 SOCIEDADE DE SOBERANIA E SOCIEDADE DE NORMALIZAÇÃO: UM DESVIO NECESSÁRIO...

O problema tradicional da soberania e, por conseguinte, do poder político ligado à forma da soberania, sempre fora até então o de, ou conquistar novos territórios, ou, ao contrário, manter o território conquistado [...]. Em outras palavras, tratava-se de algo que poderíamos chamar precisamente de segurança do território ou segurança do soberano que reina no território. (Foucault)

Hobbes, na obra *Leviatã*³³, publicada em 1651, afirma que a guerra de todos contra todos que caracteriza o Estado de Natureza só pode ser superada por um Estado soberano, ou seja, um governo central e autoritário. Foucault, no curso *Em defesa da sociedade*, ministrado no Collège de France, propõe uma crítica ao *Leviatã*, advoga que Hobbes tranquiliza as pessoas com o discurso do contrato e da soberania, ou seja, do Estado, defendendo que tanto a filosofia quanto o direito, de certa forma, exageraram ao dar-lhe o título de pai da filosofia política; e acrescenta que “Hobbes conjurou ao repor o contrato atrás de toda guerra e de toda conquista, salvando assim a teoria do Estado”. E Foucault ironiza: “quando o capitólio do Estado foi ameaçado, um ganso despertou os filósofos que dormiam. Foi Hobbes” (FOUCAULT, 1999, p.114). Contudo, propõe-se que adentremos à discussão para que

furores secretos, as suas agitações febris. Ela é, então, investigação, não da origem, mas da *proveniência* e da *emergência*. É neste sentido que Foucault forja o termo na década de 70 e, justamente por constituir um estudo genealógico, podemos afirmar que, diferentemente da opinião de Esposito (2010), não há nada de problemático na abordagem de Foucault.

³³ O título da obra faz referência ao leviatã bíblico, ou seja, à figura de um monstro mitológico, caracterizado de diferentes formas, que é citado pela primeira vez no capítulo 41, do Livro de Jó, no *Antigo Testamento*.

possamos tirar nossas próprias conclusões e, inclusive, visualizar a questão da formação do Estado soberano e a passagem para a sociedade de normalização.

Com relação ao poder, Hobbes (1983, p.53) defende, no capítulo X do *Leviatã*, que “o poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro”, ou seja, o poder serve como um meio para alcançar novos bens e novos poderes. Há duas formas específicas de poder no pensamento hobbesiano: o poder natural e o poder instrumental.

O primeiro, o poder natural, diz respeito às faculdades do corpo e/ou do espírito, como, por exemplo, a força, a capacidade, a nobreza etc. Diferentemente, o poder instrumental é a soma dos poderes, dito de outra forma, os poderes instrumentais possuem a capacidade de se multiplicar, sendo considerados fontes de poder. Um dos exemplos que explicita essa segunda forma de poder poderia ser a riqueza, pois um dos motivos pelos quais as pessoas enriquecem pode ser por capacidade intelectual (poder natural), mas, é claro, as pessoas podem enriquecer também ao ganharem uma herança ou serem premiadas na loteria, ou seja, pelo acaso. Cabe particularizar que somente os poderes instrumentais se constituem enquanto fontes de poder, pois o poder natural não possui a capacidade de se multiplicar. Logo, não é uma fonte de poder.

Hobbes vê a felicidade como uma constante busca para alcançar o que se deseja, mas essa busca não se acaba ao se concretizar um desejo específico, pois, segundo o filósofo, os seres humanos jamais chegarão a um estado completo de satisfação, porque não há segurança com relação aos meios adquiridos para se viver bem, gerando uma busca eterna por mais poder. Logo, todos os homens possuem um desejo de poder e, assinala, “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, 1983, p.60).

Para Hobbes, o ser humano é um animal “erracional”, sendo essa racionalidade adquirida e não inata. O homem não nasce com a razão, mas vai adquirindo-a com o treino. O ser humano divide-se em duas partes, a saber: faculdades do corpo e faculdades da mente. Sobre a primeira, sustenta que “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (HOBBS, 1983, p.74). No que tange à segunda parte, a mente é reduzida à

matéria, não sendo um objeto imaterial. Para o filósofo, a mente pensa e possui emoções. Nisso reside que tanto os seres humanos quanto os animais são dotados de mente; no sentido material, porém, o que os diferencia é a linguagem.

Sobre a linguagem, Hobbes acredita que o homem, por ser dotado de linguagem, pode viver uma vida de paz, mas, também, pode ser o mais terrível dos animais. Para melhor compreensão, apresentamos duas expressões cruciais que demonstram o pensamento de Hobbes com relação ao Estado de Natureza: a primeira, “o homem é o lobo do homem”, e a segunda, mas não menos importante, a “guerra de todos contra todos”. Aqui salienta-se que o Estado de Natureza surge de uma inferência a partir das paixões. Neste estágio, a vida não é dotada de restrições. O direito que os seres humanos têm, por não haver leis, é ilimitado. Portanto, no Estado de Natureza as pessoas não estão sujeitas às leis, tendo direito a tudo, inclusive à vida do outro.

Há também outro fator determinante que é o princípio de igualdade natural, pois no Estado de Natureza os poderes tendem a se anular porque alguns, considerados mais fracos, podem se juntar (juntar forças) para matar um suposto mais forte. Desta forma, a não diferenciação natural cria riscos e incertezas, gerando o enfrentamento entre ambas as partes. Para Hobbes (1983, p.76), “desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos”.

Segundo Hobbes, há três causas principais que levam os indivíduos à discórdia, no Estado de Natureza: a competição – movida pelo desejo de poder, sendo inicialmente um conflito individual e posteriormente geral; a desconfiança – surge a partir da competição e se posiciona numa questão que envolve o raciocínio; a previsão – há a tendência de projetar que o próximo é inimigo, gerando um ataque preventivo; e a glória – fama adquirida através das ações. Segundo o filósofo,

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome (HOBBS, 1983, p.75).

As causas citadas levam os indivíduos a um Estado de Guerra, ou seja, a relações de medo entre rivais que são naturalmente iguais. A guerra, em questão, é definida em relação à temporalidade, sendo que sua natureza não consiste na luta real, mas, sim, na disposição para tal ato. Logo, a guerra constitui-se naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Outrossim “a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima” (HOBBS, 1983, p.75-76). Falando de forma sintética, o Estado de Guerra não é a guerra, mas jogos de representações entre seres humanos que estão numa posição naturalmente igualitária.

Foucault, ao analisar o estado soberano hobbesiano no curso *Em defesa da Sociedade*, propõe que o Estado de Guerra “não é uma fase que o homem abandonaria definitivamente no dia em que nascesse o Estado; trata-se, de fato, de uma espécie de pano de fundo permanente [...]. Portanto, não há guerra no início, em Hobbes” (FOUCAULT, 1999, p.106-107). Seguindo esta lógica argumentativa, Foucault não está falando somente da guerra, mas de um Estado de Guerra que pode se manifestar em todas as dimensões e em todos os instantes: uma guerra de todos contra todos.

No capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes defende que no Estado de Natureza, onde todos os indivíduos são inimigos, a vida dos homens é “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1983, p.76), já que não há sociedade, pois não existem fábricas, comércio, plantações etc. Neste estágio, a vida das pessoas é assolada pela insegurança e pelo medo. Na guerra de todos contra todos não existe propriedade e, conseqüentemente, não podemos separar o que me pertence do que pertence aos outros (o meu e o teu!). Outrossim “só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo” (HOBBS, 1983, p.77).

O medo da morte violenta é a principal razão que leva o homem a querer sair do Estado de Natureza. O homem, através da razão, cria normas de paz para que possa chegar a um acordo. O pacto é o instrumento jurídico que permite passar do Estado Natural para o Estado Civil, ou seja, é a mediação entre o Estado de Natureza e o Estado. Ele é motivado por dois fatores: o lado racional (reciprocidade) e o lado irracional (medo).

O pacto é um acordo artificial, inclui a promessa de cumprir e a transferência de direitos, porém o homem não é um ser sociável por natureza, tendendo a não cumprir o pacto. Segundo Hobbes, “não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum” (HOBBS, 1983, p.105), já que o pacto pode ser análogo a uma compra a prazo, pois levo o produto e fico encarregado de pagar; entretanto, posso não pagá-lo.

Para Hobbes, a única forma de estabelecer um poder comum que garanta a segurança é transferindo toda a força e todo o poder a um homem ou a uma assembléia de homens. Desta união de poderes surge o maior dos poderes humanos, aquele que é composto pelos poderes de vários homens: o Estado (em latim *civitas*). Ainda sobre a formação do Estado, cabe salientar que

[...] uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum (HOBBS, 1983, p.106).

Esta pessoa que possui o poder chama-se soberano e os demais chamam-se súditos. Aqui torna-se crucial acrescentar que o soberano só apresenta direitos e não deveres com relação aos súditos, mas seu poder está subordinado ao poder de Deus. Logo, o poder soberano só está abaixo do poder divino.

Ao se pensar na operacionalização do conceito de poder, talvez seja bastante produtivo adotar as noções de sociedade de soberania e sociedade de normalização explicitadas na aula de 17 de março de 1976. Esta aula encontra-se no final do curso intitulado *Em defesa da sociedade*, de Michel Foucault, e é bastante esclarecedora, pois estas duas noções acionam distintas formas de poder, a saber: soberano, disciplinar e controle.

Na sociedade de soberania, um dos atributos fundamentais é o direito de vida e de morte. O soberano pode fazer morrer ou deixar viver o súdito. Assim, vida e morte aparecem não como fenômenos naturais, mas se localizam no campo do poder político. Em suma, “o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro [...], tem direito de estar vivo ou tem

direito, eventualmente, de estar morto” (FOUCAULT, 1999, p.286), dependendo da vontade soberana.

Isso implica um disparate teórico, um desequilíbrio prático, uma vez que “o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar” (FOUCAULT, 1999, p.286). Desta forma, é pelo efeito do soberano poder matar que ele exerce seu direito sobre a vida. A este direito oriundo do soberano, Foucault vai chamar de direito de espada, ou seja, é o direito de fazer morrer ou deixar viver.

No século XIX, o direito político empenhou-se em aprimorar esse direito exercido pela sociedade de soberania. Neste momento histórico, o poder é menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, para aumentar a vida e controlar as suas eventualidades. Nesta lógica, a morte, que era o ponto mais brilhante na sociedade de soberania, passa a ser o que há de mais privado. O poder não tem domínio sobre a morte (Agora o que interessa é a mortalidade!). Ele não conhece a morte, deixando-a de lado.

Para Foucault (1999), no final do século XVIII são introduzidas duas tecnologias de poder com uma certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. A primeira, uma técnica disciplinar que tem como centro o corpo, e a segunda, uma tecnologia que é centrada na vida, visando ao equilíbrio global, uma espécie de homeóstase³⁴. Ainda no que tange às especificidades das duas tecnologias, nas palavras do autor

[...] uma tecnologia de treinamento oposta a, ou distinta de, uma tecnologia de previdência; uma tecnologia disciplinar que se distingue de uma tecnologia previdenciária ou reguladora; uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto (FOUCAULT, 1999, p.297).

A velha mecânica de poder, operante na sociedade de soberania, não produz o efeito necessário no nível do detalhe e da população, com a explosão demográfica e a industrialização. Para acomodação do detalhe, deram-se dois arranjos distintos, um no século XVII e início do século XVIII, e o segundo no final do século XVIII, a saber: a “acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina” e a “[...] acomodação, sobre os fenômenos globais,

³⁴ A palavra é entendida como “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 1999, p.297).

sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas” (FOUCAULT, 1999, p.298).

A primeira acomodação foi mais simples e econômica. Já a segunda apresentou mais dificuldade, pois implicou órgãos complexos de coordenação e centralização. Nesta lógica, Foucault (1999) aponta duas séries: a série corpo → organismo → disciplina → instituições; e a série população → processos biológicos → mecanismos regulamentadores → Estado. Cabe salientar que as duas acomodações não são opostas, embora elas não estejam no mesmo nível. Isso possibilita que os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, ou vice-versa, articulem-se um com o outro. Neste sentido

Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (FOUCAULT, 1999, p.302).

Com a descoberta da biopolítica, Foucault traz o fenômeno histórico como potente maquinaria para compreender o cerne da vida política contemporânea. Como aponta Candiotto (2010), a vida tomada a partir da multiplicidade de uma população, caracteriza-se pela gestão calculada do ingresso da vida natural no domínio da política, a partir da formação de saberes que a controlam e a explicam, e de poderes que intervêm na sua regularidade. Corpo e vida somente interessam às estratégias de poder e às técnicas de poder se eles figuram em processos associados à população.

3.2 AS CINCO FORMULAÇÕES DE BIOPOLÍTICA

Neste texto a noção de biopolítica vai ser esmiuçada a partir do estudo dos textos, respectivamente: *O nascimento da medicina social* – poder medical; *A vontade de saber* e *Em defesa da sociedade* – dispositivo de raça e dispositivo de sexualidade; *Segurança, Território e População* – dispositivo de segurança; e, por fim, *Nascimento da Biopolítica* – governamentalidade neoliberal.

3.2.1 O poder medical

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política. (Foucault)

A conferência intitulada *La naissance de la médecine sociale*³⁵ constitui a primeira formulação da biopolítica, tendo como ponto de partida a problematização da medicina. Foucault defende que a medicina social surge com o nascimento do capitalismo e faz sua análise a partir de três esferas: a medicina de Estado, a medicina urbana e a medicina da força de trabalho.

A primeira direção no desenvolvimento da medicina social é representada pela medicina de Estado, na Alemanha do começo do século XVIII. Nesta época, o país não tinha se unificado (o que só aconteceu em 1871), sendo constituído de vários estados, não havendo um poder centralizado, o que dificultava o controle sobre qualquer espécie de dados referentes à população, tais como natalidade e mortalidade, entre outros.

Diante deste cenário, nasce na Alemanha a chamada ciência do Estado, que visa ter conhecimento de tudo o que se refere à população, “não somente os recursos naturais de uma sociedade, nem o estado de sua população, mas também o funcionamento geral de seu aparelho político” (FOUCAULT, 1982b, p.80-81). Com esta ciência do Estado, torna-se mais fácil manter e garantir o perfeito funcionamento deste Estado.

Para Foucault, isso se deve a duas razões, sendo a primeira justamente o fato de a Alemanha não ser unificada – seus estados estavam em conflitos permanentes. A segunda razão deve-se à estagnação econômica alemã, que obrigou soberanos e burgueses a aliam-se obtendo assim uma gama de funcionários aptos e disponíveis ao trabalho, sendo estes então organizados e usados em proveito dos soberanos em negociações entre estados vizinhos

³⁵ Segunda conferência de Foucault, pronunciada em outubro de 1974, no Curso de Medicina Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Daí o fato de o Estado, no sentido moderno do termo, com seus aparelhos, seus funcionários, seu saber estatal, ter-se desenvolvido na Alemanha, antes de se desenvolver em países mais poderosos politicamente, como a França, ou economicamente mais desenvolvidos, como a Inglaterra. O Estado moderno nasceu onde não havia potência política ou desenvolvimento econômico e precisamente por essas razões negativas (FOUCAULT, 1982b, p.82).

É por meio das relações de cumplicidade entre soberania e burguesia, e ainda das citadas negociações que se dá a organização dos Estados Alemães e, conseqüentemente, a Ciência Estatal. O Estado Moderno implicará que o nascimento da medicina de Estado tenha acontecido primeiramente na Alemanha, mesmo estando a Europa em geral preocupada com a saúde populacional desde o fim do século XVI e começo do XVII, isso situado numa esfera política, econômica e científica gerida pela dominação do período mercantilista.

Nesta perspectiva, França, Inglaterra e Áustria começam a contabilizar a força ativa de suas populações, mas é, de fato, a Alemanha que irá desenvolver uma prática médica efetivamente centrada na melhoria do nível de saúde da população. A polícia médica, programada na Alemanha em meados do século XVIII e posta em aplicação no final do século XVIII e início do século XIX, consistia em: 1) observação da morbidade – contabilidade pedida aos hospitais e aos médicos; 2) normalização da prática e do saber médico; 3) organização administrativa para controlar as práticas dos médicos; e, finalmente, 4) integração medical em uma organização médico-estatal.

A segunda direção da medicina social é representada na França no final do século XVIII, com a chamada medicina urbana ou urbanização. O motivo dá-se ao fato de a França, apesar de unificada, possuir territórios heterogêneos como, por exemplo, a Igreja com sua jurisdição própria.

O problema da unificação urbana será levado em consideração na segunda metade do século XVIII, onde se sente a necessidade de uma cidade organizada com um poder centralizador. Foucault expõe duas razões para isso: uma econômica, visa unificar as relações comerciais, buscando um controle monetário; a segunda política, controla as revoltas de classes. Ao contrário do que acontecia no século XVII, quando as revoltas eram camponesas, no final do século XVIII tem-se de forma intensificada as revoltas urbanas.

Diante do cenário, emerge uma população em pânico, com medo das novas construções urbanas, além do medo dos cemitérios cada vez mais amontoados a ponto da quantidade de corpos quebrarem os muros e invadirem as casas

Em todo caso, no espírito das pessoas da época, a infecção causada pelo cemitério era tão forte que, segundo elas, por causa da proximidade dos mortos, o leite talhava imediatamente, a água apodrecia, etc. Este pânico urbano que se forma à medida em que se desenvolve o tecido urbano (FOUCAULT, 1982b, p.87).

A primeira reação ao pânico urbano foi o método de quarentena que, em resumo, baseava-se no isolamento, vigilância, registro diário, contagem dos vivos e, conseqüentemente, dos mortos e, por fim, desinfecção. Temos aí o que Foucault chama de medicina da exclusão. É a partir dela que surge a medicina urbana, que consta de, respectivamente: 1) análise das regiões de acúmulo, confusão e perigo de ocasionar doenças no perímetro urbano, o que resulta na retirada dos cemitérios para o campo e de túmulos individualizados; 2) controle e obtenção de uma boa circulação da água e do ar, o que origina a destruição de casas que haviam sido construídas em pontes das cidades, organizam-se corredores de água e ar; e 3) planejamento e remanejamento das fontes e dos esgotos, resultando, em 1942, no primeiro plano hidrográfico de Paris, intitulado *Exposé d'un plan hydrographique de la ville de Paris*.

Segundo Foucault (1982b), a medicalização urbana, no século XVIII, foi importante porque através da medicina social a prática médica conecta-se com as ciências extramédicas, como a química. Dessa passagem faz-se também uma socialização da medicina: torna-se coletiva, social e urbana. Outrossim, “a inserção da prática médica em um *corpus* de ciência físico-química se fez por intermédio da urbanização” (FOUCAULT, 1982b, p.92).

Outra razão diz respeito ao fato de a análise medical se basear no ambiente como influência no organismo para, somente então, chegar à análise do próprio organismo

A medicina urbana não é verdadeiramente uma medicina dos homens, corpos e organismos, mas uma medicina das coisas: ar, água, decomposições, fermentos; uma medicina das condições de vida e do meio de existência. Esta medicina das coisas já delineia, sem empregar ainda a palavra, a noção de meio que os naturalistas do final do século XVIII, como Cuvier, desenvolverão. A relação entre organismo e meio será feita simultaneamente na ordem das ciências naturais e da medicina, por intermédio da medicina urbana. (FOUCAULT, 1982b, p.92-93).

