

Pensamento Contemporâneo

XX Encontro ANPOF

Samir Haddad
(Organizador)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Pensamento Contemporâneo
XX Encontro ANPOF

Pensamento Contemporâneo

XX Encontro ANPOF

Samir Haddad
Organizador



© 2025 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

P418

Pensamento contemporâneo: XX Encontro ANPOF /
organizador, Samir Haddad. l. ed. (ebook) - Toledo,
Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
168 p.: il.; color. (Coleção do XX Encontro
Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org/editora

ISBN: 978-65-5121-132-4

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142>

1. Filosofia.

CDD 22. ed.

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação	11
En el centro del Estado y en la margen de la ley	13
Guilherme Castelo Branco	
Michel Foucault: ilegalismos e biopolítica	23
Samir Haddad	
Um diagnóstico crítico da expansão do ensino superior no Brasil (2010-2020): perspectivas foucaultianas	39
Priscila Céspedes Cupello	
O governo dos dados: nexos entre biopolítica, segurança e estatística	51
Gabriel Vilarinho	
A ciência como religião: interrogações epistemológicas a partir das notas da pandemia de G. Agamben	63
Francisco Bruno Pereira Diógenes	
Self e individualidade: interseções filosóficas a partir da leitura de Zygmunt Bauman e Charles Taylor	75
Jeferson Ferreira de Freitas	
Uma análise política filosófica sobre o encarceramento no Brasil ...	89
Amanda Laporte de Souza	
A noção de ilegalismo a partir das tecnologias disciplinares e neoliberais de constituição do sujeito criminoso segundo Michel Foucault	109
João Vitor dos Santos Cruz	
Zizek, Althusser e a ideologia: notas introdutórias	135
José Alcides Hora Neto	

Apresentação

Os textos aqui publicados são uma amostra dos trabalhos apresentados no XX Encontro Nacional da ANPOF, no âmbito do grupo de trabalho Pensamento Contemporâneo. Nosso foco de pesquisa é a análise do presente a partir de uma perspectiva política. Marcam presença nesses textos, dentre outros Michel Foucault, Angela Davis, Deleuze, Zizek, Agamben e Bauman.

Boa leitura.

Samir Haddad
Coordenador do GT Pensamento Contemporâneo

En el centro del Estado y en la margen de la ley¹

Guilherme Castelo Branco²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.01>

¿Qué hemos olvidado?

Pensar la vida comunitaria, en Brasil y América Latina, es una tarea compleja. Frutos somos de una historia de opresión. Hasta hace poco, la cuestión de la vida comunitaria se limitaba a los lugares periféricos de la vida social y política. En los últimos años, quizá una década, sin embargo, se ha iniciado un ciclo diferente y muchas veces temporaria de actividades comunitarias a nivel nacional (Brasil), con agendas democráticas, que aspiran a innovaciones en el campo del comportamiento y la conducta. Los órganos de representación profesional, la enseñanza, la tutela, etc., han sido cada vez más objeto de movilización y debates públicos. Son estos espacios de intervención y debate los que trataremos de indicar y problematizar

En Brasil, con una historia de centralismo estatal y simultáneamente, de manipulación de la información, que dura siglos, muchos intentos de crear pequeñas estructuras sociales autosuficientes siempre fueran sujetas a intervenciones violentas contrarias a la participación

¹ Trabalho realizado inicialmente para o Colóquio sobre Comunidades em Donostia/Espanha, muito modificado e ampliado para o XX Encontro Nacional da ANPOF, de 2024, realizado em Recife.

² Docente de Filosofia Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Docente Titular de Filosofia do PPGF/UFRJ. E-mail: castelobranco@ifcs.ufrj.br

comunitaria. Resultó siempre en la destrucción de personas, así como en la represión a los cimientos de los tipos de vida no deseados y inusuales según los poderes hegemónicos tradicionales.

Además, hijos de la Sudamérica, y del curso forzoso de occidentalización venido de la progresiva integración de la cultura y de los factores económicos impuestos por la civilización europea, después dominados por los estadounidenses, fuimos empujados a la condición de territorios dependientes. De ella salieran prácticas e ideas de democracia muy raras. Nuestras democracias han criado barreras a la participación, popular de diferentes ordenes, sea de condición económica, de nacimiento, de edad, de sexo, entre otras. Hasta mismo nuestra versión de la historia nos fue impedida, y solamente hace poco tiempo empezamos a cambiar esta situación (Santos, 2017). Según Hugo Chumbita, historiador argentino, tenemos solamente ahora la potencia ideológica de hacer nuestra versión, o sea, la posibilidad de escribir una nueva lectura de la génesis de las Américas, que fue:

El drama de la construcción de un nuevo mundo, una historia jalónada por hazañas, horrores e injusticias que condujeran a resultados decepcionantes, pero cuyos mejores momentos nos siguen inspirando admiración y esperanza (Chumbita, 2010, p. 11).

En el caso brasileño no fue muy diverso, con nuestra dependencia del reino de Portugal. Vivimos una extensa línea en el tiempo de intentos de luchas de transformación, impedidas a fuego y sangre. Según Fernando Vieira, Aquino y equipo, o Brasil non conoce si mesmo, y hasta poco tiempo por las mismas razones arrolladas por Chumbita: “o ensino da história da sociedade brasileira são apresentados sob uma visão conservadora, elitista, facciosa, distorcida da realidade”³ (Vieira *et al.*, 1999, p. 9). Su violencia es tremenda, en especial con los pueblos originarios y negros:

³ Traducción: “la enseñanza de la historia de la sociedad brasileña se presenta en una visión conservadora, elitista, fraccional, distorsionada de la realidad”.

[...] a sociedade brasileira vive uma eterna contradição diante das comunidades indígenas: por um lado com forte herança cultural recebida pelo conquistador português não se furta a saborear um bom guaraná, comer um pirarucu na brasa, degustar do açaí com tapioca e, por outro lado, assassinar índios em conflitos entre tribos e garimpeiros no interior da Amazônia, ou até mesmo incendiar e matar um índio pataxó que cometeu um único crime, o de dormir num banco num ponto de ônibus, em Brasília, na noite de 19 de abril de 1997 [...]⁴ (Vieira *et al.*, 1999, p. 24).

Tal qual todos os defensores do heroísmo del pueblo, el grupo de Aquino y Vieira, tiene esperanza cuando describen las luchas y revueltas como “os múltiplos episódios da luta por uma sociedade realmente justa, humana, democrática, soberana e solidaria”⁵ (Vieira *et al.*, 1999, p. 9).

Las luchas sociales y rebeldes en Brasil son cerca de centenas de episodios, con muchas ideas, ideologías, objetivos, metas. Vean, no son pocas. No son mucho conocidas. Olvidadas por el tiempo. Todavía, por su carácter fragmentario, sin alcance en todo el país, tales luchas fueran siempre violentamente destruidas, con apoyo de la sociedad cercana, de la iglesia, del judiciario, y de la armada, según Chumbita e muchos otros historiadores y pesquisadores en política de Cone Sur. Los periódicos de antes y de hoy, como siempre, escribían y escriben mentiras deslavadas. Ejemplo: el caso de los Mucker⁶, religiosos y poco

⁴ Traducción: “La sociedad brasileña vive una eterna contradicción ante las comunidades indígenas: por un lado con una fuerte herencia cultural recibida por el conquistador portugués no evita degustar un buen guaraná, comer un *pirarucu* en las brasas, degustar del *açaí* con tapioca y, por otro lado, asesinar indios en conflictos entre tribus y buscadores en el interior de la Amazonía, o incluso prender fuego y matar a un indio *pataxó* que cometió un solo crimen, el de dormir en un banco en una parada de autobús en Brasilia, la noche del 19 de abril de 1997”.

⁵ Traducción: “los múltiples episodios de la lucha por una sociedad verdaderamente justa, humana, democrática, soberana y solidaria”.

⁶ Los Mucker eran inmigrantes alemanes, muy sin recursos, en el Sud del Brasil, que se tornaran un movimiento mesiánico. Según los periódicos, fueron acusados de inmoralidad y en verdad, de ser comunistas disfrazados (¡em 1863!). En 1874, con amplio apoyo popular local, una fuerza militar los ataca y destroce. Unos pocos sobreviven.

integrados a la vida de los colonos alemanes que vivían en el extremo sur del país. Masacre, muerte, intolerancia.

Nuestras estructuras de poder en Brasil siempre fueran centralizadoras. Incluso hoy en día este extenso País de América Latina tiene una Constitución, de 1988, admitida como democrática por los estándares del Cono Sur y que tiene una noción de estructuras formales de la política muy particular y tradicional: “Art. 18. A organização político-administrativa da República Federativa de Brasil compreende a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, todos autônomos, de acordo com esta Constituição”⁷. Toda la estructura funcional asociada a la ley constitucional, por supuesto, deriva de este tipo de organización piramidal. La primacía del Estado y del gobierno central sobre los demás organismos públicos hace que la estructura política sea muy centralizada, incluso en sus municipios. No hay espacio para la palabra de los ciudadanos, no hay posibilidad de vida política comunitaria fuera de las elecciones directas. La palabra democrática es ausente.

Cada experiencia fuera del centro del Estado y de la ley, es decir, cada experiencia de lograr formas de vida autónomas y no estándar está en una condición peculiar de ser; por un lado, el resultado de una intensa resistencia histórica, y por otro, como resultado nunca terminado de esta misma lucha de fuerzas.⁸ Hay una distancia real y gigantesca entre los centros de decisión del poder y las periferias urbanas, de los pueblos forestales, de los espacios casi vacíos de la regulación formal (en especial en un país de dimensiones tal como el Brasil y otros

Años después, en 1898, colonos alemanes que vivían allí, conservadores, los atacan otra vez y matan incluso a los sobrevivientes.

⁷ Traducción: “Artículo 18. La organización político-administrativa de la República Federativa del Brasil comprende la Unión, los Estados, el Distrito Federal y los Municipios, todos autónomos, de conformidad con esta Constitución.”

⁸ No siempre limpio e inocente, dependiendo del personaje pre agonista, de hecho violento, de las sociedades fruto de la colonización europea.

da Latino América. No es fácil crear una vida nueva en espacios y territorios sin civilidad y ley.

Pocos grupos de asociación comunitaria em Brasil tuvieron derecho histórico a la mayoría, acá y en el continente. Los plurales ‘Movimento dos sem Terra’⁹ (MST), ‘Central Única das Favelas’ (CUFA), ‘Movimento dos sem Teto’ (MSTT) son los más conocidos entre nosotros, de Brasil. Importa apuntar que el despreso criado por sectores de la sociedad y por la impresa delante las asociaciones comunitarias tienen origen en la idea de que solamente los pobres viven en comunidades¹⁰. Acá, en Brasil, la palabra ‘comunidad’ no posee valor positivo. Fue valorado negativamente por las elites, y es una palabra que tiene que reconquistar su valor y fuerza. Es importante apuntar para el hecho que tales grupos comunitarios tuvieron éxito en sobrevivir en nuestra historia política reciente por el hecho de tener mirada en todo el país, con gran dificultad en mantener-se, porque además son objeto constante de atentados y violencia contra sus miembros.

Hay pocos grupos sociales que están infravalorados por la legislación por su origen y forma de vida, como los pueblos indígenas y los quilombolas¹¹. Hablemos un poco de los derechos de los pueblos originarios. Dicho hoy como indígenas. El texto constitucional brasileño, lejos de reconocer una autonomía jurídica, política y cultural para los pueblos forestales, hace hincapié en el alcance puramente protector (en nombre de su protección por el gobierno) y monologal del Estado y sus órganos. Todos los aspectos de la vida de los indígenas y

⁹ Cf. Vieira, 2019, sobre las difíciles relaciones entre o MST y la media, como ejemplo. La media produce mucha desinformación, la mayoría contrarias al movimiento de trabajadores de la tierra.

¹⁰ En Brasil existe la idea de que aquellos que viven em comunidades son muy desabridos y que las experiencias comunitarias están hechas para las clases humilladas. Creo que estas elites no producen ‘comunidades’, pero ‘bandos’, fueras de la ley.

¹¹ Los quilombos eran espacios ocupados por esclavos que huyeron de esta condición inhumana, y crearon comunidades similares a las de sus países de origen, particularmente en la esfera cultural y económica. No hablaremos de los quilombeas en este espacio, pero vale la cita de que tienen sus derechos y que luchan por ellos. Y por más.

descendientes son completamente regulados por el gobierno y sus instituciones. Las tierras tradicionalmente ocupadas por los indígenas son “bienes de la Unión” (art. 20, punto XI), que se considera como propietaria permanente de los territorios; además las lenguas indígenas no se consideran oficiales, aunque la Constitución autoriza y reconoce su uso por las comunidades indígenas. Además, no se reconoce que exista un “derecho indígena” con su propia jurisdicción¹².

En Brasil, en setiembre de 2021, hubo un cambio en las luchas fragmentadas de las poblaciones indígenas. Por la primera vez en su historia y en la historia política de la república brasileña, los pueblos originarios han hecho una grande manifestación de defensa y de lucha por sus derechos y por sus vidas, en la capital federal (Brasilia) contra una proposición de ley que intentaba robar sus tierras para pasarlas a empresas extranjeras de extracción mineral predatoria y agro negociantes. Fue una rara articulación de pueblos que nunca tuvieron contacto unitario ayer. Un paso adelante.

En verdad, hasta hace poco, el tema y la práctica de la vida comunitaria se limitaba a los lugares periféricos de la vida social y política. Al margen de la ley. Las asociaciones comunitarias tienen espacio periférico, local, menor o mismo dichas en tanto con poca expresión política y social. En los últimos años, sin embargo, ha empezado un ciclo de actividades comunitarias a nivel nacional, con agendas democráticas, que aspiran a innovaciones en el campo del comportamiento y la conducta. Después, hace unos años, que el Brasil se han convertido en una cleptón-democracia de derecha, con aliceres en los ‘Armados’ y en los ‘de Dios’.

Grupos heterogéneos, que se ven hermanados por ideales comunitarios y antiautoritarios, han ganado espacio creciente, aún que muchas veces temporarios. Gustaría de hablar acá de algunos de ellos.

¹² Aún que la defensa de las tierras de la Unión sea imprescindible a los indígenas, amenazadas por los latitudinarios y el mercado.

Creo que representan un paso importante para la constitución de grupos comunitarios de resistencia democrática y comunitaria, quizás más durables y organizados.

Un ejemplo reciente en Brasil fueron las elecciones para los ‘consejos tutelares’¹³ que fueron deseados por grupos religiosos fanáticos con apoyo de la derecha. Su meta era el control de las conductas y las mentes de las personas para obtención de lucros económicos y políticos. Muchas personas sin ningún interés antes por esta elección intentarían obtener espacio, hicieran una silenciosa movilización y participarían en esta lucha. Fue muy interesante la participación, vitoriosa, de docentes y líderes de prácticas deportivas en comunidades carentes. El fútbol¹⁴, en esta particular, por ironía, fue una pieza de vanguardia.

Otro caso: en las elecciones para los consejos de psicología, en las provincias y en la federación ganaron la lucha contra sectarios que deseaban implantar curas de no heterosexuales, incluso por oraciones y rituales intentando hacer la retirada de espíritus malignos. Estos sectarios y oportunistas tenían el apoyo, ahora ultrapasado, del gobierno de derecha y grupos religiosos y militares en cargos directivos del poder central,

Otro caso. En las elecciones para las directivas de la Orden de Abogados (en Brasil OAB), hace poco tiempo, hubo también una gran agonística y resultó de la disputa entre grupos rivales que han ganado miles de personas que luchaban contra un proyecto de judicialización de la familia heteronormativa e patriarcal obligatoria. El intento de los abogados de derecha era y es el de criminalizar los diferentes, tales

¹³ Los ‘consejos tutelares’ rigen, por ley, los niños/niñas, ancianos y otras personas dependientes o vulnerables, dependientes del apoyo del Estado, que ahí interviene regulando sus vidas. Tales consejos son electos, por elección directa y muy poco difundida; así, son instrumentos reguladores de la justicia y de la policía. Estos consejos siempre se congregan cerca de una comisaría de policía, si no es el caso fica en la comisaría misma.

¹⁴ Una novedad.

como los LGBTI+s. Y, como siempre, hacer la sumisión de las mujeres y de los pequeños a los machos.

Otra comunidad espontánea de lucha que pasó a tener ‘palomitas de maíz’ en Brasil es la lucha de padres de familia y ciudades enteras que luchan por el cierre de las escuelas cívico-militares. Las escuelas cívico-militares fueron establecidas por el gobierno de extrema derecha desde 2019. Cada ciudad o pueblo que quisiera fondos para mejoras estructurales o reformas en las escuelas fueron obligadas a convertirlas en escuelas cívico-militares. Sin tal, no recibía plata. Hay ahí un verdadero chantaje. En estos verdaderos reformatorios, los niños están obligados a comportarse de acuerdo con las reglas de conducta de las fuerzas armadas, a tener un credo religioso y a obedecer ciegamente al personal pedagógico. Sus dirigentes no son docentes; pasaran a ser los oficiales de baja jerarquía y sin ninguna preparación pedagógica, que fueran convocados, hace poco tiempo por el anterior gobierno de extrema derecha a integrar al personal escolar recibiendo un salario extra¹⁵. El resultado ha sido y es un desastre: niños amordazados, violados, humillados. Todo se pasó con el silencio de la mayoría de familias de derecha y religiosos conservadores. Sin embargo, ha habido muchos movimientos de padres y educadores en defensa de la ética, la libertad, la escuela secular y contra la manipulación ideológica y los cuerpos de los niños. La prensa, una y otra vez, ha difundido que hay movimientos en defensa una escuela ética, que crecen día a día, contra este tipo de escuelas. Las denuncias de violencia y de inexistencia de respecto en

¹⁵ La autorización para el ingreso de personal militar y paramilitar a las escuelas dichas militares, como una segunda forma de aumentar sus posibilidades laborales y, por lo tanto, sus salarios, resultó de la enmienda constitucional 109/2019, que pasó a ser el artículo 37, inciso XVI de la Constitución Federal de Brasil. El detalle es que los militares fueron autorizados a recibir salarios superiores al tope fijado por el Tribunal Superior Federal (STF). De ella se derivan una serie de casos raros, que están siendo juzgados como inconstitucionales, como el establecido en una norma estatal de la provincia de Rio de Janeiro, sobre el derecho de la policía militar de Río de Janeiro a enseñar, con los más diversos orígenes, incluyendo aquellos con solo escuela secundaria vocacional, en escuelas cívico-militares.

los liceos cívico-militares por las personas en general y por los niños crecen. Este caso es de extrema gravedad. Muy complejo. Pide gran movilización. Aún hay cerca de mil escuelas (2024) cívico-militares en todo el país. En 12/07/2023 fueran interdictos otras escuelas con este formato. Para hablar de los riesgos de esta modalidad de escuela, ponemos apéndice, con foco en la provincia de Paraná, de 2024.

Las luchas por la representación laboral, de enseñanza, de tutela, hasta mismo aquellas para la realización de la vacunación, etc., han sido cada vez más objeto de movilización y debates públicos. Son estos espacios de intervención y debates que venimos indicar y problematizar. En la margen del Estado son reveladas cada vez más comunidades nuevas y temporales. Bienvenidas, por supuesto. Contrarias al sueño de reinado de la derecha. Aún hay democracia.

Referências

- CARRICONDE, Gabriel. Escolas cívico-militares passam por questionamentos da AGU, denúncias e desgastes no Paraná. In: *Brasil de Fato*. Curitiba. 12 abr. 2024. Disponível em: www.brasildefatopr.com.br/2024/04/12/escolas-civico-militares-passam-por-questionamentos-da-agu-denuncias-e-desgastes-no-parana. Acesso em: 14 jan. 2025.
- CHUMBITA, H. *Historia política de las Américas. De las orígenes a la emancipación*. San Justo: Universidad Nacional de La Matanza, 2010.
- SANTOS, W. G. *A democracia impedida. O Brasil no século XXI*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2017.
- SENADO FEDERAL DO BRASIL. www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf.
- VIEIRA, F. et al. *A Sociedade Brasileira uma história através dos movimentos sociais*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- VIEIRA, F. *Navegando contra a maré: a relação entre o MST e a mídia*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

Michel Foucault: ilegalismos e biopolítica¹

Samir Haddad²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.02>

1 Introdução

Os temas aqui abordados foram apresentados no XX Encontro da Anpof, realizado em Recife em outubro de 2024. Constituem parte de uma pesquisa junto ao Laboratório de Filosofia Contemporânea da UFRJ e ligada a um projeto de pós-doutoramento. Trata-se de considerações sobre a obra de Michel Foucault, particularmente, o que se conhece como genealogia, ou seu período genealógico.

Com a publicação dos cursos proferidos por Foucault no *Collège de France* entre 1971 e 1984 é possível hoje, um olhar panorâmico e retrospectivo do pensamento do autor. Nos propomos estabelecer interpretações e relações entre conceitos que aparecem em diferentes obras e cursos, principalmente: Vigiar e Punir (*Surveiller et punir: naissance de la prison*), História da sexualidade I (*Histoire de la sexualité I*) e os cursos do *Collège*: A sociedade punitiva (*La société punitive*), Em defesa da sociedade (*Il faut défendre la société*), Segurança, território e população

¹ Os temas aqui abordados, resultados de pesquisa de pós-doutorado, são uma versão reduzida e parcialmente modificada publicados no *Dossier Foucault* da *Revista Parallaxe*, 2025.

² Professor adjunto da Universidade Federal do Estado Rio de Janeiro. Pesquisador do laboratório de filosofia da UFRJ. Coordenador do GT ANPOF Pensamento Contemporâneo. E-mail: samir.haddad@unirio.br

(*Securité, territoire et population*), Nascimento da biopolítica (*Naissance de la biopolitique*), e também os *Dits et Écrits*.

Entretanto os conceitos devem ser interpretados para serem usados. Devem funcionar como uma caixa de ferramentas, como nos diz Deleuze, ou como como um instrumento de luta e resistência, como nos indica Foucault (2003, p. 39). Assim, tomamos a liberdade e nos apropriamos dos conceitos.

Dividimos o texto em três momentos, no primeiro, a interpretação da obra de Foucault como um *palimpsesto*, que esclarece a forma como lidamos com seus conceitos. No segundo momento a análise do conceito de biopolítica, procurando revelar sua singularidade, e por fim, o desenvolvimento da possibilidade de pensar o conceito de ilegalismo em um contexto biopolítico.

2 A construção dos conceitos

Partimos do princípio de que podemos compreender o trabalho de Foucault como uma obra em palimpsesto. Os traços de seu percurso são visíveis se olhados com atenção, e revelam as ligações entre os seus diversos interesses.

Ainda que possamos ver na obra de Foucault a trajetória da construção dos conceitos, ou de como na mudança de um curso para um livro ou para outro curso, os conceitos se afinam, se tornam mais complexos e completos, o percurso de Foucault é marcado por idas e vindas, afirmações e posteriores reformulações de seus próprios pensamentos. As mutações de seu pensamento são, de fato, a imagem de seu itinerário através da filosofia e constituem não uma doutrina, mas um caminho percorrido. O que percebemos em Foucault é o exercício da filosofia com todos os riscos que isto acarreta, ou seja, a ousadia de afirmar, a audácia de ser positivo mesmo que o discurso seja transitório.

São conhecidas as reviravoltas e mudanças de orientação no pensamento do autor. Foucault a cada curso do *Collège de France* estabelecia um novo nexos entre os diversos temas que se apresentavam à pesquisa. Essas alterações de curso e percurso produziram alguns casos curiosos. Podemos perceber isso no contraste entre as conferências e a mesa redonda que resultaram no livro *A verdade e as formas jurídicas*. Para a mesa redonda com Foucault foram convidados diversos psicanalistas, e especialistas em literatura. Porém, Foucault, nas conferências já falava do disciplinar, mas as perguntas giram em torno da psicanálise e da análise do discurso. A discrepância de abordagens e perspectivas acaba por tornar o diálogo difícil.

A imagem de uma obra em palimpsesto procura substituir a de um Foucault em constante evolução e progresso em direção à verdade, como se o “último” Foucault estivesse mais perto da verdade e que os conceitos que anteriormente produziu deveriam ser abandonados como etapas superadas desse processo em direção ao conhecimento verdadeiro. Sua morte teria interrompido esse desenvolvimento e teria ficado faltando um fecho, que para alguns, necessariamente viria. Agamben no *Homo sacer* (2002, p. 1), por exemplo, afirma que a morte teria impedido que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica. Sabemos que Foucault foi pesquisar a racionalidade liberal no contexto do aparecimento da biopolítica, mas que também não levou adiante o desenvolvimento do conceito, dando mais uma virada ou revisada no seu pensamento³.

Ademais, a importância da obra de Foucault não reside apenas no que ela diz, mas nas possibilidades que abriu e continua a ensejar. Seu palimpsesto pode ser tomado como uma espécie ou um repositório de temas do pensamento político contemporâneo

³ A primeira edição do *Homo sacer* é de 1995, na bibliografia constam *Histoire de la Sexualité I*, onde o conceito parece pela primeira vez e os *Dits et Écrits*, com o resumo dos cursos do Collège de France e algumas aulas dos cursos. Agamben parece não ter tido acesso aos cursos ministrados por Foucault.

3 O conceito de biopolítica: Foucault e Agamben

A experiência da pandemia fez do conceito de biopolítica um dos elementos centrais de análise e compreensão do fenômeno — lembremos dos gritos e admoestações de Agamben⁴. De fato, a experiência da pandemia nos trouxe tanto o conceito de biopolítica (gestão da população) quanto a ideia de disciplinar. Vivemos efetivamente os dois — o *lockdown* se parece com o tratamento da peste enquanto a gestão da pandemia foi claramente biopolítica.

No livro *A sopa de Wuhan*, publicado e distribuído na internet pela ASPO (*Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio* — Isolamento Social Preventivo e Obrigatório), o conceito de biopolítica se faz presente em vários textos, que vão de Agamben a Paul Preciado, seja de forma implícita ou explícita. Certamente, os conceitos de biopolítica e de biopoder são fundamentais para pensar a política e o poder na modernidade. Contudo, há uma variedade de interpretações do conceito de biopolítica. É um conceito polissêmico.

Entendemos, além disso, que o conceito de biopolítica de Foucault teria sido *transpassado* pela interpretação de Agamben e boa parte das reflexões contemporâneas parecem misturar os conceitos de ambos os autores.

A dificuldade é ainda maior porque Foucault, assim como outros grandes autores ganhou o senso comum, e boa parte de seus conceitos percorrem o circuito mediático — redes sociais. O conceito de biopolítica, particularmente, alcançou abrangência insuspeita.

Agamben reinterpreta o conceito de biopolítica a partir de suas próprias preocupações, e vai influenciar muitas das análises posteriores do conceito de biopolítica, incluindo a necropolítica de Achille Mbembe.

⁴ Agamben durante a pandemia escreveu textos criticando as medidas sanitárias como expediente de regimes de exceção. Os escritos foram objetos de polêmica durante bom tempo.

A interpretação de Agamben, a princípio, perde de vista a positividade do conceito. Positividade aqui não carrega o sentido ético ou moral, não é um juízo de valor. Positivo ou positividade no sentido que Foucault fala do poder — o poder produz — o poder seduz — o poder propõe — o poder estimula. Ao mesmo tempo faz desaparecer as resistências potenciais que existem em toda relação de poder. O que Agamben ressalta é a produção da vida nua como “o conteúdo primeiro do poder soberano” (Nascimento, 2023). O caráter positivo da biopolítica que constitui sujeitos, que promove, nas palavras de Foucault (1993, p. 135), “a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência”, isto é, o caráter positivo da biopolítica, de fazer viver — ainda que possa morrer, fica elidido. E não se está falando aqui sobre as promessas de concessão de direitos e liberdades jurídicas patrocinadas pelas democracias, mas da gestão de populações. A biopolítica para Foucault não é sempre necessariamente a produção de morte, mas, como sabemos, de vida. Esse caráter produtivo acaba ficando à sombra de um poder soberano que produz desprovidos de direito e desamparados, produz o precário, o vulnerável.

No texto *Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua*, Daniel Nascimento propõe analisar o conceito de vida-nua por outra perspectiva. Para Nascimento (2022, p. 3) o objetivo do livro *Homo sacer* “não é o desenvolvimento de uma reflexão extensiva sobre a captura biopolítica da vida humana, mas a exposição filosófica do termo vida nua na sua relação com o poder soberano”. O texto busca capturar no conceito de vida nua alguma forma de resistência e criatividade, dissociando a expressão vida nua do sentido de vida biológica, vida natural — a pura *zoé*, entendendo por *vida nua* o resultado do trabalho do soberano sobre os homens, procura “encontrar o outro lado da vida nua”, aspira construir “alternativas éticas e políticas que levem em consideração a nudez tal como pode ser filosoficamente e

positivamente compreendida” (Nascimento, 2022, p. 1). Busca a positividade do conceito.