A terceira razão da medicalização da cidade, no século XVIII, está ligada à criação da noção de salubridade e a importância de, através dela, criar-se a preocupação com a higiene pública. Pouco antes da Revolução Francesa surge a noção de salubridade e, com ela, a criação de comitês de salubridade dos

departamentos e principais cidades. Como aponta Foucault (1982b, p.93), “salubridade é a base material e social capaz de assegurar a melhor saúde possível dos indivíduos”.

A terceira direção da medicina social é representada pela medicina da força de trabalho. Na Inglaterra, por conta do rápido crescimento do capitalismo formado através do desenvolvimento industrial e, conseqüentemente, do proletariado, surge a medicina como força de trabalho girando em torno da saúde do proletariado, em detrimento da burguesia.

Na medicina social inglesa, segundo terço do século XIX, a plebe urbana é vista como um perigo. Até então o pobre funcionava, no interior da cidade, como uma condição da existência humana – instrumentalização da vida urbana. É na Inglaterra, essencialmente com a *Lei dos pobres*, que a medicina começa a tornar-se social. Com esta lei temos, de maneira ambígua, a ideia de uma assistência controlada e o controle da saúde das classes pobres e, por conseqüência, a proteção das classes ricas, ou seja, “os pobres encontrando a possibilidade de se tratarem gratuitamente ou sem grandes despesas, e os ricos garantindo não serem vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre” (FOUCAULT, 1982b, p.95).

A legislação médica tem um objetivo específico: assegurar a segurança política. A legislação médica contida na *Lei dos pobres*, em 1875, é complementada com um serviço médico autoritário de controle populacional, trata-se dos sistemas de *heath service*, de *health officers*, que tinham por função

1º) Controle da vacinação, obrigando os diferentes elementos da população a se vacinarem. 2º) Organização do registro das epidemias e doenças capazes de se tornarem epidêmicas, obrigando as pessoas à declaração de doenças perigosas. 3º) Localização de lugares insalubres e eventual destruição desses focos de insalubridade (FOUCAULT, 1982b, p.96).

O *heath service* é o prolongamento da *Lei dos pobres* atingindo a população em geral. O *health officers* diz respeito ao controle médico inglês que, desde sua criação, suscitou resistência popular sobretudo na Inglaterra da segunda metade do século XIX.

De acordo com o pensamento de Foucault, percebe-se que o nascimento da medicina social origina-se do nascimento do capitalismo. É claro, via as três esferas de análise – medicina de Estado, medicina urbana e medicina da força de trabalho, o uso da medicina para o controle político – o foco não está na preocupação com o bem-estar da população. Ademais, na Alemanha e na França, a medicina é usada

meramente como forma de centralização de poder, enquanto na Inglaterra está centrada também na garantia de cidadãos aptos para o trabalho.

Nesse cenário, o poder medical atua diretamente nas práticas pelas quais a sociedade capitalista buscou regular a saúde da população. Igualmente, a saúde pública não é um fenômeno oposto aos interesses da burguesia. O capitalismo encontra na saúde das populações um lugar de apoio aos seus mecanismos de poder. A medicina social, a medicina de Estado, a medicina urbana, a insalubridade, a higiene pública, a medicina da força de trabalho, a medicalização intensa e compulsória da vida agora são estratégicas para o controle social.

Do ponto de vista econômico, os corpos entram no mercado não somente como força de trabalho, mas sobretudo como consumidores de saúde. A saúde passa a ser uma mercadoria. O poder medical é um aspecto da configuração política geral de uma dada sociedade, envolvendo, além dos médicos e dos seus pacientes, os serviços e departamentos de saúde dos Estados, os departamentos de obras públicas, os hospitais, as universidades, os centros de formação técnico-medical, a indústria do diagnóstico, a indústria farmacêutica, entre outras.

O poder medical é agenciado pelo médico que o instrumentaliza. A ele também é atribuída a autoridade do controle funcional e administrativo dos hospitais, e, inclusive, o estabelecimento de políticas de saúde acerca da nutrição, da natalidade e da vigilância da mortalidade. Em nome da saúde e da vida, o médico dispõe da autoridade política para exercer sobre a população uma série de intervenções higienizadoras e imunizadoras.

3.2.2 Os dispositivos de raça e de sexualidade

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, recebem então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. (Foucault)

Na aula de 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault apresenta outros dois aspectos da vida natural que podem ser problematizados a partir do biopoder e da biopolítica: a raça e o sexo.

No que tange ao dispositivo de raça, Foucault indica o racismo como um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Outrossim, o racismo faz funcionar uma relação guerreira: para eu viver, é preciso massacrar meus inimigos, ou seja, eu quero viver e logo é preciso que o outro, o diferente, morra. Tal atitude acaba por criar uma relação não somente guerreira, mas sobretudo biológica: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a minha vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 1999, p.305).

No sistema de biopoder, tirar a vida é admissível quando esta significa perigo à população. Desta frase podemos deduzir que a biopolítica está, parafraseando Nietzsche, para além do bem e do mal. Aqui, podemos também problematizar: Até que ponto pode-se vincular biopolítica e responsabilidade moral³⁶? Uma questão nada fácil, diga-se de passagem, uma vez que nesta lógica é admissível tirar vidas humanas, e não humanas, em prol da população. Essa atitude nos possibilita afirmar que foi justamente no momento histórico em que o Estado começava a praticar seus maiores massacres que ele também começou a se preocupar com a saúde física e mental dos indivíduos. Esta arte de governar implica um saber que não é meramente a justiça, mas, sim, uma ciência de governo.

Para Foucault, as sociedades regulamentadoras resolveram o paradoxo pela mediação do racismo. Este é o divisor de águas entre o que deve viver e o que deve morrer, atribuindo vida a alguns e morte a outros. A raça considerada inferior morre para garantir a vida, a saúde e a pureza da raça considerada superior, dando segurança biológica. No final da obra *A vontade de saber*, o autor assinala que no século XIX, com a preocupação do sangue e a lei, a gestão da sexualidade é potencializada e, com isso, ocorre uma transformação decisiva no racismo.

Em prol do racismo, a sociedade normalizadora aceita retirar a vida. A biopolítica e o racismo não se excluem. O racismo torna-se, assim, a condição para

³⁶ Responsabilidade, de origem no latim (*respondere*), é um substantivo que demonstra a qualidade do que é responsável ou a obrigação de responder por atos próprios ou alheios. Entre as diferentes ramificações do conceito de responsabilidade, estão responsabilidade social, responsabilidade civil, entre outras. Gostaria de situar, no âmbito da ética, a responsabilidade moral como sendo a responsabilidade com as ações e suas consequências nas relações sociais. Refere-se geralmente ao dano causado ao indivíduo, a um grupo ou a uma sociedade inteira devido às ações ou à ausência delas, de outro indivíduo, grupo ou sociedade inteira. Esse é o mecanismo pelo qual a culpa pode ser induzida em muitas edificações sociais importantes. Neste trabalho, os conceitos de responsabilidade e responsabilidade moral serão abordados de forma genérica como recurso para problematizar a biopolítica, sobretudo em seu apogeu, o nazismo.

que o Estado exerça o direito de matar. Afinal, em compasso com o racismo, Foucault lembra que ocorreram a colonização e o evolucionismo. Pelo racismo, as populações são expostas a uma guerra permanente onde é preciso eliminar o adversário, garantindo a própria segurança e a regeneração de um ponto de vista biológico, articulando o direito de morte de uns com a proteção à vida de outros, eliminando o que deve ser eliminado para a purificação das raças.

Neste cenário o nazismo, enquanto uma forma de racismo, é assinalado como a combinação mais ingênua e artilosa, pois articula assassinato, racismo, disciplina e regulamentação biológica. Podemos apontá-lo como o apogeu da biopolítica, uma vez que ela acaba ganhando corpo no cerne do próprio nazismo. Com a proteção negativa da vida é que a biopolítica revela a sua gênese moderna: só “a modernidade faz da autopreservação individual o pressuposto de todas as outras categorias políticas, da soberania à liberdade”. Esposito (2010, p.24-25) acrescenta que “o regime nazi levou a biologização da política a um ponto nunca antes alcançado: tratou o povo alemão como um corpo orgânico necessitado de uma cura radical que consistia na ablação violenta da parte espiritualmente já morta”.

O nazismo, apogeu da biopolítica, desencadeou o direito de morte: ao declarar a guerra e ao assassinar o inimigo expôs a sua própria raça ao perigo da morte. Nesta lógica, o risco de morte e a obediência caracterizaram a política nazista de exposição da população à morte, garantindo a constituição de si mesma como raça superior e a possibilidade da regeneração perante as raças inferiores. Em outras palavras, o nazismo generalizou tanto a biopolítica como a tanatopolítica, trazendo a lógica de uma biotanatopolítica – o cálculo do poder sobre a vida e o cálculo do poder sobre a morte.

A ideologia absoluta do nazista transformou-se numa arte de governar onde a morte constituiu o motor do próprio mecanismo: morte dos inimigos externos, morte dos inimigos internos, morte do próprio povo alemão. Outrossim, como vimos no exemplo do nazismo, o racismo justifica os mais diversos conservadorismos sociais na medida em que institui um corte no todo biológico da espécie humana, estabelecendo a partilha entre “o que deve viver” e “o que deve morrer”.

Foucault avança suas análises acerca do poder sobre a vida e evidencia o lado negativo da vida constituída como elemento político por excelência, pois apesar de ela ser gerida administrativamente, calculada, regrada e normalizada por

políticas estatais, a violência só aumenta. Como aponta Duarte (2006), ao longo do século XIX, opera-se uma transformação decisiva no próprio racismo. Num contexto biopolítico não há Estado que não se valha de formas amplas e variadas de racismo como justificativa para exercer seu direito de matar em nome da preservação, intensificação e purificação da vida.

No que tange ao dispositivo de sexualidade, no último capítulo da História da Sexualidade I – *A vontade de saber*, Foucault demonstra que, no momento em que nasceu a preocupação com uma sexualidade saudável, o sexo se torna alvo privilegiado da atuação de um poder não somente disciplinador e regulador dos comportamentos individuais, mas que pretendia normalizar a própria conduta da espécie pela gestão da vida: taxas de natalidade e de mortalidade, condições sanitárias, fluxo das infecções e contaminações, duração e condições da vida, entre outras.

Como é sabido, o capitalismo não exigiu o silêncio sobre o sexo, muito pelo contrário, obrigou-nos a tudo dizer sobre o sexo. Desde o século XVII, as tentações da carne se tornaram centrais nas confissões religiosas. A partir do século XVIII, a sexualidade infantil aparece na arquitetura e nos regulamentos das escolas. Desde muito cedo, interessaram-se e discursaram sobre o sexo da população. Em contrapartida, a sociedade burguesa multiplicou as formas de manifestação extraconjugal da sexualidade, instaurando e provocando uma série de perversidades, aberrações, desvios sexuais pela saturação sexual da família, das escolas, das diversas relações sociais.

No final do século XIX, os mecanismos de sexualização serão aplicados sobre o proletariado, como resposta a urgências econômicas e a questões de saúde. E aí a psicanálise vai garantir à burguesia a especificidade de sua sexualidade em relação à sexualidade das camadas sociais inferiores. A burguesia será capaz de reconhecer o recalçamento do desejo e suspender a sua interdição, quando se manifesta como patologia.

Para Foucault, a sexualidade é o nome correlato de uma forma de exercício do poder, que faz do sexo e do prazer um dos pontos de inscrição sobre os corpos individuais. O filósofo não aborda a sexualidade como uma coisa natural preexistente, que se desvela de forma cada vez mais objetiva para as ciências. A sexualidade é algo que toma forma em meio a práticas discursivas complexas e institucionalizadas, às quais o autor dá o nome de dispositivo de sexualidade.

3.2.3 O dispositivo de segurança

Será que se pode falar de algo como uma 'governamentalidade', que seria para o Estado o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas da disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas? Eis um pouco o objeto deste curso. (Foucault)

No curso *Segurança, Território e População*, Foucault constitui a quarta formulação da biopolítica, tendo como ponto de partida o dispositivo de segurança. Após abordar o funcionamento do poder a partir de várias hipóteses – a hipótese repressiva (freudo-marxista), a hipótese de Hobbes (soberania e lei), a hipótese de Nietzsche (guerra e luta) – Foucault começa a dar forma a sua própria posição e introduz a noção de governo e de governamentalidade.

Ao longo da história do pensamento político e filosófico da humanidade, o poder sempre teve um destaque enquanto tema de reflexão e debate. Foucault propõe subverter a lógica de como o conceito de poder era até então pensado. Ao invés de perguntar o que é o poder, o filósofo traz a tarefa crítica de nos questionar sobre como se exerce o poder. Assim, não faz mais sentido falar de “poder” no singular, mas de um campo de múltiplas relações de poder.

Não há uma sociedade sem relações de poder, e Foucault propõe que essas relações de poder sejam entendidas como jogos estratégicos que buscam conduzir a conduta dos outros. Segundo o autor

O termo 'conduta', apesar de sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A 'conduta' é, ao mesmo tempo, o ato de 'conduzir' os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício de poder consiste em 'conduzir condutas' e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do 'governo' (FOUCAULT, 1995, p.243-244).

Entendido isso, talvez a ligação entre poder e governamentalidade se consolide a partir do governo. Para Foucault, governar “[...] é estruturar o eventual campo de ação dos outros”. As relações de poder não são da ordem “[...] da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo” (FOUCAULT, 1995, p.244).

Acredito que seja importante retroceder na história e analisar o que Foucault está querendo dizer com a palavra “governo”, uma vez que o conceito foi-se constituindo de diferentes formas com o passar do tempo. Foucault apresenta a origem da modalidade pastoral do poder, trazendo todo o histórico do pastorado enquanto derivação do Oriente, especialmente da sociedade hebraica, e a forma como este é introduzido no Ocidente pelo cristianismo³⁷.

Foucault traz quatro características do poder pastoral, defendendo que este orienta para a salvação. Contudo, o poder pastoral não é uma invenção cristã, mas uma apropriação do cristianismo que se foi transformando ao longo dos séculos III ao XVII, no âmbito interno da instituição Igreja. Nas palavras do autor

- 1.É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo.
- 2.O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono.
- 3.É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida.
- 4.Finalmente, essa forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la. (FOUCAULT, 1995, p.237).

No entanto, nos séculos XV e XVI, há uma crise geral do pastorado. A problemática acerca da “[...] maneira de se governar, de conduzir e se conduzir, acompanha, no fim da feudalidade, o nascimento de novas formas de relações econômicas e sociais e as novas estruturas políticas”. E conclui

Uma importante transformação nas ‘artes de governar’ começa a acontecer desde o final do século XVI até a primeira metade do século XVIII. Essa transformação está ligada à emergência da “razão de Estado”. Passa-se de uma arte de governar cujos princípios foram tomados de empréstimos às virtudes tradicionais (sabedoria, justiça, liberdade, respeito às leis divinas e aos costumes humanos) ou às habilidades comuns (prudência, decisões refletidas, etc.) a uma arte de governar cuja racionalidade tem seus princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado (FOUCAULT, p. 1997, p.83-82).

Foucault indica ainda quatro características da evolução do pastorado – tecnologias de poder: 1) responsabilidade geral e individual sobre o rebanho; 2) garantia da obediência a sua vontade que é lei; 3) forma de conhecimento

³⁷ Para Foucault, o cristianismo é um exemplo único na história. Trata-se do processo pelo qual uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, almejando governar a vida dos homens e conduzi-los à vida eterna e à salvação.

individualizado entre o pastor e o rebanho e, 4) renúncia aos desejos do indivíduo. Este quarto aspecto da evolução do pastorado é considerado pelo autor talvez o mais importante, já que “todas essas técnicas cristãs de exame, de confissão, de direção de consciência e de obediência têm um objetivo: levar os indivíduos a trabalhar por sua própria ‘mortificação’ neste mundo”

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; um jogo que parece não ter nenhuma relação com aquele da cidade que sobrevive através do sacrifício de seus cidadãos. Ao conseguir combinar estes dois jogos – o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho – no que chamamos os Estados modernos, nossas sociedades se revelam verdadeiramente demoníacas (FOUCAULT, 2006d, p.369-370).

Para o poder pastoral, o governo era algo distinto do sentido utilizado no poder governamental, ou seja, enquanto o primeiro apresentava uma racionalidade centrada no pastorado, o segundo trazia uma racionalidade centrada na Razão de Estado. Não obstante, cabe salientar que esta relação não é tão simples, pois o Estado moderno ocidental combina as técnicas de individualização aos processos de totalização, criando uma nova forma de poder pastoral. A citação que se segue, tão longa quanto útil, traz algumas das características desta nova arte de governar

1. Podemos observar uma mudança em seu objetivo. Já não se trata mais de uma questão de dirigir o povo para a salvação no outro mundo, mas, antes, assegurá-la neste mundo. E, neste contexto, a palavra salvação tem diversos significados: saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, proteção contra acidentes [...].

2. Concomitantemente, houve um esforço da administração do poder pastoral. Às vezes, esta forma de poder era exercida pelo aparelho do Estado ou, pelo menos, por uma instituição pública como a polícia. (Não nos esqueçamos de que a força policial não foi inventada, no século XVIII, apenas para manter a lei e a ordem, nem para assitir os governos em sua luta contra o inimigo, mas para assegurar a manutenção, a higiene, a saúde e os padrões urbanos, considerados necessários para o artesanato e o comércio.) [...].

3. Finalmente, a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral enfocava o desenvolvimento do saber sobre o homem em torno de dois pólos: um, globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo (FOUCAULT, 1995, p.238).

A partir disso percebemos que, neste momento histórico, o poder pastoral, que por séculos esteve ligado à instituição religiosa, dissemina-se pela rede social, encontrando apoio em diversas instituições. No entendimento de Foucault, ao invés

de dois poderes (pastoral e político) ligados e muitas vezes atuando como rivais, há “uma ‘tática’ individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria; da educação e dos empregadores” (FOUCAULT, 1995, p.238). Seguindo este argumento, se no século XVIII ocorre o fim da era pastoral “[...] em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento” (FOUCAULT, 2008a, p.197), não podemos esquecer que o poder pastoral continua atuando e talvez não nos libertaremos mais dele.

No que tange ao neologismo foucaultiano, a governamentalidade é uma instrumentação voltada para a gestão dos indivíduos. O termo governamentalidade, cunhado por Foucault, deriva da tradução da palavra francesa *gouvernementalité*. Na aula de 1^o de fevereiro de 1978, Foucault propõe três formas para sua compreensão

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por objetivo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado” (FOUCAULT, 2008a, p.143-144).

A partir das definições dois e três, pode-se entender uma primeira indicação de Foucault a respeito do que ele chama de “crises de governamentalidade”. A primeira se dá no século XVI, a segunda na metade do século XVIII e a terceira em meados do século XX – especialmente na Alemanha. Esta crise produz uma forma particular de governamentalização que costuma receber o nome de neoliberalismo³⁸.

A governamentalidade constitui-se em ferramenta de pesquisa, em lente que permite enxergar o modo como operam os dispositivos de seguridade, um campo

³⁸ Para Foucault, o que chamou a atenção no neoliberalismo americano foi que ele se constituiu como um “movimento completamente oposto ao que se encontra na economia social de mercado na Alemanha: enquanto esta considera que a regulação dos preços no mercado – único fundamento de uma economia racional – é em si tão frágil que ela deve ser sustentada, ‘ordenada’ por uma política interna e vigilante de intervenções sociais”, o neoliberalismo americano “busca estender a racionalidade do mercado, os esquemas de análise que ela propõe e os critérios de decisão que sugere a domínios não exclusivamente ou não prioritariamente econômicos. No caso, a família e a natalidade ou a delinquência e a política penal” (FOUCAULT, 1997, p.96).

estratégico de relações de poder (dispositivo poder-saber). Podemos entendê-la como a articulação entre a dimensão política e a dimensão ética, pois até 1979 o conceito aparece como uma estratégia para governar os outros – processo de governamentalização do Estado – e nos anos 80 aparece como uma estratégia para governar a si mesmo.

Ao falar de governamentalidade e não do Estado, Foucault justifica sua escolha por não tratar de uma teoria, pois acredita que “o Estado não é um universal, o Estado não é em si uma fonte autônoma de poder”, e acrescenta “o Estado não é nada mais que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas”(Foucault, 2008b, p.106).

A governamentalidade irá se desenvolver como uma razão de Estado e terá como princípio não o fortalecimento do monarca, mas o fortalecimento do próprio Estado. A razão de Estado encontrará apoio em diversas instituições. Se o biopoder irá se desenvolver primeiro em seu polo individualizante – a disciplina –, e mais tarde em seu polo massificante – os controles reguladores –, foi a partir de uma preocupação em torno da população que essas disciplinas ganharam maior importância. É preciso, para isso, dar à palavra “governo” a significação ampla que tinha no século XVI.

Talvez o aspecto mais importante da governamentalidade é o fato de se dirigir aos cidadãos livres. A concepção liberal do indivíduo será um dos pilares da política moderna. Embora a relação de governo não seja propriamente guerreira, uma não exclui a outra: as lutas que Foucault faz corresponder ao seu pensamento serão em torno da governamentalização da vida.

Em suma, com o neologismo governamentalidade, Foucault apresenta não somente a matriz da razão política moderna, mas também todo um histórico de como, pouco a pouco, o Ocidente foi-se governamentalizando. Outrossim, a governamentalidade pode ser entendida como uma categoria metodológica que permite nos deslocarmos do estudo das instituições e nos interrogarmos acerca das tecnologias de poder, suas estratégias e táticas.

3.2.4 A governamentalidade neoliberal

O que eu gostaria de lhes mostrar é que, justamente e apesar de tudo, o neoliberalismo é uma coisa diferente. Coisa grande ou pequena, não faço ideia, mas com certeza alguma coisa. E é essa alguma coisa em sua singularidade que eu gostaria de tentar captar. (Foucault)

Mais tarde, no curso intitulado *Nascimento da Biopolítica*³⁹, o tema escolhido foi a biopolítica. Foucault (2008b) descreve sobre a forma como se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, através dos fenômenos dos seres vivos constituídos em população. Contudo, cogita que a análise da biopolítica (política da vida), núcleo geral da obra, só poderia ser efetivada quando se entendesse esse regime geral, essa razão governamental da questão da verdade econômica a que vai chamar de liberalismo⁴⁰.

Neste curso, depois de analisar como o biopoder opera nas suas formas estatais evidentes – no nazismo e no socialismo –, Foucault postula que, no neoliberalismo econômico do pós-guerra, o homem aparece como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como personalidade jurídico-política autônoma, ou seja, o homem aparece como um *homo oeconomicus*. Ele é definido, pela primeira vez na aula de 14 de março de 1979, como empreendedor de si. E nas aulas seguintes, até o final do curso, Foucault segue aprimorando a discussão acerca do *homo oeconomicus* e o apresenta como elemento básico da nova razão governamental surgida no século XVIII. Temos, por fim, a quinta formulação da biopolítica, tendo como problematização a governamentalidade neoliberal.

Em *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, Foucault explana que a primeira parte do curso *Nascimento da biopolítica* foi dedicada ao estudo do chamado ortoliberalismo. Este, para Foucault (1997, p.95-96), “havia inspirado a escolha econômica da polícia geral da República Federal da Alemanha, na época de Adenauer⁴¹

³⁹ Conforme apontado por Michel Senellart (2008), o curso *Nascimento da Biopolítica* é a continuação direta do curso precedente, *Segurança, Território e População*.

⁴⁰ Foucault tentou analisar a corrente liberalista a partir de duas vias: o liberalismo alemão dos anos 1948-62 e o liberalismo norte-americano da escola de Chicago. Nas palavras do autor, “nos dois casos, o liberalismo se apresentou, num contexto muito definido, como uma crítica da irracionalidade própria ao excesso de governo e como um retorno a uma tecnologia de “governo frugal”, como teria dito Franklin” (FOUCAULT, 1997, p.94-95).

⁴¹ Konrad Adenauer foi *Bundeskanzler* (chanceler) da República Federal da Alemanha de 1949-1963.

e de Ludwig Erhard⁴²". Já a segunda parte foi dedicada ao neoliberalismo americano, à escola de Chicago.

Na primeira aula, 10 de janeiro de 1979, Foucault delinea a história da arte de governar, apresentando como objetivo estudar a maneira de se fazer o melhor governo e a reflexão sobre a melhor forma de governar. O governo como prática só existe dentro de um regime de racionalidade (conduzir condutas) com diferentes objetos, regras gerais e seus objetivos de conjunto para se governar da melhor maneira possível. Em síntese, o estudo do governo é o estudo da racionalização da prática de governar no exercício da soberania política. Para isso, o filósofo abandona os universais como, por exemplo, o Estado, o sujeito, o povo, entre outros

O historicismo parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história. Meu problema é o inverso disso. Parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem; e formulo nesse momento a questão à história e aos historiadores: como vocês podem escrever a história, se não admitem *a priori* que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos existe? (FOUCAULT, 2008b, p.5).

Assim

[...] é exatamente o inverso do historicismo que eu gostaria de estabelecer aqui. Nada, portanto, de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer (FOUCAULT, 2008b, p.5-6).

Na aula seguinte, 17 de janeiro de 1979, ele propõe afinar a tese defendida na aula anterior acerca da arte de governar. Esta consiste em limitar o exercício do poder de governar, usando a razão do menor governo como princípio de organização da razão do Estado.

Nos séculos XVI e XVII, assim como na Idade Média, a aparição da economia política e a problemática do governo mínimo estavam interligadas, haviam-se constituído objetos privilegiados da intervenção da regulação governamental, uma espécie de objeto privilegiado da vigilância e das intervenções do governo. E esse lugar não era a teoria econômica. O mercado era essencialmente um lugar de justiça, o preço da mercadoria devia ter uma relação direta com o trabalho realizado, as necessidades dos comerciantes e as possibilidades dos consumidores. Assim, o mercado era um local de jurisdição.

⁴² Ludwig Erhard (1897-1977) foi um político alemão que ocupou o cargo de chanceler da República Federal Alemã de 16/10/1963 a 01/12/1966.

Em meados do século XVIII, é inaugurado o governo frugal⁴³, onde veremos desenvolver-se toda uma prática governamental intensa e extensiva, com todos os efeitos negativos, as revoltas e as resistências contra esse governo. Forma-se um mecanismo de formação de verdade. Surge a necessidade de atuar com a menor quantidade possível de intervenções para que se possa formular sua própria verdade e propor como regra e norma as práticas governamentais. Esse lugar de verdade não é a cabeça dos economistas, mas, sim, o mercado.

Nesta época específica da história, o mercado deixa de ser lugar de jurisdição e passa a obedecer a mecanismos naturais/espontâneos. A importância da teoria econômica e da relação preço-valor deve-se precisamente ao fato de que permite apontar algo que merece consideração: “o mercado deve ser revelador de algo que é como uma verdade”. Neste sentido, o bom governo não corresponde mais a um governo justo, mas deveria dizer a verdade a respeito da prática governamental

O mercado, quando se deixa que ele aja por si mesmo de acordo com a sua natureza, com a sua verdade natural, digamos assim, permite que se forme certo preço que será metaforicamente chamado de preço verdadeiro, que às vezes será também chamado de justo preço, mas já não traz consigo, em absoluto, essas conotações de justiça. Será um certo preço que vai oscilar em torno do valor do produto (FOUCAULT, 2008b, p.44).

Cabe salientar que Foucault não estava preocupado em buscar a causa da constituição do mercado como instância de verificação, mas a história da governamentalidade ocidental. Acerca destas questões, traz como exemplificação a loucura, a instituição penal e a sexualidade. No caso da loucura, o problema não consistia em mostrar que na cabeça dos psiquiatras havia se forjado certo discurso de pretensão científica que havia sido a psiquiatria. A loucura encontrou seu lugar de aplicação nos hospitais psiquiátricos. A questão consistia em estudar a genealogia da psiquiatria a partir e através das instituições de confinamento (*encierro*) que estavam originária e essencialmente articuladas com os mecanismos de jurisdição, em sentido amplo. A instituição psiquiátrica, assim como as demais, está relacionada a uma história da verdade que estaria unida a uma história do direito, recorrendo a uma prática discursiva pautada em um saber específico: o saber médico. Desse modo

Não é uma história do verdadeiro, não é uma história do falso: a história da verificação é que tem importância politicamente. Era isso o que queria lhes

⁴³ A questão da frugalidade do governo é a questão do liberalismo.

dizer a propósito dessa questão do mercado ou, digamos, da conexão de um regime de verdade à prática governamental (FOUCAULT, 2008b, p.50-51).

Em suma, o regime de verificação é o conjunto de regras que permitem, com respeito ao discurso dado, estabelecer quais são os enunciados que podem caracterizar-se em verdadeiros e falsos. O governo nessa nova razão governamental é algo que manipula interesses. Neste sentido, Foucault traz a pergunta fundamental do liberalismo: “qual o valor da utilidade do governo e de todas as ações do governo numa sociedade em que é a troca que determina o verdadeiro valor das coisas?” (FOUCAULT, 2008b, p.64).

Na aula de 31 de janeiro de 1979, Foucault inicia com uma citação de Bernard Berenson, a saber: “Deus sabe quanto eu temo a destruição do mundo pela bomba atômica; mas há pelo menos uma coisa que temo tanto quanto esta, que é a invasão da humanidade pelo Estado” (FOUCAULT, 2008b, p.103). Com a citação de Berenson, o autor traz a fobia do Estado como uma das crises de governamentalidade.

Ao falar de governamentalidade e não do Estado, Foucault justifica sua escolha por não tratar de uma teoria, pois acredita que “o Estado não é um universal, o Estado não é em si uma fonte autônoma de poder”. E acrescenta: “o Estado não é nada mais que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas” (FOUCAULT, 2008b, p.106). Seguindo esta lógica, debruça-se especialmente sobre o neoliberalismo alemão⁴⁴ que surgiu a partir das exigências feitas no pós-guerra, a saber: a exigência da reconstrução, a exigência de planejamento e a exigência de evitar o que tinha acabado de acontecer – o nazismo e o fascismo. No entanto, enfatiza que tais exigências implicavam uma política de intervenção

Estas três exigências – reconstrução, planificação e, grosso modo, digamos assim, socialização e objetivos sociais –, tudo isso implicando uma política de intervenção, de intervenção na alocação de recursos, no equilíbrio dos preços, no nível de poupança, nas opções de investimento, e uma política de pleno emprego... Enfim, mais uma vez me desculpem por todas essas banalidades, está-se em plena política keynesiana⁴⁵ (FOUCAULT, 2008b, p.108-109).

⁴⁴ O autor discorre sobre o neoliberalismo alemão por acreditar que este é mais importante que os outros de um ponto de vista teórico para a problemática da governamentalidade, assim como afirma não saber se terá tempo suficiente para falar do neoliberalismo norte-americano.

⁴⁵ O autor faz referência à Revolução Keynesiana, de John Maynard Keynes (1883-1946).

Na assembléia de Frankfurt, Erhard profere um discurso no qual diz: “é preciso liberar a economia das injunções estatais” (FOUCAULT, 2008b, p.110). Para Erhard, apenas um Estado que estabelece, ao mesmo tempo, a liberdade e a responsabilidade dos cidadãos pode falar legitimamente em nome do povo. Este discurso parece sinalizar que o neoliberalismo serviu para devolver a legitimidade para o Estado. Para Foucault, o surgimento do neoliberalismo alemão foi uma estratégia astuta, pois, ao garantir a liberdade econômica na Alemanha, propiciava aos norte-americanos a certeza de que poderiam ter as relações que quisessem com a indústria e com a economia daquele país. Neste sentido, evita-se que a Alemanha volte a ser um país absoluto e totalitário. A partir do neoliberalismo, a economia passa a ser criadora do direito público.

Uma das grandes diferenças entre o liberalismo do século XVIII e o neoliberalismo de meados do século XX parece estar no fato de que os alemães tinham um Estado inexistente e deveriam elaborar estratégias para fazê-lo existir a partir de um espaço não estatal de uma liberdade econômica. Seguindo esta lógica, o neoliberalismo alemão diz respeito a uma nova programação de uma governamentalidade liberal, detendo-se a problemática

Uma reorganização interna que, mais uma vez, não pergunta ao Estado que liberdade você vai dar à economia, mas pergunta à economia: como a sua liberdade vai poder ter uma função e um papel de estatização, no sentido de que isso permitirá fundar efetivamente a legitimidade de um Estado? (FOUCAULT, 2008b, p.127).

Na aula de 14 de fevereiro de 1979, Foucault introduz a discussão acerca do conceito de neoliberalismo. Para o autor, quando se fala em neoliberalismo, obtêm-se em geral três tipos de respostas: do ponto de vista econômico – é a reativação de velhas teorias econômicas já desgastadas; do ponto de vista sociológico – é o elemento através do qual passa a instauração de relações estritamente mercantilistas na sociedade; e, finalmente, do ponto de vista político – é a intervenção generalizada e administrativa do Estado. No entanto, Foucault quer mostrar que o neoliberalismo é justamente outra coisa: trata-se de referir e projetar, em uma arte geral de governar, os princípios formais de uma economia de mercado. E, nas palavras do autor

[...] eu havia procurado lhes mostrar que, para conseguir fazer essa operação, isto é, saber até que ponto e em que medida os princípios formais de uma economia de mercado podiam indexar uma arte geral de governar, os

neoliberais haviam sido obrigados a fazer o liberalismo clássico passar por um certo número de transformações (FOUCAULT, 2008b, p.181).

As transformações do liberalismo em neoliberalismo incluem a desvinculação da economia de mercado das políticas de *laissez-faire*⁴⁶. Essa desvinculação iniciou no momento em que os neoliberais expuseram a teoria da competição pura. O neoliberalismo, então, não vai situar-se sob o signo do *laissez-faire*, mas sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente. Isso fica claro na maior parte dos textos neoliberais⁴⁷.

No que tange ao problema da natureza das intervenções, temos o ponto a partir do qual se poderá abordar a especificidade da política neoliberal. Assim, enquanto o liberalismo pergunta-se onde pode e onde não pode intervir, o neoliberalismo pergunta-se sobre como intervir. Trata-se do estilo governamental. Foucault traz três exemplos do estilo de governar: o monopólio, as ações conformes e a política social.

Para o liberalismo, o monopólio é considerado uma consequência dos meios naturais da competição. Para os neoliberais, o monopólio é um corpo estranho no processo econômico e não se forma de maneira espontânea. Neste sentido, argumentam que, primeiramente, não é um fenômeno espontâneo, porque, se há monopólio, é porque os poderes públicos outorgam privilégios às corporações, em troca de uma série de serviços financeiros sob a forma de um tipo de fiscalização derivada ou mascarada.

Num segundo momento, no cenário da análise jurídica das condições de funcionamento de direito que permitem ou facilitam o monopólio, surge a problemática: em que aspectos as práticas de herança, a existência de um direito por sociedade de ações e o problema dos direitos de patente geram os fenômenos do monopólio? As análises políticas sobre o vínculo entre a existência de uma economia nacional, o protecionismo aduaneiro e o monopólio mostram a desvinculação entre o monopólio e a economia da competição.

⁴⁶ A expressão refere-se a uma ideologia econômica que surgiu no século XVIII através de Charles de Montesquieu. Este defendia a existência de mercado livre nas trocas comerciais internacionais.

⁴⁷ Esses textos são os resumos das intervenções em 1993, vésperas da guerra, durante o Colóquio Walter Lippmann (exemplos: livro *La Cité* e a criação do Comitê Internacional de Estudo para Renovação do Liberalismo – CIERL).

E, finalmente, num terceiro momento, os neoliberais defendem que o que é perturbador no fenômeno monopólio com respeito ao jogo da economia, é a atuação do monopólio sobre os preços, ou seja, sobre o mecanismo regulador da economia. A característica própria da competição é o rigor formal de seu processo. Na legislação alemã, encontramos um enorme marco institucional antimonopólico, porém a função não é intervir no campo econômico para impedir a economia mesma de produzir o monopólio. Seu objetivo é impedir que os processos externos intervenham e gerem o fenômeno monopólio.

No que tange às ações conformes, Eucken⁴⁸ postula que o governo liberal, cujo dever é manter uma vigilância e uma atividade permanentes, deve intervir de dois modos: mediante ações reguladoras e mediante ações ordenadoras. Assim

Ações reguladoras primeiro. Não se deve esquecer que Eucken é filho daquele outro Eucken⁴⁹, que foi neokantiano no início do século XX e por isso ganhou prêmio Nobel. Eucken, como um bom kantiano, diz: o governo deve intervir como? Sob forma de ações reguladoras, isto é, deve intervir efetivamente nos processos econômicos quando, por razões de conjuntura, essa intervenção se impõe (FOUCAULT, 2008b, p.190).

Uma ação reguladora terá como objetivo a estabilidade dos preços – entendida como controle da inflação. Para atingir esse objetivo, utilizará como instrumento a criação de uma taxa de descontos. A polícia neoliberal é clara em relação ao desemprego. Em uma situação de desemprego, é decisivo não intervir diretamente, como se o pleno emprego devesse ser um ideal político e um princípio econômico que é fundamental garantir em todas as circunstâncias. O que se deve garantir é a estabilidade de preços. Essa estabilidade permitirá a manutenção eficaz do poder aquisitivo e a existência de um nível de emprego mais elevado.

Já as ações ordenadas são ações cuja função é intervir sobre as condições do mercado, porém sobre condições mais fundamentais, mais estruturais, mais gerais do que as ações reguladoras. A inquietude principal e constante da intervenção governamental deve ser as condições da existência do mercado, ou seja, o que os ortoliberais chamam de marco.

No que tange ao terceiro exemplo do estilo governamental, a política social objetiva uma distribuição relativamente equitativa no acesso de cada um aos bens

⁴⁸ Walter Eucken (1891-1950).

⁴⁹ Rudolf Christoph Eucken (1846-1926) ganhou o Prêmio Nobel de Literatura em 1908.

consumíveis. Como se concebe essa política social em uma economia de bem-estar? Aqui Foucault nos traz os instrumentos da política social como um contrapeso aos processos econômicos selvagens, os quais induzem efeitos de desigualdade, efeitos destrutivos sobre a sociedade. Numa economia de bem-estar, o principal instrumento da política social é a socialização de certos elementos de consumo (consumo socializado ou coletivo): consumo médico, consumo cultural, dentre outros. É uma política que admite que, quanto maior é o crescimento, maior será sua recompensa. A política deve ser, portanto, ativa, intensa e generosa.