Agamben no conhecido prefácio de *Homo sacer* faz do conceito de biopolítica não uma figura da modernidade, mas a própria história do exercício do poder no ocidente — sempre — a vida esteve em questão. A biopolítica não seria uma novidade moderna, mas “o núcleo originário — ainda que encoberto — do poder soberano” (2002, p. 14). A biopolítica seria tão antiga quanto a política. Seria esse vínculo entre o poder e a vida biológica o mais antigo dos, segundo ele, *arcana imperii*.

Ao contrário, o conceito de biopolítica para Foucault não é um mistério a ser revelado, mas uma prática a ser analisada. Foucault não busca os universais tradicionais estudados pela sociologia e ciência política, como soberano, soberania, povo, estado, sociedade civil. Não pensa o poder como violência institucionalizada (o poder soberano, na sua legalidade formal) ou como exercício da violência fora da lei (o poder soberano no exercício da exceção). A questão de Foucault é partir da prática concreta, é capturar um campo de práticas.

Agamben mesmo reconhecendo que o conceito de biopolítica é fundamental, mostra seu espanto quanto ao fato de que Foucault teria deixado de fazer o nexo entre totalitarismo e biopolítica e falhado por não analisar, nesse ponto, o campo de concentração, enquanto Hannah Arendt teria estabelecido o nexo entre poder soberano, totalitarismo e campo de concentração, mas não teria «visto» a biopolítica. No *Homo sacer* afirma que é singular que: “Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos” (Agamben, 2002, p. 13).

Não o fez porque para Foucault o campo não é o modelo biopolítico por excelência e o estado totalitário não inventa as tecnologias biopolíticas. Ademais, o totalitarismo não seria um tópico que decorre da analítica do poder proposta por ele. Segundo Helton Adverse o fenômeno totalitário, parece se localizar fora do âmbito da analítica do

poder foucaultiana que evita, assim, o risco das “inclinações totalizantes das teorias que procuram o fascismo em toda forma de dominação” (Adverse, 2021, p. 252).

O totalitarismo não é visto por Foucault como a hipérbole ou exaltação do estado ou do soberano. Em *o sujeito e o poder* de 1982, é tomado como, “forma patológica” ou “doenças do poder” (Foucault, 1995 p. 232). E em 1979 no curso *Nascimento da Biopolítica*, ao contrário de hipérbole do estado, é tratado como “uma limitação, uma atenuação, uma subordinação da autonomia do Estado...em relação a algo diferente que é o partido” (Foucault, 2022, p. 256). Tampouco é tomado como uma novidade apesar da sua singularidade histórica. O totalitarismo teria utilizado mecanismo, artifícios e a racionalidade política já presentes nas sociedades modernas (Foucault, 1995, p. 233).

O “campo” também não é para Foucault a insígnia da história política ocidental. O campo é um híbrido de disciplina e biopolítica. Esse hibridismo não é exclusivo do campo. O conceito de biopolítica se torna relevante em Foucault em *História de sexualidade I* e *Em defesa da sociedade*, porém, a primeira aparição da palavra biopolítica nos escritos foucaultianos ocorreu na palestra *O nascimento da medicina social*, conferência pronunciada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 1974. Entretanto, mais interessante do que o aparecimento do conceito biopolítica, que não teve desenvolvimento nesse momento, foi a colocação do hospital como uma instituição ou espaço híbrido que tem como objeto tanto o indivíduo quanto à população: “ O indivíduo e a população são dados simultaneamente como objetos de saber e alvos de intervenção da medicina, graças à tecnologia hospitalar” (Foucault, 1979, p. 111). O hospital seria uma instituição híbrida, disciplinar e biopolítica, assim como o campo de concentração. No limite, o campo é a perversão do disciplinar.

A rotina do campo é disciplinar, mas as cesuras raciais já estão presentes. As técnicas biopolíticas já capturaram a vida. Talvez seja esse o motivo por que Foucault deu pouca atenção ao campo de

concentração. A técnica biopolítica se dá antes do campo. O procedimento biopolítico é a cesura, que classifica, divide e seleciona.

Daí a questão principal que emerge dos estados totalitários: como pode o poder biopolítico, que deve fazer viver, exercer o direito de matar?

A questão já foi colocada em outros termos pelo próprio Agamben⁵ e conhecemos a resposta de Foucault: a condição para a produção da morte é a racialização. Morte e racialização, entendidas aqui em termos muito amplos — como colocar em risco, deixar para morrer ou deixar em condição de vulnerabilidade; assim como raça, implica o outro, o perigo biológico, o perigo social, o perigo cultural, o outro que deve desaparecer para que eu possa viver. O racismo, na perspectiva do biopoder é a subdivisão do homem enquanto espécie. É um corte entre o que deve viver e o que deve morrer (Foucault, 2002).

Estados formalmente racistas existiram e existem. A Alemanha nazista é o exemplo clássico e recorrente com as leis de Nuremberg e a teoria racial ariana. E do sistema soviético, Foucault nos diz o seguinte: “O que o discurso revolucionário designava como inimigo de classe vai se tomar, no racismo de Estado soviético, uma espécie de perigo biológico” — o inimigo de classe (2002, p. 97). A biopolítica pode, então, funcionar na “frequência” da soberania através dos processos de racialização que as sociedades exercem sobre elas mesmas e seus membros como um processo de purificação interno e permanente (2002, p. 73).

À biopolítica corresponde a norma, ao poder soberano corresponde a lei, mas como exercer a lei contrariando a lei? A resposta de Agamben já conhecemos — o estado de exceção.

Contudo, as democracias ocidentais são teoricamente, formalmente e legalmente Estados não racializados. A comunidade europeia, por exemplo, tem dentre seus princípios a igualdade e o Estado de

⁵ André Duarte no texto chamado *Poder soberano, terrorismo de Estado e biopolítica: fronteiras cinzentas* (2013), analisa as críticas de Agamben e Espósito ao conceito de biopolítica e as relações com o poder soberano.

direito, porém a racialização se efetiva nos comportamentos e nas formas distintas de punição. Há grupos de pessoas que podem ser deixadas a morrer e outros que se deve fazer viver, ainda que essa diferença possa variar de lugar para lugar e de tempo em tempo. O mesmo se pode dizer do Estado brasileiro.

A questão seria: como é possível que os estados contemporâneos assumam formalmente e juridicamente a perspectiva igualitária e o discurso da isonomia e ao mesmo tempo, o racismo, nesse sentido amplo foucaultiano, ainda possa funcionar como elemento biopolítico que permite ao Estado exercer seu poder de morte? Isto é, como o racismo pode ainda assegurar, usando as palavras de Foucault “a função de morte na economia do biopoder”? (Foucault, 2002, p. 308).

É preciso funcionar nas dobras da lei.

4 Ilegalismos

Gostaríamos de investigar a possibilidade de interpretar o conceito de *ilegalismo* em um uso biopolítico. Analisar a possibilidade de pensar o que Foucault chamou de ilegalismo (*les Illégalismes*), presentes no estudo da sociedade disciplinar, como um instrumento, também, biopolítico. A própria expressão usada por ele, *gestão dos ilegalismos* (*gérer les illégalismes*), aponta para um uso biopolítico, além de disciplinar. Trata-se de capturar o conceito em sua relação com a lei, alargando o uso que lhe deu Michel Foucault.

A partir do curso intitulado *Sociedade punitiva*, Foucault fará do ilegalismo o conceito central para pensar o aparecimento do sistema penitenciário e sua forma prisão. O termo vai substituir o papel que a expressão “plebe sediciosa” cumpria, que era a forma como a historiografia inglesa tratou o tema⁶. O próprio Foucault (2015) usou a

⁶ Foucault se refere expressamente a E. P. Thompson em *The Making of the English Working Class* como fonte da informação. Thompson aponta que o termo carregado de

expressão no curso *Teoria e instituições penais* de 1971-1972, como forma de explicar a evolução do sistema penal, que teria sido uma resposta às lutas populares e ao desenvolvimento do binômio sedição-repressão. Entretanto no curso *Sociedade Punitiva* essas hipóteses serão reinterpretadas. A concepção de *plebe sediciosa* é abandonada e, a ideia de poder como repressão estava sendo repensada. Foucault elabora o conceito de ilegalismo/*illégalisme*, um neologismo partindo de ilegalidade/*illégalité*, que nas traduções brasileiras se perde, tanto em *Vigiar e Punir* publicado pela editora Vozes, quanto na breve aparição da palavra em *Nascimento da biopolítica* publicado pela editora Martins Fontes.

Ilegalismos são “espaços protegidos e proveitosos onde a lei pode ser violada; outros, onde pode ser ignorada; outros, finalmente, onde as infrações são sancionadas” (Foucault, 1994, v. 2, p. 719). São desvios da lei socialmente aceitos e que fazem funcionar os processos sociais.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault trabalha o conceito de ilegalismo junto com o de classe social. Haveria ilegalismos populares e ilegalismos burgueses que se associariam, concorreriam, estabeleceriam relações de ganho e perda. A penalidade e a punição são entendidas, nessa obra, como formas de gerir os ilegalismos. Trava-se de explicar como o ilegalismo tolerado (um pleonasma, tolerado é adjetivo que é parte da própria definição de ilegalismo, o fato de ser tolerado) passa a ser ilegalidade e é preciso punir. O argumento de Foucault, argumento que irá substituir o de classe sediciosa, é de que há uma transformação histórica na forma da riqueza. A forma da riqueza antes do estabelecimento do mundo burguês era, antes de mais nada, a terra e seus frutos, a nova riqueza burguesa se constitui de maquinários, navios, peças, bens móveis manufaturados etc. Essa riqueza não podia ficar à disposição dos ilegalismos da plebe, o que antes podia ser tolerado, deve ser

preconceito sofre críticas dos historiadores seus contemporâneos que preferem o termo *revolutionary crowd* no lugar de *rabble* ou *mob*.

agora proibido. Tratava-se, então, segundo Foucault de gerir esses ilegalismos, uma certa modulação de acordo com os interesses de classe.

Burguesia e plebe, que no uso dos ilegalismos, se uniam contra os direitos feudais, se viram frente a frente. Os ilegalismos burgueses contra o fisco, permaneceram, os ilegalismos da plebe que lhes dava acesso a alguns bens foram criminalizados fortemente.

Pensar o ilegalismo como um conceito biopolítico é fazer dos ilegalismos instrumentos de diferenciação em sociedades não racializadas formalmente e juridicamente. Nesse sentido não haveria apenas *ilegalismos* burgueses e *ilegalismos* populares. Seria pensar os ilegalismos fora do contexto das classes. Poderíamos falar de ilegalismos de diferentes recortes ou cortes populacionais.

Foucault em *Segurança, Território, População* (2008, p. 101) nos diz que:

Marx tentou contornar o problema da população e descartar a própria noção de população, mas para voltar a encontrá-la sob a forma propriamente, não mais bioeconômica⁷, mas histórico-política de classe, de enfrentamento de classes e de luta de classes.

Aqui, Foucault faz das classes sociais um recorte ou corte de população. Mas haveria outros cortes possíveis, cortes de gênero, cortes de idade, de raça, sexualidade, de pertencimento outros. Dessa forma podemos conceber, também, outros ilegalismos ligados a esses e

⁷ Essa seria a perspectiva de Malthus e o que o distinguira de Marx, e que faria a distinção entre as duas posições ricardianas. A citação completa é: “Mas, afinal de contas, que o problema da população é ainda, no fundo, o problema central de todo o pensamento da economia política até o próprio século XIX, prova-o a célebre oposição Malthus-Marx, porque, afinal de contas, onde está a linha que os divide a partir de um fundo ricardiano que é absolutamente comum a ambos? Está em que para um, Malthus, o problema da população foi essencialmente pensado como um problema de bioeconomia, enquanto Marx tentou contornar o problema da população e descartar a própria noção de população, mas para voltar a encontrá-la sob a forma propriamente, não mais bioeconômica, mas histórico-política de classe, de enfrentamento de classes e de luta de classes.

outros cortes de população e outras formas de enfrentamento e sujeição a esses mesmos ilegalismos. As leis que proíbem as desigualdades e a racialização deixam brechas por onde o processo pode acontecer.

Não seria isso, que faz funcionar e aumentar a extrema direita na Europa? Mas também no Brasil e na América. Esses movimentos de extrema direita têm um cunho racial, xenófobo, anti-diversidade. É a negação do outro: do imigrante, do culturalmente diverso. A Europa para os europeus. Os identitários franceses. Os Italianos primeiro. A América primeiro. Brasil acima de tudo. Na Europa, e agora também nos Estados Unidos se advoga contra o *jus solis*. Trata-se da negação das questões de identidade, de gênero, de reconhecimento de minorias. Suas militâncias funcionam contra ou nas dobras das leis. Práticas de ilegalismos que são naturalizados e aceitos, até que se tornem normas, por isso podem existir leis antirracistas e ainda assim práticas sociais racistas que são aceitas e naturalizadas⁸.

Temos, no Brasil, vindo do período regencial e ligado ao tráfico de escravizados, uma expressão que revela a existência dessas práticas, desses ilegalismos: *lei para inglês ver*. A expressão decorre da Lei Feijó, de novembro de 1831, primeiro movimento legislativo no sentido de proibir a importação de escravizados para o Brasil. O ilegalismo já estava pressuposto na própria elaboração da lei. Não havia nenhuma vontade por parte da sociedade brasileira em cumprir a lei e nenhuma vontade política por parte do Império de fazer cumprir a lei. Em certo sentido, a própria instituição da escravidão podia ser interpretada como uma forma de ilegalismo, já que não havia nenhum dispositivo expresso na Constituição Imperial de 1824, nossa primeira constituição, instituindo ou permitindo a escravidão (Campello, 2013).

⁸ Em setembro de 2024, o governo de coalisão de centro-esquerda alemão, pressionado pela extrema direita alemã, depois dos resultados eleitorais negativos, alterou seus controles de fronteira. Segundo a Deutsche Welle estão sendo pensados espaços de detenção provisórios próximo à fronteira alemã. Mau presságio. Disponível em: www.dw.com/pt-br/alemanha-inicia-controles-em-todas-as-suas-fronteiras-terrestres/a-70228432. Acesso em: 16 nov. 2024.

Assim como a biopolítica trabalha com dados populacionais, classificação etária, níveis de instrução etc., o *ilegalismo* apareceria na forma de agir a partir dessas classificações e divisões. Não somente *ilegalismos* burgueses e *ilegalismos* populares, mas formas diferenciadas de tratar os desvios caracterizariam os diversos estratos sociais e a qual estrato social pertence o indivíduo.

Nesse uso biopolítico não haveria uma gestão dos ilegalismos centralizada. Numa racionalidade liberal⁹ e neoliberal não é só o judiciário ou a polícia que selecionam o que deve funcionar ou não, o mercado, o dispositivo da saúde, o dispositivo da educação, em todas as pequenas instâncias de poder, o ilegal pode ser aceito e funcionar como *ilegalismo*. Por exemplo, a precariedade de atendimento no tratamento de saúde ou do acesso à educação, dependendo de quem se é ou o que se é, e além disso, o cumprimento seletivo de políticas públicas.

Algumas coisas só ficaram apontadas, muitas ficaram em aberto. Porém, ao tratar o *ilegalismo* como um instrumento biopolítico que permite a *função de morte na economia do biopoder*, retiramos o foco da soberania e voltamos a capturar um campo de práticas.

Referências

ADVERSE, Helton. Foucault, o Totalitarismo e o Racismo de Estado. In: *O que nos faz pensar*, v. 29, n. 48, 2021. DOI: <http://doi.org/10.32334/oqnp.2021n48a746>.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

⁹ O conceito de ilegalismo reaparece brevemente na aula de 21 de março de 1979 do curso *O Nascimento da biopolítica*. O contexto é o novo estatuto da criminalidade da racionalidade neoliberal, Foucault (2022, p. 342) fala em mercado do crime e oferta de crime e nos diz que uma “sociedade vai bem com certa taxa de ilegalismo”.

- CAMPELLO, André Emmanuel B. B. A Escravidão no Império do Brasil: perspectivas jurídicas. In: *Sinprofaz*. Brasília: Cejuris, 22 jan. 2013. Disponível em: <https://sinprofaz.org.br/2024/artigos/a-escravidao-no-imperio-do-brasil-perspectivas-juridicas/>. Acesso em: 16 nov. 2024.
- CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.). *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.). Ontologia do presente, racismo, lutas de resistência. In: PASSOS, Isabel C. Friche. *Poder, normalização e violência. Inscursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- DORON, Claude-Olivier. Foucault e os historiadores. O debate sobre os “levantes populares”. In: FOUCAULT. *Teorias e instituições penais*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Ed.). *Fenomenologia Hoje III – Bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2008.
- DUARTE, André. Poder soberano, terrorismo de Estado e biopolítica: fronteiras cinzentas. In: CASTELO BRANCO, Guilherme (Org.). *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits. 1954-1988*. 4 v. Ed. D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits. 1954-1988*. 2 v. Ed. D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos: VIII Segurança, Penalidade e Prisão*. Org. Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *La société punitive*. Paris: Seuil/Gallimard, 2013
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France (1979-1980)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*. Martins Fontes Editora. São Paulo, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Théories et Institutions Pénales*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015a.
- FOUCAULT, Michel. *Teorias e instituições penais*. Martins Fontes Editora. São Paulo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2022.
- MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua. In: *Sofia*, v. 11, n. 2, 2022.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. In: *(des)troços: revista de pensamento radical*, v. 3, n. 2, 2022a.

- REIS, Diego. Michel Foucault, a gestão dos ilegalismos e a razão criminológica neoliberal. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 32, n. 55, 2020.
- RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. Michel Foucault no Brasil — esboços de história do presente. In: *Verve*, v. 19, 2011.
- ZIZEK, S. *et al.* *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio): 2020. Disponível em: <https://bit.ly/sopadewuhan>. Acesso em: 16 nov. 2024.

Um diagnóstico crítico da expansão do ensino superior no Brasil (2010-2020): perspectivas foucaultianas

Priscila Céspedes Cupello¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.03>

1 Introdução

Este trabalho é um desdobramento da pesquisa de pós-doutorado (com bolsa FAPERJ) iniciada em dezembro de 2021 e que teve por objetivo de analisar a dataficação² e plataformização³ do ensino superior brasileiro entre os anos de 2010 e 2020. Para tanto, foi imprescindível discutir o contexto das políticas neoliberais desenvolvidas no Brasil. Aproximamos os debates desenvolvidos por Michel Foucault acerca do conceito de governamentalidade⁴ dos escritos de educação de Pierre

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisadora de pós-doutorado com Bolsa FAPERJ Nota 10, Rio de Janeiro, Brasil. Processo SEI E-26/204.479/2021. E-mail: cupello.priscila@gmail.com

² De acordo com André Lemos, “a dataficação possibilita a conversão de toda e qualquer ação em dados digitais rastreáveis, produzindo diagnósticos e inferências nos mais diversos domínios” (2021, p. 194).

³ “As plataformas online não afetam apenas os processos básicos de aprendizagem e ensino, mas também impactam as formas como a educação é organizada em uma sociedade que é cada vez mais orientada e baseada em dados e em plataforma” (Van Dijck; Poell, 2018, p. 10, trad. nossa).

⁴ “Por ‘governamentalidade’ entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, ainda que complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por forma maior de saber a economia política, por instrumento técnico essencial os

Bourdieu (1930-2002), alinhando-nos com o posicionamento de Christian Laval, cuja afirmação elucida que “longe de se contradizerem, as análises foucaultianas, bourdieusianas e marxistas podiam se combinar no seio de uma nova cultura crítica, sem, para tanto, se confundirem em uma síntese imprecisa” (Laval, 2020, p. 31).⁵

De acordo com a perspectiva do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), “a filosofia tem por marca diagnosticar e não procura mais dizer uma verdade que possa valer para todos e por todas as épocas” (Foucault, 1994, p. 634) e o papel do intelectual é “precisamente o de mostrar perpetuamente como o que parece evidente em nossa vida cotidiana é de fato arbitrário e frágil, e que podemos sempre nos revoltar” (Foucault, 2019, p. 88). Logo, o diagnóstico foucaultiano não é uma interpretação ou uma revelação, nem mesmo um descobrimento, mas uma criação, uma invenção. Nosso objetivo de pesquisa é estudar essa expansão e suas consequências tanto para aluno quanto para estudantes.

Para realizar esta pesquisa selecionamos um *corpus documental* heterogêneo para constituir nossa “formação discursiva”⁶, como dados

dispositivos de segurança. Segundo, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e desde muito tempo, à preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros: soberania, disciplina, e que, por uma parte, levou ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, de outra parte], ao desenvolvimento de toda uma série de saberes” (Foucault, 2004, p. 111-112).

⁵ “Nesse começo de século XXI, uma geração de jovens filósofos, analistas políticos, sociólogos e economistas se radicalizou de maneira nova. Eles se formaram de modo ‘aberto’ e simplesmente aboliram os compartimentos fechados das correntes de pensamento: relendo Marx, mesclando, sem exclusão, as ciências sociais e a filosofia, alimentaram uma cultura crítica, ao mesmo tempo que se alimentaram dela, não se contentando com a exegese dos textos, mas articulando investigação, teorização e, com frequência, ação” (Laval, 2020, p. 28).

⁶ No livro *A Arqueologia do saber*, Foucault afirma que uma “formação discursiva” é constituída por elementos heterogêneos, “alguns constituem regras de construção formal; outros, hábitos retóricos; alguns definem a configuração interna de um texto; outros, os modos de relações e de interferência entre textos diferentes”, mas o que faz eles ganharem uma certa unidade é como esses diferentes elementos se relacionam entre si

quantitativos divulgados pelo INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira), conjuntamente com discursos jornalísticos e fontes jurídicas, tais como: leis, Regulamentos e Portarias.

De acordo com o INEP (2020, p. 2), o Brasil tem como meta para o campo do ensino superior aumentar de 21,3% para 44,5%, o número de alunos entre 18 a 29 anos nas universidades, a fim de alcançar a média de da Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE). Logo, há uma margem de crescimento de 23,2% esperada para os próximos anos que é estimada que ocorra por meio da modalidade de Ensino a Distância (EAD)⁷ e realizada pela rede privada de ensino.⁸ Em 2020, a rede privada de ensino superior ofertou “95,6% do total de vagas em cursos de graduação com ingresso de 86%” dos alunos (INEP, 2022, p. 18), por isso é tão importante realizar uma análise crítica da expansão universitária realizada pelos grandes grupos educacionais privados no Brasil e como os usos das tecnologias tem sido uma ferramenta muito útil nessa expansão.

(Foucault, 1972, p. 65, p. 74). Um exemplo desta prática nas pesquisas de Foucault é quando ele analisa a instituição escolar e a relaciona com a prisão e hospício, por meio do dispositivo panóptico e outros elementos.

⁷ Chamamos de EAD para o ensino assíncrono que ocorre por meio de uma plataforma de ensino, contendo somente apostilas e videoaulas gravadas e sem a presença da interação professor com aluno de modo síncrono.

⁸ A expansão do ensino a distância plataformizado que está em curso no Brasil é realizada por meio de disciplinas montadas que são compradas de empresas especializadas, chamadas de “soluções educacionais integradas”, cujo objetivo é a produção de apostilas e vídeos-aulas que alimentam inúmeras universidades. Como é o caso do Grupo A educação, que se especializa na comercialização de vídeos-aulas, apostilas, audiobooks, jogos educacionais, laboratórios virtuais de realidade aumentada, disciplinas completamente montadas etc. (Algetec, 2022).

2 A expansão do Ensino Superior na modalidade EAD

Em 2020, foi a primeira vez que tivemos mais alunos ingressos na modalidade EAD do que na presencial (INEP, 2022, p. 17). A crescente adoção da modalidade educativa a distância é um movimento que se alinha ao formato das grandes empresas multinacionais e adentra a vida cotidiana da população por meio de novos produtos tecnológicos. Este fenômeno agrega o uso de *Inteligência Artificial na Educação* (IAE) no Ambiente Virtual de Aprendizagem (AVA). Alguns exemplos de aplicação de IAE são a “aprendizagem adaptativa, tutores inteligentes, ferramentas de diagnósticos, sistemas de recomendação, classificação de estilos de aprendizagem, mundos virtuais, gamificação e mineração de dados aplicada à educação” (Tavares; Meira; Amaral, 2020, p. 48701).

Nos últimos anos verificamos a explosão de disciplinas ofertadas no modelo EAD assíncrono, seja em cursos totalmente EAD ou híbridos. A Portaria 2.117/2019 autorizou que as instituições de ensino superior (IES) pudessem ampliar de 20% para até 40% a carga horária dos cursos presenciais para a modalidade EAD assíncrono. Outra medida muito importante que possibilitou a diminuição da carga horária presencial foi a curricularização das atividades de extensão com Resolução nº 7, de 18/12/2018 pelo Conselho Nacional de Educação (CNE). A ampliação da carga horária nos cursos presenciais para a modalidade EAD foi uma grande conquista legislativa dos *players* educacionais, justamente porque esta é a modalidade de ensino com o melhor custo benefício, uma vez que os custos materiais e de mão de obra são reduzidos quando comparados ao curso presencial.

Contudo, a expansão educacional realizada pelas universidades privadas tem ocorrido por meio de recursos públicos, o que podemos chamar de financeirização da educação, conforme destacou a *Carta de Florianópolis* elaborada pelo Congresso Brasileiro de Educação Superior Particular (CBESP, 2022), cujas reivindicações incluíam a importância

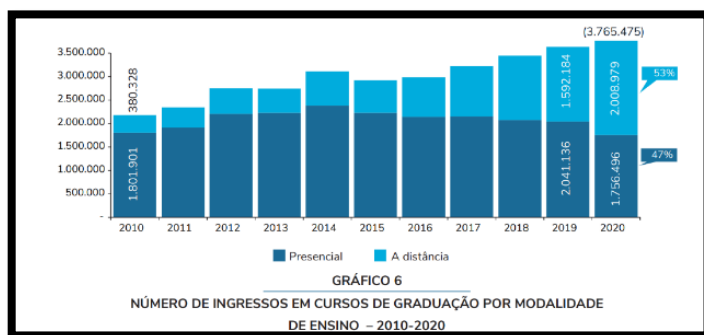
da iniciativa estatal para ampliar os financiamentos estudantis, oferecendo mais linhas de crédito e arcando com todos os ônus do inadimplemento. Nesse cenário, cabe destacar que, apesar do Estado ter sido constantemente “atacado e crescentemente desmontado por meio de imagens de seu caráter burocrático, paralisante, pesadão” é ele que tem sempre Assumido os maiores riscos dos novos empreendimentos (Mazzucato, 2014, p. 23).

A escolha política em realizar a expansão universitária no Brasil por meio da financeirização do ensino superior privado teve como uma de suas consequências a transformação da educação em um grande modelo de negócio que chamou a atenção dos grandes *players* educacionais. No que tange ao tema do trabalho docente, nossa análise constatou que o projeto educacional em curso gerou redução de postos formais de emprego, a heteromação do trabalho e sua consequente precarização (Casilli, 2019).

É importante destacar que mesmo que o EAD tenha alcançado lugares e alunos que antes não conseguiriam se graduar no ensino superior, precisamos colocar um alerta para a qualidade do ensino ofertado, pois de acordo com o Ranking Universitário da Folha de São Paulo (RUF), entre 2015 e 2017, do total de 897 instituições de Ensino Superior que ofertaram graduações na área de Direito, somente 51 faculdades tiveram mais de 50% de aprovação na prova da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), ou seja, somente uma pequena minoria de instituições aprovou mais da metade de seus alunos no exame, o que pode ser considerado uma boa métrica para medir a qualidade do ensino ofertado. Segundo Brito (2009, p. 82), a “indústria da formação acadêmica” tem aumentado cada vez mais sua oferta de cursos e alunos. Todavia isto não tem se desdobrado no aumento da qualidade do ensino.

3 O EAD como o grande modelo de negócio

De acordo com o INEP (2020, p. 2), o Brasil tem como meta para o campo da educação aumentar de 21,3% para 44,5%, o número de alunos entre 18 a 29 anos no Ensino Superior, com a finalidade de alcançar a média de da *Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico* (OCDE). Portanto, há uma margem de crescimento esperada para os próximos anos que é estimada que ocorra por meio da modalidade de Ensino a Distância (EAD)⁹ e realizada pela rede privada de ensino. Nota-se que o EAD expandiu mais o número de alunos nos últimos anos, concomitantemente com a retração do ensino presencial, conforme mostra o gráfico abaixo:



Fonte: INEP, 2022, p. 17

A crescente adoção da modalidade educativa a distância é um movimento que se alinha ao formato das grandes empresas multinacionais e adentra a vida cotidiana da população por meio de novos produtos tecnológicos. Este fenômeno agrega o uso de *Inteligência Artificial na Educação* (IAE) no Ambiente Virtual de Aprendizagem (AVA). Alguns exemplos de aplicação de IAE são a “aprendizagem adaptativa, tutores inteligentes, ferramentas de diagnósticos, sistemas de

⁹ Chamamos de EAD para o ensino assíncrono que ocorre por meio de uma plataforma de ensino, contendo somente apostilas e videoaulas gravadas e sem a presença da interação professor com aluno de modo síncrono.

recomendação, classificação de estilos de aprendizagem, mundos virtuais, gamificação e mineração de dados aplicada à educação” (Tavares; Meira; Amaral, 2020, p. 48701).