Para Foucault, o ortoliberalismo não tardou em pôr em dúvida esses princípios. Este movimento defendia que uma política social não pode fixar a igualdade como objetivo. Ao contrário, deve deixar atuar a desigualdade para que a regulação atue. Além disso, não se trata de assegurar aos indivíduos a cobertura dos riscos, mas de outorgar a cada um um tipo de espaço econômico no qual possa assumir e enfrentar tais riscos. Trata-se de uma individualização da política social. Em resumo

Em linhas gerais, é preciso que haja pessoas que trabalhem e outras que não trabalhem, ou que haja salários altos e salários baixos, é preciso que os preços também subam e desçam, para que as regulações se façam. Por conseguinte, uma política social que tivesse por objeto principal a igualização, ainda que relativa, que adotasse como tema central a repartição, ainda que relativa, essa política social seria necessariamente antieconômica. Uma política social não pode adotar a igualdade como objetivo. Ao contrário, ela deve deixar a desigualdade agir e como dizia... não sei mais quem, acho que era Röpke que dizia: as pessoas se queixam da desigualdade, mas o que isso quer dizer? 'A desigualdade é a mesma para todos', diz ele (FOUCAULT, 2008b, p.195-196).

Ainda nesta aula de 14 de fevereiro, Foucault discorre sobre a *Vitalpolitik*⁵⁰. Trata-se de construir uma trama social em que as unidades básicas tenham a forma de empresa. Essa multiplicação da forma “empresa” dentro do corpo social constitui o objetivo da política neoliberal. Neste sentido, trata de fazer do mercado, da competição e, por conseguinte, da empresa, o que poderíamos chamar de o poder informante da sociedade. Além disso, busca alcançar uma sociedade ajustada, não à mercadoria e sua uniformidade, mas à multiplicidade e à diferenciação das empresas. De fato, entre uma sociedade ajustada à forma de empresa e uma sociedade em que a instituição judicial é o serviço público principal, há um vínculo privilegiado.

⁵⁰ Para Foucault, *Vitalpolitik* é uma palavra ambígua definida por Alexander Rüstow como a política da vida.

Na aula de 14 de março de 1979, Foucault delinea, pela primeira vez, o papel do *homo oeconomicus* no neoliberalismo, definindo-o como empreendedor de si. No que tange à definição, o *homo oeconomicus*, na acepção clássica, era o parceiro de trocas. Contudo, no neoliberalismo o *homo oeconomicus* não é apenas um empreendedor qualquer no mercado de trocas, mas um empreendedor de si mesmo, tomando-se a si mesmo como seu próprio produtor de rendimentos.

Na aula de 21 de março de 1979, Foucault descreve acerca do *homo oeconomicus* e a teoria do capital ligado à biogenética, investigando a gênese do indivíduo que estamos prestes a nos tornar. O *homo oeconomicus* vai potencializar suas capacidades e habilidades, tentando controlar os fatores de risco que podem prejudicá-lo na competição pelo sustento de sua vida. A grosso modo, o *homo oeconomicus* torna-se no indivíduo governado e manipulado por meio das leis econômicas de mercado associadas às determinações científicas da biogenética. Ainda nesta aula, Foucault apresenta a caracterização do sujeito criminoso como *homo oeconomicus*, propondo uma relação entre *homo penalis*, *homo criminalis*, *homo legalis* e *homo oeconomicus*. E conclui afirmando que esta lógica comporta “um dos sonhos, de toda a crítica política e de todos os projetos do fim do século XVIII, em que a utilidade toma forma no direito e em que o direito se constrói inteiramente a partir de um cálculo de utilidade” (FOUCAULT, 2008b, p.343). Contudo o direito penal demonstrou que isso não pode ser feito e a problemática do *homo oeconomicus* se mantém.

Na aula de 28 de março, propõe o modelo do *homo oeconomicus*, trazendo-o como elemento básico da nova razão governamental surgida no século XVIII. O *homo oeconomicus* surge como sujeito de interesse, diferenciando-o do sujeito de direito, uma vez que o *homo oeconomicus* não se reduz ao sujeito de direito. Aqui, Foucault esclarece que

O *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*. É, em todo caso, o parceiro de um governo cuja regra é o *laissez-faire* (FOUCAULT, 2008b, p.369).

Na última aula do curso, 4 de abril, retoma os elementos para uma história da noção de *homo oeconomicus*, propondo-os indissociáveis da tecnologia governa-

mental liberal. A emergência da noção de *homo economicus* representa uma espécie de provocação à ideia jurídica do poder do soberano. O *homo economicus* e a sociedade civil aparecem como inseparáveis, constituindo o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal.

O *homo oeconomicus* é o indivíduo que aceita regular suas ações em função das possibilidades que lhe são ofertadas pela realidade, fundamentalmente econômica. Se o *homo oeconomicus* liberal era ingovernável, o *homo oeconomicus* neoliberal é o ser humano governável, desde que o governo utilize e manipule corretamente as variáveis econômicas

O *homo oeconomicus* é a única ilha de racionalidade possível no interior de um processo econômico cujo caráter incontrolável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*. Assim, o mundo econômico é, por natureza, opaco. É por natureza intotalizável. É originária e definitivamente constituído de pontos de vista cuja multiplicidade é tanto mais irredutível quanto essa própria multiplicidade assegura espontaneamente e no fim das contas a convergência deles. A economia é uma disciplina atéia; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano, de um ponto de vista do soberano sobre a totalidade do Estado que ele tem de governar. A economia rouba a forma jurídica do soberano que exerce sua soberania no interior de um Estado o que está aparecendo como o essencial da vida de uma sociedade, a saber, os processos econômicos (FOUCAULT, 2008b, p.383-384).

Governar a população é fazer com que todo fenômeno social seja também uma atividade econômica. Para que não haja diferenças entre governados e população, não deve haver diferenças entre sociedade e mercado, tudo deve se tornar mercado. E, por fim, Foucault (2008b) conclui a discussão com uma questão chave: O que é a política senão a articulação entre estas diferentes artes de governar e o debate que elas suscitam? E cogita que esta questão está diretamente ligada ao próprio nascimento da política.

A partir das análises, fica explícito que o poder pastoral difere do poder soberano, pois não se exerce sobre um território, mas sobre seres vivos. A biopolítica é um governo dos vivos e, nesta lógica, estará muito mais próxima do poder pastoral do que da soberania. Ela buscará a salvação da alma não no sentido religioso do termo, mas no sentido da própria vida terrena e na relação entre os homens e as coisas. Igualmente, cabe salientar que no biopoder não há a figura de um pastor. O pensamento foucaultiano possibilita traçar alguns pontos em comum e

denunciar como a Modernidade se apropriou e transformou certos mecanismos do pastorado cristão. Penso ser importante retomar outra característica do biopoder: ele é, ao mesmo tempo, um poder individualizante e totalizante. Indivíduo e massa serão as duas unidades sobre as quais esse tipo de poder irá incidir.

Com relação ao neologismo foucaultiano, a governamentalidade é uma instrumentação voltada para a gestão dos indivíduos. No entanto, as individualidades devem estar em referência à noção de população. Trata-se de salvar a população no sentido mundano do termo, assegurá-la contra os perigos internos e externos, ordená-la, garantir seu bem-estar e seu desempenho, fazendo crescer e multiplicar as forças sociais. A governamentalidade irá se desenvolver como uma razão de Estado e terá como princípio não o fortalecimento do monarca, mas o fortalecimento do próprio Estado. Além disso, segundo Miller e Rose (1993), a governamentalidade é programática e tem um caráter discursivo. Assim, “a especificidade da governamentalidade, como tem tomado forma no Ocidente nos dois últimos séculos, reside neste complexo entrelaçar de procedimentos de representação e intervenção”⁵¹ (HACKING *apud* MILLER; ROSE, 1993, p.81).

A razão de Estado encontrará apoio em diversas instituições. Se o biopoder irá se desenvolver primeiro em seu polo individualizante – disciplina –, e mais tarde em seu polo massificante – os controles reguladores –, foi a partir de uma preocupação em torno da população que essas disciplinas ganharam maior importância. Logo, enfatiza-se novamente que, é preciso, para isso, dar à palavra “governo” a significação ampla que tinha no século XVI.

Segundo Gordon (1991), com o neologismo governamentalidade Foucault está preocupado com as práticas de governo. Ele não diz que a teoria do Estado é vazia, porém em uma palestra ele chama o “contrato social de blefe” e a “sociedade civil de conto de fadas”. O que podemos identificar sem ressalvas é que

Foucault avança a tese de uma interdependência regular, embora diferentemente efetivada, entre o “governo de homens” e o que ele chama de “manifestação da verdade”. Uma versão ocidental da arte do governo, conseqüentemente, é “governo em nome da verdade” (GORDON, 1991, p.8)⁵².

⁵¹ Do original “The specificity of governmentality, as it has taken shape in ‘the West’ over the last two centuries, lies in this complex interweaving of procedures for representing and intervening” (HACKING *apud* MILLER; ROSE, 1993, p.81).

⁵² Do original “Foucault advances the thesis of a regular, though variously actualized interdependence between the ‘government of men’ and what he calls the ‘manifestation of truth’. One western version of the art of government, accordingly, is ‘government in the name of the truth’” (GORDON, 1991, p.8).

Talvez o aspecto mais importante da governamentalidade é o fato de se dirigir aos cidadãos “livres”. A concepção liberal do indivíduo será um dos pilares da política moderna. Embora a relação de governo não seja propriamente guerreira, uma não exclui a outra: as lutas que Foucault faz corresponder ao seu pensamento serão em torno da governamentalização da vida. Ainda persistirá no biopoder certa relação de soberania, multiplicando-se por toda uma série de relações. O nascimento da biopolítica pode ser entendido como, por um lado, o desenvolvimento de uma racionalidade pastoral, tendo como foco cuidar da vida e, por outro, o arsenal jurídico da soberania, buscando assegurar a legitimidade do poder.

Encaminhando-nos para o capítulo final desta pesquisa, buscamos sinalizar como estes conceitos se articulam, se incitam e se potencializam no cenário da vida. No capítulo seguinte, *Ideologia como política da vida*, evidenciamos o que vem a ser um dispositivo, a descrição de algumas características de um dispositivo biopolítico, trazendo a população como objeto de investimento econômico, de controle que normaliza os corpos e as condutas, incentivando à realização pelo próprio vivente de um autocontrole da vida. Além disso, analisamos a ideologia entendida como dispositivo biopolítico e suas implicações no cenário educacional, sobretudo a partir das duas técnicas de poder – disciplinar e biopolítica.

4 IDEOLOGIA COMO POLÍTICA DA VIDA⁵³

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão. (Foucault)

O conceito de ideologia tem recentemente se tornado, de alguma forma, problematização no discurso acadêmico. Parte da razão para isso têm sido algumas das novas e radicais articulações. Sem dúvida, o conceito constitui um rico instrumento elaborado pelo pensamento humano para a explicação de seus próprios processos de expressão, possibilitando aos homens compreender a análise filosófica da ideologia sob três perspectivas, a saber: a epistemológica (conhecimento), a axiológica (valoração) e a antropológica (existência humana).

⁵³ Não foi por acaso que o filósofo italiano Giorgio Agamben notou que o último texto escrito por Foucault e também por outro filósofo francês, Gilles Deleuze, tematiza sobre a vida. O texto de Foucault entregue à revista *Revue de Metaphysique et Morale* em abril de 1984 e publicado no ano seguinte, é a reescrita do artigo escrito em 1978, intitulado *La vie: l'expérience et la science*. Nesta singela homenagem ao mestre Canguilhem, Foucault formula uma curiosa definição: a vida sendo capaz de erro. Segundo o autor, devemos nos questionar acerca das teorias do sujeito, uma vez que todo o conhecimento, mais do que se abrir à verdade do mundo, enraíza-se nos erros da vida. Foucault conclui sua reflexão cogitando que a fenomenologia poderia introduzir, no campo da análise, o corpo, a sexualidade, a morte, o mundo percebido; o cogito permanecia nela central, nem a racionalidade da ciência tampouco a especificidade das ciências da vida poderiam comprometer seu papel fundador. É a essa filosofia do sentido, do sujeito e do vivido que Canguilhem opôs uma filosofia do erro, do conceito do vivente, como uma outra maneira de abordar a noção de vida. O texto de Deleuze, *L'immanence: une vie*, foi publicado dois meses antes de sua morte, na revista *Philosophie*, onde o autor esboça o caráter impessoal da vida, não atribuível a um sujeito, sendo imanência absoluta. Trata-se de recuar de qualquer centro de individualização em direção a uma experiência sem consciência, numa zona incerta com a vida biológica no fio condutor que vai do recém-nascido ao moribundo. É aqui que o texto de Deleuze, seguindo a esteira de Foucault, entra num terreno perigoso. Para Foucault a vida se torna resistência ao poder quando o poder assume como objeto a vida e acrescenta, neste caso, também que as duas operações pertencem a um mesmo horizonte: quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida, poder vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse ou daquele diagrama. Agamben reconhece que falta, tanto em Foucault quanto em Deleuze, uma clara definição de vida. Em Deleuze uma vida tenta enunciar, na sua imanência inatribuível, passando longe das divisões tradicionais que separa vegetal e animal, orgânico e inorgânico, zoe e bios, sendo concebida a vida como pura potência. Em Foucault passa longe disso!

Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, irão provar que o homem como ser social e o primado da economia constituem as premissas para o conceito de ideologia. Uma vez que, todo fenômeno social é desdobramento de uma determinada formação econômica, o trabalho passa a ser o agente determinante na diferenciação entre o homem e o animal.

Com o aprimoramento da divisão social do trabalho, surge a repartição entre trabalho material e trabalho intelectual, assim como entre explorados e exploradores. Para Marx e Engels (1993, 2007) a dominação material de uma classe sobre a outra é dimensionada por meio de seu complemento necessário: a ideologia.

Para Machado (2010), a ideologia efetiva-se como expressão de uma classe – a burguesia –, em seu posicionamento limitado com as demais. Portanto, a burguesia necessita de um organismo regulador que assegure sua propriedade e seus interesses, fazendo uso, em último caso, da violência, mas preferindo a repressão por meio de ideias. Governar é o lema! Não um governo que busca a verdade, mas um governo que busca a adesão à ideologia burguesa.

O proletariado vende a força de trabalho contida em seu corpo vivo. Ao adquirir a força de trabalho, o capital adquire a capacidade de conservar-se e multiplicar-se. É um intercâmbio de equivalentes: força de trabalho por preço de trabalho. Nesta lógica, a universalidade e a igualdade do Estado Moderno, no modo de produção capitalista, realizam-se como desigualdade e dominação. Estamos diante, portanto, de uma formação ideológica.

Um viés de análise do contexto é proposto por Maurizio Lazzarato⁵⁴. Para o sociólogo e filósofo italiano de *As revoluções do capitalismo*, o limite do marxismo é o de reduzir o agenciamento maquínico ou corporal à produção (basicamente, à divisão do trabalho) e de aproximar a expressão, as transformações incorporais, os acontecimentos, à ideologia. O capitalismo não se trata apenas de um Drama Universal – o do Espírito de Hegel ou o do Capital de Marx, mas de uma multiplicidade de dramas sociais que precisam ser levados em conta. Segundo Lazzarato, muito influenciado pela leitura deleuziana, “para compreender a dinâmica do capitalismo, devemos buscar não mais as forças ‘imensas, exteriores e

⁵⁴ Sociólogo e filósofo italiano residente em Paris, aborda temáticas em torno do capitalismo cognitivo, trabalho imaterial, biopolítica, dentre outras tantas. Ademais, a obra de Lazzarato é importante para este trabalho na medida em que fornece novas perspectivas de análise da sociedade contemporânea.

superiores' da dialética (capital/trabalho), mas as forças 'infinidamente multiplicadas, infinitesimais e intrínsecas'" (LAZZARATO, 2006, p.63). Neste sentido, o autor aponta que a lógica da contradição, que constitui o motor do 'drama universal', pode ser vista como uma argumentação pobre e reducionista.

Cabe salientar que Lazzarato (2006) não nega a pertinência da análise marxiana da relação capital/trabalho, mas a pretensão de reduzir a sociedade e a multiplicidade de relações de poder que a constituem em termos de relações de comando e obediência que se exercem no interior da fábrica ou na economia. Outrossim, as relações econômicas devem ser integradas em um quadro mais amplo de gestão da vida⁵⁵, o biopoder e sua dupla técnica de poder: disciplinar e biopolítica.

Outra análise proposta é a de Geoffroy de Lagasnerie⁵⁶ em *A última lição de Foucault*. Para Lagasnerie (2013), devemos entender que o próprio Marx defendia que devíamos compreender a positividade do capitalismo a partir da compreensão e aceitação de que a classe burguesa é uma classe autenticamente revolucionária, à medida que, "transformou as relações econômicas, emancipou os indivíduos dos pertencimentos tradicionais; substituiu as relações feudais de sujeição por relações jurídicas entre homens dotados de direitos formalmente 'iguais' e pelo viés de mecanismos de mercado" (LAGASNERIE, 2013, p.33). É num espírito idêntico que Foucault nos convida a abordar o neoliberalismo, uma vez que no pensamento neoliberal o filósofo teria encontrado os instrumentos para desenvolver uma filosofia da emancipação política para o nosso tempo.

Para uma melhor elucidação, este capítulo está dividido em dois momentos. Inicialmente, após uma breve apresentação do que vem a ser um dispositivo, argumenta-se sobre as características de um dispositivo biopolítico identificadas na existência da população como objeto de investimento econômico, na predominância de um controle que normaliza os corpos e as condutas e que incita à realização pelo próprio vivente de um controle da vida. Num segundo momento, ensaia-se a importância, no cenário educacional, da ideologia entendida como dispositivo biopolítico.

⁵⁵ Para Lazzarato (2006), normalmente os marxistas aceitam a descrição de sociedade disciplinar feita por Foucault, sob a condição de considerá-la como complemento da análise marxiana do modo de produção capitalista.

⁵⁶ Sociólogo francês, entre outros estudos, aborda temáticas em torno da análise foucaultiana do neoliberalismo. Segundo Lagasnerie (2013), o objetivo de Foucault não foi denunciar o neoliberalismo, tampouco defendê-lo, mas fazer dele uma ferramenta de crítica ao pensamento político tradicional, à filosofia do direito e à teoria social.

4.1 UM DISPOSITIVO BIOPOLÍTICO...

Entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. (Foucault)

Entre um e outro livro, curso ou entrevista, Foucault procura esclarecer o que entende por dispositivo e por biopolítica – um esclarecimento, muitas vezes adiado, realizado de diferentes formas. Como sabemos, ambos os conceitos são bastante escorregadios. Inicialmente vou me ater ao termo dispositivo. No *Vocabulário de Foucault* (2009), é caracterizado, no mínimo, por cinco diferentes ideias, a saber: 1) constitui uma rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos; 2) estabelece a natureza do nexos que pode existir entre elementos heterogêneos; 3) tem uma função estratégica; 4) define-se por sua gênese (predomínio do objeto estratégico e constituição do dispositivo propriamente dito); 5) permanece como tal na medida em que tem lugar um processo de sobredeterminação funcional. Ao longo de seu pensamento, Foucault faz referência a dispositivos disciplinares, dispositivos de poder, dispositivos de saber, dispositivo carcerário, dispositivo de sexualidade, dispositivo de aliança, dispositivo de subjetividade, dispositivo de verdade, entre outros.