Em 2018, Elizabeth Guedes, a vice-presidente da Associação Nacional das Universidades Particulares (ANUP) e irmã do atual ministro da economia Paulo Guedes, em entrevista publicada em site da ANUP mostrava-se preocupada com a “regulamentação do ensino superior”, pois o projeto de lei 5.414/16 visava proibir que os cursos de saúde fossem ofertados na modalidade EAD. O campo legislativo é um lugar bastante disputado pelos empresários da educação, já que as leis são instrumentos pelos quais tornam-se possíveis estabelecer lutas e traçar estratégias. Os grandes conglomerados educacionais privados organizam-se e relacionam-se com o Estado por meio de associações, disputando no campo legislativo pela elaboração de leis que atendam aos seus interesses.¹⁰ O debate legislativo assim instaurado é de suma importância para o entendimento dos interesses dos principais grupos que disputam a elaboração das políticas educacionais no Brasil. Deleuze chama atenção, que para Foucault, a lei não é “nem um estado de paz nem o resultado de uma guerra ganha: ela é a própria guerra e a estratégia dessa guerra em ato, exatamente como o poder não é uma propriedade adquirida pela classe dominante, mas um exercício atual de sua estratégia” (Deleuze, 1988, p. 40). De acordo com Foucault, “abordar o estudo do poder em termo de estratégia e de tática, e não em termos jurídicos, implica analisar o poder como uma tecnologia” (Foucault, 1994, p. 229). No Governo Bolsonaro os empresários da educação puderam contar com o apoio do ex-ministro da educação Milton Ribeiro que defendeu mudanças na legislação atual para facilitar a

¹⁰ Destaca-se neste contexto a Associação Brasileira de Mantenedoras de Ensino Superior (ABMES); Associação Brasileira das Faculdades (Abrafi), Associação Nacional dos Centros Universitários (Anaceu), Sindicato das Entidades Mantenedoras de Estabelecimentos de Ensino Superior (Semesp), Confederação Nacional dos Estabelecimentos de Ensino (Confenen), Federação Nacional das Escolas Particulares (Fenep) e outras.

“regulamentação” e “credenciamento” de novos cursos de graduação e pós-graduação, de acordo com a notícia publicada no *Jornal O Globo* (27/05/202).

A ampliação da carga horária nos cursos presenciais para a modalidade EAD foi uma grande conquista legislativa dos *players* educacionais, justamente porque esta é a modalidade de ensino com o melhor custo benefício, uma vez que os custos materiais e de mão de obra são reduzidos quando comparados ao curso presencial. No próximo tópico analisaremos melhor o papel dos docentes neste novo modelo educacional.

4 Analisando os dados do ensino superior no Brasil

Analisando os dados do *Censo da educação superior* divulgados pelo INEP em 2022 pudemos diagnosticar que a expansão universitária promovida pelos grandes *players* educacionais do mercado ocorreu concomitantemente com a diminuição dos postos formais de emprego para professores no ensino superior privado brasileiro quando comparado ao ensino público. De acordo com os dados do INEP (2022), houve um aumento de 70,43% no número ingressos em cursos de graduação da rede privada concomitantemente com a redução de 9,13% empregos formais docentes. Já a relação aluno por professor na rede privada que era de 22,07 em 2010 foi para 34,48 em 2020. Logo, um aumento de 64% na quantidade de aluno por professor. É importante destacar que no ensino superior público, mesmo com menor número de alunos ingressos possui maior expansão proporcional do número de professores universitários quando comparado à rede privada de ensino.

Entre 2010 e 2020, houve um aumento de 19,05% no número de alunos nas universidades públicas e um aumento de 31% no número de professores. Além disso, a relação aluno por professor na rede pública é menor que na particular. Sendo 12,56 em 2010 e indo para 11,41 em 2020. Podemos concluir que a razão aluno por professor da rede

privada em 2020 é 3,02 vezes maior do que a rede pública. Se aplicarmos, entre os anos de 2010 e 2020, a razão aluno por professor da rede pública para estimar a quantidade de vagas potencialmente não geradas para professores da rede privada encontramos o número de 231,51. Já em 2020, o número estimado seria 393.904, ou seja, mais do que o dobro das vagas existente atualmente na rede privada no ensino superior.

Em 2017, o relatório desenvolvido pela OCDE já destacava que a relação aluno por professor no Brasil era uma das maiores do mundo, sendo 2,5 mais vezes do que a média dos países ricos (16 alunos por professor). O relatório também salientou que a baixa proporção de aluno por professor nas Instituições públicas comparado com a média da OCDE somente para Instituições públicas, que é de 15.

5 Considerações finais

Se por um lado as políticas educacionais querem ampliar cada vez mais o número de alunos entre 18 a 25 anos no ensino superior, a fim de alcançar a média da OCDE, por outro lado a expansão universitária escolhida tem sido por meio das instituições privadas de ensino na modalidade EAD plataformizado, cujo fenômeno tem provocado o esvaziamento de postos de empregos formais para docente, além do surgimento da heteromação do trabalho devido ao impacto do uso de novas tecnologias, surgindo novos tipos de trabalhos com menores remunerações e mais instáveis (Casilli, 2019). A expansão universitária que está em curso no Brasil tem excluído e/ou precarizado o trabalhador docente enquanto agente participativo da educação, na medida em que o modelo educacional proposto é “sem salas de aulas e sem professores”, conforme afirmou Richard Vasconcelos, o ex-herdeiro da Universidade Estácio de Sá.

A nossa hipótese de trabalho é de que a escolha política de realizar a expansão do ensino superior por meio da financeirização da

educação é muito mais vantajosa para os grandes grupos educacionais privados, que aumentaram os seus lucros e de seus acionistas do que para alunos e professores destas mesmas instituições.¹¹ É importante destacar que o problema não é a tecnologia nem o EAD, mas como ele tem sido usado no Brasil. O que nos interessa é reivindicar a participação de outros setores sociais para a elaboração dos projetos educacionais no Brasil, para que se possa criar um espaço mais inclusivo e democrático. Caso contrário continuaremos restritos ao modelo educacional que somente representa os interesses dos empresários da educação, que vão ditando todas as regras do jogo.

O Estado fez investimentos arriscados financiando a educação superior nos setores privados, mas não recebeu a contrapartida em benefícios sociais, como uma maior geração de emprego, impostos e a melhoria na qualidade de ensino ofertado. Mazzucato (2014, p. 253) defende a tese da implementação de “empréstimos reembolsáveis” “se e quando a empresa tiver lucros acima de determinado limite, deve devolver uma parte do empréstimo/subvenção”. Para a autora, “o grande desafio é criar instituições para regular a relação risco-benefício de forma que ela mantenha um crescimento econômico estável e equitativo” (Mazzucato, 2014, p. 248).¹² Portanto, o diagnóstico crítico da política pública para a educação superior adotada no Brasil é tão importante de ser realizada, para que possamos identificar os problemas e também propor melhorias.

¹¹ Christian Laval (2020, p. 231-232) salienta que “quando o capital econômico se torna, assim, princípio de legitimidade da ação política, pode-se falar de dominação simbólica e real da economia no campo político”.

¹² “Além de empréstimos reembolsáveis, existe a possibilidade de o Estado reter os ganhos nas empresas que apoia. Na verdade, isso ocorre em muitos países como na Finlândia, onde a SITRA, uma de suas agências de financiamento público, reteve os ganhos de investimento nos estágios iniciais da Nokia” (Mazzucato, 2014, p. 254).

Referências

- ALGETEC. Laboratórios virtuais In: www.algetec.com.br/br/laboratoriosvirtuais. Acesso em: 05 jun. 2022.
- BRASIL. Censo da Educação Superior 2019. Diretoria de Estatísticas Educacionais. *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira*. Ministério da Educação. Brasília: Inep, 2020.
- BRASIL. Censo da Educação Superior 2020: notas estatísticas. *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep)*. Brasília: Inep, 2022.
- BRITO, Renato de Oliveira. O Ensino Jurídico no Brasil: análise sobre a massificação e o acesso aos cursos de direito. In: *VIDYA*, v. 28, n. 2, 2008-2009.
- CASILLI, Antonio. *En attendant les robots: enquête sur le travail du clic*. Paris: Seuil, 2019.
- DESAFIOS DA EDUCAÇÃO. CBESP Apresenta 10 propostas para o desenvolvimento do ensino superior brasileiro. *ABMES*. 07/05/2022. In: <https://abmes.org.br/noticias/detalhe/4684/cbsp-apresenta-10-propostas-para-o-desenvolvimento-do-ensino-superior-brasileiro>. Acesso em: 17 mai. 2022.
- FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault realizada por Farès Sassine em agosto de 1979. In: *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Trad. Lorena Balbino. São Paulo: N-1, 2019.
- FOUCAULT, Michel. Qui êtes-vous, professeur Foucault? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. t. 1.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris, Gallimard/ Seuil, 2004.
- LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal*. São Paulo: Ed. Elefante, 2020.
- LEMOS, André. Dataficação da vida. In: *Civitas*, v. 21, n. 2, 2021.
- MAZZUCATO, Mariana. *O Estado empreendedor: desmascarando o mito do setor público vs setor privado*. São Paulo: Portfolio-Pequin, 2014.
- TAVARES, Luis Antonio; MEIRA, Matheus Carvalho; AMARAL, Sergio Ferreira do. Inteligência Artificial na Educação: Survey. In: *Brazilian Journal of Development*, v. 6, n. 7, 2020.

VAN DIJCK, José; POELL, Thomas. Social media platforms and education. In: *The sage handbook of social media*. Ed. Jean Burgess, Alice Marwick e Thomas Poell. London: Sage, 2018. In: <https://dare.uva.nl/search?identifier=f9922723-96c4-414c-a0d9-903fd28f2a02>.

O governo dos dados: nexos entre biopolítica, segurança e estatística

Gabriel Vilarinho¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.04>

1 Biopolítica, estatística e medicina social

Ao longo da década de 1970, através de seus diversos ditos e escritos, Michel Foucault investiga a assunção da vida e da população no âmbito político enquanto objeto central da prática governamental ocidental. Um estudo sobre um tipo de poder que se exerce positivamente sobre a vida, uma *biopolítica* que compreende a população como uma multiplicidade biológica e “que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto” (Foucault, 2007, p. 149).

A partir do século XVIII, com os fisiocratas e economistas, a população cessa de ser compreendida pela noção jurídico-política do sujeito para ser considerada como um conjunto de processos dependente de uma série de fatores os quais são necessários “gerir no que possuem de natural e a partir do que possuem de natural” (Foucault, 2004, p.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista do programa Doutorado nota 10 da FAPERJ a partir de pesquisa desenvolvida nas áreas de Filosofia Política e Contemporânea com ênfase nos temas da biopolítica, estatística e governamentalidade. Membro do Laboratório de Filosofia Contemporânea da UFRJ e da Red Iberoamericana de Filosofía Política. Autor do livro *Governar a vida, exercer a morte: biopolítica e necroliberalismo na pandemia de coronavírus*, 2022, publicado pela ApeKu. E-mail: gabrivilarinho@hotmail.com

72). Os fisiocratas e economistas observam que a população surge como uma realidade densa e complexa, dotada de uma naturalidade que não pode ser alterada por leis ou decretos, mas que pode ser artificialmente modificada através de agentes e técnicas de transformação, desde que ela seja analisada racionalmente. E o que torna possível essa nova percepção racionalizada da realidade populacional é o surgimento da *economia política* e da estatística na prática governamental, como “ciência e como técnica de intervenção do governo dentro desse campo de realidade” (Foucault, 2004, p. 111).

Com efeito, o desenvolvimento da estatística, no continente europeu, está diretamente ligado às relações entre medicina, economia e governo. Na conferência *O Nascimento da medicina social*, proferida na UERJ em 1974, Michel Foucault nos narra de que formas o corpo tornou-se uma realidade biopolítica a nível populacional e como é possível também visualizarmos o papel político-econômico da estatística no desenvolvimento da biopolítica. Para isso, ele nos mostra os três momentos de desenvolvimento da medicina social.

O primeiro diz respeito à *medicina do Estado*, a qual desenvolve-se sobretudo na Alemanha, no início do século XVIII, a partir da ciência do Estado, a estatística. Enquanto ciência do Estado, buscava-se, por um lado, um saber não apenas relacionado aos recursos naturais e condições de vida da população, mas o funcionamento geral da máquina pública. E, por outro lado, os métodos pelos quais o Estado produz e acumula os conhecimentos que permitem garantir seu funcionamento e enriquecimento. Seus objetivos consistiam, principalmente na organização de um saber médico do Estado, na normalização da profissão médica e na subordinação dos médicos a uma administração geral.

No entanto, nos diz Foucault, a mesma estatística oriunda dos quadros burocráticos da soberania começou a evidenciar em seus dados mais do que a riqueza do Estado:

[...] a estatística descobre e mostra pouco a pouco que a população possui suas regularidades próprias: seu número de mortos, seu número de doentes, suas regularidades de acidentes. [...] A estatística mostra [ainda] que, por seus deslocamentos, por seus modos de agir, por sua atividade, a população tem efeitos econômicos específicos (Foucault, 2004a, p. 107-108).

No auge do mercantilismo, entre os séculos XVII e XVIII, em virtude do clima político, econômico e científico, países como França, Inglaterra e Áustria estavam preocupados com a saúde de suas populações e começavam a avaliar suas forças ativas. Enquanto a França cuidava do desenvolvimento das estatísticas de natalidade e de mortalidade, a Inglaterra cuidava dos grandes recenseamentos que surgiam pela primeira vez. A preocupação principal desses dois países era somente o estabelecimento das tabelas de natalidade e mortalidade, uma vez que funcionavam como “índices verdadeiros de saúde da população e de seu crescimento, sem nenhuma intervenção organizada para elevar esse nível de saúde” (Foucault, 2001, p. 212).

Contudo, na Alemanha, entre 1750 e 1770, nos diz Foucault, desenvolve-se uma prática de saúde destinada a de fato melhorar a saúde da população, muito mais do que a enumeração da mortalidade ou da natalidade: a polícia médica. Seus objetivos consistiam, principalmente na organização de um saber médico do Estado, na normalização da profissão médica e na subordinação dos médicos a uma administração geral.

Para o Estado moderno alemão, estava em questão não a força de trabalho adaptada à indústria, mas o corpo dos próprios indivíduos no que diz respeito à melhoria de sua saúde, pois isso correspondia à manutenção da força do próprio Estado. Enquanto países como a França “normalizavam seus canhões e professores, a Alemanha normalizava seus médicos” (Foucault, 2001, p. 213) como estratégia de manutenção e crescimento da força do Estado a partir de seu saber.

O segundo momento da medicina social encontra-se na França, com a *medicina urbana*, no século XVIII, ligada nas relações político-econômicas entre a estatística e a expansão urbana. Conforme Foucault (2001), até o século XVII, as cidades francesas compunham uma multidude confusa de territórios heterogêneos e de poderes rivais, cujos representantes do Estado espriavam-se no poder real, na polícia e parlamento. Contudo, a partir da segunda metade do século XVIII, viu-se a necessidade da unificação do poder urbano, uma vez que a cidade não era somente um lugar de mercado, mas também um lugar de produção e, cada vez mais, de crescimento de tensões políticas com o surgimento da classe operária nas cidades.

Diferentemente do caso alemão, ao final do século XVIII, na França, com o fim da monarquia, buscava-se a unificação do território nacional, na qual a estatística desempenha um papel significativo: ela não se restringia aos confins da soberania francesa, ela era divulgada por diversos campos do território francês sobretudo por meio da estatística pública, evidenciando a nascente produção dos diversos dados biopolíticos da população. Em meio à necessidade de unificação da nação francesa e suas tensões político-econômicas, surgem os primeiros dados estatísticos sobre as taxas de natalidade, mortalidade, sobre as indústrias e os salários como forma de compreender a problemática e os fenômenos da população urbana.

Nesse processo, com o desenvolvimento do tecido urbano e de seus dados, percebe-se também o surgimento de um “medo urbano”, conforme nos diz Foucault:

[...] medo dos ateliers e das fábricas que se construíam, da aglomeração da população, da excessiva altura dos edifícios, das epidemias urbanas, dos rumores que invadiam a cidade, medo dos esgotos, das pedreiras sobre as quais se construíam as casas que ameaçavam desmoronar a qualquer momento (Foucault, 2001, p. 216-217).

Assim, os objetivos da medicina urbana passam a atuar nos estudos dos lugares de acumulação e amontoamento no espaço urbano dos dejetos que poderiam provocar doenças; no controle das circulações, não só das populações, mas principalmente dos ares e da água, assim como na organização de um plano hídrico para separar as fontes e evitar a mistura de água potável e esgoto. Promovem-se inúmeras reformas do espaço urbano incluindo o alargamento das avenidas para melhorar a qualidade do ar e a ventilação, a demolição de casebres considerados insalubres para facilitar a passagem subterrânea dos esgotos. Urbanismo este realizado não pelos arquitetos, mas pela imbricação de saberes das Academias das ciências, dos médicos, químicos e engenheiros.

Para Foucault (2001), a medicina urbana ganha forma na Europa, sobretudo na França, uma vez que ela passa a investir não verdadeiramente sobre os corpos e organismos, mas sobre o controle político-científico do meio. Enquanto medicina que age sobre as condições de vida do meio de existência, ela faz surgir a partir de suas análises as noções de *salubridade* e *higiene pública* ao final do século XVIII. A primeira corresponde à “base material e social capaz de assegurar a melhor saúde dos indivíduos”, já a segunda corresponde à “técnica de controle e de modificação dos elementos materiais do meio que são suscetíveis de favorecer ou, ao contrário, prejudicar a saúde” (Foucault, 2001, p 223).

O terceiro momento da medicina social encontra-se na Inglaterra, com a *medicina da força de trabalho*. Conforme nos diz o estatístico Alain Desrosières (1993), a Grã-Bretanha do século XIX é um lugar no qual, no contexto do crescimento industrial e urbano e de suas consequências dramáticas, são experimentadas as formas mais variadas entre a estatística, a análise social e a legislação que busca tratar os problemas relacionados a esse crescimento: a pobreza, a saúde pública e o desemprego.

No território inglês, a população pobre aparece como um perigo às classes mais ricas em virtude do desenvolvimento industrial e, por conseguinte, do desenvolvimento do proletariado. Segundo Foucault (2001), a população pobre, durante as grandes agitações sociais no começo do século XIX, tornou-se uma força política capaz de se revoltar por melhores condições de vida e de participar cada vez mais de revoltas, sobretudo contra políticas burguesas que haviam dispensado, em parte, serviços prestados pela população através do desenvolvimento, por exemplo, dos sistemas postal e de carregadores. Outro motivo estava relacionado à pandemia de cólera que começou em 1832 em Paris e se alastrou para demais regiões da Europa, cristalizando “em torno da população proletária ou plebeia uma série de medos políticos e sanitários” (Foucault, 2001, p. 224) por parte da burguesia.

Esse medo burguês diante dos pobres fez com que os direitos da propriedade e habitação privadas começassem a ser atingidos pelo poder político através da separação de bairros pobres e ricos, visto que “a coabitação em um mesmo tecido urbano de pobres e ricos foi considerado um perigo sanitário e político para a cidade” (Foucault, 2001, p. 224). Outros investimentos ocorreram no espaço público através da construção de hospitais e do sistema público de saúde. Os exemplos biopolíticos mais proeminentes dessa medicina social encontram-se com a Lei dos pobres e posteriormente o *health service*, no final do século XIX, que funcionavam enquanto assistências controladas pelas quais as classes ricas asseguravam a saúde das classes pobres ao passo em que garantiam sua própria proteção.

Por um lado, a intervenção médica possibilitava com que a população pobre obtivesse acesso à saúde, de modo que pudessem ser tratados gratuitamente ou sem grandes despesas. Por outro, as classes ricas realizavam um controle médico do pobre, garantindo com que os ricos não fossem “vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre” (Foucault, 2001, p. 225) e fazendo com que os pobres se

tornassem mais aptos ao trabalho através de valores burgueses sob o viés de uma questão de saúde.

Ainda que as transformações e investimentos biopolíticos no espaço público assistissem as populações menos favorecidas, essas ações foram realizadas sobretudo em razão do interesse privado e do problema político da burguesia naquela época: “A que preço? Em quais condições? Como assegurar sua seguridade política?” (Foucault, 2001, p. 225). Nesse sentido, na Europa, podemos ver como os primeiros sistemas de proteção e seguridade sociais encontram-se diretamente ligados à estatística e à economia. E o que permite, afinal, com que a estatística seja apreendida por diversos campos das ciências humanas, exatas e biológicas?

2 O uso dos dados nos cálculos biopolíticos

No século XIX, conforme nos diz o estatístico Alain Desrosières, em sua obra *A política dos grandes números*, a relação entre a estatística, o seu uso esperado e os meios implementados mudam radicalmente não apenas por causa da aprovação das novas leis sociais, mas também devido ao peso das discussões, no contexto do liberalismo daquela época, sobre a concorrência entre os grandes países industrializados e sobre a questão do livre-comércio a nível nacional e internacional. Sobreretudo na Inglaterra, a modelagem estatística da atividade econômica não irá tratar somente de questões de tarifas alfandegárias, mas de questões relacionadas ao trabalho e ao emprego — tais como os empreendimentos biopolíticos da medicina de trabalho.

Um dos aspectos mais marcantes dessa mudança é a “construção social, institucional e, por fim, estatística, de um novo objeto que vai gradualmente substituir o da pobreza: o desemprego” (Desrosières, 1993, p. 312). Ele é inconcebível na ausência de um status de empregado que vincule e subordine o trabalhador à empresa. Da mesma forma, o erro e a precisão mudam de natureza em relação à análise da pobreza:

a imprecisão, a margem de erro torna-se um objeto respeitável, adequado (o intervalo de confiança), e não mais ocultado como falha. Enquanto anteriormente, por exemplo, em uma amostragem, aceitar respostas sobre os níveis salariais fornecidas pelas esposas dos trabalhadores na ausência deles não era algo bem visto, esse cenário muda na virada para o século XX. Não se busca mais identificar a pobreza a partir de impressões visuais associadas a visitas, mas fundamentá-la em variáveis quantificáveis constantes.

Também de acordo com Desrosières (1993), antes dos anos 1930, o discurso estatístico era frequente entre alguns demógrafos, médicos, filantropos ou reformadores sociais. Contudo, surpreendentemente, era incomum entre especialistas em teoria econômica. Embora correlações ou regressões múltiplas envolvendo variáveis econômicas já tivessem sido calculadas por estatísticos (Yule, March, Bunle), estas não estavam articuladas a um raciocínio proveniente da teoria econômica, uma vez que os economistas associavam “a noção de probabilidade frequentemente ao conceito de conhecimento imperfeito, e não à variabilidade intrínseca dos fenômenos econômicos” (Desrosières, 1993, p. 201).

No entanto, na década de 1920, esse cenário muda de figura a partir de diversas mudanças no discurso científico e sua relação com o conhecimento. Na física, abandonou-se o determinismo laplaciano com a mecânica quântica e as relações de incerteza. No campo da matemática, por volta da mesma época, as probabilidades tornaram-se um ramo independente da matemática e ocuparam um lugar central em diversas ciências naturais. Por fim, a estatística matemática inferencial atingiu, com Ronald Fisher, seguido por Neyman e Pearson, um nível de formalização suficientemente geral para ser aplicada em contextos variados. Assim, a partir do momento em que as ciências conceberam o provável e a estimativa dentro do cálculo e formação do conhecimento, para além da representação, essas diversas mudanças na prática do discurso científico permitiram “uma forte aliança entre economia

teórica, economia aplicada e aparato estatístico, conferindo a este último uma legitimidade e autoridade incomparáveis ao que eram vinte anos antes” (Desrosières, 1993, p. 201).

Na sociedade neoliberal, investimentos em formatação e circulação de registros estatísticos passaram a incorporar diversas áreas da sociedade, seja nos setores públicos ou privados, proporcionando previsões economicamente úteis ao funcionamento do mercado, gerando aportes financeiros gigantescos e significativas consequências socioeconômicas. Sob o viés da concorrência estendida a todos os campos sociais, as empresas e o mercado financeiro atuam de forma mais preventiva do que reativa. Através de seus cálculos de probabilidades e riscos, utilizam a exploração de dados para negociação de crédito para um seguro, para gestão de mão de obra, estudam o comportamento do cliente, a produção de seu interesse e a probabilidade dele responder a uma oferta no mercado, seja pelas mídias, pelas redes sociais através de anúncios ou publicações, estabelecem métricas em nível educacional para mensurar o desempenho acadêmico, estabelecem curvas de normalidade em relação à epidemias e doenças em nome do funcionamento do mercado.

Em seu livro *Algoritmos de Destruição em Massa*, a matemática Cathy O’Neil, nos evidencia um pouco dessa realidade trazendo alguns exemplos do uso dos dados e sua relação mercadológica em diversos campos da sociedade neoliberal e ocidental, sobretudo nos Estados Unidos: empresas seguradoras que se utilizam de análise de crédito de seus clientes para determinar a precificação de seus planos; planos de saúde que estabelecem rankings cujas métricas estipulam os preços dos planos de acordo com o estilo de vida que o cliente leva. Como destaca O’Neil,

[...] conforme as seguradoras aprendem mais a nosso respeito, elas serão capazes de detectar com precisão aqueles que parecem ser os clientes de mais risco e, em seguida, elevar seus preços à estratosfera ou, onde for legal, negar-lhes cobertura (O’Neil, 2021, p. 265).

No campo policial e penal, O'Neil também nos mostra como departamentos de polícia estadunidenses utilizam softwares de previsões de crimes, responsáveis por processar dados de histórico criminal e calcular, a cada hora, onde há maior probabilidade da ocorrência de crimes a partir da localização geográfica. A maioria dos crimes registrados são de menor grau (maioria pequenas perturbações) e povoam os modelos com mais pontos, fazendo com os policiais estejam constantemente nos mesmos bairros, sobretudo onde a maioria é de baixa renda, negra e hispânica, o que cria um ciclo nocivo de feedback, no qual a própria polícia gera novos dados, justificando mais policiamento e mantendo as curvas de oferta de criminalidade para o funcionamento social.

As relações entre o uso dos dados, guerras e territórios também se fazem evidentes, como destaca o filósofo Achille Mbembe em seu livro *Crítica da Razão Negra*: por um lado, a centenas de quilômetros de distância, a partir de cálculos e dados complexos, pode-se abater e/ou eliminar um alvo a partir de veículos não tripulados, fazendo com que matar o inimigo se assemelhe “cada vez mais a um vídeo game em uma mistura de sadismo, espetáculo e diversão” (Mbembe, 2018, p. 52). Por outro lado, no que concerne à demarcação de fronteiras, a crescente generalização do uso de dados biométricos como fonte de identificação e de automatização do reconhecimento facial constitui uma nova espécie de população submetida “a diversas formas de designação racial e destinada ao distanciamento e ao enclausuramento” (Mbembe, 2018, p. 53).

3 Considerações finais

Os cálculos e dados da governamentalidade biopolítica e neoliberal podem ser preditivos, realizarem estimativas e previsões quanto às flutuações do mercado, das circulações dos sujeitos econômicos, das variáveis populacionais, mas algo é certo: a manutenção das

desigualdades é força motriz do seu exercício. O que vemos com a gestão biopolítica dos dados no mundo neoliberal é a promoção de uma cisão de grupos populacionais nos campos sociais, econômicos e étnicos que faz com que os indivíduos que não possam participar “satisfatoriamente” deste jogo econômico e securitário sejam sistematicamente eliminados ou tornados ainda mais dependentes. Essa cisão, a qual Foucault também chama por racismo de Estado, constitui mecanismo principal para o funcionamento da biopolítica em defesa de um modelo de sociedade que faz viver uns e deixar morrer muitos.

Contudo, é preciso também lembrarmos que os espaços do exercício da biopolítica nos quais estamos inseridos não estão encerrados, como em uma perspectiva fatalista da vida humana. Conforme nos diz Foucault (2004, p. 122):

[...] a análise da governamentalidade [...] implica que ‘tudo é político’. [...] A política não é nada mais, nada menos do que aquilo que nasce com a resistência à governamentalidade, o primeiro levante, o primeiro confronto.

Em nossa finitude, o campo do possível não se esgota no discurso do dado provável e mercadológico. É preciso pensar que podemos promover formas inventivas de existência em que o presente e o dever do que somos desenham-se além do número, do mercado e do usuário.

Referências

DESROSIÈRES, Alain. *La politique de grands nombres: histoire de la raison statistique*. Paris : Éditions la Découverte, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-1976. Paris: Gallimard; Seuil, 1997.

- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris : Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard; Seuil, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard; Seuil, 2004a.
- O'NEIL, Cathy. *Algoritmos de destruição em massa: como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia*. Trad. Rafael Abraham. Santo André: Ed. Rua do Sabão, 2020.