Ainda no que tange ao dispositivo, cabe apontar, em nível de informação, dois autores que escreveram textos a fim de especificar o termo, respectivamente: Gilles Deleuze e Giorgio Agamben. Certamente Foucault tem uma dívida para com Deleuze no que tange à paternidade do termo dispositivo, porém gostaria de ater-me panoramicamente à conferência proferida no Brasil, por Agamben, em setembro de 2005. Trata-se de *O que é um dispositivo?* Neste ensaio Agamben apresenta, como hipótese, que a palavra dispositivo é um termo técnico decisivo na estratégia de pensamento de Foucault, sobretudo no final dos anos setenta, quando se debruça sobre o que chama de governamentalidade ou governo dos homens. Entretanto, embora seja corrente o uso do termo, carece de uma verdadeira e própria definição.

Na entrevista de 1977, *Le jeu de Michel Foucault*, podemos entender o dispositivo em si como uma rede que se estabelece entre um conjunto heterogêneo que inclui virtualmente qualquer coisa (linguística e não linguística), assim como uma função estratégica concreta que se inscreve em uma relação de poder.

Na tentativa de traçar um estudo genealógico do termo no interior da obra de Foucault, Agamben (2005) enuncia *A Arqueologia do Saber*, onde Foucault não faz uso do termo dispositivo, mas algo próximo: positividade (*positivité*). Embora o filósofo não defina a fonte, possivelmente seja o ensaio de Jean Hyppolite, intitulado *Introduction à la philosophie de Hegel*, especificamente no capítulo III – *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin*. Neste estudo encontramos a análise de duas obras de Hegel do período de Berna e Frankfurt (1795-1796), a saber: *O espírito do cristianismo e o seu destino* e *A positividade da religião cristã*. Para Hyppolite, segundo a interpretação de Agamben, o conceito de positividade está no centro da perspectiva hegeliana

Se 'positividade' é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde 'dispositivo') toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo o de enfatizar o conflito entre estes. Trata-se para ele antes de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos 'jogos' de poder (AGAMBEN, 2005, p.10-11).

Na busca do contexto moderno no qual o dispositivo aparece deparamo-nos com outro termo: trata-se da *oikonomia* que, em grego, significa a administração do *oikos* – modo pelo qual administra a sua casa, a sua vida e o mundo. Neste cenário, o termo latino *dispositio*, dispositivo, vem para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teleológica, uma vez que os dispositivos dos quais fala Foucault estão conectados à herança teleológica, podendo ser “reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou a essência e o modo em que ele administra e governa o mundo das criaturas” (AGAMBEN, 2005, p.12).

Ademais, os dispositivos foucaultianos adquirem uma crucial importância quando se cruzam não somente com a positividade do jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger

Quando Heidegger, em *Die technik und die kehre*, escreve que *Ge-stell* significa comumente 'aparato' (*Gerät*), mas que ele entende com este termo 'o recolher-se daquele (dis)por (*Stellen*), que dis(põe) do homem, isto

é, exige dele o desvelamento do real sobre o modo de ordenar (*Bestellen*)¹, a proximidade deste termo com a *dispositio* dos teólogos e com os dispositivos foucaultianos é evidente. Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens (AGAMBEN, 2005, p.12).

Na maneira como é empregado por Foucault, o termo dispositivo envolve uma complexidade que enreda a questão do governo, sendo caracterizado como o encontro das técnicas de dominação e do eu. Resumidamente, podemos entendê-lo, como

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentadas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópica. Em suma: o dito e o não-dito (...). O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Ele foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-domação da loucura, da doença mental, da neurose (FOUCAULT, 1982f, p. 244).

Conforme o exposto, dispositivo é a rede que pode se estabelecer no englobamento do dito e do não-dito. É o encontro estabelecido pelo sujeito entre os discursos e as práticas, já que é este que constitui a rede. Seguindo esta lógica, é importante descrever os discursos e as práticas, assim como as estratégias e as táticas, a partir dos objetos de análise utilizados por Foucault. Da mesma forma, cabe investir nos meios pelos quais esses objetos se configuram como tecnologias de um poder exercido pelo Estado – tanto individualizar quanto totalizador – tendo como alvo o corpo e a vida.

A ciência, na tentativa de potencializar o corpo e torná-lo mais uma das expressões da capacidade humana de domínio, perpetuou essa relação de controle. Outrossim, o corpo é a própria natureza sobre a qual o indivíduo investe como se fosse um artifício, estabelecendo uma relação de reciprocidade entre ela e o artifício e, portanto, de si mesmo como coisa, em que é difícil fazer distinções quanto ao limite entre um e outro. É dessa maneira que o corpo pode ser entendido como sendo o próprio meio, pois é apenas outro elemento manipulado para se obter um efeito sobre a população

Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação (FOUCAULT, 1987, p. 25-26).

O investimento sobre o corpo apresenta um caráter não apenas de controle disciplinar, mas fundamentalmente de domínio biopolítico – ação sobre o corpo da população, seus desejos e emoções. Se retomarmos as reflexões do nascimento da biopolítica, percebemos que é justamente com o sistema capitalista que origina a necessidade de racionalizar os problemas colocados à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de indivíduos enquanto população.

Quando Foucault afirma que o nascimento da biopolítica é concomitante ao surgimento do capitalismo e o faz partindo de três esferas: a Medicina de estado, na Alemanha, no início do século XVIII, com a Ciência Estatal; a Medicina urbana, na França, no fim do século XVIII, com o que chamou de pânico urbano e, por fim, a Medicina da força de trabalho, na Inglaterra, do segundo terço do século XIX, com a *Lei dos pobres*. Através destas três esferas o autor fornece a problematização do uso da medicina para o controle político e não centrado na preocupação com o bem-estar e/ou a saúde da população.

Se apartar a terceira direção da medicina social, a medicina da força de trabalho, na Inglaterra. Ela surge em torno da saúde do proletariado, mas em detrimento da burguesia. Com a *Lei dos pobres* temos a assistência e o controle da saúde da classe proletária e, conseqüentemente, a proteção da classe burguesa, uma vez que o pobre, de forma gratuita, vai ser tratado e a burguesia não corre o risco de ser afetada por doenças transmitidas pela classe proletária. Em suma, o serviço médico constitui um controle populacional de interesse da burguesia, assegurando a segurança política. Aqui, temos um exemplo da ideologia dominante operando como dispositivo biopolítico ao gerenciar os fenômenos biológicos, ao reduzir completamente ao âmbito da animalidade.

Do mesmo modo, podemos compreender a ideologia dominante como um dispositivo biopolítico ao focar suas estratégias de controle sobre a população. Mesmo sabendo-se que “classe” e “população” são termos distintos – do particular (classe trabalhadora) para uma amplitude (população) onde a própria ideia de classe acaba se esvaziando. Ambos apontam para a impossibilidade de se ignorar a realidade desenhada pela coexistência de elevado número de pessoas e a conseqüente atenção despendida para a elaboração de estratégias de subjetivação que deem conta dessa realidade.

A ideologia, dispositivo de subjetivação, encarna no indivíduo particular. Para Gallo (1998), a ideologia, fenômeno social por excelência, atua satisfatoriamente apenas

quando o indivíduo, ao nível micropolítico, age no cotidiano, segundo certos esquemas de ação. Nesta situação, a ideologia pode ser um agenciamento, ao nível macropolítico, estruturando o mundo da produção material e da produção abstrata, logo, regulando toda a vida do complexo social. Essa lógica faz de cada indivíduo uma célula ideológica, reproduzindo a realidade social da ideologia. E ainda cabe afirmar que

Todo fenômeno social, para ser eficaz, deve estender seus tentáculos por toda a sociedade, deve formar uma teia, da qual cada um dos indivíduos seja um dos nós. Por isso e para isso surge a ideologia, como uma secreção da estrutura social; poderíamos comparar a sociedade a uma ameba descomunal que lança seus pseudópodes na direção de cada indivíduo, fagocitando-o, levando-o e fazendo dele apenas mais uma de suas múltiplas partes. A ideologia 'fabrica' o indivíduo que a sociedade deseja e do qual necessita (GALLO, 1998, p.145).

A ideologia dominante conduz as condutas anulando as singularidades em benefício de uma redução do sujeito à necessidade do Capitalismo, à configuração de uma identidade que é calcada no biológico, totalizando e massificando os sujeitos como espécie. Para produzir um efeito de realidade, um encantamento eficaz sobre os indivíduos, a ideologia apresenta o Capitalismo como a única forma possível de vida. É dessa maneira que o indivíduo está submetido e, portanto, em mecanismo de dominação, é adaptado às engrenagens do sistema

O mundo da ideologia é um grande teatro, no qual a sociedade oferece o palco com a devida cenografia e iluminação, distribui os papéis individuais e dirige a encenação toda. A esse ato de 'distribuição dos papéis', Guattari denomina de subjetividade, ou produção de subjetividade. Podemos dizer que a máquina de produção estabelece uma rede de relações que atravessa todo o corpo social, levando-o a pensar e a agir no restrito panorama que a máquina constrói, no restrito paraíso da produção. Um modo de produção é algo muito mais abrangente do que a maneira pela qual uma sociedade produz; mais que isso, é a forma pela qual ela **se produz** e a maneira pela qual ela **se reproduz**. Além de constituir-se numa estrutura de produção material, um modo de produção é também uma instância produtora de ideologia que produz consciências que vão reproduzir, em cada ato mínimo da vida cotidiana, aquele modo de produção, até que a mera possibilidade de se pensar em agir de forma diferente não passe de possibilidade, constantemente exorcizada pela sociedade e pelo próprio indivíduo (GALLO, 1998, p.145).

A ideologia dominante com suas audaciosas estratégias funciona, portanto, como meio, no mesmo sentido identificado por Foucault (2008b) a respeito do dispositivo biopolítico. Ou seja, podemos entendê-la como um dos meios, *locus* em que se materializam os investimentos sobre a vida.

Como sabemos, para Foucault (1982b, 1982d, 1982e, 1982f, 1987, 1988, 1999, 2008a, 2008b), o corpo caracteriza-se como uma das variáveis (a mais importante!) de manipulação e controle da população. Tal compreensão deve-se ao fato da entrada da vida na história como o limiar da modernidade biológica. Entretanto, não podemos esquecer que, embora Marx tenha potencializado a preocupação com a ideologia dominante, falsa consciência ou consciência invertida, o corpo não foi posto de lado. Na verdade, a partir do pensamento de Marx podemos compreender o corpo como mais uma das variáveis de manipulação e controle, uma vez que o corpo constitui a única mercadoria que o proletariado detém, ou seja, sua força de trabalho contida em seu corpo vivo.

A lógica do Capitalismo compreende, no mínimo, dois tempos específicos, a saber: tempo de trabalho – no pensamento de Marx opera essencialmente com o conceito de ideologia; e tempo de vida – no pensamento de Foucault opera essencialmente com o conceito de biopolítica. O importante é perceber que este segundo, no sistema capitalista, acaba sendo também um tempo de vida útil para o trabalho – conforme exposto sobretudo no subcapítulo 3.2.1 desta Tese, intitulado *O poder medical*. Ademais, segundo Giuseppe Cocco (2013, p.12), “o trabalho material de transformação da natureza passa a depender do trabalho imaterial, isto é, da produção de subjetividade, na mistura de tempo de vida e tempo de trabalho”

Tempo de vida e tempo de trabalho se misturam na circulação de afetos, informações e conhecimentos. Os serviços e os territórios que suas redes desenham tornam-se os espaços desse novo tipo de produção cuja produtividade não depende mais (apenas) da eficiência do agenciamento fabril (ou seja, da composição orgânica do capital fixo e variável e sua relação salarial), mas da geração (no sentido mesmo da geração da vida) de outro tipo de capital, aquilo que é chamado de capital humano, intelectual ou social. É o que Marx chamava, nos *Grundrisse*, de *general intellect* (COCCO, 2013, p.13).

Dito isso, após descrevermos brevemente alguns dos mecanismos de regulação da população, vale destacar que, ao problematizar-se a ideologia dominante como um dispositivo biopolítico, emergem os modos de subjetivação que são hodiernos, ou seja: Como se dão as relações de poder? Quais suas estratégias de controle no tempo presente? Qual diagnóstico é possível fazer delas? Neste sentido, configura-se uma zona de intersecção entre as perspectivas teóricas de Marx e Foucault, o que nos parece uma postura teórica produtiva que oferece um melhor instrumental filosófico-político para pensar o campo educacional na contemporaneidade.

4.2 A IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO PARA A LEGITIMIZAÇÃO IDEOLÓGICA DA BIOPOLÍTICA

O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação 'ideológica' da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a 'disciplina'. (Foucault)

Se tomarmos como norte a análise marxiana, percebemos que a permanência da sociedade capitalista depende da reprodução de seus componentes propriamente econômicos e da reprodução de seus componentes ideológicos. Nesta perspectiva, a escola constitui-se num aparelho ideológico central porque atinge praticamente toda a população por um período prolongado de tempo. A problemática da escola consiste em buscar estabelecer qual é a ligação entre a escola e a economia, entre a educação e a produção, uma vez que a economia e a produção estão no centro da dinâmica social.

Outro viés de análise é o pensamento de Foucault. Para o filósofo francês, o capitalismo caracteriza-se pela instituição de técnicas de poder disciplinar e biopolítica, respectivamente vinculadas ao homem-corpo e ao homem-espécie. Neste cenário, a escola, grande máquina de governamentalidade da modernidade, constitui-se em um espaço de governo da alma⁵⁷ dos sujeitos, operando a partir de sua subjetividade, fazendo uso do poder que a sustenta.

⁵⁷ A partir do século XV, o Ocidente assistiu a uma explosão da arte de governar, a direção de consciência que, na pastoral, comandava a vida dos indivíduos em direção à salvação, numa relação global e permanente de obediência. Outrossim expandiu-se e transformou-se em dois sentidos complementares: difusão na sociedade civil de uma arte de governar de proveniência religiosa e autonomização de técnicas de governo de si e dos outros em vários domínios. Foucault insiste que a inquietação a propósito das maneiras de ser governado não deve ser tomada como uma reação oposta e mecânica a essas múltiplas formas de governo, mas trata-se antes de uma parceria adversária que, suspeitando, limitando e transformando esses modos de ser governado, se efetiva por sua vez no apelo a outras formas de governo. Não temos a simples recusa do governo, buscamos outras formas de governo. Donde a definição primeira e geral que Foucault propõe para crítica é a arte de não ser governado de tal maneira. Isto significa que o autor não opõe governo e crítica, antes vê na atitude crítica o questionar de um modo de ser governado, mesmo que nesse exercício crítico o filósofo não possa enunciar alternativas de governo. Dado que o *telos* do exercício do poder pastoral é a conduta, ou seja, a atividade de conduzir e de se deixar conduzir, as formas de resistência que se produziram no interior do seu campo são designadas por Foucault como contra-condutas. Aqui, vale ressaltar que não se trata de opor ao poder pastoral algo que lhe é absolutamente estranho, mas de lhe confrontar um efeito que ele próprio produz. Neste sentido, podemos ver a crítica como parceira do governo – ela questiona o modo de governar e não o governo em si. Da mesma forma que o poder soberano e o poder disciplinar têm como correlativas formas de resistência específicas, também o poder pastoral teve as suas formas de resistência historicamente singulares. No curso intitulado *Segurança, Território e População*, Foucault analisa, numa série de aulas, esses vários fenômenos de contracondutas, a começar pela grande revolta no interior da própria Igreja – a Reforma.

Não há dúvidas de que, independentemente de a formação da economia política capitalista e da formação do dispositivo biopolítico não terem entre si uma relação causal, há entre ambas uma conexão sistemática com efeitos históricos poderosos. No texto que segue, problematizo acerca da ideologia entendida como um dispositivo biopolítico e suas implicações no cenário educacional sobretudo a partir das duas técnicas de poder – disciplinar e biopolítica. Afinal, as técnicas de governo vão garantir o livre funcionamento de uma mecânica natural intrínseca aos processos econômicos, que harmoniza e otimiza o conjunto por meio de conflitos de interesse e da competitividade de todos contra todos.

4.2.1 O poder disciplinar na/da escola

A disciplina é uma anatomia política do detalhe. (Foucault)

Na obra *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (1975), Foucault propõe uma análise histórico-filosófica sobre a estruturação organizativa do Ocidente nos últimos séculos. Uma das questões que norteiam a problematização de Foucault consiste na interrogação: Como, na história recente, chegamos ao panoptismo como forma de vigilância e controle sobre os corpos? Para o autor, a história do Ocidente pode ser reconstruída sob a ótica do binômio vigiar e punir

[...] uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apóia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade (FOUCAULT, 1987, p.23).

Seguindo esta linha de raciocínio, cabe elucidar algumas questões referentes à terceira parte da obra *Disciplina*, que constitui o cerne da demonstração do novo sistema punitivo engendrado a partir do século XVIII. No capítulo I, *Os corpos dóceis*, Foucault trata de descrever as modernas formas e tecnologias para criar corpos dóceis. Uma das premissas para isso é a arte das distribuições de espaços e de corpos nos espaços. Há uma tendência a criar a disciplina a partir da arte das distribuições dos indivíduos no espaço via as técnicas: 1) encarceramento (cerca); 2) clausura (quadriculamento, solidão); 3) localizações funcionais (vigilância, controle) e 4) posição na fila. Uma segunda premissa é o controle da atividade dos corpos distribuídos no espaço e no tempo, a saber: 1) horário – herança das comunidades monásticas, mais tarde o tempo industrial adotou o rigor do tempo como uma postura religiosa, ou seja, a busca de um tempo integralmente útil; 2) elaboração temporal do ato – surge o

programa ou uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento, buscando um ato decomposto em elementos. Para Foucault (1987, p.129), “o tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder”; 3) donde o corpo e o gesto postos em correlação – impõem a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, almejando uma melhor condição de eficácia e rapidez; 4) articulação corpo-objeto – a partir da relação que o corpo deve manter com o objeto que manipula, surge uma codificação instrumental do corpo que consiste em uma decomposição de gesto global nas séries corpo posto em jogo e objeto manipulado, formando um complexo corpo-máquina; 5) utilização exaustiva – se o horário tradicional era negativo, um princípio de não ociosidade, a disciplina organiza uma economia positiva

O que significa que se deve procurar intensificar o uso do mínimo instante, como se o tempo, em seu próprio fracionamento, fosse inesgotável; ou como se, pelo menos, por uma organização interna cada vez mais detalhada, se pudesse tender para um ponto ideal em que o máximo de rapidez encontra o máximo de eficiência (FOUCAULT, 1987, p.131).

No capítulo II, *Os recursos para o bom adestramento*, Foucault elucida (1987, p.143) que “o sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame”. Como pressuposto inicial para o bom adestramento, o autor menciona a vigilância hierárquica. Isso fica claro no exemplo de escolas e também de fábricas – com a distribuição de micropoderes de vigilância autorizados por uma autoridade superior. Toda a lógica militar reside sobre esse princípio. A sanção normalizadora, que deve ser genérica, bem como o exame, são outras formas de lograr um bom adestramento dos corpos

A escola torna-se uma espécie de aparelho de exame ininterrupto que acompanha em todo o seu comprimento a operação do ensino. [...] A escola torna-se o local de elaboração da pedagogia. E do mesmo modo como o processo do exame hospitalar permitiu a liberação epistemológica da medicina, a era da escola “examinatória” marcou o início de uma pedagogia que funciona como ciência (FOUCAULT, 1987, p.155-156).

Na vigilância e na normalização, opera-se uma “individualização”. Não é, porém, uma individualização ascendente, que projeta a pessoa para o cenário principal, mas descendente “à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados” (FOUCAULT, 1987, p.160).