A ciência como religião: interrogações epistemológicas a partir das notas da pandemia de G. Agamben

Francisco Bruno Pereira Diógenes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.05>

Dentre os pequenos textos de Agamben, os mais discutidos traziam um tom de denúncia a respeito dos decretos de exceção que suspendiam liberdades individuais básicas; os quais teriam sido promulgados, segundo o autor, injustificadamente pelos poderes executivos de todo o mundo; para Agamben, a real gravidade da pandemia não corresponderia àquela então divulgada. De qualquer modo, tratar-se-ia, enfim, de uma atualização global daquilo que o filósofo chamara de *estado de exceção*, paradigma fundamental à sua obra de pensamento para a compreensão do fenômeno político da soberania. A esse respeito, compreende-se, aqui, que, a despeito de toda a equivocidade das intervenções do filósofo, a suspensão de direitos constitucionais efetivada pela maioria das nações do mundo, justificada pela realidade do estado de necessidade — o que, nesse ponto, vai ao contrário do diagnóstico do autor — na verdade, teria confirmado a tese de que o poder soberano se funda e se exerce pela violência; constituindo-se, portanto, a *exceção* como o paradigma fundamental da política e da governamentalidade ocidentais.

¹ Pós-doutorando (FUNCAP) junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. E-mail: diogenes.bruno@yahoo.com

Entretanto, como se sabe, haja vista que o “caso Agamben” fora bastante debatido, logo a avaliação geral do filósofo, inclusive sobre os dados epidemiológicos, mostrou-se completamente equivocada frente às evidências científicas, restando uma sua orientação epistemológica pouco rigorosa e exageradamente cética, de cunho verdadeiramente “negacionista”. O ferrenho posicionamento de Agamben contra a governamentalidade biopolítica da pandemia acabou por desaguar, em certa negação da autoridade epistêmica do campo médico-epidemiológico; mais ainda, a ciência como “a religião do nosso tempo” ganhou esse estatuto em, por exemplo, *Reflexões sobre a peste* (cf. Agamben, 2021b, p. 26) e *A medicina como religião* (cf. Agamben, 2021b, p. 51). Precisamente essa última elaboração constitui o ponto de partida do presente trabalho; pois o que significa reconhecer um aspecto religioso em tão importante prática científica contemporânea?

Para responder a essa pergunta, deve-se dizer que, aqui, toma-se como perspectiva, ou como chave de leitura, a noção, objeto de investigação e fundamento de campo bastante desenvolvido nas Ciências Humanas, que ficou conhecida pelo termo “secularização”. As chamadas “teorias da secularização”, grosso modo, conceberam a Modernidade ocidental, relativamente a todas as esferas da sociedade, como a passagem histórica de um paradigma religioso a um paradigma não-religioso, formulando-se e reformulando-se no sentido de compreender a herança advinda do domínio institucional das religiões que o mundo moderno carregaria. Em suma, “secularização” pode referir-se ao abandono dos valores e autoridades tradicionais oriundos de uma interpretação bíblica, a qual, desde a Reforma protestante perdeu seu monopólio hermenêutico; também pode dizer respeito à rejeição dos fundamentos metafísico-teológicos para a composição de uma obra de pensamento etc. (cf. Marramao, 1994, p. 10); enfim, “secularização”, no latim, *saecularisatio*, de *saecularis* (“secular”), de *saeculum* (cf. Marramao, 1994, p. 15), “século”, o qual, por sua vez, teria como um dos

significados “mundo”, pode ser compreendida, didaticamente, portanto, como uma “mundanização”.

Nesse horizonte, a intenção inicial, aqui, é demonstrar como o paradigma hermenêutico da secularização subjaz às elaborações de Agamben nas *Notas*, na medida em que cumpre função fundamental na obra precedente do autor. Daqui a pretensão de desenvolver interrogações epistemológicas acerca de uma das elaborações presentes nos textos escritos no contexto da Pandemia; justamente aquela concepção que compreende a prática da ciência como a de uma espécie de religião secularizada. Na discussão levantada nas *Notas*, emergiram temas como a atuação das mídias de massa na divulgação científica e a relação das populações com o conhecimento advindo das ciências, onde destacar-se-ia um caráter verdadeiramente religioso que frequentemente acompanharia essa relação. Nesse ínterim, salta aos olhos a analogia levada a efeito pelo filósofo entre o Cristianismo, o Capitalismo e a Ciência, a qual, aqui compreende-se, pode suscitar uma profícua reflexão sobre o conhecimento científico, além de importante discussão crítica sob o ponto de vista social e político contemporâneo.

A analogia com a esfera religiosa é metodologicamente constante no pensamento de Agamben. A esse respeito, entretanto, cumpre destacar que o filósofo interpreta a secularização não como um processo macro-histórico a ser observado em um único sentido, isto é, não tão somente sob o ponto de vista da paulatina diminuição da influência religiosa nas instituições das sociedades e na formação das subjetividades, tal como muito se discutiu nas teorias da secularização. Antes, para o filósofo italiano, trata-se de reconhecer, nesse processo, o trânsito entre o sagrado e o profano como um movimento retornável e, por isso mesmo, ainda realizado; de sorte que se devem observar as raízes históricas dos conceitos teológicos secularizados apreendendo-os na emergência atualizada do paradigma religioso do qual se originaram, e não no processo do seu abandono. Pode-se entrever, desse modo, verdadeira virada hermenêutica na noção em questão, haja vista que a

secularização não vem a ser definida pelo autor simplesmente como uma herança que segue por via de mão única, mas como uma presença pulsante, que carrega ativamente a sua potência original e não simplesmente a deixa para trás; é “paradigma” (*parádeigma*), no sentido em que esse vocábulo tinha entre os gregos antigos, significando ‘aquilo que ‘se mostra ao lado’” (Agamben, 2018, p. 34, trad. nossa).

Para Agamben, a Ciência seria como que, na Modernidade, uma substituta da fé, teria assumido semelhante potência religiosa, inclusive, no que tange ao seu papel de redentora, a exemplo da função central que ocupa a noção de “salvação”, terminologia de origem na filosofia cristã. Em *A medicina como religião*, a Ciência vem a ser definida, logo de início, como “a religião do nosso tempo, isso em que os homens creem que creem” (Agamben, 2021b, p. 51). Nesse ponto, é interessante observar a formulação “creem que creem” (*credono di credere*), que a princípio parece expressar uma espécie de crença fraca, pela qual apenas se “acredita acreditar”, mas que, na verdade, aponta para uma crença em si mesma, uma espécie de crença ou fé sem objeto, tautológica, auto-referencial, e, de certa forma, vazia.

Na analogia proposta pelo filósofo, encontra-se também a observação a respeito da prática da medicina na vida das pessoas, a qual, antes limitada a episódios de se tomar remédios e visitar um médico, por exemplo, durante o evento pandêmico passou a se consolidar como uma celebração cultural permanente, tamanha era a sua onipresença no cotidiano. Nesse sentido, se na religião cristã essa tendência era encontrada apenas entre os monges, que o faziam voluntariamente orando juntos nos conventos, no período da Pandemia todas as classes de cidadãos deveriam praticar o culto com a mesma assiduidade monástica e obrigatoriamente, com a diferença de que se deveria fazê-lo em separado, mantendo-se distância (*cf.* Agamben, 2021b, p. 52-53).

Mas, a esta altura, cumpre tentar reconhecer o que emerge da reflexão acerca da crise biopolítica compreendida sob o paradigma da secularização. Nesse sentido, convém perguntar se: (1) há realmente

algum elemento relacionado à crença, ou à fé, na relação humana com o conhecimento científico acumulado e difundido, seja na pesquisa, seja na divulgação científicas? Uma dupla categorial fundamental à Filosofia pode servir para dar seguimento à discussão, a saber, a clássica distinção entre *doxa* e *epistéme*. Como se sabe, entre os gregos antigos, a *doxa*, que pode ser traduzida por “opinião”, denotava um discurso não confiável, fonte de erro, haja vista estar relacionado à compreensão da aparência das coisas, do múltiplo, do mutável, do relativo, enfim à experiência da realidade dada pelos sentidos (cf. Reale, 1995, p. 78). À *doxa* se opunha a *epistéme*, que pode ser traduzida por “ciência” em sentido amplo, isto é, um conhecimento qualificado, não fundamentado nas “crenças” subjetivas dos indivíduos; a *epistéme* era, então, caracterizada pela certeza, posto que visava o fundamento objetivo da realidade, suas causas últimas, seus princípios universais. A *doxa* poderia, inclusive, corresponder à verdade, mas seria instável caso não fosse tornada *epistéme*, caso não fosse justificada pelo conhecimento de causa (cf. Reale, 1995, p. 47-48).

Nesse contexto, se gestou a concepção do conhecimento que o definiu como uma *crença verdadeira justificada*, localizada desde o contexto da obra de Platão, como no *Teeteto*. Sob a perspectiva da sua definição clássica, conhecimento é um tipo de crença, mas uma crença que deve se referir a algo verdadeiro, isto é, deve corresponder a algo real, não falso, e, ademais, não deve ser verdadeiro acidentalmente, antes, deve encontrar alguma justificação racional que sirva de liame entre a crença e a verdade. Discussões contemporâneas em Epistemologia, como aquela iniciada por Edmund Gettier, em 1963, que contesta a definição no seu artigo *A crença verdadeira justificada é conhecimento?*, argumentando que há casos em que os requisitos da concepção tradicional são preenchidos, mas, ainda assim, não se pode exatamente dizer que se está diante de um caso de conhecimento, e sim ainda de um caso de crença, de opinião (cf. Dutra, 2010, p. 17-20); bem como a vertente de pensamento epistemológico do “Confiabilismo”, de Alvin Goldman,

que pretende enfrentar o chamado “problema de Gettier”, e segundo o qual há mecanismos confiáveis de produção de crenças, de modo que há conhecimento quando a crença é produzida por um processo confiável (cf. Dutra, 2010, p. 178-179); sem dúvida, constituem um ponto de chegada para as presentes reflexões, contudo, o escopo e as proposta deste texto impossibilitam o seu desenvolvimento nesse sentido, limitando-o a refletir sobre as *Notas* de Agamben sob o prisma hermenêutico da secularização, como dito.

Seguindo esse horizonte, sabendo que a *doxa* deve estar sempre submetida à *epistême*, aplicando essa oposição ao contexto da crise biopolítica desencadeada pela Pandemia, eis que se pode reconhecer a *doxa* sendo subjugada e mobilizada pela *epistême* na atuação da ciência ao sinalizar aos meios de divulgação e de governo sobre o que fazer a respeito do espalhamento do coronavírus. Nesse ínterim, impunha-se um *logos epistêmico*, inequivocamente, como único a saber como se lidar adequadamente com a situação, razão pela qual compreende-se, aqui, que se tratava da difusão de uma espécie de *imperativo de obediência emergencial justificado*; ou seja, do estabelecimento de toda uma normativa cientificamente fundamentada para ser rapidamente difundida sob a forma do comando, regulando os comportamentos de todos no sentido de obedecerem aos decretos sobre a circulação e a aglomeração de indivíduos. Apesar das discordâncias, pode-se dizer que havia verdadeiro *consenso* na comunidade científica a respeito dos protocolos sanitários; consenso epistêmico que deveria, enfim, servir de norte à opinião pública.

Ocorre que, o prisma da secularização também pode convir como olhar hermenêutico a esse respeito. Partindo de um ponto de vista filológico, temos que a noção de *doxa* é utilizada na *Septuaginta* (séc. III) para traduzir o vocábulo hebraico *kabod*, termo que expressa o poder de Deus advindo do seu peso e esplendor, e aparece posteriormente na *Vulgata* (a primeira tradução do Novo Testamento para o latim, no séc. IV) como *gloria* (“glória”, em português) (cf. Agamben,

2018, p. 566-567). Sem aprofundar a questão em torno do sentido bíblico de *kabod* e a variação semântica causada pelas traduções (cf. Raurrell, 2003, p. 322-323), cumpre destacar ao menos que, na teologia cristã, *glória* refere-se àquilo que imediatamente inspira a *glorificação* (*doxazein*, em grego), isto é, “o canto de louvor que as criaturas devem a Deus” (Agamben, 2018, p. 579, trad. nossa). Glorificação essa promovida por aclamações, manifestações vocais muitas vezes acompanhadas por gestos, as quais, ritualizadas nas liturgias sob a forma de *doxologias* (do grego *doxa* e *lógos*), legitimam o poder divino na medida em que promovem adesão e favorecem laços de afinidade; a exemplo do hino “Glória a Deus” ou de formulações ratificadas com o “Amém” do povo (cf. Gerardi, 2003, p. 215). Aclamações que estão presentes também no mundo profano, como nos cerimoniais políticos, no seguimento de protocolos que simbolizam a posse em um cargo de poder, manifestações de massa, celebrações culturais coletivas etc.

Nesse horizonte, segundo Agamben, haveria correspondência entre a figura religiosa da *glória*, que enseja e advém da “glorificação”, e a noção secular do *consenso*, que permeia e é produto da “opinião pública”. Em *O Reino e a Glória: Por uma genealogia teológica da economia e do governo*, obra de 2007, aquilo que se define por “democracia consensual”, ou seja, o governo do povo legitimado pela política, é assim uma “democracia gloriosa”, haja vista que se exerce por uma técnica política cuja legitimidade sempre consiste, no limite, em remeter a um povo que louva, que aclama (cf. Agamben, 2018, p. 618-619). Em suma, as *doxologias* litúrgicas, que tanto produzem quanto reforçam a glória de Deus, o fazem assim como as aclamações profanas, que fundam e justificam o poder político; manifestações essas que não consistem apenas em um mero ornamento da glorificação ou do exercício do poder, razão pela qual, para Agamben, as aclamações estariam como que localizadas, entre o divino e o profano, em um “limiar de indiferença entre a política e a teologia” (Agamben, 2018, p. 593, trad. nossa). Destaca-se,

então, já em *O Reino e a Glória*, a perspectiva crítica do autor acerca da operação dos *mass media*, ponto fundamental das suas *Notas*:

Aquilo que restava, há tempos, confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora nos *media* e, ao mesmo tempo, por meio deles, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pelos *media* para além de toda imaginação **(que o termo grego para glória — *doxa* — seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência)**. E, como já havia ocorrido nas liturgias profanas e eclesiásticas, esse suposto “fenômeno democrático originário” é agora mais uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo as estratégias do poder espetacular (Agamben, 2018, p. 616, trad. e negrito nossos).

No que se refere ao contexto da Pandemia, pode-se mesmo postular que não fossem os vínculos tão rapidamente fortalecidos pelas mídias de massa, por onde circularam, inclusive, aclamações como os de “eu acredito na ciência”, “fique em casa”, “vai dar certo”, dificilmente grandes parcelas de indivíduos teriam sido convencidas a concordarem com os protocolos sanitários, tendo-o feito não por conhecimento de causa em epidemiologia, mas simplesmente por aderirem a um consenso sanitário. Assim, uma vez que a *doxa*, como opinião pública, não *conhece* verdadeiramente, mas *acredita* naquilo que lhe aparece e se lhe impõe como verdadeiro, midiática ou interpessoalmente, tendo na vinculação com os outros a motivação para aderir a determinada *práxis* fundamentada por determinado *logos* epistêmico; pode-se concluir que talvez haja sempre o risco de que a ciência seja, ao menos em grande parte da sua cadeia de divulgação nas sociedades, objeto não de conhecimento, mas de verdadeira fé, ainda que se trate não de uma fé teológica, mas de uma “fé democrática”, a fé nos outros, fé no consenso etc. E se devia-se obedecer aos protocolos porque era a ciência

que os estabelecia, cabendo a todos nela acreditar, compreende-se, aqui, que a mobilização da *doxa* consiste em verdadeira mobilização da fé; o que faz do *imperativo de obediência emergencial justificado* também, portanto, um *imperativo fiduciário justificado*, porquanto relativo à fé na ciência, dependente de uma cadeia de publicizações do conhecimento onde cada sujeito acaba, enfim, por confiar na pesquisa, na checagem e na experiência de outros; confia na confiabilidade das instituições, confia na confiabilidade da autoridade, confia na confiança, acredita acreditar.

No horizonte hermenêutico em questão, arrisca-se aqui a dizer que talvez não seja de todo errôneo conceber que quando o conhecimento aparece como verdadeiro, a partir de determinadas instituições e sob determinadas formas de discursos investidos do poder de mobilizar a fé da *doxa*, inevitavelmente se estabelece nos sujeitos uma postura diante da ciência onde nela simplesmente se acredita por acreditar. Nessa perspectiva, desenvolvendo mais um pouco, tal como em um texto de Agamben intitulado *Il capitalismo como religione* (“O capitalismo como religião”), Deus pôde ser identificado com o dinheiro, dinheiro como materialização do crédito, isto é, como aquilo no que os seres humanos “creem que creem” (*credono di credere*), objeto de crença universal do Capitalismo, no mesmo sentido, ele (Deus) poderia ser identificado com o próprio conhecimento científico que se afirma universal e impõe-se imperativamente como tal. Tanto parece ser assim que talvez não fosse possível, em contextos históricos e sociais do passado, não acreditar em Deus sem correr o risco de ser acusado de herege, assim como provavelmente é impossível, atualmente, afirmar que não se acredita em alguma área da ciência sem correr o risco de ser visto como negacionista. A etimologia da palavra “fé” (*pistis*, em grego; *fides*, em latim) é interessante aqui, na medida em que aponta, inclusive, para o mesmo sentido que aquela da palavra “crédito” (*creditum*), posto que a partícula *kred*, de *credere*, teve, na origem do seu uso, o mesmo significado de *fides* (cf. Agamben, 2018, p. 338).

Se aceitamos essas conclusões e as postamos em perspectiva em relação às categorias utilizadas por Agamben em sua obra, eis que talvez a *doxa* possa ser compreendida como paradigma (*parádeigma*) da própria *epistéme*, haja vista que parece existir um vínculo doxológico sempre presente, ainda que de modo latente, atuante ainda que nem sempre atualizado, entre o conhecimento e os sujeitos que conhecem. Assim, a fé constituir-se-ia como paradigma da ciência em sentido amplo, bem como da filosofia em geral e da própria razão, bem como a crença seria entrevista como paradigma da verdade, já que a verdade se apresenta, dentro do próprio campo da Epistemologia, como aquilo que se acredita sê-lo, podendo ser, inclusive, como condição de possibilidade da própria prática do método científico, posteriormente posta sob suspeita, contradita, reafirmada, reproposta ou simplesmente descartada, desacreditada. Sob essa perspectiva, *doxa* e *epistéme*, opinião e conhecimento verdadeiro, embora substancialmente distintos, acabam por encontrar-se, para trabalhar com termos agambenianos, em um “limiar de indistinção”, ou seja, em um mesmo *locus* de inevitável tensão, mas de inegável coexistência, onde o *logos* epistêmico resultaria inaudito caso não preexistisse uma inclinação à fé.

Nessa perspectiva, a fé cumpriria função de elemento formador de verdadeiro vínculo epistemológico vital e necessário entre os seres humanos, o que levanta a questão sobre se seria possível, enfim, (2) prescindir de *crenças epistêmicas*, mantendo uma relação com a ciência mediada pelo puro conhecimento e, em nenhum aspecto, pela fé. Se a resposta for negativa, e tudo indica que seja o caso, talvez se possa concluir que quanto mais a *doxa* se fizer presente na *epistéme* e a fé perpassar, como paradigma, o conhecimento científico, especialmente no âmbito da sua divulgação, difusão, enfim, quando do seu uso nas esferas de poder das sociedades, tanto mais se possa consolidar, nesse sentido, uma concepção crítica que perceba a ciência como uma religião secularizada.

Somando-se às questões levantadas, caberia investigar também, por exemplo, sobre (3) o que permitiu ao renomado intelectual compreender tão equivocadamente a atuação da ciência na recente Pandemia, insistindo até os dias de hoje em seu autoengano; e, a propósito, (4) o quão fundamentalmente presente poderia estar, no horizonte da contemporaneidade, essa racionalidade exageradamente cética e pseudocientífica, a qual talvez apenas tenha ganhado evidência nas *Notas* do filósofo? Cumpriria importante papel a investigação aprofundada acerca da difusão desse tipo de pensamento por outras referências da filosofia contemporânea, onde a *doxa* seja reproduzida às expensas da *epistême*, e onde críticas traçadas com pouco rigor epistemológico são direcionadas às práticas científicas mais desenvolvidas. Poder-se-ia postular, inclusive, que talvez a própria crítica filosófica possa cumprir a função de agente mobilizador da *doxa* e da fé pré-existentes entre os próprios pares sem, contudo, fazê-lo com conhecimento de causa, sem *epistême*; isso se a Filosofia não for, a cada proposta de leitura do mundo, posta ela mesma sob suspeita, e não apenas absorvida como doutrina a ser seguida por fiéis e prosélitos, sendo aceita simplesmente pelo fato de fornecer argumentos que tragam conforto e façam sentido ao viés daqueles que a leem.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Edizione integrale (1995-2015). Macerata: Quodlibet, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. *Em que ponto estamos? A epidemia como política*. Trad. Claudio Oliveira. São Paulo: N-1 edições, 2021b.
- DUTRA, Luiz Henrique de A. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: UNESP, 2010.
- GERARDI, Renzo. Doxologia. In: *LEXICON – Dicionário Teológico-Enciclopédico*. Trad. João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*. Genealogia da secularização. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Ed. UNESP, 1994.
- RAURELL, Frédéric. *Kabôd*. In: *LEXICON* – Dicionário Teológico-Enciclopédico. Trad. João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Obra em 5 volumes. Vol. V. Léxico, Índices, Bibliografia. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perrine. São Paulo: Loyola, 1995.

Self e individualidade: interseções filosóficas a partir da leitura de Zygmunt Bauman e Charles Taylor

Jeferson Ferreira de Freitas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.06>

1 Introdução

Fazer um estudo sobre a questão do self ou das “identidades” é o objetivo de meu trabalho de pesquisa para a construção de minha dissertação de mestrado em Filosofia. O foco está concentrado nas pesquisas de Zygmunt Bauman, filósofo e sociólogo polonês, radicado na Inglaterra devido ao antissemitismo desenvolvido nas Primeira e Segunda Guerras Mundiais, com destaque para a obra “Individualidade numa época de incertezas”. E nas pesquisas de Charles Taylor, filósofo canadense, com destaque para a obra “As fontes do Self: A construção da Identidade Moderna”. Salientando que, por self, compreenderemos, sob influência destes dois pensadores, o eu, a identidade e a individualidade de cada indivíduo.

De maneira bem geral o que pude perceber até aqui é que o problema do self vem sendo abordado ao longo da história do pensamento ocidental desde o “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates, que deu corpo

¹ Jeferson Ferreira de Freitas é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAJE e bolsista do programa Trilhas do Futuro – Educadores da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais. E-mail: jeferfreitas@uol.com.br

a preocupação antropológica na Filosofia Antiga, passando pela ideia da contemplação da verdade interior em Santo Agostinho no Período Medieval e chegando a seu ápice no “cogito ergo sum” de Descartes na Modernidade. Ainda neste período, com a ideia do sentimento moral de Rousseau e de identidade ligada às experiências humanas em Locke, a problemática do self deixou de ser somente competência filosófica para se tornar também competência de outras áreas que aqui se desenvolveram, tais como a Sociologia e a Psicologia. Enquanto competência filosófica o problema tramita entre a questão ontológica e a questão moral. Na Sociologia, o entendimento do self perpassa as questões culturais, sociais e político-relacionais. E, por fim, na Psicologia, o self é entendido a partir das interações e das emoções que, em conjunto com os aspectos morais, sociais, políticos e culturais, irão repercutir na vida cognitiva do indivíduo, auxiliando na construção, no entendimento e na apresentação das identidades. A ideia de self foi se solidificando enquanto conceito fundamental para entender a questão da natureza e da dignidade humana em meio a diversidade das experiências pessoais.

É sob a influência destes três grandes campos do saber que situamos as contribuições de Bauman e de Taylor para uma melhor compreensão do que seria o self nos tempos atuais, bem como em que circunstâncias se encontram as investigações sobre o eu, a identidade e a individualidade no contexto da contemporaneidade.

2 Zygmunt Bauman e a construção dos *selves* portados na Modernidade Líquida

Bauman fala do self a partir da perspectiva da Modernidade Líquida. A liquidez do tempo presente tornou as relações, as convicções e a segurança fluidas. Vivemos a transição da Modernidade Sólida, onde tudo era duradouro, para a Modernidade Líquida, onde nada foi feito para durar. A sensação de incerteza gera insegurança nas pessoas

e como cada indivíduo é fruto das interações sociais e, estas não são mais fundadas em patamares sólidos, pois tudo muda a qualquer tempo, surge a obrigatoriedade de que cada um “re-construa” sua própria interioridade, readequando-se às mudanças e às exigências do mundo líquido (Bauman, 1998, p. 36-37). O self, segundo Bauman, é fruto das interações sociais. Esta ideia é herdada das definições dos filósofos e psicólogos Willian James, Charles Cooley e Georg Mead a respeito do self. Como o próprio Bauman afirma:

O “self” é igualmente um determinante e um produto da interação. Essa que é a mais privada das propriedades humanas também é uma das mais dependentes da sociabilidade humana. Não fossem nós animais sociais, provavelmente nunca chegaríamos à ideia de que somos ou temos “selves”. É em interação com os outros [...] que a consciência de “ter um self” ou mesmo “ser um self” se evidencia para nós, e o trabalho permanente de construir e reconstruir identidades é realizado (Bauman, 2018, p. 75).

Neste sentido, como no tempo presente as interações sociais são fluidas e conduzidas pelos interesses do mercado, cada indivíduo vai construindo sua individualidade a partir das múltiplas facetas deste self. Bauman vai dizer que cada indivíduo carrega consigo “selves” como se fossem mantos prontos para serem vestidos ou despidos a depender do momento e da conveniência (Bauman, 2005, p. 36). Esta perspectiva de Bauman, embora aparente um tanto quanto pessimista, nos ajuda a levantar questionamentos referentes à possibilidade ou não do autoconhecimento na atualidade. Será que conseguimos saber quem somos em meio a tantas capas vestidas e despidas de nossa identidade? Bauman responde que o medo da exclusão, de ser ferido ou de não ser aceito faz com que cada indivíduo porte “selves” no lugar de self. Os “selves” seriam as capas utilizadas para esconder nosso self que seria o eu interior. Neste sentido, o problema da pós-modernidade centra-se no camuflar das identidades interiores para mostrar selves forjados com a finalidade de não ser excluído. Nos escondemos em meio à

multiplicidade das identidades que nós mesmos criamos para nós, a partir dos protótipos de identidades aceitas e idealizadas pela sociedade (Bauman, 2005, p. 99-100). Isso, porque ninguém quer ser “cancelado”, “descartado” ou tratado como “vagabundo” ou “pária”.

Bauman faz uma comparação entre a ideia de “vagabundo” e “paria” contraposta à ideia dos “turistas” ou “arrivistas”. Segundo ele, enquanto os últimos fazem parte do sistema, os primeiros, estão à margem dele. Por isso, todos querem ser “turistas” ou “arrivistas”, porque são bem-vindos em toda parte. Gozam de privilégios, de dinheiro, de status, embora acabem, por estar em todos os lugares, apresentando vários “selves” não estando comprometidos e nem pertencendo a lugar nenhum. Situação semelhante à dos “vagabundos” ou “párias”, porém, sob outro prisma. Estes não se identificam, não se comprometem e nem pertencem a lugar nenhum, porque não são aceitos. Não dispõem de dinheiro para contribuir com o fluxo do capital. Neste sentido, todos, sejam “vagabundos” ou “párias”, sejam “turistas” ou “arrivistas” fazem a mesma experiência de ausência de identificação e de pertencimento a algum lugar. Mas enquanto os últimos têm a identidade reconhecida e aceita, os primeiros têm uma identidade imposta, atrelada à rejeição. Esta imposição de identidade impede o acesso e a construção de um self coerente por parte daqueles que foram designados “vagabundos” ou “parias” (Bauman, 1998, p. 91-120).

Bauman também diz que a Modernidade Líquida é marcada pela defesa da liberdade e da individualidade. Porém, esta última foi transformada em individualismo, que é outro problema grave da pós-modernidade, identificado por ele. O individualismo em conjunto com a angústia da insegurança e da incerteza causada pela transitoriedade das coisas compõem o que ele denominou de Mal-Estar da Pós-Modernidade (Bauman, 1998, p. 10). O individualismo leva as pessoas ao egoísmo, onde o centramento em si mesmas impede que os problemas sociais sejam tratados pela sociedade, uma vez que cada um está preocupado em resolver apenas seu problema pessoal. Neste sentido, não

compreender que os problemas pessoais são consequências dos problemas sociais é fruto desta ausência de pertencimento. E é desta ausência de pertencimento, que surge o enfraquecimento e a superficialidade das interações sociais. Fator que, na perspectiva de Bauman, dificulta o processo de construção coerente da própria identidade, uma vez que a mesma depende de interrelações sólidas e sadias. E, como fruto deste processo, Bauman aponta que os indivíduos, hoje, vivem em dois mundos, o off-line e o on-line. Salientando que o primeiro tem sido substituído gradativamente pelo segundo que, conseqüentemente, tem intensificado a diminuição de nossas capacidades de diálogo, de compreensão, de memória e de fortalecimento dos vínculos interpessoais (Bauman, 2018, p. 105-106).

Dito tudo isso, eis o que Bauman aponta como problema, dentro da sua análise sobre o que é o self na modernidade líquida:

Se desde a época do ‘desencaixe’ e ao longo da era moderna, dos ‘projetos de vida’, o “problema da identidade” era a questão de como construir a própria identidade, como construí-la coerentemente e como dotá-la de uma forma universalmente reconhecível — atualmente, o problema da identidade resulta principalmente da dificuldade de se manter fiel a qualquer identidade por muito tempo, da virtual impossibilidade de achar uma forma de expressão da identidade que tenha boa probabilidade de reconhecimento vitalício, e a resultante necessidade de não adotar nenhuma identidade com excessiva firmeza, a fim de poder abandoná-la de uma hora para outra, se for preciso (Bauman, 1998, p. 155).

E para superar este problema identificado por Bauman, ou seja, para que o self seja construído de maneira coerente, é fundamental que aconteça o reconhecimento e a aceitação mútua entre os indivíduos. É necessário que as pessoas deixem de tratar e de serem tratadas como objetos prontos para serem consumidos e ou descartados e sejam encaradas como rosto, como indivíduos portadores de dignidade e, como tal, partícipes e detentores da mesma humanidade (Bauman, 1998 p. 90). É preciso abandonar o individualismo e buscar resolver os

problemas sociais através do aprofundamento das relações sociais. Mas como alcançar ou resgatar tal posição relacional? Bauman aponta para a solução da generatividade, que seria justamente apelar para o resgate da solidariedade e, ao mesmo tempo, abandonar os paradigmas mercadológicos e individualistas (Bauman, 2001, p. 160). Mas estaríamos dispostos a abandonar a “liberdade” que tanto o capitalismo quanto o individualismo deram a nós enquanto indivíduos?

3 Self autêntico: A importância do Reconhecimento e da Individualidade na teoria de Charles Taylor

Taylor, a princípio, apresenta um panorama parecido com o que fora descrito por Bauman, porém sob uma ótica mais conformista. Sendo também possível detectar certa influência das ideias de self social de James, Cooley e Mead em sua construção teórica, sobretudo quando ele afirma que “só se é um self em meio de outros. Um self nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam” (Taylor, 1997, p. 53). Porém, a leitura que Taylor (1997, p. 15) desenvolve ganha novos elementos. Primeiro ele defende que “a individualidade e o bem, ou, em outras palavras, a identidade e a moralidade, apresentam-se como temas inextricavelmente entrelaçados”. De acordo com esta visão, o self se constrói a partir da busca pela vida boa ou do bem viver. Uma vez que “a orientação para o bem não é um elemento extra opcional, algo que podemos aceitar ou não à vontade, mas um requisito de nossa condição de self como uma identidade” (Taylor, 1997, p. 96). Os princípios morais que aprendemos na vida social, a partir dos ensinamentos recebidos por nossos pais e ou através das pessoas que nos são próximas nos primeiros anos de vida, reverberam ao longo de nossa existência. Mas aqui Taylor afirma que, embora estes ensinamentos morais estejam presentes em nossa consciência ao longo de nossas vidas, o que nos faz ser o que somos é justamente a opção por aquilo que

consideramos ser bom ou importante para nós. No que ele dirá que somos a posição que assumimos em relação a tendência ao bem (1997, p. 50-52). Ou que:

[...] ser um self é inseparável da existência num espaço de questões morais, que têm a ver com a identidade e com aquilo que devemos ser. É ser capaz de encontrar sua própria posição nesse espaço, conseguir ocupá-lo, ser um dentro dele (1997, p. 150).

Depois ele defende que “a característica comum da vida humana [...] é seu caráter fundamentalmente dialógico” (Taylor, 2011, p. 42). Sendo o self fruto das relações dialógicas, fica evidente que, a partir da linguagem adquirida em meio as relações sociais, vamos nos definindo e formando nossa própria identidade. Sermos dialógicos implica no princípio já evocado do self social. Por sermos animais sociais, construímo-nos construindo nossa linguagem, pelo estabelecimento de relações dialógicas. Aqui, Taylor entende por “linguagem”, “não apenas as palavras que pronunciamos, mas também outros modos de expressão pelos quais definimos nós mesmos, inclusive as ‘linguagens’ da arte, dos gestos, do amor e similares” (2011, p. 42).

Sendo todo este conjunto o grande responsável por nos auxiliar em nossa auto-interpretação e na interpretação e compreensão do todo ao qual pertencemos.

E é daqui que partirmos para outro ponto importante no entendimento do self sob a perspectiva de Taylor. A ideia de que o self se faz por intermédio do processo de auto-interpretação. Para Taylor, o ser humano é um ser que se auto-interpreta. Onde, ao investigar o self, “o objetivo de Taylor é o homem como animal que se auto-interpreta para dar sentido a si mesmo em sua vivência mundana” (Araújo, 2004, p. 14). Esta auto-intepretação acontece no movimento da busca pelo sentido da vida, em que cada indivíduo se posiciona diante da realidade na qual se encontra construindo e manifestando sua identidade. Na contemporaneidade, não é o mundo que dá sentido à vida, mas o

próprio homem que busca tal sentido em si mesmo, auxiliado pela convivência coletiva. E, como não nos auto-interpretamos de maneira isolada, será pela experiência do reconhecimento que tal movimento se orientará.

Como já foi identificado acima, para Taylor somos seres dialógicos, sendo também animais sociais, que vivem em um contexto cultural, moral e político. Desta feita, também somos animais que se auto-interpretam. Porém, para que tudo isso funcione, precisamos do reconhecimento. Eis, pois, o grande percurso percorrido por Taylor para que se chegasse à compreensão da importância do que ele denominou política de reconhecimento. Ora, de acordo com ele, “nossa identidade é formada, em parte, pelo reconhecimento ou pela sua ausência” (Taylor, 1998, p. 25). Por estarmos inseridos em um contexto social, por sermos dependentes desta sociedade, por sermos frutos de todos os elementos que a constituem, promover o mútuo reconhecimento é importantíssimo para que cada membro desta sociedade seja aceito enquanto pessoa, enquanto indivíduo detentor de direitos e, principalmente, portador da dignidade humana. Neste sentido:

Para Taylor, uma teoria do reconhecimento é importante porque pensa os conflitos éticos e sociais não como tentativa de destruição do diferente, mas como uma busca interativa pela consideração intersubjetiva de indivíduos e grupos. Ele ressalta que indivíduos e grupos lutam o tempo todo por reconhecimento mútuo e, nesse contexto, ‘o devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital’ (Ribeiro, 2012, p. 134).

Através do reconhecimento mútuo chegaremos à viabilidade da formação do self autêntico. Um self que está conectado com a sociedade a que se pertence e ao mesmo tempo está conectado com seu eu. Este tipo de self é aquele que luta por ser a si mesmo, renegando visões distorcidas de sua identidade, auto-afirmando suas escolhas e seu lugar, reivindicando e assumindo sua posição dentro desta mesma sociedade.

Isso sem abdicar do direito e do dever de reconhecer ou de aceitar os demais *selfs* que convivem com ele os quais também se apresentam, reivindicam e assumem os espaços consigo. Para Taylor a construção do *self* autêntico acontece quando assumimos que

[...] cada um/uma de nós possui sua própria maneira de realizar nossa humanidade, e que é importante encontrar a si próprio e viver a partir de si mesmo, em contraposição a render-nos ao conformismo de um modelo imposto a nós de fora pela sociedade ou pela geração mais velha, ou pela autoridade religiosa ou política (Taylor, 2010, p. 557-558).

Não nos redermos às imposições arbitrárias e alheias a nós é nos fazermos autênticos. E isso buscamos em contato com nossa interioridade. É lá que nos reconhecemos, porque sabemos onde estamos, de onde estamos vindo e para onde queremos ir.

Neste sentido a valorização da interioridade ou da individualidade, como alguns irão apontar, faz parte de um conjunto de características que são típicas da Pós-modernidade. E Taylor não percebe esta característica como sendo um mal em si mesmo porque ela possui duas vertentes. Sendo a primeira uma fonte da autenticidade, na qual o indivíduo vive sua liberdade ao construir sua auto-interpretação sem se dissociar da vida social. E a outra é a que se aprofunda no egocentrismo e no egoísmo, tornando-se o que muitos chamam de individualismo. Ribeiro nos dirá que:

O individualismo para Taylor é principalmente uma atitude autointeressada em que se atribui grande valor à autonomia individual e à autoexpressão, em particular dos sentimentos. Nesse sentido, a cultura contemporânea teria desenvolvido concepções de individualismo que compreendem o indivíduo como um ser que encontra as coordenadas para sua vida dentro de si mesmo, em sua interioridade (Ribeiro, 2012, p. 52).

Daqui percebemos a necessidade de saber usar a individualidade, que pode ser benéfica ou maléfica, a depender da forma como a

utilizamos ou experimentamos. E como saber dosá-la? Sabendo valorizar nossa interioridade sem deixar que a vida em sociedade perca importância e valor em nosso cotidiano. É neste ponto que as teorias de Taylor se comunicam, se unem e se aplicam. Saberemos dosar a experiência da individualidade, na medida em que formos capazes de nos reconhecer enquanto seres dialógicos que necessitam do reconhecimento dos demais que estão a nossa volta. Teremos certeza de que não estamos sendo individualistas na medida em que não nos sintamos seres fragmentados, seja por nosso egoísmo ou pelo egoísmo dos demais. Como o próprio Taylor nos diz:

A fragmentação surge quando as pessoas se veem cada vez mais atômica e isoladamente, posto de outro modo, como cada vez menos ligadas a seus colegas cidadãos em projetos comuns e alianças. Eles podem realmente se sentir ligados aos demais em projetos comuns, mas isso vem a acontecer mais em agrupamentos parciais do que na sociedade inteira (Taylor, 2011, p. 112).

Desta feita, evitar a fragmentação, objetivando ser fiel a si mesmo, sendo livre, reconhecendo e sendo reconhecido pelos demais, valorizando o convívio social, este é o caminho a ser percorrido por aqueles que pretendem construir um self autêntico.

4 Considerações finais

Observando e avaliando o que fora pesquisado e exposto até o presente momento, temos um conjunto de ideias que de certa maneira auxiliam a compreender e a melhor dimensionar o problema do self na contemporaneidade. Bauman e Taylor tratam o problema sob a ótica de um mesmo período, apontando problemas que possuem certa semelhança, porém com alternativas de solução diferenciadas. Salientando que o mais importante aqui não é o apontamento em si das soluções,

mas a forma como foi analisado o problema e desta feita o porquê de se chegar a tal possibilidade de solução.

Em Bauman pudemos perceber que a modernidade líquida em si é um problema e que, desta feita, tudo o que é consequência dela, para ser resolvido enquanto problema, precisa antes, da superação deste período, retornando ou resgatando os princípios daquilo que ele denominou de modernidade sólida, ou modernidade duradoura. A persistência nas mudanças, a obstinação pelo novo e pela transformação de tudo e todos em bens de consumo, isso deve ser substituído pela valorização da permanência, da durabilidade dos vínculos, das relações e das convicções, bem como da valorização das relações pessoais e interpessoais, entendendo e tratando o outro como sendo rosto, pessoa, indivíduo portador de dignidade e, portanto, não passível de ser identificado enquanto mercadoria. O que conduz à ideia de que a construção do self coerente ocorre na medida em que nos libertamos dos embaraços desta mesma pós-modernidade, através do caminho da generatividade.

Por outro lado, a análise de Taylor nos leva a perceber uma avaliação do self enquanto elemento central na pós-modernidade, que se encontra perdido ou em crise devido aos problemas legados pela própria crise da moralidade, bem como da valorização exacerbada da liberdade e da individualidade a ponto de transformá-la em individualismo. O self, enquanto fruto das relações dialógicas, da interação entre os indivíduos que pertencem a uma mesma comunidade, constrói-se autenticamente falando, na medida em que ele é capaz de reconhecer a si mesmo ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade do reconhecimento dos demais que estão à sua volta. Posicionar-se sobre si mesmo, posicionar-se sobre os outros que estão consigo, posicionar-se e ser capaz de fazer suas escolhas, conduzindo-se em direção do bem que deve ser um ideal daquela coletividade, é ocupar um espaço dentro da sociedade de maneira livre e consciente. É assim que cada self se faz, sendo fiel a si e à sociedade à qual pertence. Porque cada um de nós,

em certa maneira, é, de alguma maneira, aquilo que experimentamos no convívio, na troca de experiências, no diálogo, na exposição e no debate de ideias, na aceitação e na abdicação de princípios impostos ou apresentados no cotidiano de nossas comunidades.

À guisa de conclusão, o que temos de organizar e colocar em nosso trabalho de dissertação de mestrado são justamente estas ideias apresentadas por estes dois pensadores, tentando demonstrar, além do que fora evidenciado, o que há de continuidade ou semelhança e o que há de descontinuidade ou de diferença entre os dois. Saliendo que a grande perspectiva de leitura do self, sob o olhar de cada um deles, repercutirá na apresentação de dois caminhos a serem seguidos enquanto possibilidade de solução ao problema enfrentado. Deixando a cada leitor a liberdade de escolha por qual deles trilhar, a saber, o caminho da generatividade ou retomada do princípio da vida solidária apontada por Bauman ou o caminho do reconhecimento, apontado por Taylor, exercitando o princípio que busca equilibrar a autenticidade, a liberdade e a individualidade.

Referências

- ARAÚJO, Paulo Roberto M. *Charles Taylor: Para uma Ética do Reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *A individualidade numa época de incertezas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento Ético e Virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. Nélcio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011.

Uma análise política filosófica sobre o encarceramento no Brasil

Amanda Laporte de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.07>

1 Introdução

Dentro dos estudos das ciências humanas, especialmente na filosofia, a mulher como objeto central de pesquisa só recentemente começou a ganhar maior visibilidade. No entanto, essa mulher, quando estudada, ainda se encontra oculta sob uma lente de generificação binária, normativa, heteropatriarcal e predominantemente branca. Essa invisibilidade tem raízes profundas, desde as origens daquilo que consideramos o início da filosofia ocidental até o conformismo daqueles que, confortavelmente instalados em seus privilégios, perpetuam essa ocultação. A marginalização da mulher, particularmente da mulher não branca e fora dos padrões hegemônicos, revela a necessidade urgente de uma revisão crítica dos paradigmas filosóficos tradicionais e de uma abertura para novas vozes e perspectivas.

Não é uma novidade que em seu percurso histórico a filosofia se valeu majoritariamente e sem precedentes às suas figuras masculinas, protagonistas de todo tipo de filosofia, em um ambiente livre e sem

¹ Mestranda do programa de pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Membro do Laboratório de Filosofia Contemporânea da UFRJ.

E-mail: amandalaporte27@gmail.com

restrição, enquanto suas complices estavam presas em um ambiente onde sua mente e até seu corpo era controlado.

A história da filosofia não está alheia a contribuições femininas. No entanto, ao examinarmos o marcador de gênero feminino, observamos que a filosofia muitas vezes se limita a reconhecer uma ou outra mulher como protagonista de sua própria abordagem filosófica. Além disso, persiste um preconceito e silenciamento incorreto no qual sugere que as mulheres só são capazes de abordar temas dito femininos dentro da filosofia, como se sua voz fosse válida apenas para questões que dizem respeito exclusivamente ao gênero feminino. Este viés reflete uma visão restrita que confina a pesquisa de gênero à esfera exclusiva das mulheres, ignorando a riqueza de perspectivas que elas podem oferecer sobre uma gama mais ampla de temas filosóficos.

Desta forma, podemos salientar como a literatura foi um caminho para as mulheres colocarem suas ideias sem grandes questionamentos duvidosos. Tomemos, por exemplo, Virginia Woolf, uma das mais incisivas exploradoras dos estudos de gênero em seu tempo. Sua obra, que transita tanto por palestras como em *Um teto todo seu*, quanto por romances como *Orlando*, serve como um espelho crítico à sociedade inglesa da sua época. Nessas obras, Woolf não apenas mapeia as limitações impostas às mulheres, mas também ilumina o espaço escasso que lhes é reservado no cenário intelectual predominante. Dessa forma, a autora se manifesta não apenas na crítica explícita, mas na redefinição do próprio espaço do debate e da voz feminina na esfera pública e acadêmica.

Ao pensar rapidamente nessa trajetória, tropeço em alguns questionamentos: Se a filosofia por tempos se apoiou no silenciamento de pessoas genericadas, o quê hoje, no mundo contemporâneo, ela se ausenta de discutir? Quem dentro da filosofia pode dizer qual tema é cabível de debate? Seria uma pessoa? Uma corrente filosófica tão poderosa capaz de tal ato?

Para além dessas perguntas, existem outras mais: Quem dentro da filosofia está pensando na prisão? Quem está pensando no encarceramento em massa? Que perguntas a filosofia pode levantar dentro desse tema a fim de se fazer presente nesse debate no mundo contemporâneo? Ao pensar no encarceramento em massa, as mulheres devem ser estudadas? O que a filosofia tem a dizer sobre a política de drogas que aprisiona mulheres desenfreadamente? Faremos uso de dois pilares do pensamento filosófico, buscando não apenas entender as nuances das questões de massa, gênero e encarceramento, mas também questionar como essas estruturas moldam e são moldadas por dinâmicas de poder.

Para abordar essas questões e suscitar novas interrogações, recorreremos a alguns dos mais proeminentes pensadores da história da filosofia. Michel Foucault nos proporciona uma análise incisiva das instituições prisionais, desvelando as complexas relações de poder que nelas operam. Já Angela Davis, por sua vez, ilumina a interseção entre prisão e gênero, desafiando-nos a refletir sobre como as estruturas de opressão se manifestam de maneira diferenciada para as mulheres “Os números não fazem distinção entre a mulher que está presa por tráfico de drogas e o homem que está preso por ter matado a esposa, homem que pode, inclusive, passar menos tempo atrás das grades do que a mulher” (2018, p. 100), ponto que a filosofia por tempos se ausentou de discutir.

2 Filosofia e Prisão

Michel Foucault foi um dos poucos filósofos que se debruçou sobre as discussões e teorizações sobre a prisão. A partir dos anos 1970, Foucault traça suas pesquisas por meio dos estudos sobre o complexo prisional francês; após a querela de 68, o filósofo então monta o *Groupe d'Informantion Sur les Prisons (GIP)*, no qual sua análise fundamenta o prestigiado livro *Surveiller et punir (Vigiar e Punir: nascimento das*

prisões), no qual destrincha o pensamento disciplinar à luz das instituições reformadoras ou disciplinares, para o quadro da constituição do sujeito “sujeitado”.

A obra é dividida em quatro partes: Suplício; Punição; Disciplina e Prisão. Os tópicos abordados pelo livro lançam mão dos modos de transformação das tecnologias de vigilância e de punição aos corpos e às mentalidades dos sujeitos, face às transformações socioeconômicas do século XVIII até o momento presente. De certo modo, Foucault estava preocupado em demonstrar que a passagem de uma sanção circunscrita no corpo do delinquente para uma condição de ‘reforma’ do desvio, abrandava então uma ‘normalização’ do corpo frente a condições econômicas.

O movimento de supliciar o corpo do condenado, quase como um espetáculo ostentatório de poder do soberano, era uma ação normal de punição comum até o início do século XVIII, e suas práticas de tortura aconteciam das mais variadas formas como: desmembramentos, queimaduras, açoites e o que mais pudesse punir o corpo do condenado de forma cruel. A escolha era feita conforme a intensidade do crime. O suplício era realizado de uma forma para causar na população uma empatia com o carrasco que aplicava as punições, se vingando assim daquele criminoso que trouxe desgraça para a sociedade em que habitavam.

Até esse momento, o cárcere² era utilizado como um meio de custódia, visando evitar a fuga daqueles considerados culpados, produzindo a figura do criminoso. Contudo, Foucault nos conduz a uma reflexão mais profunda sobre como, ao longo dos anos, as sociedades e

² Como nos lembra Eribom na biografia sobre Foucault, o intuito do grupo fora de pensar o cárcere e suas condições para com a sociedade, e assim de que maneira sua estrutura era condizente com as transformações da realidade social. Nas palavras do autor: “O objetivo do GIP não é reformista; nós não sonhamos com uma prisão ideal: desejamos que os prisioneiros possam dizer o que é intolerável no sistema de repressão penal” (Eribon, 1989, p. 241).

os sistemas de governo passaram por transformações que levaram o suplício ao ponto de inadequação como um método de punição.

A evolução da sociedade, influenciada por pensamentos iluministas, começou a mudar a economia de castigo, que começou a se modificar e destacou que os suplícios já não pareciam uma forma segura de punição e que não garantiam o poder do soberano de maneira eficaz. Dessa forma, a população começa a entender que os suplícios não eram um espetáculo e seus governantes começam a ver que aquele tipo de violência podia acabar gerando ainda mais violência sobre eles.

A punição vai-se tornando, pois, a parte mais velada do processo penal, provocando várias consequências: deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata; sua eficácia é atribuída à sua fatalidade, não à sua intensidade visível; a certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro; a mecânica exemplar da punição muda as engrenagens. Por essa razão, a justiça não mais assume publicamente a parte da violência que está ligada a seu exercício (Foucault, 2014, p. 14).

O cárcere passa a representar uma forma mais sutil e aparentemente controlada de exercício do poder, mas, como Foucault argumenta, ainda é uma ferramenta que molda, controla e esquadrinha a vida dos indivíduos de maneiras mais complexas do que podemos visualizar. Portanto, pode-se pontuar que a mudança do suplício para o modelo de encarcerar o indivíduo surgiu como meio de desenvolver melhor a forma de punir, de maneira mais lucrativa e com uma fachada de civilização das penas.

O afrouxamento da severidade penal no decorrer dos últimos séculos é um fenômeno bem conhecido dos historiadores do direito. Entretanto, foi visto, durante muito tempo, de forma geral, como se fosse fenômeno quantitativo: menos sofrimento, mais suavidade, mais respeito, mais “humanidade”. Na verdade, tais modificações se fazem concomitantes ao deslocamento do objeto da ação punitiva. redução de intensidade? Talvez. Mudanças de objetivo? Certamente (Foucault, 2014, p. 21).

Dadas as condições de uma reforma iluminista aos processos de assujeitamento dos delinquentes, agora com a nomenclatura de ‘presos’, Foucault endossa sua crítica às tecnologias de vigilância e de controle, tendo em vista que os discursos e práticas conduzidas nesses espaços colocam a ideia de um sujeito metafísico transcendental, do qual a história é alheia ao seu condicionamento. Dessa maneira, vemos aqui a principal contribuição de seu pensamento, que recobria as (micro) histórias enquanto aporte para tratar das “normalizações”³.

Desta forma, somos apresentados a uma forma mais “humanizada” de punir. Nas palavras de Foucault, “essa necessidade de um castigo sem suplício é formulada primeiro como um grito do coração ou da natureza indignada: no pior dos assassinos, uma coisa pelo menos deve ser respeitada quando punimos: sua ‘humanidade’” (Foucault, p. 74). É importante ressaltar aqui que o filósofo, quando usa a palavra humanidade, é sempre entre aspas, pois esta não é a finalidade da finalização dos suplícios ou até mesmo da prisão.

Todavia, é necessário fixar que a prisão não nasce da lei e também não nasce sozinha, ela é fruto de um conjunto de instituições disciplinares, é desta forma que chegamos à terceira parte de *Vigiar e punir*, “A disciplina”. A disciplina é instalada em escolas, hospitais e instituições militares, ela é “uma anatomia política do detalhe”, pois controla os corpos dos indivíduos, suas atividades, seu tempo, organiza suas gêneses. Foucault esclarece esse ponto na seguinte passagem:

A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas [...] O quadro, no século XVIII, é ao mesmo tempo uma técnica de poder e um processo de saber. trata-se de organizar o múltiplo, de se obter um instrumento para

³ Vale lembrar que a obra é comumente inserida na fase de pensamento genealógico do autor, na qual Foucault considera as relações da filosofia de Nietzsche enquanto proposta de trabalho acerca das vozes, práticas e dimensões das relações de poder e da constituição do sujeito. Cf. Machado, 2008, p. 15; cf. também: Foucault, 1995.

percorrê-lo e dominá-lo; trata-se de lhe impor uma ordem (Foucault, 2014, p. 145).

A disciplina opera enquanto intermediário sobre os corpos dos sujeitos, uma vez que essa tecnologia⁴ recobria a multiplicidade dos sujeitos. Diante dessa questão, Foucault chama a atenção para a constituição de um espaço de aplicação prática e de formação discursiva ligada a essa tecnologia, visto que “a instituição contém (meu) discurso enquanto fixa os limites do mesmo e me assimila à sua ‘ordem’ (Diaz, 2012, p. 87).

O papel da disciplina, em grande escala, se configura em extrair dos corpos o máximo de utilidade econômica, para atingir o máximo de docilidade política. Portanto, o controle dos corpos e suas repetições, o controle exacerbante do tempo é tão importante, pois “o tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder” (Foucault, p. 149). Por conseguinte, em um corpo robotizado, o poder se exerce e o faz funcionar como uma máquina. No capítulo II, “Os recursos para um bom adestramento”, Foucault estabelece 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” (Foucault, p. 167). Podemos entender que a função do olhar hierárquico é a vigilância constante; o papel da sanção normalizadora é o de corrigir ao máximo esse corpo e seu comportamento; já as ciências de exame, o de organizar os casos, os corpos, os objetos de estudos e intervenção, uma profunda organização dos saberes.

⁴ Essas tecnologias fazem parte dos Mecanismos de Regulamentação: mecanismos que complementam a ação social, ou seja, são microdispositivos de controle social, mais discretos e integrados ao chamado “cotidiano”. Agem no corpo em específico, como a sexualidade: — “A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação” (Foucault, 2008, p. 301).

A individualização, o esquadramento, vai ocorrendo à medida que as práticas disciplinares se concentram nos corpos e comportamentos específicos de cada indivíduo. Seja na sala de aula, onde os alunos são organizados por fileiras, ou em ambientes mais institucionalizados, como as prisões, onde a rotina é altamente controlada, vigiada, regulamentada, a disciplina visa controlar e normalizar as ações dos sujeitos. Essa tática de poder alcança uma grande eficiência dentro da sociedade. Por isso, se perpetua dentro de diversas instituições que a têm como base, onde o controle e os saberes andam juntos.

A instituição prisional é frequentemente associada ao papel de disciplinar, onde a ideia central é que a disciplina, aliada ao trabalho, desempenha um papel fundamental na regeneração do condenado. Estabelece-se uma rotina na qual o detento se ocupa e segue obediência às ordens, contribuindo para seu processo de ressocialização. Diversos fatores cruciais para manifestar a disciplina começam a se instalar, tal como a divisão do sistema carcerário em alas, com o propósito de coibir a comunicação entre os indivíduos. Além disso, há a segregação dos apenados com base na natureza de seus crimes e grau de periculosidade. Neste contexto, destaca-se como o panoptismo se tornou uma tecnologia ideal para exercer a disciplina. Segundo Foucault:

O panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário, um escolar [...] O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções — trancar, privar de luz e esconder — só se conserva a primeira e se suprem as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que

finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha (Foucault, 2014, p. 194).

O mecanismo aplicado no controle para o comportamento do preso é concebido por Jeremy Bentham e popularmente conhecido como panóptico. Não é puramente um conceito, sua ideia é uma estrutura arquitetural projetada para os cárceres, que se espalham para outras instituições. O sistema contava com uma composição circular das células em torno de um ponto central, sem que haja comunicação entre elas e os presos possam olhar de fora. Esse lugar central pode ser correspondido por uma torre central de vigilância, onde apenas uma pessoa precisa estar presente para observar todos os presos em seus espaços. Os alvos dessa arquitetura não têm como ter certeza se estão sendo vigiados ou não, uma vez que a construção de fora da torre mostra uma visão opaca e ofuscada. Ninguém sabe quem os vigia nem quantos são. Foucault segue:

Daí o efeito mais importante do panóptico: induzir no detento um trabalho consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar relação de poder independente daquele que o exerce; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são portadores. Para isso, é ao mesmo tempo excessivo e muito pouco que o prisioneiro seja observado sem cessar por um vigia: muito pouco, pois o essencial é que ele se saiba vigiado; excessivo, porque ele não tem necessidade de sê-lo efetivamente (Foucault, 2014, p. 195).