Por fim, no último capítulo desta parte, Foucault identifica o panoptismo que é uma forma de vigilância quase total que permite o olhar sobre os menores movimentos e sobre os mínimos detalhes de um caso ou de um condenado. O que se objetiva é o indivíduo disciplinado por meio da estrutura arquitetônica das edificações, conforme abordaremos mais adiante.

Como vimos, na terceira parte de *Vigiar e Punir*, Foucault estrutura suas análises acerca do investimento político do corpo que se dá em meio a relações complexas de saber e controle sobre o corpo para constituí-lo em corpo dócil e útil. Seguindo esta linha de constituição de uma tecnologia política do corpo, Foucault apresenta a sociedade disciplinar submetida a técnicas e discursos de poder que têm por finalidade primordial articular estratégias políticas de ações de quadriculamento e gerenciamento das sociedades, no sentido de tornar produtivas todas as forças humanas de modo que estas se (re)insiram no mercado e na lógica da industrialização e do capital. Ademais, no bojo dessa discussão, damos andamento à apreensão das verificações presentes no espaço próprio da escolaridade.

A escola, grande máquina de governamentalidade da modernidade, constitui-se em um espaço de governo da alma dos sujeitos. As teorias psicológicas, fortemente presentes na escola, administram e governam a alma das crianças de uma forma aparentemente livre, mas que não a separa das mais profundas relações de poder. Ademais, a escola foi inventada para disciplinar e governar os sujeitos modernos, dispensando o uso da violência, valendo-se de métodos sutis de persuasão que agem de forma indireta sobre suas escolhas, seus desejos e sua conduta, deixando o sujeito “livre para escolher”, mesmo que constantemente envolvido por normas que o aprisionam à sua própria consciência.

Como sabemos, a partir do século XVII, a escola constituiu-se na mais eficiente maquinaria encarregada de fabricar as subjetividades, ao passo que hoje boa parte da subjetividade operada na e pela escola, deslocou-se para o espaço social mais amplo ou, mesmo ainda ocorrendo no espaço escolar, deixou de contar com aquele tipo de poder e aquelas práticas (ou tecnologias) para a fabricação de sujeitos. Cabe salientar que estas práticas são concebidas, ao mesmo tempo, como modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito. Entre estas, as que envolvem relações de poder, principalmente do poder disciplinar, são as cruciais para compreender como nos tornamos sujeitos.

Ao analisar a instituição escola numa perspectiva foucaultiana, é importante salientar a diferenciação entre o exercício de violência e o das relações de poder; e também ater-se a quais modalidades sejam qualitativas e não quantitativas; uma relação de poder diferencia-se do exercício de violência por usar de saberes, enquanto a segunda usa de agressão física, econômica, entre outras. As instituições escolares enquanto práticas pedagógicas são da ordem da disciplina, do poder disciplinar, funcionando como já apontava Rajchman (1987), como técnicas que constituem uma estratégia para dividir as pessoas em grupos disciplinados, individualizados, controláveis. Outrossim, a escola age como dispositivo para dizer o que pode ser dito, feito ou pensado. Segundo Foucault (1995), resulta também das disposições disciplinares o sujeito ser dividido no seu interior e em relação aos outros. Essas estratégias fazem parte do processo de disciplinarização transmitido pelas escolas, que objetiva assegurar a ordenação das multiplicidades humanas.

O efeito do poder disciplinar não é o de se apropriar violentamente de um corpo para dele extrair energia, afeto, submissão e trabalho, mas é, sim, o de adestrá-lo, tornando-o corpo dócil e útil para o corpo social. Logo, o poder disciplinar faz de uma punição uma ação racional, calculada e, por isso, econômica.



I. N. Andry. A Ortopedia ou a Arte de Prevenir e Corrigir, nas Crianças, as Deformidades do Corpo, 1749.



Fonte: Foucault (1987)⁵⁸

⁵⁸ ANDRY, N. *A ortopedia ou a Arte de Prevenir e Corrigir, nas Crianças, as Deformidades do Corpo*, 1749.

A escola, em sua constante busca pelo enquadramento dos sujeitos, normatiza o tempo, produzindo sujeitos autocontrolados. Ao normatizar o tempo, a escola passa a exigir que todos internalizem e aprendam esse tempo que serve como medida comum para todos, determinando a aprendizagem dos sujeitos e excluindo aqueles que não se enquadram nesse tempo. Responsabilizar o sujeito pela sua aprendizagem por meio da adequação ao tempo escolar caracteriza-se como uma perversa estratégia da escola moderna para determinar aqueles que podem ou não ocupar o espaço escolar.

Foucault constata que a articulação entre poder-saber nos séculos XVII e XVIII permite um controle minucioso sobre os corpos dos indivíduos, com o intuito de produzir corpos dóceis e úteis para o corpo social. Nesta perspectiva, a escola passa a ser um ambiente de submissão, dominação e controle, ou seja, uma estratégia para documentar individualidades. É sabido que, anteriormente a esse período, já existiam diversos processos disciplinares; porém, nessa fase específica, as disciplinas atuaram como verdadeiras estratégias de dominação

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente (FOUCAULT, 1987, p.119).

Forma-se toda uma anatomia política sobre o corpo, uma análise minuciosa que estuda as formas, as estruturas e as relações desse corpo-objeto que atua como um mecanismo de poder; porém, esta não ocorre de maneira inesperada. Há muito tempo que esta anatomia do corpo se encontra em funcionamento nas mais diversas instituições disciplinares como, por exemplo, nas escolas militares, nos conventos, nos asilos etc. No entanto

Não se trata de fazer aqui a história das diversas instituições disciplinares, no que podem ter cada uma de singular. Mas de localizar apenas numa série de exemplos algumas das técnicas essenciais que, de uma a outra, se generalizaram mais facilmente. Técnicas sempre minuciosas, muitas vezes íntimas, mas que têm sua importância: porque definem um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova “microfísica do poder” (FOUCAULT, 1987, p.120).

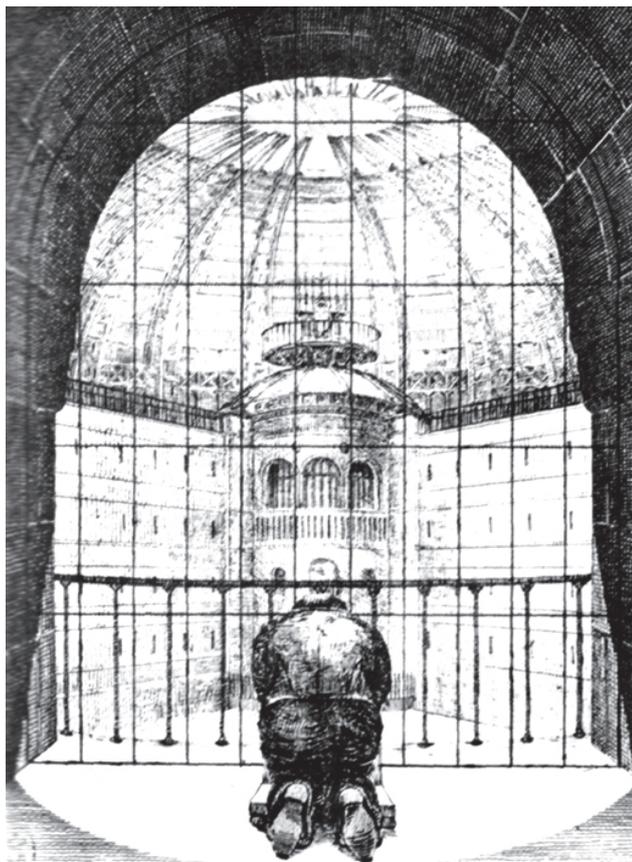
Ao investigar minuciosamente os regulamentos das instituições disciplinares, Foucault atenta para o controle das minúcias que levará a um conjunto de informações e relações de poder e de saber, donde, sem dúvida, constituiu-se o

homem moderno. A escola faz parte de uma rede produtiva que age sobre o corpo social, não somente enquanto poder repressivo, mas principalmente como um dispositivo de produção de subjetividade que diz respeito ao contexto disciplinar, que ocorre tanto na sala de aula como para além dela, afetando o processo de constituição do próprio sujeito

[...] se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares (FOUCAULT, 1982c, p.148-149).

Para melhor compreensão do que vem a ser o poder disciplinar, é crucial fazer uma alusão ao *panopticon*, de Jeremy Bentham, editado no final do século XVIII, que propõe um tipo de disciplinarização por meio de um consenso na construção arquitetônica das instituições disciplinares. Segundo Foucault, bastaria colocar um vigia na torre e em cada cela trancar um indivíduo (um aluno, um delinquente, um louco...) para que o *panopticon* pudesse substituir as masmorras

O princípio é: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre, outra, dando para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de um lado a outro (FOUCAULT, 1982e, p. 210).



Fonte: Foucault (1987)⁵⁹



Fonte: Foucault (1987)⁶⁰

⁵⁹ HAROU-ROMAIN, N. *Projeto de penitenciária*, 1840. Um detento, em sua cela, reza diante da torre central de vigilância, p. 222.

⁶⁰ Interior da penitenciária de Stateville, Estados Unidos, século XX, p. 222.

Bentham, com sua estrutura arquitetônica, resolve não somente a questão física das instituições como a escola, mas acaba de criar uma tecnologia da vigilância, onde os indivíduos são mantidos sob um olhar permanente. Fazendo uma analogia com a instituição escolar, significa registrar, observar e anotar tudo sobre a vida escolar dos educandos, através de mecanismos específicos, como, por exemplo, avaliações individuais. Desta forma, não é preciso obrigar o aluno a ser aplicado, pois ele sabe que está sendo vigiado. A disciplina, então, surge como uma estratégia para distribuir os indivíduos no espaço, mas, para isso, é crucial ater-se a algumas técnicas, como a clausura, o quadriculamento, as localizações funcionais, a fila etc.

Foucault, ao se referir à disciplinarização por meio da estrutura arquitetônica, dirá que “cada aluno devia dispor de uma cela envidraçada onde ele podia ser visto durante a noite sem ter nenhum contato com seus colegas, nem mesmo com os empregados” (FOUCAULT, 1982e, p.210). Porém, somente a clausura não era suficiente para os aparelhos ou instituições disciplinares; o quadriculamento surge, então, da busca de poder vigiar o comportamento de cada indivíduo, saindo da análise coletiva, pluralista. O importante era documentar individualidades. Nesta perspectiva, era preciso que cada indivíduo ficasse em seu lugar e que em cada lugar ficasse um indivíduo, evitando-se as divisões em grupo.

Importa estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar (FOUCAULT, 1987, p.123).

Sem embargo, era necessário não somente vigiar e conter as comunicações perigosas. A escola, enquanto aparelho disciplinador, precisava constituir-se num espaço útil, pois o capitalismo só poderia ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Portanto, fez-se necessária uma vigilância individual e geral, atenuando para o lugar onde cada indivíduo ocupa: “a disciplina, arte de dispor em fila, e da técnica para a transformação dos arranjos. Ela individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações” (FOUCAULT, 1987, p.125).

No século XVIII, as ordenações por fileiras começam a dividir o corpo discente de forma a organizar a escola em arranjos, surgindo as filas para entrar na sala, sair da

sala, filas no corredor, no pátio, por séries, por idade etc. É este conjunto de alinhamentos, onde os alunos ora ocupam uma fila, ora outra, que marca as hierarquias do saber e do poder na instituição escola. Seguindo essa lógica, a escola faz parte de uma rede produtiva que age sobre o corpo social, não somente enquanto poder repressivo, mas principalmente como um dispositivo de produção de subjetividade que diz respeito ao contexto disciplinar, que ocorre tanto na sala de aula como para além dela, afetando o processo de constituição do próprio sujeito.

A Modernidade instituiu uma nova prática que não é a violência, até porque uma ação violenta exige uma guarda constante, de modo que aquele que é persuadido passa a exercer uma ação sobre si mesmo; para isso, é preciso que o sujeito se vigie, mas antes alguém precisa vigiá-lo: a escola. Cabe assinalar que a escola é apenas uma das instituições disciplinares envolvidas na produção de uma tecnologia política do corpo.

4.2.2 Ideologia e biopolítica na Educação

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma 'anatomia política', que é também igualmente uma 'mecânica do poder', está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que se façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. (Foucault)

Em 1989, com a queda do muro de Berlim, surge um balizador na história de conflitos ideológicos. Com o enfraquecimento de um mundo marcado por ideologias a própria escola acaba sendo afetada. Se entendermos que a ideologia é uma concepção de mundo, não podemos esquecer que a educação faz parte dessa concepção. Assim, a ideologia como dispositivo de subjetivação constitui os conceitos e valores particulares de um grupo social passados a todos como se fossem universais.

Historicamente o homem se constitui humano por meio da educação, que é também ideológica. Não há conhecimento desinteressado! Na contemporaneidade, ainda é comum nos depararmos com professores ideólogos, mesmo entre os que proclamam que a ideologia é uma ideia vaga e ultrapassada.

Segundo Severino (1986), o papel da educação está intrinsecamente vinculado ao desvendamento das relações que interligam o discurso pedagógico com o discurso ideológico. Nisso reside a afirmação de que a ideologia pode ser vista enquanto categoria explicativa do conhecimento humano.

Ao adotar a análise de Marx, percebemos que coerente com seus princípios, o filósofo não explicou a sua concepção ideológica apenas em termos de um esquema teórico universal, mas tematizou as questões da situação histórica concreta de sua época, criada pelo estágio de desenvolvimento em que se encontrava o capitalismo – luta de classes (burguesia e proletariado).

Um exemplo do binômio ideologia e biopolítica está presente no texto intitulado *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir da obra de Michel Foucault*, de Sylvio Gadelha, que estabelece a Educação no Estado Novo como um fenômeno biopolítico. Nesta obra, Gadelha faz uso do Estado Novo (1937-1945), instituído por Getúlio Vargas, para avistar relações possíveis entre biopolítica e educação, apontando como a educação brasileira pôde ser agenciada ao exercício biopolítico.

Gadelha visualiza a educação num país como o Brasil na passagem do século XIX para o século XX, onde se apresenta um momento histórico extremamente pobre e atrasado, cenário de grandes desigualdades sociais e de uma educação limitada às elites. Neste contexto, com o advento do Estado Novo os censos estatísticos realizados sobretudo na área da saúde e da educação apontam a urgente necessidade de o país educar-se e modernizar-se para o progresso e a ciência.

Com a publicação do decreto 3.200, em 19 de abril de 1941, que dispunha sobre a organização e proteção à família, Gadelha aponta que o que estava em jogo era um projeto notavelmente biopolítico, “cuja formulação inicial partiu do Ministério da Educação e Saúde, cujo funcionamento implicava uma série de outras instâncias governamentais e cujo conteúdo fazia prevalecer a importância crescente dos novos saberes atinentes à biopolítica” (GADELHA, 2009, p.196). Contudo, o que tudo indica é que a relação mais importante entre educação e biopolítica durante o Estado Novo recai na construção e consolidação da nacionalidade brasileira, pois num país como o nosso – étnico e culturalmente pluralista – seria difícil definir um sentimento genuíno de nacionalidade brasileira.

Aqui, podemos identificar o Estado Novo comprometido com a gestão biopolítica em, pelos menos, dois fenômenos: família e raça. A família⁶¹ é uma estratégia numa gestão biopolítica: conforme apontado por Foucault na aula de 21 de março de 1979, do curso *Nascimento da Biopolítica*, a família constitui uma forma de economia global além, é claro, de a família ter um papel fundamental no zelo pelo capital humano da criança. Nesta lógica argumentativa, a grande preocupação com a herança não deve assentar no sentido clássico do termo – um bem material –, mas focar na herança via a transmissão do capital humano. Para a transmissão e formação do capital humano, é necessário o investimento de tempo, de cuidados, de recursos financeiros e de uma série de outros fatores que constituem este capital humano chamado criança

Capital humano, o capital da criança, capital esse que produzirá renda. Essa renda será o quê? O salário da criança quando ela se tornar adulta. E, para a mãe, que investiu, qual renda? Bem, dizem os neoliberais, uma renda psíquica. Haverá a satisfação que a mãe tem de cuidar do filho e de ver que seus cuidados tiveram sucesso. Pode-se portanto analisar em termos de investimento, de custo de capital, de benefício psicológico, toda essa relação que podemos chamar, se vocês quiserem, de relação formativa ou relação educacional, no sentido bem amplo do termo, entre mãe e filho (FOUCAULT, 2008b, p.334-335).

A generalização da grade de inteligibilidade do *homo oeconomicus* ao não econômico permite que o gerenciamento da população em sua forma neoliberal compreenda não somente o que é público, mas também aquilo que talvez ainda possa se dizer privado – como, por exemplo, a relação mãe-filho. Assim, o controle sobre a vida nas teorizações foucaultianas se dá não somente pelo gerenciamento da população pela ação sobre os fenômenos que lhe são próprios, mas também pelas estratégias de controle e manipulação das relações humanas em seu todo. Com o intuito de estar em condições de concorrência no mercado

Homo oeconomicus como parceiro da troca, teoria da utilidade a partir de uma problemática das necessidades: é isso que caracteriza a concepção clássica do *homo oeconomicus*. No neoliberalismo – e ele não esconde, ele proclama isso –, também vai-se encontrar uma teoria do *homo oeconomicus*, mas o *homo oeconomicus*, aqui, não é em absoluto um parceiro da troca. O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si

⁶¹ Na atualidade, a preocupação com a família é cada vez mais latente. Um exemplo concreto é o Programa Bolsa-Família (PBF), instituído pela Lei 10.836/04 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/04, que atende mais de 13 milhões de famílias no território nacional.

mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de sua renda (FOUCAULT, 2008b, p.310-311).

O *homo oeconomicus* está diretamente vinculado à economia de toda uma série de técnicas comportamentais e de métodos que consistem em “acarretar respostas cuja sistematicidade poderá ser notada e a partir da qual será possível introduzir outras variáveis de comportamento” (FOUCAULT, 2008b, p. 368). A grosso modo, no horizonte do neoliberalismo encontra-se, para Foucault, “uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias”. E acrescenta: “haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental” (FOUCAULT, 2008b, p. 354-355).

Ao encontro a este raciocínio, um viés de problematização que oferece importantes elementos para pensar os mecanismos de governo nas sociedades contemporâneas diz respeito às revoluções do capitalismo propostas por Lazzarato. O autor propõe a passagem da sociedade disciplinar à sociedade de controle⁶², não somente associada às transformações do capitalismo, mas também à potência de multiplicidade⁶³. Neste sentido afirma

Nas sociedades de controle, a finalidade não é mais auferir antecipadamente os lucros, como nos regimes de soberania, nem combinar e aumentar a potência das forças, como nas sociedades disciplinares. Nas sociedades de controle, a questão é efetuar os mundos. A valorização capitalista fica subordinada, doravante, a essa condição (LAZZARATO, 2006, p.99).

Nas sociedades de controle, há uma multiplicação da oferta de mundos. Isso fica perceptível através dos meios de consumo, de informação, de lazer, entre outros. Esta oferta de mundos é constituída “pelos agenciamentos de enunciação,

⁶² Lazzarato apresenta três fenômenos que, segundo Tarde, caracterizam as sociedades de controle, a saber: “1. a emergência da cooperação entre cérebros e seu funcionamento por fluxos e por rede [...]; 2. dispositivos tecnológicos arrojados que agem a distância e que dobram e amplificam a potência de ação das mônadas [...] ; 3. os correspondentes processos de subjetivação e sujeição: a formação dos públicos [...]” (LAZZARATO, 2006, p.76).

⁶³ Pela expressão “potência de multiplicidade” Lazzarato está defendendo que a análise da relação capital/trabalho feita por Marx é bastante limitada, porque reduz “a sociedade e a multiplicidade de relações de poder que a constituem em termos das relações de comando e obediência que se exercem no interior da fábrica ou na economia” (LAZZARATO, 2006, p.63-64) e o autor sugere que entendamos as relações econômicas integradas às sociedades disciplinares e suas técnicas de poder: a disciplinar e o biopoder.

pelos regimes de signos em que a expressão recebe o nome de publicidade e em que a expressão constitui uma solicitação, um comando”. Estes comandos são “formas de avaliação, de julgamento, repertório de crenças trazido para o mundo, a respeito de si mesmo e dos outros” (LAZZARATO, 2006, p.100), tratando-se de mundos vazios de singularidades.

Levando esta discussão para o cenário educacional, talvez pelo justo motivo de as sociedades de controle serem nulas em singularidades, temos a sensação de que, sendo tudo possível, não há mais nada a ser feito; e esta desagradável sensação de impotência acaba abarcando as diferentes instituições da sociedade, dentre elas a escola, causando uma sensação de crise⁶⁴ entre o esperado e o alcançado.

Podemos inferir que a escola atua como uma instituição disciplinadora a serviço da sociedade, num plano individual (sujeito) e num plano coletivo (ordem social), e esta sensação de crise cotidiana relaciona-se com o descompasso entre a escola e a sociedade atual, uma vez que o mundo globalizado anda num ritmo acelerado enquanto a escola continua praticamente a mesma. A escola é a mesma, os conteúdos são os mesmos, o que muda é que, em diferentes momentos históricos, há diferentes formas de governo das crianças numa instituição que permanece a mesma. Ademais, mais do que nunca, esta chamada crise da educação também está associada à necessidade de reconfiguração da escola para atender a demandas que se multiplicam rapidamente e de forma diferenciada.

A sociedade de controle é associada à sociedade que chamamos de pós-moderna⁶⁵, que se agencia através de mecanismos de controle a fim de capturar corpos flexíveis. Enquanto a sociedade disciplinar referencia os procedimentos disciplinares, a sociedade de controle começa a elaborar suas próprias técnicas e seus próprios dispositivos. Resumidamente, “as sociedades de controle são assim caracterizadas pelo emprego das tecnologias de ação a distância, mais do que pelas

⁶⁴ A crise é relacional, pode ser entendida como algo negativo e também como algo positivo. A etimologia grega da palavra assim como a forma latina não denota um sentido negativo mas, sim, uma tomada de decisão que busca separar o verdadeiro do falso. Outrossim, a crise, como momento crítico, proporciona a possibilidade de reflexão no sentido de tentar mudar os acontecimentos e evoca, inclusive, uma certa positividade.

⁶⁵ De forma muito geral, a sociedade pós-moderna está associada à condição que estamos vivendo hoje no chamado capitalismo contemporâneo. A sociedade pós-moderna representa uma reação ou afastamento da sociedade moderna; e está ligada a uma reação cultural, representando a perda de confiança no projeto universal proposto pela corrente iluminista. Assim, a condição pós-moderna traz a incerteza e a ambivalência. Para uma melhor compreensão, *vide* Zygmunt Bauman (1998, 1999a, 1999b, 2001).

tecnologias mecânicas (sociedades da soberania) ou termodinâmicas (sociedades disciplinares” (LAZZARATO, 2006, p.77).

Esta crise das instituições constituídas na Modernidade, ou seja, este deslocamento da sociedade disciplinar para a sociedade de controle está associado às modificações do capitalismo. Panoramicamente, podemos apontar três experiências de governo que se efetivaram na primeira metade do século XX: o nazismo, o socialismo de Estado e o Estado de bem-estar. Essas três experiências representam a inflação dos aparelhos governamentais destinados à planificação, condução e controle da economia. A partir da constatação de que se está governando demais, o liberalismo se desdobra em dois: o liberalismo alemão e o liberalismo norte-americano. Em suma, o que pretendemos salientar aqui é que as transformações do liberalismo ao neoliberalismo incluem a desvinculação da economia de mercado das políticas de *laissez-faire*. Isso acontece no momento em que os neoliberais expõem a teoria da competição pura. Assim, o neoliberalismo vai-se situar sob o signo de uma intervenção permanente, desnaturalizando as relações sociais e econômicas.

O sujeito não tem mais um *a priori* econômico, comportando-se de diferentes formas no mundo. Nessa lógica neoliberal, o Estado apresenta uma nova governamentalidade, uma nova maneira de conduzir a conduta das pessoas, assumindo a postura de uma grande empresa econômica onde há uma maximização da liberdade individual. Nisso reside a constatação de que o sujeito ideal é o capaz de participar competindo livremente e sendo suficientemente competente para competir fazendo suas próprias escolhas. Entendido isso, percebemos que a sociedade neoliberal resgata e (re)integra os velhos dispositivos disciplinares, implicando uma lógica de guerra, mesmo que em tempos de paz, uma vez que “não estamos sendo mais confrontados por restos de sociedades tradicionais que deveriam continuar sendo modernizadas, mas por verdadeiros ciborgues que articulam o que há de mais antigo e arcaico com o que existe de mais moderno” (LAZZARATO, 2006, p.105). Neste sentido

Em seus escritos mais visionários, Marx fala do trabalho não mais como uma atividade direta de transformação da matéria, mas como uma atividade de controle da produção. É exatamente isso o que acontece hoje em dia; no entanto, no capitalismo contemporâneo, controlar significa prestar atenção aos acontecimentos. Trabalhar é estar atento aos acontecimentos, quer estes se produzam no mercado, quer sejam produzidos pela clientela ou no escritório: é colocar em marcha uma capacidade de agir, de antecipar, de estar à altura dos acontecimentos.

Isso implica poder aprender com a incerteza e as mudanças, portanto, poder tornar-se ativo diante da instabilidade e produzir em conjunto, a partir dos marcos 'comunicacionais' (LAZZARATO, 2006, p.109).

A nova tecnologia de governo, presente na sociedade atual, faz com que a escola, enquanto máquina de governamentalidade, esteja cada vez mais preocupada em formar sujeitos autônomos, sujeitos que saibam conduzir a si mesmos. Em suma, a escola atua como uma maquinaria encarregada de preparar competências que orientem os futuros sujeitos-clientes a atuarem num mundo marcado pelo mercado e pela competição. E este mundo globalizado é entendido como nova desordem mundial, uma vez que “ninguém parece estar no controle agora” (BAUMAN, 1999, p.66). Todavia, com isso não queremos afirmar que a escola esteja livre dos mecanismos de controle; ao contrário, a instituição está cada vez mais se deslocando de uma lógica disciplinar para uma lógica de controle.

A passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle permite entender as mudanças pelas quais a instituição escolar vem passando desde a última década, a fim de tornar-se a instância de produção do novo sujeito moral, flexível, tolerante e supostamente autônomo, requerido pelas novas modulações do controle que gravitam entre o Estado e o mercado neoliberal. Nesse processo, tornaram-se decisivas novas tecnologias informacionais, nutricionais, educativas e físicas, as quais se destinam a ampliar as capacidades corporais e cognitivas dos indivíduos, que devem se tornar empreendedores de si mesmos.

O novo sujeito, que substitui o sujeito disciplinado da modernidade, será o produto de novas técnicas de controle e governo neoliberal. Trata-se agora de produzir um sujeito capaz de responder às demandas flexíveis do mercado, objetivo que orienta obsessivamente os investimentos familiares e as intervenções governamentais do Estado sobre o campo da saúde e do corpo das populações. Todas elas visando fomentar a atitude autoempreendedora capaz de produzir o capital humano exigido pelos tempos que não param de correr.

Acreditamos que, perante este poder sobre a vida, é apresentada e problematizada a possibilidade de pensar a ideologia e a biopolítica como uma política da vida, ou seja, “uma política irreduzível à política de morte na qual tende a culminar um poder soberano imunitário que se afirma enquanto tal como um poder de dominar, dirigir, manipular e mesmo matar a vida” (SÁ, 2010, p.13). Com os estudos deixados em

suspenso por Marx e Foucault, temos novas e mais alargadas possibilidades para se pensar os dispositivos biopolíticos na contemporaneidade, principalmente na área da Educação.

Em suma, percebemos que este último capítulo da tese não constitui um espaço de exposição de novos argumentos, mas, sim, um ensaio que almeja orientar o leitor acerca dos achados da pesquisa; lançando um olhar mais atento à Educação. Aqui evidenciamos como o conceito de ideologia e o termo biopolítica se articulam, incitam-se e potencializam-se no cenário da vida. Exibimos, pois, uma pré-conclusão que assinala para o entendimento de que, se quisermos apossar-se do sentido das fugazes e audaciosas revoluções do capitalismo, tanto a ideologia quanto a biopolítica são ferramentas analíticas que, cada uma ao seu tempo (histórico-social), propõem a compreensão de como o sistema capitalista funciona agindo diretamente sobre a nossa consciência e, principalmente, sobre o nosso corpo.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O que vale para a escrita e a relação amorosa vale também para a vida. Só vale a pena na medida em que se ignora como terminará. (Foucault)

Ao iniciar esta Tese, não tínhamos ideia das possibilidades de análise que o tema poderia oferecer. Agora, a sensação que temos, ao apontar considerações acerca desta pesquisa, é a de que muitos caminhos poderiam ter sido percorridos e outras relações poderiam ter sido estabelecidas. Por esta razão, este texto se intitula *Algumas considerações*.

Na medida em que olhamos para trás, percebemos o quanto a pesquisa foi se metamorfoseando desde a Qualificação do Projeto, em dezembro de 2011. Embora a intenção de aproximar algumas ferramentas analíticas do pensamento de Marx e Foucault tenha permanecido a questão central de pesquisa, mesmo assim, esta Tese pouco contém do Projeto de Qualificação, parecendo dois projetos distintos.

Ainda pensamos na imensidade de materiais estudados que acabaram ficando fora desta Tese e passamos a vê-la como fruto de um estudo que conseguimos fazer até aqui, sentindo a necessidade de nos afastar para poder, quem sabe, vê-la de outra forma. Ao olharmos novamente para trás, sentimo-nos saindo diferente deste trabalho, talvez mais potente.

Feito este esclarecimento inicial, ao expormos nesta última parte do texto o trecho de Foucault como epígrafe, onde o autor cogita que a escrita vale a pena na medida em que ignoramos como ela termina, anunciamos a discussão que pretendemos estabelecer aqui.

No capítulo I, intitulado *Marx e Foucault*, descrevemos, de forma sucinta, o contexto em que se situa o tema, a hipótese e o problema de pesquisa, assim como indícios do cenário onde pairavam as reflexões. Apresentamos ainda, de

maneira bastante breve, o ensaio intitulado *Foucault, leitor de Marx*, constituindo-se em um panorama histórico e social da vida de Foucault, e a visão clara do filósofo no que diz respeito à diferença existente entre a pessoa Marx e seu pensamento, o marxismo e os marxistas. Talvez daí venha o espanto, o choque de Foucault, ao perceber que desde o início foi considerado um inimigo pelos marxistas.

Marx e Foucault não são filósofos para todas as estações. Embora seja sabido que o pensamento de ambos foi e é utilizado em longa escala, eles não servem para tudo! Na área da Educação, podemos apontar, como exemplo, esta Tese que buscou aproximar o conceito de ideologia e de biopolítica. Mesmo constatando que os filósofos não propuseram nenhum tratado educacional, ambos apresentam pistas que contribuem na problematização de questões que, embora atuais, constituíram-se historicamente e trazem arraigado um modelo moderno, questionado e discutido incansavelmente sob diferentes aspectos: econômicos, sociais, culturais e demais possíveis.

No capítulo II, *Uma subjetividade de múltiplas cabeças*, exibimos um dos possíveis caminhos para cercar o conceito de ideologia. De antemão esclarecemos que ideologia constitui um conceito complexo, polissêmico e amplo, mas extremamente potente. Nesta parte do texto anunciamos uma (re)visita a algumas expressões que o conceito veio assumindo principalmente com o pensamento de Marx ou a partir dele. Não há uma definição unívoca para ideologia. O conceito é traçado por divergentes histórias, e mais importante que forçar as linhagens a se reunirem numa teoria global seria determinar o que é valioso e o que pode ser descartado.

Num primeiro momento – *O poder da ideologia* – abordamos a necessidade da ideologia mesmo antes de sua definição. Desde as reflexões sobre os problemas gerais do ser humano sobre o que é o conhecimento, a teoria do conhecimento ou epistemologia, importante ramo da Filosofia, ocupa-se de algumas questões que integram a problemática daquilo que, a partir do século XIX, veio a designar ideologia.

Num segundo momento – *Decifra-me, enquanto te devoro* – manifestamos a problemática da ideologia viabilizando o fortalecimento de uma postura (auto)crítica nas diversas áreas do saber. Detemo-nos mais atentamente à repercussão da ideologia na história a partir do pensamento de Marx. Como é sabido, Marx, vivendo na França durante dois anos na primeira metade da década de quarenta, do século

XIX, acabou conhecendo o termo ideologia num duplo sentido, a saber: no de Destutt de Tracy (doutrina geral das ideias) e no de Bonaparte (ideias ilusórias e abstratas). Contudo, o conceito de ideologia toma consistência na formulação da crítica ao Estado como lugar onde a razão prevalece. Em 1843, Marx critica mais incessantemente Hegel e acaba por se dar conta do que era, de fato, uma construção ideológica.

Ainda nesta parte do texto apontamos três fases do conceito na biografia de Marx: a 1ª fase (primeiros escritos até 1844) – a expressão “ideologia” ainda não aparece nos textos de Marx, embora possamos entendê-la como sinônimo de consciência invertida enquanto fruto de uma realidade invertida; a 2ª fase (rompimento com Feuerbach em 1845 e até 1857) – o conceito “ideologia” é introduzido pela primeira vez, denotando um sentido negativo; e a 3ª fase (começa com a redação dos *Grundrisse* em 1858 e caracteriza-se pela análise concreta das relações sociais capitalistas adiantadas que culminam em *O Capital*) – a palavra “ideologia” quase desaparece desses textos e quando surge é vinculada à ideologia como fetichismo da mercadoria.

Na obra *A ideologia Alemã* é onde Marx e Engels apresentam a caracterização do conceito “ideologia”. Cabe salientar que a análise tem como objetivo privilegiado um pensamento historicamente determinado: pensadores alemães posteriores a Hegel. Marx faz a crítica a Hegel utilizando-se dos argumentos de Feuerbach e, da mesma forma, faz a crítica a Feuerbach fazendo uso dos argumentos da filosofia hegeliana. Talvez nesta obra, como em nenhuma outra de Marx, ou de Engels, a ideologia ocupe um papel tão primordial, uma vez que acaba servindo como pano de fundo para explicitar como os homens, organizados em classes sociais, formulam ideias, e qual o papel delas na vida social: produzir a vida material pressupõe produzir a representação desta vida, isto é, produzir a ideologia.

Num terceiro momento, debruçamo-nos sobre a investigação de como se configura *A questão da ideologia após Marx*. Neste processo constatamos que, com o falecimento do filósofo em 1883, Engels, seu companheiro de escritos, viveu até 1895 e viu o início de mudanças importantes no campo da luta política. Diante deste cenário, o conceito de ideologia tem sido concebido de maneiras distintas no interior do próprio marxismo. Lockwood (1992) sugere três distinções e, com isso, três explicações da fragilidade da luta revolucionária nos países capitalistas avançados. A primeira deriva

do conceito de ideologia presente em *A Ideologia Alemã*, onde as classes são portadoras de ideologia. A segunda diz respeito à ideologia vinculada ao fetichismo da mercadoria, ou seja, a centralidade está na ideologia inerente ao capitalismo. E, por fim, a terceira explicação de ideologia no marxismo está vinculada ao conceito de hegemonia na obra de Gramsci.

Por fim, no quarto momento deste capítulo, apresentamos alguns pressupostos acerca da *Ideologia: uma questão inconclusa*. Se os marxistas, e o próprio Marx, parecem ter confiado demais na solução da questão da ideologia por meio da ação revolucionária do movimento operário e das organizações socialistas, as problematizações apresentadas pelos filósofos pós-modernos propõem o abandono às ilusões alimentadas pelos modernos, ou seja, a ideologia é descartada por ser considerada uma falsa questão. Os estudos evidenciam que a questão da ideologia não pode ser inteiramente resolvida, mas, na medida do possível, em cada contexto específico, uma vez que não existe imunidade contra a ação sutil da ideologia.

No que tange à análise de Foucault, como pôde ser detectado, o autor demonstra um certo desmerecimento no que diz respeito ao conceito de ideologia por julgá-lo insuficiente para estabelecer um resgate dos discursos que, para ele, sendo mais do que simplesmente ideológicos, são, acima de tudo, constitutivos de novas estratégias de poder. Estas sustentam a lógica do capitalismo não exatamente como discursos enviesados e prontos que atuam de cima para baixo, mas como discursos que circulam em todas as esferas das relações humanas sem necessariamente terem por fundamento manter a ordem social.

No capítulo III, *O sentido da biopolítica*, discorreremos acerca da produção bibliográfica de Foucault que formula a noção de biopolítica. Tal produção centra-se entre 1974 e 1979, sem embargo, podemos, nestes cinco anos, apontar cinco diferentes formulações de biopolítica correspondentes a mecanismos de poder distintos: o poder medical, o dispositivo de raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e a governamentalidade neoliberal.

A conferência intitulada *La naissance de la médecine sociale*, constitui a primeira formulação da biopolítica, tendo como ponto de partida a problematização da medicina. Foucault defende que a medicina social surge com o nascimento do capitalismo e faz sua análise a partir de três esferas: a medicina de Estado, a medicina urbana e a medicina da força de trabalho.

A primeira direção no desenvolvimento da medicina social é representada pela medicina de Estado, na Alemanha do começo do século XVIII. Nesta época, o país não tinha se unificado (o que só aconteceu em 1871), sendo constituído de vários estados, não havendo um poder centralizado, o que dificultava o controle sobre qualquer espécie de dados referentes à população, tais como natalidade e mortalidade, entre outros.

A segunda direção da medicina social é representada na França, no final do século XVIII, com a chamada medicina urbana ou urbanização. O motivo dá-se ao fato de a França, apesar de unificada, possuir territórios heterogêneos. O problema da unificação urbana será levado em consideração na segunda metade do século XVIII, quando se sente a necessidade de uma cidade organizada com um poder centralizador. Foucault expõe duas razões para isso: uma econômica, visa unificar as relações comerciais, buscando um controle monetário; a segunda política, controla as revoltas de classes.

A terceira direção da medicina social é representada pela medicina da força de trabalho. Na Inglaterra, por conta do rápido crescimento do capitalismo formado através do desenvolvimento industrial e, conseqüentemente, do proletariado, surge a medicina como força de trabalho, girando em torno da saúde do proletariado em detrimento da burguesia. Na medicina social inglesa, no segundo terço do século XIX, a plebe urbana é vista como um perigo. Até então o pobre funcionava, no interior da cidade, como uma condição da existência humana – instrumentalização da vida urbana. É na Inglaterra, essencialmente com a *Lei dos pobres*, que a medicina começa a tornar-se social.