Michel Foucault nos mostra que o panoptismo pensado por Jeremy Bentham se instala além das prisões e é uma arte de individualizar, que funciona como uma construção onde tudo pode se ver, sem nunca ser visto por quem está em sua visão. Funciona como um laboratório de poder onde o Estado possui interesses e ajuda a crescer, já

que a vigilância instala de maneira eficaz a disciplina e com baixo custo ao Estado. Sendo assim, segundo Foucault, com o advento da modernidade, esse sistema vai se espalhando em pontos-chave, e daí entendemos que há dois modos de se executar a disciplina; nas palavras do filósofo:

Duas imagens, portanto, da disciplina. Num extremo, a disciplina-bloco, a instituição fechada, estabelecida à margem, e toda voltada para funções negativas: fazer para o mal, romper as comunicações, suspender o tempo. No outro extremo, com o panoptismo, temos a disciplina-mecanismo: um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício de poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir (Foucault, 2014, p. 202).

Nesse sentido, a analítica do poder traçada até o momento por Foucault procurou demonstrar a constituição do sujeito enquanto um “objeto do conhecimento” entalhado pelas relações da disciplina e da vigilância dispostas nas instituições normalizadoras, visto que “os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social” (Machado, 2008, p. 27). Todavia, a disciplina faz funcionar as condições através das quais esses sujeitos irão interagir entre si e com o ‘meio’ da aplicação dessa tecnologia; para tanto o autor usa o conceito de “estratégias”, denominado como “estratégias de poder” para designar as formas e os meios utilizados a fim de fazer funcionar os dispositivos e os mecanismos de poder no tecido social. Conforme aponta Castro (2016, p. 152), “pode-se, então, decifrar em termos de ‘estratégia’ os mecanismos utilizados nas relações de poder. Mas o ponto mais importante é, evidentemente, a relação entre as relações de poder e as estratégias de enfrentamento”. Sobre esse ponto, Foucault sinaliza que:

[...] o que caracteriza, por outro lado, o “poder” que analisamos aqui é que ele coloca em jogo relações entre indivíduos (ou entre grupos). Pois não devemos nos enganar: se falamos do poder das leis, das instituições ou das ideologias, se falamos de estruturas ou de

mecanismos de poder, é apenas na medida em que supomos que “alguns” exercem um poder sobre os outros. O termo “poder” designa relações entre “parceiros” (entendendo-se por isto não um sistema de jogo, mas apenas — e permanecendo, por enquanto, na maior generalidade — um conjunto de ações que induzem e se respondem umas às outras) (Foucault, 1995, p. 240).

A disciplina atua como dispositivo de controle e formação dos corpos, a partir da sua utilidade, numa relação entre a obediência e a utilidade, instaurando uma técnica de coerção sobre os corpos individuais. Com a atenção sobre os corpos e as normas que se inscrevem neles (dispositivos), cria-se a categoria “dócil”. Na passagem do tempo sobre o corpo, Foucault apresenta a “codificação instrumental do corpo”, ou seja, refere-se a uma série de gestos e práticas relacionadas entre o corpo e o objeto que se manuseia.

Nesse sentido, as prescrições de manuseio criam os corpos objetos / corpos máquinas. Diferentes daqueles que antes precisavam se extrair os resultados, aqui os resultados se acompanham. Essas prescrições em torno do corpo e sobre o corpo vão fazer aparecer todo um dispositivo de “controle” sobre o sujeito e seu corpo⁵.

Entretanto, a forma como o exercício de poder vai protagonizando mudanças por meio dos aparelhos que buscam consolidar suas ideias e necessidades diferem ao longo do tempo. Foucault esclarece que a vigilância constante implementada nos presídios consolida uma dobra no próprio dispositivo, visto que se exerce uma grande teia de poder sobre os corpos dos indivíduos, para assim docilizá-los e torná-los úteis. Foucault disserta:

⁵ 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. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe (Foucault, 2014, p. 135).

Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilegio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas — efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. Esse poder, por outro lado, não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição aos que “não tem”; ele os investe, passa por eles e por meio deles; apoia-se neles, do mesmo modo que eles, em sua luta contra esse poder, apoiam-se nos pontos em que ele alcança (Foucault, 2014, p. 30).

Portanto, a hipótese de que é possível ser vigiado é mais que suficiente para exercer controle e disciplina sobre os corpos dos sujeitos, e, por consequência, sobre suas mentes, tornando sua existência conveniente à expressão de autoridade vigente. A sociedade disciplinar alimenta o devaneio da sociedade perfeita, profundamente, alimentada pelo medo dos crimes, das doenças e do que representa insegurança. Foucault aponta em certa passagem:

As disciplinas funcionam cada vez mais como técnicas que fabricam indivíduos úteis. Daí se libertarem elas de sua posição marginal nos confins da sociedade e se destacarem das formas de exclusão ou de expiação, de encarceramento ou retiro. [...] Daí também tenderem a se implantar nos setores mais importantes, mais centrais, mais produtivos da sociedade; e se fixarem em algumas grandes funções essenciais: na produção manufatureira, na transmissão de conhecimentos, na difusão das aptidões e do know-how, no aparelho da guerra. Daí, enfim, a dupla tendência que vemos se desenvolver no decorrer do século XVIII de multiplicar o número das instituições de disciplina e de disciplinar os aparelhos existentes (Foucault, 2014, p. 204).

Foucault demonstra que as relações de poder, conhecimento e resistência permeiam todo o tecido social, influenciando-o por meios de jogos completos de estratégia. A disciplina se apresenta como tecnologia que organiza os indivíduos em todo corpo social, sendo versátil e amplamente disseminado, e é responsável por lidar com a complexidade das pessoas e direcionar seus esforços para moldar corpos

dentro de estruturas vivas e dotadas de poder. Sendo assim, cada indivíduo é aparelhado com base em sua singularidade produzida.

O objetivo da disciplina é o de criar corpos dóceis, ou seja, corpos que se ajustam facilmente às normas e expectativas impostas pela sociedade. Essa conformidade e subjetivação é alcançada por meio da vigilância constante, organização espacial e temporal, e de outras diversas técnicas que agem em larga e microescalas para moldar os indivíduos de maneira a torná-los mais previsíveis e gerenciáveis.

A disciplina faz “funcionar” um poder relacional que se auto sustenta por seus próprios mecanismos e substitui o brilho das manifestações pelo jogo interrompido de olhares calculados. Graças às técnicas de vigilância, a “física” do poder, o domínio sobre o corpo se efetua segundo as leis da ótica e da mecânica, segundo um jogo de espaços, linhas, de telas, de feixes, de graus, e sem recurso, pelo menos em princípio, ao excesso, à força, à violência. Poder que é em aparência ainda menos “corporal” por ser mais sabiamente “físico” (Foucault, 2014, p. 174).

Essa é uma chave importante na análise foucaultiana, a disciplina como tecnologia de poder, de esquadrinhamento e de produção de subjetividade. A disciplina como saber fundamental para compreender de que maneira as instituições sociais influenciam e regulam não apenas as ações dos indivíduos, mas também a própria constituição de seus corpos e identidades⁶.

Daí o nascimento da prisão é uma consequência óbvia da sociedade disciplinar, onde também atinge seu ápice. Foucault expõe: “Conhecem-se todos os inconvenientes da prisão, e sabe-se que é perigosa, quando não inútil. E, entretanto, não ‘vemos’ o que pôr em seu lugar. Ela é a detestável solução, de que não se pode abrir mão” (Foucault, p. 224). A prisão é o local central do regime de castigo, ela não nasce da

⁶ Para Foucault (1995, p. 236), “há dois sentidos para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso a sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e sujeita”.

lei e ela existe até hoje, pois o seu argumento principal é da auto reformulação.

Para o filósofo, o papel da prisão transcende a mera detenção; ele é percebido como um mecanismo que não apenas sanciona a delinquência, fruto dos saberes produzidos nos corpos dos apenados. A prisão desempenha um papel singular ao destacar para a sociedade que outras instituições, embora dissimuladas por diferentes rótulos, compartilham princípios semelhantes: a prática de encarceramento, individualização, corte de comunicação e imposição de horários rigorosos. Estes pontos de convergências entre as instituições são fundamentais para estabelecer o sistema prisional como necessário.

Logo, privilegiar as condições nas quais o saber é exercido como um objeto de poder significa examinar como certos conhecimentos são valorizados, disseminados e utilizados para moldar as relações sociais e as dinâmicas de poder. Isso inclui analisar as estratégias de controle, classificação e normalização que estão embutidas nos discursos e práticas de conhecimento.

Entretanto, quando se trata de pensar na problemática do encarceramento feminino, essa obra sozinha nos é suficiente? Essa obra, que faz uma brilhante análise sobre o nascimento da prisão no modelo ocidental, pensou sobre quais pessoas esse modelo e suas reformas iriam receber ou inspirar? Na segunda parte, quando falado sobre punição, o filósofo se propõe a pensar o que significava a punição para as mulheres? É verdade que o autor jamais prometeu algo a não ser expor como a punição e o poder vem se reformulando através do tempo, e, portanto, o ponto de vista proposto aqui é olhar para além dessas interpretações foucaultianas tradicionais e, pensar relações desse pensamento de Foucault com outros/as autores/as. Portanto, proponho que nos aprofundamos na filosofia de Angela Davis.

3 A Filosofia Política de Angela Davis como chave para repensar o sistema prisional

Para refletirmos sobre a massa carcerária feminina, proponho um diálogo entre as ideias de Michel Foucault e Angela Davis. Davis, é uma autora essencial nos estudos de gênero, raça e classe, que oferece uma perspectiva crucial para análises mais complexas destes processos. Em sua obra *“Estarão as Prisões Obsoletas?”*, Davis examina profundamente o sistema prisional norte-americano, expandindo o debate para questões mais amplas dentro de sua filosofia. Esta obra não apenas proporciona uma crítica incisiva ao sistema carcerário, mas também ilumina questões fundamentais de justiça social, revelando as interseções entre diferentes formas de opressão.

Ao abordar o encarceramento feminino, Davis nos desafia a repensar as estruturas que sustentam a repressão e a exclusão, contribuindo para um entendimento mais complexo e interseccional das dinâmicas de poder. Davis já expressa que o papel da prisão é um trabalho ideológico para depositar indesejáveis, sendo assim, “livrando-nos da responsabilidade de pensar sobre as verdadeiras questões que afligem essas comunidades das quais os prisioneiros são oriundos em números tão desproporcionais” (Davis, 2018, p. 16).

Ao longo do livro, o uso do termo “complexo industrial prisional” é usado e aprofundado, este, foi criado por estudiosos e ativistas para expor a desconexão entre o aumento da população carcerária e o real crescimento da criminalidade. Em vez disso, esse aumento está ligado à necessidade de preencher as prisões que são construídas dentro de uma lógica racista global, cujo objetivo principal é o lucro desenfreado. Angela Davis explora esse conceito de forma incisiva no capítulo cinco de *“Estarão as Prisões Obsoletas?”*, onde ela argumenta que o sistema prisional não apenas serve à repressão social, mas também funciona como um motor econômico. Essa estrutura, segundo Davis, perpetua um ciclo de encarceramento que visa sobretudo o controle de

massas produzidas como marginalizadas, ao mesmo tempo em que gera enormes lucros para as corporações que se beneficiam da expansão do sistema prisional, uma relação cruel entre punição e capitalismo. Segundo a filósofa:

Corporações associadas à indústria da punição lucram com o sistema que administra os prisioneiros e passam a ter claro interesse no crescimento contínuo das populações carcerárias. Para simplificar, estamos na era do complexo industrial-prisional. A prisão se tornou um buraco negro no qual são depositados os detritos do capitalismo contemporâneo. O encarceramento em massa gera lucros enquanto devora a riqueza social, tendendo, dessa forma, a reproduzir justamente as condições que levam as pessoas à prisão (Davis, 2018, p. 17).

Durante a segunda parte do livro *Vigiar e punir. O nascimento das prisões*, podemos ver que o filósofo em nenhum momento faz uma análise mais profunda sobre o que é punição para o recorte de gênero ou raça. Abertamente em seu livro, Foucault fala sobre sujeitos, como se todos fossem punidos de forma igualitária; entretanto, através da história da punição o silenciamento no que concerne ao gênero é algo a ser objeto de uma reflexão. Nesse sentido, Davis é responsável por introduzir o gênero em debates nos quais este é silenciado e, no que refere-se à punição, afirma que: “as mulheres eram punidas com frequência no domínio doméstico” (Davis, 2018, p. 44). Em outra passagem do mesmo livro, em uma crítica aos reformadores prisionais a essa homogeneização do debate, ela afirma:

Embora o amordaçamento de mulheres estivesse muitas vezes associado a um desfile público, esse instrumento era por vezes preso a uma das paredes da casa, onde a mulher punida permanecia até que seu marido decidisse libertá-la. Menciono essas formas de punição infligidas à mulher porque, como as impostas aos escravos, raramente eram abordadas pelos reformadores do sistema prisional (Davis, 2018, p. 45).

Davis traz à tona uma questão crucial sobre a violência sexual, apresentando duas reflexões significativas. A primeira, destaca que as mulheres sempre foram punidas de maneira sistemática e que, assim como os povos escravizados, elas nunca estiveram no centro das preocupações dos reformadores das prisões, ou até mesmo dos que pensavam sobre a mesma. A segunda diz respeito à prática da revista vexatória, que, embora oficialmente proibida, ainda persiste em muitas instituições. A filósofa nos convida a questionar o caráter dessa prática ao sugerir que, se tais ações fossem cometidas por pessoas sem uniforme, seriam claramente reconhecidas como violência sexual. No entanto, quando realizadas por guardas, essas atitudes não são configuradas como tal, pois são legitimadas pelas leis dentro de um contexto em que a vítima é considerada criminosa e, portanto, vista como merecedora dessa brutalidade.

A filosofia proposta por Angela Davis transcende fronteiras, destacando a peculiaridade de um contexto específico que, por sua vez, reverbera no mundo. Ao expor seus pensamentos e perspectivas, Davis parece dirigir-se a uma esfera global, dada a influência global dos Estados Unidos da América, local em que suas ideias têm sido fundamentadas.

Durante sua visita ao Brasil em 2019, na abertura da 12ª edição do Cinema Negro Zózimo Bulbul, Angela Davis destacou as semelhanças entre o Brasil e os Estados Unidos no que se refere ao encarceramento em massa, um fenômeno que ela associa ao chamado complexo industrial prisional. Davis identifica um elemento comum entre os dois países: o encarceramento como um mecanismo essencial na reprodução do racismo, uma consequência estrutural do capitalismo global. Em sua análise, Davis chamou a atenção para a necessidade de considerar as implicações locais, desafiando o Brasil a repensar seu sistema prisional à luz das complexidades sociais, econômicas e políticas que caracterizam o país.

Um exemplo apresentado pela filósofa foi a Lei 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, que classifica a violência doméstica como crime. Davis observou que, ao aplicar a lei, o Brasil tende a concentrar-se em punir os autores de violência, encarcerando mais pessoas, mas sem abordar as causas estruturais que levam a esses atos. Segundo ela, isso resulta em uma abordagem limitada, que trata das consequências do problema sem enfrentar suas raízes. Além disso, Davis criticou o fato de que a aplicação da lei não é universal, atingindo, em sua maioria, homens de grupos específicos, o que reflete desigualdades sociais e raciais no sistema de justiça.

Além de abordar a questão carcerária, Angela Davis, ainda neste evento realizado no Rio de Janeiro, discute a prisão como uma invenção das democracias capitalistas. Ela mergulha profundamente nas políticas públicas e no abolicionismo penal, que são chaves importantes para destrinchar sua filosofia. No entanto, é essencial destacar que sua perspectiva é fortemente enraizada na experiência colonial norte-americana, abrangendo principalmente especificidades sobre gênero, raça e classe.

4 Considerações finais

Nas ciências humanas, e em particular na filosofia, existe um notável déficit de estudos que relacionem prisão e gênero feminino. Essa lacuna reflete a marginalização histórica das questões de gênero e raça nos campos filosófico e criminológico, o que levanta preocupações sobre a exclusão das experiências femininas e negras do debate acadêmico. Obras como *Estarão as prisões obsoletas?*, de Angela Davis, e *Prisioneiras: Vida e Violência Atrás das Grades* são exemplos que evidenciam essa omissão e apontam para a necessidade de uma abordagem mais ampla e inclusiva. Essas obras destacam as especificidades das opressões que mulheres negras enfrentam no contexto prisional, algo ainda sub explorado nos estudos filosóficos tradicionais.

A filosofia, assim como outras áreas do conhecimento, precisa romper com a abstração universal do “sujeito”, que frequentemente invisibiliza as diferenças estruturais que moldam as vidas de indivíduos marginalizados. No caso das mulheres negras encarceradas, a interseccionalidade de opressões — combinando gênero, raça e classe — expõe dinâmicas únicas de violência e exclusão que exigem um olhar mais atento e específico. Incorporar essas perspectivas é essencial não apenas para enriquecer o campo filosófico, mas também para fomentar uma compreensão mais justa e equitativa das condições humanas dentro do sistema prisional.

Essa omissão ultrapassa a questão acadêmica, porém, é neste meio que tradicionalmente deveria ser mais aberto e amplo, que se reflete a indiferença sistêmica que perpetua a invisibilidade de mulheres negras no espaço político e social. Assim, ao negligenciar o estudo das prisões dentro de um contexto filosófico, por exemplo, com uma perspectiva de gênero e raça, deixamos de confrontar as verdadeiras raízes das injustiças que continuam a marcar a experiência dessas mulheres, que, mesmo diante da marginalização, resistem e nos convidam a repensar a própria noção de justiça.

Angela Davis, ao elucidar mais sobre esse tema e seus escritos, oferece um guia valioso para levantar questões sobre as injustiças, não apenas do sistema prisional, mas além, nos encaminhando para moldar estratégias eficazes em busca de fazer análises mais profundas e justas, rompendo com o sistema ou com produções que colocam as mulheres em um local de invisibilidade produzido pelo espaço filosófico há tanto tempo atrás, colocando no local da produção e do debate, aqueles todos que em algum momento histórico não puderam se levantar e ocupar o lugar de falar sobre si ou dos seus.

Referências

ANGOTTI, B. *Entre as Leis da Ciência, do Estado e de Deus*. São Paulo: IBCCRIM, 2012.

- DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel, 2018.
- DEPEN – Departamento Penitenciário Nacional. Levantamento Nacional de Informações penitenciárias: *Infopen* – junho 2014, Ministério da Justiça, 2015.
- DEPEN – Departamento Penitenciário Nacional. Levantamento Nacional de Informações penitenciárias: *InfoPen Mulheres* – junho 2014, Ministério da Justiça, 2015.
- DEPEN – Departamento Penitenciário Nacional. Levantamento Nacional de Informações penitenciárias: *InfoPen* – junho 2016, Ministério da Justiça, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.
- SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero patriarcado violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo. 2015.
- SOARES, Bárbara Musumeci. ILGENFRITZ, Iara. *Prisioneiras: vida e violência atrás das grades*. Rio de Janeiro: Garamond. 2002.

A noção de ilegalismo a partir das tecnologias disciplinares e neoliberais de constituição do sujeito criminoso segundo Michel Foucault

João Vitor dos Santos Cruz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.08>

E se não quisermos ser punidos por eles, ou por essas razões, e se simplesmente não quisermos ser punidos? E se, afinal, não fôssemos capazes de saber realmente o que significa punir? Essa coisa que é a punição e que durante séculos, talvez milênios, pareceu quase evidente à civilização ocidental, será que essa noção mesma da punição lhes parece agora tão evidente assim? O que significa ser punido? É realmente preciso ser punido? (Foucault, 2022b, p. 14).

1 Ilegalismos e *positividade* do poder

O curso *A sociedade punitiva* de 1973 pode ser lido, a partir de suas análises sobre o sistema penal, como o esboço teórico de Michel Foucault apresentar uma noção de poder que dê conta de seus aspectos produtivos. Logo na primeira aula, o filósofo apresenta seu incômodo com o entendimento dos aspectos negativos do poder, representado pelas noções de exclusão, repressão e sedição. Para ele, tais noções são insuficientes para responder as seguintes questões: qual a função do

¹ Mestrando em Filosofia pela UFBA (PPGF), com bolsa CNPq, sob orientação do prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues, na linha de pesquisa Filosofia e Teoria Social. E-mail: jaovitorcruz@gmail.com

penitenciário em uma sociedade que, até pouco tempo, supliciava seus condenados? Que transformações possibilitaram a constituição e permanência da instituição prisional e qual sua vinculação com o modo de exercício do poder em nossa sociedade? De que forma se constitui, na sociedade moderna, todo um regime de verdade, um campo de saber e relações de poder sobre um novo sujeito: o criminoso?

Ilegalismo² é uma noção central para analisar o modo como Foucault aborda essas questões em seu pensamento. Deleuze (2019, p. 36) aponta a importância do conceito ao constatar como “um dos temas mais profundos do livro [*Vigiar e punir*] de Foucault consiste em substituir a oposição, por demais grosseira, lei-legalidade por uma correlação final *ilegalismos-lei*”, em que a “lei é sempre uma composição de ilegalismos, que ela diferencia ao formalizar”. O termo é empregado para analisar o processo por meio do qual os mecanismos de poder podem se utilizar da criminalidade que fabricam, toleram ou gerem, para manter seu próprio funcionamento.

Para Foucault, a análise dos ilegalismos é mais profunda do que uma simples análise da prisão, a instituição com seus muros. Por um lado, Foucault situa historicamente sua existência antes da emergência das prisões, ainda nas sociedades de soberania medievais quando a burguesia junto às classes populares compartilhava de certas ilegalidades. Por outro, ao ser questionado sobre a “falência” das prisões em meados da década de 1970, época em que a instituição sofria uma série de críticas e o ativismo abolicionista ganhava o centro dos debates,

² Equívocos na tradução brasileira foram apontados por Márcio Alves da Fonseca (2012, p. 129, nota 67) ao afirmar que “‘ilegalismo’ (*illégalisme*) é empregado por Foucault em *Vigiar e punir* e em outros textos e entrevistas”, mas “as traduções disponíveis [...] preferem utilizar o termo ‘ilegalidade’ (*illégalité*) no lugar de ‘ilegalismo’”. Posteriormente, esses equívocos foram reiterados por César Candiotto (2016, p. 119, nota 1) ao notar que “ainda que em ocasiões muito específicas Foucault não os diferencie, na maioria das vezes, porém, o termo *illégalisme* (geralmente usado no plural) não pode ser traduzido por ilegalidade”. Para os dois pesquisadores, isso gerou uma invisibilidade da importância do termo no pensamento foucaultiano.

Foucault considera que o questionamento abolicionista deve ter como questão premente: “podemos realmente conceber uma sociedade em que o poder não precise de ilegalismos?” (Foucault, 2022b, p. 51). Quer dizer, encontrar alternativas à reclusão em outras formas de punição, não necessariamente altera os mecanismos de poder modernos. Foucault não era ingênuo: é claro que o ativismo abolicionista é importante e desejável, mas abolir as prisões deve significar abolir também as formas de vigilância e punição ligadas à ela.

A prisão, na análise foucaultiana, é o sustentáculo de uma sociedade disciplinar cujas técnicas de poder se exercem a partir de processos de fabricação de sujeitos normais e anormais. Os ilegalismos se enquadram estrategicamente nessas técnicas de norma, punição e vigilância. Mas também podem ser reordenados, como no caso das sociedades neoliberais, e se vincularem à gestão biopolítica da criminalidade. A noção é, no pensamento foucaultiano, de caráter *operacional* ou *instrumental*, o que permite uma flexibilidade de análise que não se restringe ao âmbito inicial em que foi pensado. Ela permite ao filósofo conceber os aspectos positivos do poder, isto é, os efeitos das práticas e discursos que constituem as relações de poder e permitem seu funcionamento. Porém, para isso, Foucault precisou deixar de lado alguns conceitos utilizados no contexto intelectual europeu.

Na classificação antropológica de Lévi-Strauss, a interpretação foucaultiana concebe que apesar de a noção de exclusão cumprir um papel importante pela crítica às noções de desvio, anomalia, inadaptação psicológicas e sociológicas do campo das ciências humanas, ela é insuficiente para os estudos do funcionamento das estratégias e táticas de poder (*cf.* Foucault, 2015a, p. 4-5). De modo semelhante, Foucault se afasta da noção de repressão que conceberia o sistema penal como aparato repressivo. Em terceiro, o conceito de sedição dos marxistas ingleses do século XX, segundo a qual a existência do sistema penal moderno se deve ao objetivo de reprimir às classes sediciosas, além de ser marginal para o desenvolvimento econômico do capitalismo

industrial. Como nota Bernard Harcourt (2015, p. 256), a noção de ilegalismos populares seria uma crítica, latente, mas contundente à de plebe sediciosa. A noção permitirá a Foucault uma análise nos seguintes termos: a partir dos processos de luta política em torno do poder, verificar quais foram as táticas e estratégias utilizadas para constituir um novo sistema de penalidade.

O pressuposto da análise é a noção de guerra civil. No ano anterior em 1972, no curso “Teorias e instituições penais”, o filósofo francês havia conduzido suas investigações sobre a prisão a partir da repressão e sedição (cf. Harcourt, 2015). No curso de 1973, Foucault se desvencilha da guerra³ civil pensada nos termos hobbesianos de uma “guerra de todos contra todos”, em dois pontos: primeiro, a guerra não será a relação natural dos indivíduos cuja natureza é de rivalidade, mas o campo pelo qual se desenrolam lutas coletivas e plurais; segundo, a guerra civil não será a antítese do poder, como se a autoridade do soberano guardasse em si o poder e a vontade dos indivíduos, mas sua matriz. “O exercício cotidiano do poder deve poder ser considerado uma guerra civil: exercer o poder é de certa maneira travar a guerra civil”, e complementa Foucault (2015a, p. 30-31): “O importante para uma análise da penalidade é ver que o poder não é o que suprime a guerra civil, mas o que a trava e lhe dá continuidade” (Foucault, 2015a, p. 30-31).

O contexto das investigações sobre o campo das lutas em torno do poder, levará Foucault (2013, p. 21) a afirmar, meses depois, na sequência das conferências *A verdade e as formas jurídicas* dadas no Brasil em 1973, o seguinte:

As práticas jurídicas — a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a

³ Foucault retoma a questão da guerra e o diálogo com Hobbes no curso *Em defesa da sociedade*, de 1976. Para maiores aprofundamentos, cf. Stival, 2016.

maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras, todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história — me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas.

2 Prisão: um regime de visibilidade

A concepção da história como um desenvolvimento linear⁴, pode situar o surgimento da prisão como um progresso humanitário. Na modernidade, nascem as teorias dos reformadores penais que buscavam uma nova penalidade que substituísse o suplício. Poder-se-ia, a princípio, derivar o surgimento da prisão ao discurso jurídico vinculado à uma ideia de direitos humanos. Porém, para Foucault, não são os reformadores que estabelecem a detenção como principal pena moderna. “A prática da prisão, portanto, não estava implicada na teoria penal. Ela nasceu alhures e formou-se por outras razões”, de tal modo que “impôs-se a partir do exterior à teoria penal, que se verá na obrigação de justificá-la *a posteriori*” (Foucault, 2015b, p. 233-234). Foucault se encarregará, portanto, de analisar não os discursos dos Reformadores, mas as práticas punitivas e suas funções nas estratégias de poder.

Em suas análises, Foucault abre *Vigiar e punir* com dois tipos de punição: de um lado, o suplício de Damians, que é esquartejado vivo quando cavalos são amarrados em cada um de seus membros e postos

⁴ A abordagem genealógica de Foucault trabalha o conceito de descontinuidade. Ela se desvencilha de todo o aspecto fundante que a história, concebida em termos de linearidade, possa ter ao supor uma origem a-histórica ou metafísica de seus objetos. No lugar de uma história dos universais, a abordagem foucaultiana prefere “os acasos dos começos” (Foucault, 2021a, p. 61), para com isso “marcar as singularidades dos acontecimentos, [...] naquilo que é tido como não possuindo história” (p. 55). Isso pressupõe que as coisas não existem senão em suas objetivações históricas, pois, conforme Paul Veyne (1998, p. 256), “cada prática, tal como o conjunto da história a faz ser, engendra o objeto que lhe corresponde”.

a fazer pressão contra eles até que se partam; do outro, um código penal de uma casa de detenção francesa para jovens. Poucos anos separaram uma da outra, mas altera-se completamente a prática penal: os infratores passam a ser apreendidos em celas com prescrição de horários para todas as tarefas do dia (refeição, trabalho, escola). Para o filósofo, a transformação penal marca uma mutação de técnicas punitivas sob novo cálculo econômico-político das relações de poder nas sociedades modernas.

Sob a suavidade ampliada dos castigos, podemos então verificar um deslocamento de seu ponto de aplicação; e através desse deslocamento, todo um campo de objetos recentes, todo um novo regime da verdade e uma quantidade de papéis até então inéditos no exercício da justiça criminal. Um saber, técnicas, discursos “científicos” se formam e se entrelaçam com a prática do poder de punir (Foucault, 2014, p. 26).

Com a supressão dos suplícios está anunciada o fim de uma sociedade do “espetáculo”, que se organizava em torno do soberano⁵. A passagem do suplício à pena de reclusão fez surgir um duplo processo de transformação, quais sejam: a desapareição do espetáculo punitivo e uma nova finalidade do sistema judicial. Essa transformação dos modelos de penalidade insere-se em uma nova economia política, com “nova teoria da lei e do crime, nova justificação moral ou política do direito de punir” (*Ibidem*, p. 13). Desse modo, as infrações não desafiam mais a autoridade do soberano, que demonstrava sua força suplicando o condenado na frente dos súditos, senão ao entendimento de quebra do “pacto” social, do qual os indivíduos de uma sociedade devem assegurar.

⁵ Essa transformação não é total e, ainda que os mecanismos de poder se exerçam a partir de outras técnicas, guarda-se o aspecto soberano do poder nas sociedades modernas. Em relação à punição, Foucault (2014, p. 21) afirma que ainda há “um fundo ‘suplicante’ nos modernos mecanismos da justiça criminal”. O filósofo vai dedicar, no ano seguinte, em 1976, o curso *Em defesa da sociedade*, para tratar da noção de soberania em relação com biopoder e o racismo de Estado.

À prática penal, uma nova concepção de crime que, segundo Foucault, insere a punição como uma função social, regida por instituições e regras para além do campo jurídico. Elas adentram a justiça como instâncias que autorizam e dão condições à condenação dos indivíduos. Mas os elementos extrajurídicos (como laudos psiquiátricos, testes escolares) não qualificam a decisão do juiz, funcionam de outro modo:

O que transformou o sistema penal na virada do século foi o ajuste do sistema judiciário a um mecanismo de vigilância e controle; foi sua integração comum num aparato estatal centralizado; mas foi também a instauração e o desenvolvimento de toda uma série de instituições (parapenais e às vezes não penais) que serviam de ponto de apoio, posições avançadas ou formas reduzidas ao aparato principal. Um sistema geral de vigilância-reclusão penetrou toda a espessura da sociedade, assumindo formas que iam desde as grandes prisões construídas com base no modelo do Panóptico até as sociedades de patrocínio [filantrópicas] cujas ações estavam voltadas não só aos delinquentes, mas também a crianças abandonadas, órfãos, aprendizes, colegiais, operários etc. (Foucault, 2015b, p. 235).

No século XIX, a prisão inaugura a sociedade da vigilância, do esquadrinhamento disciplinar, da norma e da delinquência. Integrada à sociedade ao se encaixar como dispositivo de controle, cujo poder se exerce a partir dos indivíduos que a ela estão submetidos. É este o novo objeto da justiça penal e do sistema carcerário: não tanto a infração cometida ou o crime, mas o indivíduo que a comete. A tese de Foucault no curso de 1973 é a de que a prisão não funciona propriamente como um mecanismo de exclusão, mas de produção do social na medida em que produz sujeitos que, antes de serem marginalizados, são fabricados pelas técnicas de poder.

A vigilância promove todo um regime de visibilidade, típico do panóptico, que é o princípio das disciplinas. A singularidade da sociedade disciplinar está em dispor os indivíduos num “feixe de luz” exaustivo. Inverte-se a lógica das relações de poder, que agora tem como

compromisso dispor os indivíduos “em espetáculo a um olhar vigilante” (Muchail, 2004, p. 64). De acordo com Deleuze (2019, p. 39), a prisão cumprirá essa função porque “não apenas pretende mostrar o crime e o criminoso, mas ela própria constitui uma visibilidade, é um regime de luz antes de ser uma figura de pedra, define-se pelo ‘Panoptismo’”. Na concepção de Foucault, isso vai permitir a constituição do sujeito delinquente.

2.1 Um novo sujeito: o delinquente

O sujeito delinquente se constitui a partir do século XIX com a emergência da prisão. Esta é a tese que Foucault sustenta no curso de 1973⁶, levada adiante também no livro de 1975, para concluir que a delinquência constitui a forma de ilegalismo por excelência na sociedade disciplinar. A questão que Foucault se faz é entender por que e *como* a prisão, criticada e fora dos projetos dos reformadores penais, se constitui como principal forma de penalidade nas sociedades modernas. Nesta subseção, apresentaremos os argumentos de sua tese.

Sobre o surgimento do criminoso como inimigo social, Foucault, a partir de sua abordagem genealógica no curso de 1973, concebe dois processos independentes, mas que se confluem. De um lado, um discurso teórico-político do século XVIII influenciado pela noção de guerra de todos contra todos e de pacto social, que vai conceber o crime como uma quebra do pacto. Do outro, uma prática penal que remonta às sociedades de soberania medievais que, por meio da “ação pública”, fazia do soberano e de seus encarregados uma espécie de instância encarregada de manter a ordem pública, a quem os súditos recorriam, por meio de solicitações, para que fosse retirado o indivíduo desordeiro⁷.

⁶ O curso *A sociedade punitiva*, apesar de servir de apoio para a interpretação do *Vigiar e punir*, pode ser lido como um trabalho completo. No curso, Foucault apresenta uma genealogia moral da punição enquanto que no livro de 1975 a dimensão política é melhor enfatizada. Cf. Harcourt, 2015.

⁷ Como é o caso das *lettres de cachet*.

Para Foucault (2015a, p. 33), o júri⁸ será “o elemento conector entre essas duas séries, uma que leva à ideia de que o criminoso está em guerra com a sociedade, e outra que é a da confiscação da justiça penal pelo poder monárquico”.

Nas lutas que foram travadas em torno do poder no contexto do século XVIII, Foucault concebe uma função para o elemento conector que é o júri, ele funcionaria como condição para, nas palavras do filósofo, uma “sociologização do criminoso”. Isso se daria por meio da transferência da punição para toda a sociedade, uma tática política que será utilizada pela burguesia no contexto de surgimento do capitalismo industrial para conter os ilegalismos populares.

Na aula de 21 fevereiro de 1973 do curso *A sociedade punitiva*, Foucault apresenta a noção de ilegalismos populares como uma série de práticas ilegalistas de artesãos e camponeses cuja relação com os ilegalismos de outras classes integrava o funcionamento da sociedade pré-Revolução Francesa, quando a burguesia integrava e se beneficiava de tais práticas. As práticas, geralmente fiscais, burlavam direitos, os direitos antifeudais das quais a própria burguesia se opunha. A partir das transformações sociais, políticas e econômicas — que culminaram na constituição do capitalismo e do aparato estatal burguês — uma série de ilegalidades toleradas pelas instâncias monárquicas, passam a ser proibidas com a constituição de um novo regime penal. Há, assim, uma nova configuração dos ilegalismos que estão diretamente implicados na constituição do sistema penitenciário (cf. Foucault, 2015a).

Com a economia de base industrial quando os operários se colocavam diante das máquinas que eram frutos da riqueza capitalista, as formas de ilegalismos populares antes de direitos tornam-se de bens, ameaçando diretamente a propriedade burguesa e sua estabilidade

⁸ Foucault levará essa hipótese para *Vigiar e punir* ao mencionar os “juízes anexos”. No livro de 1975, peritos psiquiátricos, educadores entre outros serão responsáveis por fracionar a penalidade para além do mérito âmbito jurídico, o que possibilitaria uma função social do poder legal de punir.

política. No contexto das táticas para conter esses ilegalismos, Foucault vai conceber a emergência do sistema penitenciário imbuído de uma série de consequências que o fizeram funcionar: (a) a criminalização dos ilegalismos populares que se opunham ao controle burguês e denúncia do infrator como inimigo social; (b) recrutamento de infiltrados na delinquência; (c) moralização dos operários como instrumento de manutenção da escala de produção; (d) a constituição efetiva de um grupo delinquente e a distinção entre delinquente e não-delinquente.

No entanto, a forma mais importante do novo ilegalismo talvez esteja em outro lugar. Não dizia respeito tanto ao corpo do aparato de produção ou da propriedade fundiária quanto ao próprio corpo do operário e à maneira como ele era aplicado aos aparatos de produção. Salários insuficientes, desqualificação do trabalho pela máquina, jornadas de trabalho desmedidas, multiplicidade das crises regionais ou locais, proibição das associações, mecanismo de endividamento, tudo isso levou os operários a terem condutas como absentismo, ruptura do “contrato de trabalho”, migração, vida “irregular”. O problema então foi fixar os operários ao aparato de produção, estabelecê-los ou deslocá-los para onde se precisava deles, submetê-los a certo ritmo, impor-lhes a constância ou a regularidade necessária, em suma, constituí-los como força de trabalho. Daí uma legislação que criava novos delitos (obrigação de portar a caderneta de trabalho, lei sobre os bares, proibição da loteria); daí toda uma série de medidas que, apesar de não serem absolutamente coercitivas, realizavam uma distinção entre o bom e o mau operário e procuravam obter o adestramento do comportamento (caixa econômica, incentivo ao casamento, depois as cidades operárias); daí o surgimento de organismos de controle ou de pressão (associações filantrópicas, patrocínios); daí, enfim, toda uma imensa campanha de moralização operária. Essa campanha definiu como “dissipação” o que queria debelar, e como “regularidade” o que queria estabelecer: um corpo operário concentrado, aplicado, ajustado ao tempo da produção, fornecendo exatamente a força necessária. Mostrava na delinquência o resultado inevitável da irregularidade, conferindo assim estatuto de consequência psicológica e moral ao efeito de marginalização devido aos mecanismos de controle (Foucault, 2015b, p. 237).

Foucault (2015b; 2014) concebe o sistema penal vinculado a uma tecnologia política dos corpos — ou anátomo-política. O novo código penal não diz respeito à uma nova percepção moral amadurecida, mas ao modo como ao corpo é requisitado que se extraia dele o máximo de produtividade. O sistema penal não se vincula ao corpo reprimido, mas ao corpo produtivo, às disciplinas que o tornam dóceis politicamente e úteis economicamente. A sociedade disciplinar foucaultiana está inserida nesse contexto, do qual se constitui um saber dos corpos e uma microfísica⁹ do poder.

A principal característica das disciplinas são os processos de normalização do sujeito. Mas a noção de norma não é “negativa”, isto é, não se resume a um código moral ou um conjunto de interditos. Foucault concebe seu aspecto positivo, aquele da constituição de sujeitos. “A lei discrimina entre o permitido e o proibido, remete a conduta dos indivíduos a uma série de códigos” enquanto que a norma “não se serve de códigos, mas de saberes e, finalmente, não busca separar uns de outros, mas adequar e homogeneizar, normalizar” (Castro, 2021, p. 93-94). “Normalizar” não é como administrar objetos e sujeitos já dados como “normais” e “anormais”, mas “assume a forma de uma ação, remetendo à ideia de mecanismos e estratégias de constituição dos objetos e sujeitos” (Fonseca, 2012, p. 62). As normas também não partiriam dos sujeitos, mas são constituídas nas relações de poder¹⁰.

Pensar a lei dentro dos processos de normalização permite que Foucault (2015a, p. 134) considere os novos códigos penais no contexto dos ilegalismos: “não é possível entender o funcionamento de um sistema penal, de um sistema de leis e interditos, se não nos interrogarmos sobre o funcionamento positivo dos ilegalismos”. A lei é concebida

⁹ Sem recorrer às super e infraestruturas, Foucault propõe uma “analítica” que investigue o poder a partir da rede de relações de força, buscando apreender a especificidade de suas táticas, estratégias e técnicas.

¹⁰ Foucault fornece detalhes do processo de normalização das sociedades disciplinares em *Vigiar e punir*, terceira parte, capítulo II, do qual descreve a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame.

como mecanismo de gestão dos ilegalismos, como concluirá o filósofo (*Idem*): “Uma lei só funciona e só se aplica dentro de um campo de ilegalismo que é efetivamente praticado e que, de certo modo, a sustenta”.

Na tese foucaultiana, a legalidade não visa erradicar as práticas descritas como ilegais, mas estabelecer uma margem entre o legal e o ilegal em que certas ilegalidades sejam toleradas. A linha que demarca o aspecto das práticas criminalizadas não será tanto a prática em si, mas o sujeito que a pratica. Transformar o infrator em sujeito criminoso é uma das estratégias utilizadas no seio da sociedade disciplinar como forma de docilizar os corpos. Qualifica-se a natureza do crime e do criminoso, em vias de conter a “origem” dos riscos e descobrir as “predisposições criminosas”. Constitui-se um campo de saber interessado em investigar os vícios, impulsos, paixões ou até mesmo a hereditariedade do indivíduo: o delinquente torna-se objeto de conhecimento científico que se anexa aos elementos jurídicos.

Em todo ritual penal, desde a informação até a sentença e as últimas consequências da pena, permitiu-se a penetração de um campo de objetos que vêm duplicar, mas também dissociar os objetos juridicamente definidos e codificados. O laudo psiquiátrico, mas de uma maneira mais geral a antropologia criminal e o discurso repisante da criminologia, encontram aí uma de suas funções precisas: introduzindo solenemente as infrações no campo dos objetos suscetíveis de um conhecimento científico, dar aos mecanismos da punição legal um poder justificável não mais simplesmente sobre as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão ou possam ser (Foucault, 2014, p. 23).

A detenção marca os aprisionados: por um lado, o criminoso é objeto de relações de saber que definem sua “natureza” anormal; por outro, o indivíduo sai com a insígnia de inimigo social. Como nota Deleuze (2019, p. 38), a prisão se refere “a palavras e conceitos completamente diferentes, como a delinquência ou o delinquente, que exprimem uma nova maneira de enunciar as infrações, as penas e seus sujeitos”. Dessa forma, o regime de visibilidade fornecido pela prisão, ao

tornar visível o sujeito delinquente, faz dela o instrumento prático que estabelece a delinquência como um circuito fechado (cf. Foucault, 2015a, p. 139).

Em caráter de idealidade, a prisão parece estar centrada na transformação dos infratores, o que logo se confirmou como fracasso. Na verdade, a instituição marca a emergência de “uma ‘ciência dos criminosos’ que pudesse caracterizá-los em sua especificidade e definir os modos de reação adequados a seu caso”, que configura “âmbito de um discurso ‘científico’ (para o qual convergem análises psicopatológicas, psiquiátricas, psicanalíticas e sociológicas)” (2015b, p. 230). A delinquência passa a abranger indivíduos com “desvios psicossociológicos”, “desvio a propósito do qual se indagará se a prisão constitui realmente uma resposta ou um tratamento apropriado” (*Idem*).

Foucault (2014, p. 226) argumenta que a reforma prisional é concomitante ao próprio surgimento da instituição. A reforma busca adequar a penalidade a um modelo ideal de ressocialização dos detentos, mas desde o princípio “tornou-se claro que não se procurava reeducar os delinquentes, torná-los virtuosos, mas sim agrupá-los num meio bem definido, rotulado, que pudesse ser uma arma com fins econômicos ou políticos” (Foucault, 2021b, p. 219). Segundo o filósofo, o discurso de reforma prisional constitui a própria condição de idealidade necessária para que a prisão continue funcionando sempre em vias de se justificar.

O pressuposto de analisar o poder por seus efeitos e a penalidade a partir de suas táticas permite a Foucault conceber que a prisão promove “a produção de formas de delinquência que podem ser integradas aos mecanismos sociais do controle disciplinar” (Castro, 2021, p. 91). Quer dizer, a ressocialização dos detentos não faz parte do funcionamento da instituição de sequestro, isto não significa seu fracasso, mas o motivo pelo qual ela se tornou a penalidade por excelência do século XIX até os dias atuais, é seu sucesso (cf. Foucault, 2014, p. 266). De acordo com Deleuze (2019, p. 39), “o direito penal não para de

remeter à prisão, de fornecer presos, enquanto a prisão não para de produzir a delinquência, de fazer dela um ‘objeto’”. O sistema carcerário apresenta-se como solução para aquilo que ele mesmo produz.

Cabe, então, perguntar: para que serve o “fracasso” da prisão? Foucault (2014, p. 267) tem uma resposta:

Deveríamos então supor que a prisão e de uma maneira geral, sem dúvida, os castigos, não se destinam a suprimir as infrações; mas antes a distingui-las, a distribuí-las, a utilizá-las; que visam, não tanto tornar dóceis os que estão prontos a transgredir as leis, mas que tendem a organizar a transgressão das leis numa tática geral das sujeições. A penalidade seria então uma maneira de gerir as ilegalidades, de riscar limites de tolerância, de dar terreno a alguns, de fazer pressão sobre outros, de excluir uma parte, de tornar útil outra, de neutralizar estes, de tirar proveito daqueles. Em resumo, a penalidade não “reprimiria” pura e simplesmente as ilegalidades; ela as “diferenciaria”, faria sua “economia” geral. E se podemos falar de uma justiça não é só porque a própria lei ou a maneira de aplicá-la servem aos interesses de uma classe, é porque toda a gestão diferencial das ilegalidades por intermédio da penalidade faz parte desses mecanismos de dominação. Os castigos legais devem ser recolocados numa estratégia global das ilegalidades. O “fracasso” da prisão deve sem dúvida ser compreendido a partir daí.

A delinquência não seria um efeito secundário da prisão, produzida por “ineficiência” da instituição, mas, conclui Foucault (2014, p. 272), “seria o efeito direto de uma penalidade que, para gerir as práticas ilegais, investiria algumas delas num mecanismo de ‘punição-reprodução’ de que o encarceramento seria uma das peças principais”. Vale ressaltar o caráter positivo do poder disciplinar: não se trata tanto de impor um conjunto de comportamentos “disciplinados” como se fossem regras de etiqueta, mas de fabricar, classificar e distinguir sujeitos normais e anormais. Neste sentido, a delinquência é útil para o exercício desse poder.

Utilidade econômica e política, é o modo pelo qual Foucault (2021b, p. 217) concebe a delinquência integrada ao funcionamento da

sociedade, como afirma na entrevista “Sobre a prisão” à *Magazine Littéraire* em 1975: “A prisão fabrica delinquentes, mas os delinquentes são úteis tanto no domínio econômico como no político”. A constituição de um grupo de criminosos marcados e visíveis — constituídos enquanto classe ou categoria — consolida um “instrumento para gerir e explorar as ilegalidades” (Foucault, 2014, p. 274). No âmbito das táticas políticas, serve de justificativa para vigilância dos indivíduos no campo social, com todo aparato policial e militar do Estado moderno, também para as classificações entre os sujeitos (como, por exemplo, as de “cidadãos de bem”¹¹ versus “criminosos”), além de permitir encobrir as ilegalidades praticadas por classes ou grupos socialmente favorecidos.

Por delinquência é preciso entender o sistema acoplado penalidade-delinquente. A instituição penal, com a prisão em seu cerne, fabrica uma categoria de indivíduos que formam um circuito com ele: a prisão não corrige; ela chama incessantemente os mesmos de volta; ela constitui aos poucos uma população marginalizada que é usada para exercer pressão sobre as “irregularidades” ou “ilegalismos” que não podem ser tolerados (Foucault, 2015b, p. 239).

Foucault entende a delinquência como um ilegalismo por exceção. É algo que não se quer evitar, mas fabricar. Constitui o próprio funcionamento do poder, pois não o ameaça inteiramente, pelo contrário, o sustenta na medida em que fornece condições para exercício das tecnologias de controle que visam gerir os ilegalismos e normalizar os corpos. Dessa forma,

¹¹ O sociólogo brasileiro Michel Misse (2008, p. 380-382), ao fazer uma análise da acumulação social da violência no Rio de Janeiro, reflete que a “sujeição criminal” implica uma segurança ontológica da qual os “cidadãos de bem” jamais se veem como passível de penalização. O “tipo” ou “perfil” criminoso faz parte do processo de incriminação — quando vidas são penalizadas de antemão —, o que promove uma desigualdade substantiva da punição. Isso permitiria a defesa de parcelas da classe média à um sistema punitivo mais duro, com motes a favor até da eliminação física daqueles que são enquadrados pela justiça penal.

O sucesso da prisão: nas lutas em torno da lei e das ilegalidades, especificar uma “delinquência”. Vimos como o sistema carcerário substituiu o infrator pelo “delinquente”. E afixou também sobre a prática jurídica todo um horizonte de conhecimento possível. Ora, esse processo de constituição da delinquência-objeto se une à operação política que dissocia as ilegalidades e delas isola a delinquência. A prisão é o elo desses dois mecanismos; permite-lhes se reforçarem perpetuamente um ao outro, objetivar a delinquência por trás da infração, consolidar a delinquência no movimento das ilegalidades (Foucault, 2014, p. 272).

3 Criminoso como homo oeconomicus

Na Aula de 21 de março de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica*, a análise do criminoso está inserida nas reflexões sobre o neoliberalismo. O tema da aula é sobre como o neoliberalismo americano concebe fenômenos não econômicos ou sociais a partir de uma grade de inteligibilidade mercantil, especialmente a criminalidade. Para Foucault, o neoliberalismo trata-se de uma racionalidade que aplica sua forma econômica, em termos de mercado (oferta e procura), às relações sociais e aos comportamentos individuais. Uma racionalidade cujo processo de subjetivação transforma os indivíduos em sujeitos econômicos, ou *homo oeconomicus*. Nesta seção, pretendemos analisar de que forma Foucault pensa o sujeito criminoso como *homo oeconomicus* e como o conceito de ilegalismos continua fundamental nesta resolução.

Primeiro, é preciso entender o que o filósofo quer dizer com os termos racionalidade e governamentalidade¹². No resumo do curso de 1979, está estabelecido seu plano de análise a partir da arte ou razão

¹² O termo governamentalidade foi apresentado no curso anterior, *Segurança, território, população*, do qual Foucault analisa as tecnologias de segurança a partir do biopoder, além de apresentar a noção de poder pastoral. No contexto de análise do neoliberalismo, o termo aparece relacionado a uma governamentalidade de gestão da conduta dos homens por meio de uma intervenção biopolítica cujo regime de verdade é o do mercado.

governamental, ou seja, “dos tipos de racionalidade que são postos em ação nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é conduzida por meio de uma administração estatal” (Foucault, 2022c, p. 427). Conforme André Duarte (2020, p. 51), Foucault pensa o neoliberalismo “como uma racionalidade específica de governo¹³ contemporâneo da vida das populações, a qual promove processos de subjetivação orientados pela normatividade inerente ao mercado concorrencial”. Dessa forma, a característica principal do neoliberalismo — que, inclusive, o diferencia do liberalismo — é fazer do mercado (e da concorrência) tanto “o princípio do governo dos homens como governo de si” (Dardot; Laval, 2016, p. 34). Em suma, Foucault (2022a, p. 326-331) analisa dois principais aspectos da racionalidade neoliberal: por um lado, a generalização da forma econômica do mercado como princípio de inteligibilidade das condutas; por outro, a forma geral do mercado como instrumento de limitação e crítica permanente da ação governamental.

Ao pretender analisar o modo como os neoliberais americanos (na figura de Ehrlich, Stigler e, principalmente, Gary Becker) conceberam a criminalidade, Foucault retoma o contexto das reformas penais e estabelece três fases das quais se constituiu a penalidade moderna. A fase do *homo penalis* ou *legalis* é a primeira delas. Trata-se da fase da reforma penal do século XVIII, quando o indivíduo aparece submetido a uma estrutura jurídica, um sujeito exposto à lei e punível. A solução legalista se apresenta como a mais eficiente em termos de custo: pune-se mais, com menos ônus. Foucault utiliza o termo *homo criminalis* para distinguir o momento pelo qual o sujeito criminoso surge no século XIX. Nesse caso, amplia-se a definição do ato ilegal pelo código penal para um saber do comportamento criminoso. A modulação da pena será o resultado de uma aplicação cada vez mais individualizante da

¹³ Inspirado em Alfredo Veiga-Neto, o neologismo é empregado pelo comentador para demarcar o conceito de Foucault. Termo que também adotaremos.

lei, fruto de uma série de problematizações psicológica, sociológica, antropológica do sujeito submetido ao sistema penal.

Foucault (2022a, p. 335-336) destaca o contexto do *homo criminalis* do seguinte modo:

E, quando a criminologia se constitui no fim do século XIX, um século precisamente depois da reforma preconizada por Beccaria e esquematizada por Bentham, quando o *homo criminalis* se constitui um século depois disso, chega-se de certo modo ao cabo do equívoco, e o *homo legalis*, o *homo penalis* é retomado assim através de toda uma antropologia, toda uma antropologia do crime que substitui, claro, a rigorosa e econômica mecânica da lei por toda uma inflação: uma inflação de saber, uma inflação de conhecimentos, uma inflação de discursos, uma multiplicação das instâncias, das instituições, dos elementos de decisão, e toda a parasitagem da sentença em nome da lei por medidas individualizantes em termos de norma.

A partir disso, podemos conceber no *homo penalis* uma solução jurídica e no *homo criminalis*, a questão do comportamento ilegal colocada como uma disfunção social que implica consequências epistemológicas e políticas a níveis sociais. A concepção dos neoliberais, na análise foucaultiana, implica retirar da questão do crime e do criminoso todo aspecto que não seja a forma estritamente econômica. Isso resulta em novas definições de crime, de punição e do criminoso.

Os códigos penais, em geral, não apresentam uma definição substancial de crime, mas operacional. Crime é aquilo que pode ser punido por uma lei, aquilo é estabelecido como ilegal. A concepção neoliberal de crime vai seguir os mesmos parâmetros, mas sob um novo ponto de vista. Enquanto a definição dos códigos penais se coloca do ponto de vista do ato, a definição neoliberal coloca-se do ponto de vista do autor da ilegalidade: crime é o que faz uma pessoa correr o risco de ser condenada a uma pena. Tal transformação, sugere Foucault (2022a), é realizada a partir da teoria do capital humano. Ao se deslocar para o ponto de vista da decisão individual, pode-se considerar a conduta criminosa como aquela segundo a qual o indivíduo espera obter um lucro

— o que desvencilha o “comportamento criminoso” do desvio “psicosociologizante” característico da sociedade disciplinar. Isto é, o sujeito criminoso passa a ser concebido como *homo oeconomicus*.

Isso quer dizer igualmente que, nessa perspectiva, o criminoso não é, de forma alguma, marcado ou interrogado a partir de características morais ou antropológicas. O criminoso não é nada mais que absolutamente qualquer um. O criminoso é todo o mundo, quer dizer, ele é tratado como qualquer outra pessoa que investe numa ação, que espera lucrar com ela e aceita o risco de uma perda. O criminoso, desse ponto de vista, não é nada mais que isso e deve continuar sendo nada mais que isso. Nessa medida, vocês percebem que aquilo de que o sistema penal terá de se ocupar já não é essa realidade dupla do crime e do criminoso. É uma conduta, é uma série de condutas que produzem ações, ações essas cujos atores esperam um lucro, que são afetadas por um risco especial, que não é simplesmente o da perda econômica, mas o risco penal ou ainda o risco da perda econômica que é infligida por um sistema penal. O próprio sistema penal lidará portanto, não com criminosos, mas com pessoas que produzem esse tipo de ação. Em outras palavras, ele terá de reagir a uma oferta de crime (Foucault, 2022a, p. 338).

É claro que conceber o criminoso como qualquer um que se arrisque a infringir uma lei, não perde o caráter discricionário do sistema penal. Trata-se do princípio ordenador da racionalidade que está se colocando, trata-se da “lógica” segundo a qual a governamentalidade neoliberal utiliza para conduzir a conduta do indivíduo. Para o governo neoliberal, o *homo criminalis* está submetido às instâncias do *homo oeconomicus* (cf. Altheman *et al.*, 2020). “Quer dizer, simplesmente, que a grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um novo indivíduo é essa”, isto é, o modo pelo qual o indivíduo “só vai se tornar governamentalizável, que só se vai poder sobre ele, e somente na medida em que, ele é *homo oeconomicus*” (Foucault, 2022a, p. 337-338). Conceber o criminoso sob a racionalidade do sujeito econômico, é estabelecer “a superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele” (*Ibidem*, p. 338).

Que transformações sofre o sistema penal segundo a análise foucaultiana? Enquanto os reformadores penais, em princípio, creditavam a punição como forma de anulação do crime na sociedade, o sistema penal sob o princípio neoliberal opera dentro da lógica da oferta e demanda. Cabe à punição não eliminar totalmente a criminalidade, mas regular o que será entendido como “mercado do crime”. A ação governamental busca equilibrar as taxas aceitáveis de crime opondo uma demanda negativa à uma “oferta” de crime. Foucault (2022a, p. 340) analisa que o *enforcement of law* (“enforço da lei”), política penal dos neoliberais americanos, consiste no “conjunto de instrumentos postos em prática para dar a esse ato de interdição, em que consiste a formulação da lei, realidade social, realidade política etc”. Com isso altera-se o princípio legal, a lei deixa de ter o caráter de estrutura jurídica “capaz” de prevenir ou reparar a sociedade do dano causado pelo infrator, para ser considerada pelos neoliberais simplesmente como um interdito institucional. Interdito este que prescinde uma série de políticas de intervenção no mercado do crime.

Neste tipo de sociedade neoliberal, a punição não se encarrega de ter como questão a reparação do dano à sociedade ou a recuperação do criminoso — questões anteriormente sociais. Sob a racionalidade econômica, o sistema penal funciona avaliando os custos das operações e do conjunto de instrumentos para intervir na oferta de crime. Um exemplo concreto utilizado por Foucault em 1979 (2022a), é a política de “enforço da lei” utilizada no sistema penal americano para intervir no “mercado das drogas”. Ele observa que a partir da década de 1970, a política de drogas nos EUA consistiu não em reduzir a oferta geral de droga, mas em facilitar o consumo aos dependentes e dificultar o acesso aos consumidores ocasionais.