Nesse cenário, o poder medical atua diretamente nas práticas pelas quais a sociedade capitalista buscou regular a saúde da população. Igualmente, a saúde pública não é um fenômeno oposto aos interesses da burguesia. O capitalismo encontra na saúde das populações um lugar de apoio aos seus mecanismos de poder. A medicina social, a medicina de Estado, a medicina urbana, a insalubridade, a higiene pública, a medicina da força de trabalho, a medicalização intensa e compulsória da vida agora são estratégias para o controle social.

No que tange ao dispositivo de raça, Foucault aponta o racismo como um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Outrossim, o racismo faz funcionar uma relação guerreira: para eu viver, é preciso massacrar meus inimigos, ou seja, eu quero viver e logo é preciso que o outro, o diferente, morra. Tal relação

acaba por criar uma relação não somente guerreira, mas sobretudo biológica. No final da obra *A vontade de saber*, o autor aponta que, no século XIX, com a preocupação do sangue e a lei, a gestão da sexualidade é potencializada e, com isso, ocorre uma transformação decisiva no racismo.

Em prol do racismo, a sociedade normalizadora aceita retirar a vida. A biopolítica e o racismo não se excluem. O racismo torna-se, assim, a condição para que o Estado exerça o direito de matar. Afinal, em compasso com o racismo, Foucault lembra que ocorreram a colonização e o evolucionismo. Pelo racismo, as populações são expostas a uma guerra permanente onde é preciso eliminar o adversário, garantindo a própria segurança e a regeneração de um ponto de vista biológico, articulando o direito de morte de uns com a proteção à vida de outros, eliminando o que deve ser eliminado para a purificação das raças.

Neste cenário o nazismo, enquanto uma forma de racismo, é assinalado como a combinação mais ingênua e ardilosa, pois articula assassinato, racismo, disciplina e regulamentação biológica. Podemos apontá-lo como o apogeu da biopolítica, uma vez que ela acaba ganhando corpo no cerne do próprio nazismo. O risco de morte e a obediência caracterizaram a política nazista de exposição da população à morte, garantindo a constituição de si mesma como raça superior e a possibilidade da regeneração perante as raças inferiores. Em outras palavras, o nazismo generalizou tanto a biopolítica como a tanatopolítica, trazendo a lógica de uma biotanatopolítica – um agenciamento entre o cálculo do poder sobre a vida e o cálculo do poder sobre a morte.

Acerca do dispositivo de sexualidade, no último capítulo de *A vontade de saber*, Foucault demonstra que, no momento em que nasceu a preocupação com uma sexualidade saudável, o sexo se torna alvo privilegiado da atuação de um poder não somente disciplinador e regulador dos comportamentos individuais, mas que pretendia normalizar a própria conduta da espécie pela gestão da vida: taxas de natalidade e de mortalidade, condições sanitárias, fluxo das infecções e contaminações, duração e condições da vida, entre outras.

O capitalismo, com astúcia, não exigiu o silêncio sobre o sexo, muito pelo contrário, obrigou-nos a tudo dizer sobre o sexo. Desde o século XVII, as tentações da carne se tornaram centrais nas confissões religiosas. A partir do século XVIII, a sexualidade infantil aparece na arquitetura e nos regulamentos das escolas. Desde muito cedo interessaram-se e discursaram sobre o sexo da população. Em

contrapartida, a sociedade burguesa multiplicou as formas de manifestação extraconjugal da sexualidade, instaurando e provocando uma série de perversidades, aberrações, desvios sexuais pela saturação sexual da família, das escolas, das diversas relações sociais.

No final do século XIX, os mecanismos de sexualização serão aplicados sobre o proletariado, como resposta a urgências econômicas e a questões de saúde. E aí a psicanálise vai garantir à burguesia a especificidade de sua sexualidade em relação à sexualidade das camadas sociais inferiores. A burguesia será capaz de reconhecer o recalçamento do desejo e suspender a sua interdição, quando se manifesta como patologia. Logo, a sexualidade é o nome correlato de uma forma de exercício do poder, que faz do sexo e do prazer um dos pontos de inscrição sobre os corpos individuais.

No curso *Segurança, Território e População*, Foucault constitui a quarta formulação da biopolítica tendo como ponto de partida o dispositivo de segurança. Após abordar o funcionamento do poder a partir de várias hipóteses – a hipótese repressiva (freudo-marxista), a hipótese de Hobbes (soberania e lei), a hipótese de Nietzsche (guerra e luta) –, Foucault começa a dar forma a sua própria posição e introduz a noção de governo e de governamentalidade.

A governamentalidade irá se desenvolver como uma razão de Estado e terá como princípio não o fortalecimento do monarca, mas o fortalecimento do próprio Estado. A razão de Estado encontrará apoio em diversas instituições. Se o biopoder irá se desenvolver primeiro em seu polo individualizante – a disciplina – e mais tarde em seu polo massificante – os controles reguladores –, foi a partir de uma preocupação em torno da população que essas disciplinas ganharam maior importância. É preciso, para isso, dar à palavra “governo” a significação ampla que tinha no século XVI.

Mais tarde, no curso intitulado *Nascimento da Biopolítica*, o tema escolhido foi a biopolítica. Foucault (2008b) descreve sobre a forma como se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, através dos fenômenos dos seres vivos constituídos em população. Contudo, cogita que a análise da biopolítica (política da vida), núcleo geral da obra, só poderia ser efetivada quando se entendesse esse regime geral, essa razão governamental da questão da verdade econômica a que vai chamar de liberalismo.

Neste curso, depois de analisar como o biopoder opera nas suas formas estatais evidentes – no nazismo e no socialismo –, Foucault anuncia que, no neoliberalismo econômico do pós-guerra, o homem aparece como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como personalidade jurídico-política autônoma, ou seja, o homem aparece como um *homo oeconomicus*. Ele é definido, pela primeira vez na aula de 14 de março de 1979, como empreendedor de si. E nas aulas seguintes, até o final do curso, Foucault segue aprimorando a discussão acerca do *homo oeconomicus* e o apresenta como elemento básico da nova razão governamental surgida no século XVIII. Temos, por fim, a quinta formulação da biopolítica tendo como problematização a governamentalidade neoliberal.

No capítulo IV, *Ideologia como política da vida*, passamos a trabalhar como o conceito de ideologia e de biopolítica articulam-se, incitam-se e potencializam-se no cenário da vida. Para isso, inicialmente evidenciamos o termo dispositivo envolvido numa complexidade que enreda a questão do governo, sendo caracterizado como o encontro das técnicas de dominação e do eu.

O investimento sobre o corpo apresenta um caráter não apenas de controle disciplinar, mas fundamentalmente de domínio biopolítico. Ao retomar a afirmação de Foucault (1982b) que o nascimento da biopolítica é concomitante ao surgimento do capitalismo, temos a problematização do uso da medicina para o controle político. A terceira direção da medicina social, a medicina da força de trabalho, surge em torno da saúde do proletariado, mas em detrimento da burguesia.

Com a *Lei dos pobres* dá-se início à assistência e o controle da saúde da classe proletária e, conseqüentemente, a proteção da classe burguesa, uma vez que o pobre, de forma gratuita, vai ser tratado e a burguesia não corre o risco de ser afetada por doenças transmitidas pela classe proletária. Em suma, o serviço médico constitui um controle populacional de interesse da burguesia, assegurando a segurança política. Aqui, temos um exemplo da ideologia dominante operando como dispositivo biopolítico ao gerenciar os fenômenos biológicos, ao reduzir completamente ao âmbito da animalidade.

Do mesmo modo, podemos compreender a ideologia dominante como um dispositivo biopolítico ao focar suas estratégias de controle sobre a população. Mesmo sabendo-se que “classe” e “população” são termos distintos – do particular

(classe trabalhadora) para uma amplitude (população) onde a própria ideia de classe acaba se esvaziando. Ambos apontam para a impossibilidade de se ignorar a realidade desenhada pela coexistência de elevado número de pessoas e a consequente atenção despendida para a elaboração de estratégias de subjetivação que deem conta dessa realidade.

A ideologia dominante conduz as condutas anulando as singularidades em benefício de uma redução do sujeito à necessidade do Capitalismo, à configuração de uma identidade que é calcada no biológico, totalizando e massificando os sujeitos como espécie. Para produzir um efeito de realidade, um encantamento eficaz sobre os indivíduos, a ideologia apresenta o Capitalismo como a única forma possível de vida. É dessa maneira que o indivíduo está submetido e, portanto, em mecanismo de dominação, é adaptado às engrenagens do sistema.

Ainda neste capítulo, analisamos a importância da educação para a legitimação ideológica da biopolítica. Vale destacar que, ao problematizar-se a ideologia dominante como um dispositivo biopolítico, emergem os modos de subjetivação que são hodiernos, ou seja: Como se dão as relações de poder? Quais suas estratégias de controle no tempo presente? Qual diagnóstico é possível fazer delas? Neste sentido, configura-se uma zona de intersecção entre as perspectivas teóricas de Marx e Foucault, o que nos parece uma postura teórica produtiva que oferece um melhor instrumental filosófico-político para pensar o campo educacional na contemporaneidade.

Ao lançarmos um olhar investigador acerca da microfísica dos corpos na escola, percebemos que a nova tecnologia de governo, presente na sociedade atual, faz com que a escola, enquanto máquina de governamentalidade, esteja cada vez mais preocupada em formar sujeitos autônomos, sujeitos que saibam conduzir a si mesmos. Em suma, a escola atua como uma maquinaria encarregada de preparar competências que orientem os futuros sujeitos-clientes a atuarem num mundo marcado pelo mercado e pela competição. Trata-se agora de produzir um sujeito capaz de responder às demandas flexíveis do mercado, objetivo que orienta obsessivamente os investimentos familiares e as intervenções governamentais do Estado sobre o corpo da população. Todas elas visando fomentar a atitude autoempreendedora, capaz de produzir o capital humano exigido pelos tempos que não param de correr.

Concluindo esse esforço, podemos afirmar que pouco sobra em comum entre ideologia e biopolítica se levarmos em consideração que estamos lidando com dois filósofos diferentes, com diferentes paradigmas. Contudo, uma importante convergência entre esses conceitos merece ser abordada. Trata-se de ambos estarem comprometidos com uma arte de governar via um processo de subjetivação que tem resquícios na consciência e no corpo da população.

Mesmo com estratégias solitárias, as obras de Marx e Foucault tocam-se com cumplicidade, talvez por um único instante, para logo se (re)afastarem. Soa estranho assinalar estes autores como parceiros, talvez aonde eles mais se excluem respectivamente, o conceito de ideologia e a noção de biopolítica. Entretanto, como é sabido: a história é única! O que temos são diferentes lentes teóricas que nos possibilitam enxergar a mesma realidade sob diferentes óticas. Ao projetar-se uma zona de intersecção entre dois distintos paradigmas, os riscos são grandes, mas as possibilidades que se abrem são igualmente grandes e possíveis.

Sem mais delongas, definimos este processo como uma profunda sensação de desconforto. Cogitamos que, em grande medida, isso seja efeito da constatação de que quanto mais buscávamos pisar em solo firme e seguro, mais nos deparamos com questões inseguras e em estado de metamorfose constante. Com isso, o período de germinação e construção da Tese constitui uma intensa tensão entre conhecimento e ignorância... Afinal: De que enlouquecida substância é feita uma Tese? Por que ela murmura com tanta força? Puxamos um livro na estante e ele traz consigo a memória de outros livros vizinhos... Tempos difíceis estes de germinação de tese: a espera de algo novo que surja por detrás do horizonte!

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. e rev. Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. In: *Outra Travessia*. Trad. Nilcéia Valdati, Florianópolis: UFSC, 2005, p.9-16.

ALIAGA, Luciana; AMORIM, Henrique; MARCELINO, Paula. *Marxismo: Teoria, História e Política*. São Paulo: Alameda, 2011.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.105-142.

ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/norganum.html>, versão para eBooksBrasil.com, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud & Lara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1986.

BARATA-MOURA, José. *Materialismo e Subjectividade: Estudos em torno de Marx*. Lisboa: Avante, 1997.

BARATA-MOURA, José. *Totalidade e contradição acerca da dialéctica*. Lisboa: Avante, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. O sonho da pureza. In: *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. A busca da ordem. In: *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1999a.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999b.

BAUMAN, Zygmunt. Ser leve e líquido. In: *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2001.

BELL, Daniel. *O fim da Ideologia*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

BOSI, Alfredo. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BOTTOMORE, Tom (Ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Co-edit. HARRIS, L; KIERNAN, V. G; MILIBAND, R. Trad. Waltensir Dutra; Org. brasileira, rev. técnica e pesquisa bibliográfica suplementar Antônio Moreira Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p.183-187.

BOURDIEU, Pierre; EAGLETON, Terry. A *Doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.265-278.

BOVE, Boris. *Karl Marx: figures de l'histoire*. Paris: Hatier, 2002.

CANDIOTTO, César. *Foucault e a governamentalidade biopolítica*. http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3127&secao=324, 2010, Acesso em: 24/10/2012, às 11h e 25min.

CASCAIS, António Fernando; LEME, José Luis; NABAIS, Nuno. *Lei, segurança e disciplina: trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*. Coleção Documenta. Lisboa: CFCUL, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas: Uma historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2011.

COCCO, Giuseppe. Introdução. In: *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina, 2013, p.32-46.

CORALINA, Cora. *Vintem de cobre: meias confissões de Aninha*. São Paulo: Global Editora, 2001.

CUSA, Nicolau de. *A Douta Ignorância*. Trad. Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. em português www.terravista.pt/IlhadoMel/1540, versão para eBooksBrasil.com, 2003.

DIAS, Sousa. *Grandeza de Marx: por uma política do impossível*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2011.

DUARTE, André. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: *Figuras de Foucault*. RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 45-55.

EAGLETON, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.179-226.

EAGLETON, Terry. *Ideologia. Uma introdução*. Trad. Silvana Vieira, Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

EINSTEIN, Albert. Por que o socialismo? (1949). In: *Escritos da Maturidade*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994, p.129-137.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Trad. Isabel Hub Faria. Lisboa: Ed. Afrodite, 1974.

ENGELS, Friedrich. "Carta a F. Mehring". In: *L. Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*. Lisboa: Ed. Estampa, 1974, p. 194.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

FILHO, Aluizio Alves. A ideologia como ferramenta de trabalho e o discurso de mídia. In: *Comum*. Rio de Janeiro, n. 15, ago/dez 2000, p.86-118.

FOUCAULT, Michel. *Le piège de Vincennes*. Paris: Le Nouvel Observateur, 1970.

FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. In: *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, n. 10, julho de 1977, p.62-93.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982a, p. 15-37.

FOUCAULT, Michel. O Nascimento da medicina social. In: *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982b, p. 79-111.

FOUCAULT, Michel. Sobre a Geografia. In: *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982c, p.153-165.

FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina. In: *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982d, p.179-191.

FOUCAULT, Michel. O olho do poder. In: *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982e, p.209-227.

FOUCAULT, Michel. Sobre a História da Sexualidade. In: *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982f, p.243-276.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade, vol II – *O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade, vol I – *A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Entretien avec Ducio Trombadori. In: *Dits et écrits*, vol IV. Paris: Gallimard, 1994, p. 41-95.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Orgs). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos*, vol V – *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. Ditos & Escritos, vol IV – *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. Da Arqueologia à Dinastia. In: Ditos & Escritos, vol IV – *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a, p.48-60.

FOUCAULT, Michel. Entrevista sobre a Prisão: o livro e seu método. In: Ditos & Escritos, vol IV – *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p.159-174.

FOUCAULT, Michel. Poderes e Estratégias. In: Ditos & Escritos, vol IV – *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c, p.241-252.

FOUCAULT, Michel. “*Omnes et Singulatim*”: uma Crítica da Razão Política. In: Ditos & Escritos, vol IV – *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d, p.355-385.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. Ditos & Escritos, vol VI – *Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. Metodologia para o conhecimento do mundo: Como se desembaraçar do Marxismo. In: Ditos & Escritos, vol VI – *Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p.186-210.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos (1979-1980)*. Tradução, transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GALLO, Sílvio. Subjetividade, Ideologia e Educação. In: *Perspectiva*. Florianópolis, v. 16, n. 29, 1998, p.133-152.

GORDON, Colin. Governmental rationality: an introduction. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter. *The Foucault Effect: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. Edited by Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, 1991, p.1-8.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HALL, Stuart. O problema da ideologia: o marxismo sem garantias. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 248-275.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. Ideologia. In: *Temas básicos da Sociologia*. São Paulo: Editora Cultrix, 1959, p.184-205.

JAMESON, Fredric. *O inconsciente político*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LAGASNERIE, Geoffroy de. *A última lição de Michel Foucault*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal*. São Paulo: EdUFSCar, 2011.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina, 2013.

LEMKE, Thomas. *Foucault, Governmentality and Critique*. Acesso em: <http://www.andosociology.net/resources/Foucault%2C+Governmentality%2C+and+Critique+IV-2.pdf>, 2000, às 20h11min, 03.10.2011.

LOCKWOOD, David. *Solidarity and Schism*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

LOUREDA, Rubén Zardoya. Ideales, idealidad e ideología. In: MARTÍN, Luis Suárez; SUÁREZ, Miriam Verdes; LEÓN, Rafael Plá; CRUZATA, Ana L. Rodríguez (org.). *Filosofia Marxista I*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2009, p.169-177.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO, Sérgio Bacchi. A ideologia de Marx e o discurso de Foucault: convergências e distanciamentos. In: *Sociologias*. Porto Alegre, ano 12, n.23, jan./abr. 2010, p.46-73.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política; salário, preço e lucro; o rendimento e suas fontes: a economia vulgar*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

MÉSZÁROS, István. *O poder da Ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MILLER, Peter; ROSE, Nickolas. Governing economic life. In: GANE, M; JOHNSON, T. (ed.). *Foucault's new domains*. Londres: Routledge, 1993, p.75-105.

NETTO, José Paulo. *O que é marxismo*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

OLIVEIRA, Avelino da Rosa. *Marx e a Liberdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Trad. Eduardo Francisco Alves e Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1996.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PÊCHÊUX, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p.143-152.

POSTER, Mark. *Foucault, Marxism and History: made of production versus made of information*. Polity Press, Cambridge, in association with Basil Blackwell, Oxford: Editorial Office, 1984. Disponível em <http://www.humanities.uci.edu/mposter/books/>. Acesso em 27 de junho de 2011.

RAJCHMAN, John. *Foucault: A liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologia*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.

ROUANET, Sergio Paulo; MERQUIOR, José Guilherme; LECOURT, Dominique; ESCOBAR, Carlos Henrique. *O Homem e o Discurso: A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

SÁ, Alexandre Franco de. Prefácio. In: *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70 Lda, 2010, p. 7-13.

SALLUM Jr, Brasília. Marxismo, sistema e ação transformadora. In: ALIAGA, L.; AMORIM, H.; MARCELINO, P. (Orgs). *Marxismo: Teoria, História e Política*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 181-191.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Educação, Ideologia e Contra-Ideologia*. São Paulo: EPU, 1986.

SENELLART, Michel. Situação dos cursos. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 495-538.

TERRICABRAS, Josep-Maria. *Diccionario de Filosofia: Tomo II (E-J)*. Barcelona: Ariel Filosofia, 1999.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que dizem. O sublime objeto da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.