A noção de ilegalismo aparece novamente como um instrumento de análise importante para pensar a política penal, ainda que sob novo aspecto.

A sociedade não tem a menor necessidade de obedecer a um sistema disciplinar exaustivo. Uma sociedade vai bem com certa taxa de ilegalidade e iria muito mal se quisesse reduzir indefinidamente essa taxa de ilegalidade. O que equivale mais uma vez a colocar como questão essencial da política penal não como punir os crimes, mas o que se deve tolerar como crime. Ou ainda: o que seria intolerável não tolerar? (Foucault, 2022a, p. 342).

Sob a luz da sociedade disciplinar o conceito aparece como forma de explicar a fabricação do sujeito criminoso como estratégia de constituir um ilegalismo por excelência, que disperse as revoltas políticas e possibilite uma tática de gestão das ilegalidades como meio de fazer avançar as técnicas de normalização do sujeito. Algo que parece não fazer parte do *modus operandi* do exercício da governamentalidade neoliberal, que suprime a “antropologização” do criminoso e o transforma em sujeito econômico, assim como qualquer outro indivíduo imerso sob esse prisma, pois, diz Foucault (*Idem*, p. 346-347)

[...] o que aparece não é em absoluto o ideal ou o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, normativos. Tampouco é uma sociedade em que o mecanismo da normalização geral e da exclusão do não normalizável seria requerido. Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a ideia ou o tema-programa de 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, na qual 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.

Dessa forma, há a emergência de uma razão governamental em que se investe um campo de liberdade do qual estão dispostas uma série de intervenções que visam influenciar as populações e conduzir as condutas. É nesse campo que a tecnologia biopolítica vai atuar, “tal tecnologia de condução de condutas tem no mercado de competição a sua

instância privilegiada de produção de verdades, subjetividades e formas de vida” (Duarte, 2020, p. 68). O sujeito econômico, resultado e instrumento dessa racionalidade, é concebido como responsável por sua conduta, de modo que as desigualdades, frutos de processos históricos, sejam atribuídas a processos naturais que podem ser dissolvidos a depender do sucesso da ação individual. O “empresário de si mesmo” é aquele que se pensa como uma empresa, sob a lógica da concorrência e assume para si o papel de maximizar seu capital humano permanentemente — até as relações afetivas estão sob essa lógica (cf. Dardot; Laval, 2016). Desse modo, um sujeito despolitizado, que se limita a cobrar serviços seja da esfera pública ou privada (Duarte, 2020).

É nisso que o governo requer liberdade como condição de possibilidade: governar não é governar *contra* a liberdade ou *a despeito* da liberdade, mas governar *pela* liberdade, isto é, agir ativamente no espaço de liberdade dado aos indivíduos para que estes venham a conformar-se por si mesmos a certas normas (Dardot; Laval, 2016, p. 18-19).

Nesse sentido, a gestão dos ilegalismos sob a razão neoliberal configura uma série de táticas que visam constituir o campo da criminalidade como um mercado cuja oferta de crime é regulada a partir de taxas aceitáveis e desejáveis. A gestão neoliberal se constitui a partir do gerenciamento do “aleatório” no espaço de liberdade gerado por si próprio. Nessa gestão das arestas ou dos riscos constituídos entre seus espaços é que as políticas de segurança se justificam. Como nota Diego Reis (2020, p. 288):

A partir desse cálculo, a vida passa a ser pautada extensiva e intensivamente pelos domínios securitários e previdenciários. Esses domínios, compreendidos em sentido alargado como conjunto de cálculos que movem as engrenagens da dinâmica de riscos e seguros, periculosidade e vigilância, custos e benefícios, serão os moldes de organização das sociedades securitárias-empresariais, para as quais vigiar e punir são contrapartidas indispensáveis do guardar, acumular e proteger.

A redução do campo social e político pelo econômico, promoveu um processo de subjetivação que naturalizou a “gestão dos riscos” tal qual o mercado financeiro. “Ser uma unidade-empresendedora de si exige viver inteiramente e intensamente no *risco*. E são os riscos de mercado que demandariam, por sua vez, recurso às tecnologias securitárias” (Reis, 2020, p. 294). Isso significa que além de enxergar o indivíduo infrator como *unicamente* responsável por seu delito, a quem se deve atribuir a culpa da interferência do sucesso pessoal e dos males sociais, o sujeito neoliberal transfere para si a responsabilidade antes atribuída ao Estado, a de “gerir” a sua própria segurança. Abre-se caminho para a esfera privada dos instrumentos bélicos e de segurança, que atualmente constitui um verdadeiro mercado sem o qual as empresas e os Estados não deixam de lucrar e investir.

Apesar das especificidades que a gestão neoliberal dos ilegalismos pode acarretar, como o governamento das condutas a partir de uma estratégia que perpassa pela constituição e gerenciamento do mercado e oferta de crimes, Foucault deixou como herança uma *análitica* que pensa a relação entre as diversas tecnologias de poder apoiando-se mutuamente. De tal modo, a constituição do criminoso pelas disciplinas continua imprescindível para que se justifiquem as políticas de segurança neoliberais, endereçadas a determinados sujeitos, racializados e “degenerados”, pelas estratégias do racismo de Estado — condição para exercer o direito de matar no biopoder, fundamentado em eliminar os riscos à vida da população e garantir a pureza da raça sob a lógica binária do normal/anormal. Pensar a gestão dos ilegalismos é fundamental para conduzir uma análise da configuração dos poderes modernos e de seus processos de sujeição.

4 Considerações finais

O texto faz parte do percurso inicial da pesquisa de mestrado sobre a subjetivação do criminoso. Para isso, apresentamos como o

conceito de ilegalismo cumpre um papel importante no pensamento de Foucault, porque permite conceber que as estratégias que envolvem as políticas penais são centrais para a constituição de modos de vida. A noção é central para entendermos como Foucault pensa a positividade do poder e é indispensável para suas análises sobre a fabricação do sujeito criminoso. Pensar o aspecto positivo do poder, dentro da analítica foucaultiana, é conceber seu funcionamento estratégico, com as técnicas e mecanismos que perpassam as relações de poder. À pergunta “o que o poder reprime”, Foucault coloca a questão do que ele produz ou fabrica. Em especial, a penalidade fabricou verdades e formas jurídicas atreladas à um campo científico cujo objeto é o criminoso. A relação saber-poder que envolve o sujeito criminoso está atrelada às tecnologias de poder que se exercem sobre nossas vidas, sejam elas disciplinares, biopolíticas, neoliberais.

Alguns pesquisadores têm trabalhado a atualidade do conceito. Ernani Chaves e Eduardo Lima Filho (2022, p. 118) concluem, por exemplo, que “a droga, tal qual a sexualidade, corresponde a um dispositivo no qual podemos ver a junção do poder disciplinar e da biopolítica”. Por seu lado, Diego Reis (2020, p. 297) argumenta que “de um lado a razão criminológica neoliberal é constituída por uma rede que articula elementos discursivos e institucionais” em vias de que “as dinâmicas distintas de enquadramento da criminalidade e de gestão dos ilegalismos são modificadas pelas diferentes configurações históricas, políticas e econômicas”. Já Alex Feldman (2018) recorre ao curso *Em defesa da sociedade* para sustentar que a “genealogia do racismo” concebida por Foucault seja interpretada a partir de uma leitura da noção dos ilegalismos.

Referências

- ALTHEMAN, E.; MARTINS, A.; CAMARGOS, P. Entre o homo oeconomicus e o homo criminalis: neoliberalismo, punição e regimes de subjetivação. In: *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 25, n. 2, 2020.
- CANDIOTTO, Cesar. Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas em Michel Foucault. In: *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 7, n. 14, 2016.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- CHAVES, E.; LIMA FILHO, E. N. Biopolítica, Neoliberalismo e a guerra às drogas. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 34, n. 61, 2022.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2019.
- DUARTE, André. *A pandemia e o pandemônio: ensaio sobre a crise da democracia brasileira*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.
- FELDMAN, Alex. The genesis of Foucault’s genealogy of racism: accumulating man and managing illegalisms. In: *Foucault studies*, n. 25, v. 25, 2018.
- FONSECA, Marcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhe. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso dado no Collège de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedeti. São Paulo: Martins Fontes, 2015a.
- FOUCAULT, Michel. Resumo do curso. In: *A sociedade punitiva: curso dado no Collège de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedeti. São Paulo: Martins Fontes, 2015b.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022a.
- FOUCAULT, Michel. *“Alternativas” à prisão: Michel Foucault: um encontro com Jean-Paul Brodeur*. Org. Sylvain Lafleur. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2022b.

- FOUCAULT, Michel. Resumo do curso. In: *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022c.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. Trad. Marcelo Catan. In: *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021a.
- FOUCAULT, Michel. Sobre a prisão. Trad. Marcelo Marques Damiano. In: *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021b.
- HARCOURT, Bernard E. Situação de curso. In: FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva: curso dado no Collège de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedeti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- MISSE, Michel. Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. In: *Civitas*, v. 8, n. 3, 2008.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- REIS, Diego dos Santos. Michel Foucault, a gestão dos ilegalismos e a razão criminológica neoliberal. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 32, n. 55, 2020.
- STIVAL, Monica Loyola. Foucault e o fim do poder moderno. In: *Dois pontos*, v. 13, n. 2, 2016.
- VEYNE, Paul M. *Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Batar e Maria Auxiliadora Kneipp. 4. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998.

Zizek, Althusser e a ideologia: notas introdutórias

José Alcides Hora Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.142.09>

1 Considerações iniciais

Nos meses que antecederam a eleição presidencial brasileira de 2022, André Esteves, *chairman* do BTG Pactual, um importante banco de investimentos brasileiro, deu uma declaração reveladora sobre o atual estágio da luta de classes no Brasil. O banqueiro afirmou que não estava tão preocupado com o resultado do pleito, pois, independente de quem ganhasse, não haveria, nas suas palavras, “grandes loucuras na economia”. Em outros tempos, talvez fosse esperado que ele, um representante da burguesia brasileira, estivesse mais preocupado com a possibilidade de Lula, um histórico líder da esquerda nacional, derrotar Bolsonaro, uma figura da extrema-direita que, durante o seu mandato, teve como ministro da economia Paulo Guedes, um dos fundadores do Pactual DTVM em 1983, que posteriormente se tornou BTG Pactual. Não obstante, Esteves salientava que o grau de volatilidade e de preocupação dos mercados já não era mais o mesmo de outrora, uma vez que a sociedade brasileira, segundo ele, havia amadurecido e tomado o caminho da centro-esquerda/centro-direita, de tal sorte que o

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, pesquisador do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: josealcidesufs@gmail.com

frequente debate sobre polarização e extremismo não teria efeitos econômicos tão relevantes (Esteves, 2022).

Pois bem, dois anos depois da vitória de Lula, uma nova fala do banqueiro circulou bastante na mídia brasileira. Em linhas gerais, ele celebrava o fato do BTG ter coordenado a privatização de três das seis maiores empresas sob controle do Estado. Em 2024, privatizaram a SABESP, que é a maior empresa de saneamento do Brasil, em 2023, a COPEL, a maior empresa de energia sob controle estatal até então e, por fim, ou melhor, para começar, a Eletrobras em 2022, “coisa que há dez anos atrás a maioria de nós acharia impossível de acontecer, sendo que privatizamos a Eletrobras três meses antes da eleição e não houve nenhuma grande mobilização, nenhum protesto para tentar barrar o processo de privatização.” Nesse sentido, diferente dos anos noventa, época na qual as privatizações eram recebidas com clima de guerra, com sindicatos e partidos mobilizados, Esteves constata que hoje em dia isso não ocorre mais. Por conta disso, ele conclui que a sociedade brasileira teria mudado (Esteves, 2024).

Ficamos tentados a tomar essas declarações de Esteves como um ponto de partida interessante para discutir o funcionamento da ideologia no atual estágio do capitalismo. No seu ensaio *O espectro da ideologia*, publicado em 1994, o filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949-) insistia na inexorável pertinência do conceito de ideologia. Para ele, o principal motivo para sustentar essa posição é relativamente simples: hoje em dia, podemos constatar que existe um certo consenso de que o capitalismo se apresenta como a única forma de sociedade verdadeiramente possível. O mero fato de parecer mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo indica que o nosso horizonte de imaginação histórica foi atrofiado a partir da consolidação da visão de mundo que Mark Fisher, inspirado no raciocínio de Žižek, chamou de *realismo capitalista*, conceito que procura sintetizar “o sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa à ele” (Fisher, 2009,

p. 5). Assim, o cenário atual pareceria dar razão à tese do “fim da história”, tal como foi conceituada por Francis Fukuyama.

Pois bem, não seria o posicionamento de André Esteves, um banqueiro que sequer cogita a possibilidade de grandes reviravoltas na luta de classes, mais um motivo para se coadunar ao que defende Žizek? Nesse sentido, o *realismo capitalista* seria a visão de mundo dominante da nossa época, ao passo que em tempos não tão distantes ao menos havia uma disputa para consolidar outras visões de mundo, o que testemunha o fato de que há uma certa matriz a partir da qual avaliamos as possibilidades de transformação da sociedade, bem como os seus conflitos. Ora, para Žizek (1996, p. 7), essa matriz representa uma dimensão do funcionamento da ideologia, que “regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação”.

A consequência disso é que devemos rechaçar a posição segundo a qual viveríamos numa época *pós ideológica*. Ao insistirmos nisso, se torna possível constatar o edifício ideológico que regula a visão de mundo de Esteves, para quem “os mercados não impõem nem acreditam em nada, pois o mercado não tem ideologia, não gosta do presidente A ou B, apenas vai atrás das políticas racionais” (Esteves, 2024). Pois bem, de saída, seria preciso explicar que aquilo que André Esteves considera “políticas racionais” não deixa de ser avaliado por parâmetros ideológicos. Por que tais parâmetros seriam ideológicos? Ora, talvez pudéssemos seguir a linha de argumentação marxista tradicional e afirmar que Esteves enxerga necessidade onde apenas há contingência, uma vez que sua visão de mundo nada mais é do que uma “falsa consciência” derivada dos processos reais de vida constituídos historicamente. Contudo, para Žizek, o cerne da questão é outro.

O filósofo esloveno insiste que devemos postular a própria realidade, e não a simplesmente a consciência, como ideológica. Para ele, falar sobre uma matriz que regula o nosso horizonte de imaginação histórica significa defender que o esteio da realidade é sempre a

fantasia, o que implica sustentar que o mundo é simbolicamente articulado, de tal sorte que a realidade que vivenciamos cotidianamente nada mais é, para ele, do que uma forma de mascarar o antagonismo social a partir do qual a ela é fundada (Zizek, 1996, p. 27). Desse modo, a

[...] própria realidade [...] já deve ser concebida como “ideológica” — *“ideológica” é uma realidade social cuja própria existência implica o não conhecimento de seus participantes no que tange à sua essência*, ou seja, à efetividade social, cuja própria reprodução implica que os indivíduos “não sabem o que fazem”. *“Ideológica” não é a “falsa consciência” de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela “falsa consciência”* (Zizek, 2024, p. 49, grifos nossos).

Nesse sentido, seria pertinente constatar que a filosofia de Zizek representa uma novidade em relação à teoria da ideologia de Marx e Engels que consta no texto *A ideologia alemã*. Nesse escrito, os autores defendem a possibilidade de um empreendimento científico, fundamentado na concepção materialista de mundo, que seria capaz de dissipar as ideologias que falseiam a consciência e mostrar a realidade tal como ela é. Ou seja, a ideologia seria uma falsa consciência, uma relação mistificada dos homens com as suas condições reais de existência, relação essa que é *invertida* por conta “de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam” (Marx; Engels, 2008, p. 93 [nota c]). Assim, aprimorando o modo de atividade material e suas relações sociais correspondentes, seria possível sustentar que os homens não teriam representações ilusórias de sua relação com a natureza, consigo mesmo e com a sociedade.

Com efeito, Zizek abandona essa problemática teórica, considerada por ele ultrapassada na medida que “o gesto de distinguir ‘simples ideologia’ e a ‘realidade’ implica uma ‘visão divina’ epistemologicamente insustentável, isto é, o acesso à realidade objetiva tal como ‘realmente é’” (Zizek, 1996, p. 30), e insiste num empreendimento teórico

novo, que poderia ser caracterizado como uma teoria lacaniana da ideologia (Zizek, 2017, p. 243). Um dos resultados mais importantes dessa teoria, sem dúvidas, seria a própria possibilidade de se reabilitar a crítica da ideologia. Nesse sentido, como Zizek supera a dita *problemática epistemológica insustentável* e confere coerência teórica à crítica que denuncia o conteúdo da realidade como ideológico? Em outras palavras, como seria possível assumir um lugar isento de ideologia a partir do qual possamos denunciar o caráter ideológico da realidade?

No presente escrito, procuraremos apenas propor uma série de apontamentos preliminares a partir dos quais possamos estar em condições de apreender o arcabouço teórico da teoria da ideologia proposta por Zizek. Desse modo, o desenvolvimento dos pontos indicados ficará para um outro momento, sendo o objetivo do texto servir como itinerário para a pesquisa em questão. Contudo, não nos eximiremos de apontar algumas hipóteses que guiam nossa tentativa de articular o entendimento zizekiano.

Uma dessas hipóteses, que nos parece bem fundamentada a partir dos próprios textos do autor, é que a teoria da ideologia do pensador esloveno depende da possibilidade de não mais situar a luta de classes na realidade, mas *como* Real no sentido lacaniano-hegeliano do termo. Assim, o Real seria um lugar isento de ideologia, ao passo que a realidade se apresenta como uma tentativa de simbolização, sempre falha, do Real. Por conta dessas falhas de simbolização, o Real retornaria como *espectro*, denunciando a dívida simbólica: o fato de que a realidade, em última instância, é não-toda.

Portanto, o **“cerne” pré-ideológico da ideologia consiste na *aparição espectral que preenche o buraco do real***. É isso que todas as tentativas de traçar uma clara linha separatória entre a “verdadeira” realidade e a ilusão (ou de fundamentar a ilusão na realidade) deixam de levar em conta: **para que emerja (o que vivenciamos como) a “realidade”, algo tem que ser foracluído dela — em outras palavras, a “realidade”, tal como a verdade, nunca é, por definição, “toda”. O que o espectro oculta não é a realidade, mas seu “recalcamento primário”, o X**

irrepresentável em cujo “recalcamento” fundamenta-se a própria realidade. Com isso talvez pareçamos ter-nos perdido em turvas águas especulativas, que nada têm a ver com as lutas sociais concretas — mas, será que **o exemplo supremo dessa “realidade” não é fornecido pelo conceito marxista de luta de classes?** A elaboração consequente desse conceito obriga-nos a admitir que não há luta de classes “na realidade”: **a luta de classes” nomeia o próprio antagonismo que impede a realidade (social) objetiva de se constituir como um todo fechado em si mesmo** (Zizek, 1996, p. 26-7, grifos nossos).

Nesse sentido, nos parece que, para compreender a teoria da ideologia de Zizek, é necessário situá-lo como herdeiro de uma certa tradição, a saber, aquela que buscou conciliar marxismo e psicanálise. Situando-o nesta tradição, levantamos outra hipótese mais específica: a teoria da ideologia de Zizek parece tentar solucionar algumas dificuldades enfrentadas pela escola althusseriana, de modo que poderíamos caracterizá-lo como um autor que, em grande medida, herda a problemática teórica de Louis Althusser (1918-1990) e seus colaboradores. Pensamos ser possível defender isso na medida em que consideramos que Althusser, assim como Zizek, foi bastante influenciado pela psicanálise lacaniana, tendo inclusive realizado um projeto de “retorno a Marx” que é homólogo ao “retorno a Freud” proposto por Lacan, lembremos ainda que o francês é um contemporâneo seu e que a correspondência e diálogo teórico entre ambos é notória. Por outro lado, Zizek parece, em diversos momentos da sua obra, implícita e explicitamente, pontuar os acertos e limitações da escola althusseriana no sentido de conferir a esse projeto um refinamento teórico a partir de um retorno a Lacan e Hegel.

Com efeito, é notório que o principal propósito da escola althusseriana era consolidar a *filosofia marxista*, o que passava por elaborar uma teoria geral da ideologia, uma vez que, para eles, o corte epistemológico que existe na obra de Marx não nos autoriza a defender que a teoria da ideologia que consta em *A ideologia alemã* — texto em que Marx mais falou sobre ideologia — seja efetivamente marxista. Desse

modo, Althusser procurou estabelecer uma teoria da ideologia em consonância com a psicanálise, já que, para ele, a ideologia seria eterna nos mesmos termos em que Freud afirmou a eternidade do inconsciente, existindo um vínculo teórico necessário, orgânico, entre essas duas teorias (Althusser, 2022, p. 93-94).

Não obstante, o interesse teórico de Žižek é que ele parece encontrar motivos para avançar posições muito mais lacanianas do que Althusser foi capaz de sustentar. Além disso, seria interessante ressaltar que o esloveno se considera um hegeliano e que o franco-argelino consolida boa parte da sua filosofia insistindo na diferença entre a dialética marxista e a hegeliana, rejeitando, em grande medida, a filosofia do autor de *Fenomenologia do Espírito* pelo seu caráter idealista. Nesse sentido, Žižek avalia o projeto althusseriano de uma forma bastante particular, conferindo a essa filosofia uma importância que muitas vezes foi subestimada, ao mesmo tempo em que faz questão de apontar as limitações e equívocos do projeto.

De modo especial, nutrimos a hipótese de que, para compreender a teoria da ideologia de Žižek, é fundamental levar em conta qual é a concepção de sujeito que está em jogo tanto na teoria althusseriana da ideologia quanto na do próprio esloveno, de modo que seria possível caracterizá-lo como um pensador que buscou conciliar a noção de Sujeito-Substância de Hegel com a noção laciana de sujeito do inconsciente a fim de fornecer uma explicação mais refinada do funcionamento do mecanismo de interpelação ideológica proposto por Althusser.

Assim, o que pretendemos no presente escrito é discutir, muito introdutoriamente, a teoria da ideologia de Žižek, esboçando alguns comentários sobre pontos que consideramos fundamentais para entender como o esloveno procurou suplantar a escola althusseriana ao incorporar elementos dos pensamentos de Hegel e Lacan. Primeiro, trataremos de indicar qual é o marco teórico que nos autorizaria a sustentar que Žižek é um herdeiro de Althusser, o que passa por fornecer uma

breve explicação da teoria althusseriana da ideologia e da concepção de sujeito que lhe corresponde. Na sequência, proporemos um esboço de quais são as críticas que o esloveno tece ao franco-argelino, o que, por sua vez, passa por indicar alguns elementos da teoria do sujeito adotada por Žizek a partir do seu fundamento lacaniano-hegeliano. Por fim, faremos algumas considerações finais, buscando resumir o que a teoria da ideologia de Žizek permite concluir.

2 Žizek, herdeiro de Althusser

Na introdução da sua obra *O sublime objeto da ideologia* (1989), Žizek faz questão de afirmar que há algo de errado no livro *O discurso filosófico da modernidade* (1985) de Habermas. Para ele, é preciso entender a ausência de uma discussão acerca das obras de Lacan e Althusser nesse texto como o *recalcamento* de um debate que possui alcance teórico muito maior do que a discussão Habermas-Foucault. Nesse sentido, ele insiste que não devemos encarar o eclipse repentino da escola althusseriana como um caso de derrota teórica, mas como uma tentativa de evitar um certo núcleo traumático que pode ser vislumbrado na medida em que consideramos a ruptura representada pelas teorias do sujeito de Lacan e Althusser em relação às teorias do sujeito tradicionais.

Em suma, Žizek caracteriza Habermas e Foucault como duas faces da mesma moeda, uma vez que ambos mantêm-se numa tradição que segue o esteio da noção de sujeito da reflexão transcendental: no caso de Habermas, o sujeito como mediador capaz de chegar a um ideal de comunicação intersubjetiva universal, já no caso de Foucault, a moeda é virada ao contrário na medida em que o sujeito deve rejeitar uma ética universal e, enquanto poder de automediação e harmonização de forças antagônicas, encontrar a sua própria forma de viver. Nesse ponto, Althusser representa uma ruptura que traz uma nova concepção de sujeito, “por sua insistência no fato de que certa fenda, certa fissura,

o desconhecimento, caracteriza a condição humana como tal: pela tese de que a ideia do possível fim da ideologia é uma ideia ideológica por excelência” (Zizek, 2024, p. 26-27).

Com efeito, nos parece que Zizek pretende sublinhar que a grande ruptura que o pensamento de Althusser representa é o fato de propor, como também explica Gillot (2018, p. 113),

[...] uma representação dita ‘clássica’ [do sujeito] (com toda a indeterminação que comporta tal adjetivo, aquela de um eu constitutivo, considerado como livre princípio de seus atos, transparente a suas próprias representações, sob a centralidade suposta da consciência.

Assim, Althusser caracteriza o sujeito como uma construção ideológica na medida em que insiste que esta seria a categoria constitutiva de toda ideologia; ideologia que faria parte organicamente de todas as sociedades humanas, sendo, portanto, uma condição insuperável de nossa existência histórica. Nesse sentido, uma das teses fundamentais da teoria da ideologia de Althusser, como nota Zizek, é a de que a ideologia não tem história: ela diz respeito à *ordem imaginária inerente a todas as formas sociais*. Vejamos o que o franco-argelino quer dizer com isso:

Em toda sociedade se constata, portanto, em formas por vezes muito paradoxais, a existência de uma atividade econômica de base, de uma organização política, e de formas “ideológicas” (religião, moral, filosofia etc.). **Portanto, a ideologia faz organicamente parte, como tal, de toda totalidade social.** Tudo ocorre como se as sociedades humanas não pudessem subsistir sem essas *formações específicas, esses sistemas de representações (de nível diverso) que são as ideologias*. As sociedades humanas secretam a ideologia como o elemento e a própria atmosfera indispensáveis à sua respiração e à sua vida históricas. Somente uma concepção ideológica do mundo pôde imaginar sociedades *sem ideologias* e admitir a ideia utópica de um mundo onde a ideologia (e não alguma de suas formas históricas) desapareceria sem deixar vestígios, para ser substituída pela *ciência* (Althusser, 2020, p. 192, grifos nossos).

Assim como ocorre na teoria da ideologia de Zizek, não há dúvidas de que essa declaração de Althusser representa um distanciamento em relação à teoria da ideologia de Marx e Engels que consta em *A ideologia alemã*. De fato, ele considera a tese da possibilidade de eliminação da ideologia uma “visão ideológica de mundo”. Nesse ponto, devemos lembrar que o projeto althusseriano inicialmente busca consolidar uma leitura filosófica da obra de Marx:

[...] [pretende ser] A teoria que permite ver claramente em Marx, **distinguir a ciência da ideologia** [...] uma leitura ao mesmo tempo epistemológica e histórica, [que] não é efetivamente senão a própria filosofia marxista (Althusser, 2020, p. 29, grifos nossos).

No contexto da frase supracitada, devemos entender “ideologia” como sinônimo de “erro” e como o oposto de “ciência”. De fato, Althusser posteriormente vai retificar o que considera uma tendência *teoricista* na primeira fase da obra, até 1967, afirmando que a ruptura que existe na obra de Marx não diz meramente respeito a uma revolução teórica — ao abandono do humanismo do compromisso teórico Hegel-Feuerbach — mas que a ruptura também é de caráter social, político e ideológico. Assim, o franco-argelino identifica que o conceito de ideologia parece atuar de maneira ambígua na obra de Marx, ora se referindo a uma categoria filosófica que quer dizer erro/ilusão, ora como conceito científico, no sentido que a ideologia seria constitutiva da tópica marxista enquanto componente da superestrutura — Estado e instâncias jurídico-político-ideológicas (Althusser, 1978, p. 92).

Não obstante, parece continuar sendo o caso que a filosofia de Althusser considera que boa parte da obra de Marx, sobretudo os seus textos de juventude, parte de uma problemática teórica que é ideológica, no sentido de não-científica: o humanismo teórico. Desse modo, Althusser parece defender que a ciência marxista estaria ligada à rejeição da essência humana enquanto fundamento teórico, de tal sorte que a revolução teórica de Marx proporia uma nova problemática que

[...] substitui os antigos postulados (empirismo-idealismo do sujeito, empirismo-idealismo da essência) que estão na base, não só do idealismo mas também do materialismo pré-marxista, por um materialismo dialético-histórico da práxis [...] (Althusser, 2020, p. 190).

Assim, o franco-argelino insiste que é possível falar de um *anti-humanismo teórico de Marx*; *anti-humanismo* esse que suspeitamos que se coaduna à noção de sujeito enquanto suporte das relações sociais de produção (Althusser, 1979, p. 132) que consta em *O Capital* (1867), afastando-se, assim, da noção de sujeito enquanto mediador de um certo sentido da história, tal como parece ser o *status* do indivíduo em *A ideologia alemã*.

Nesse sentido, qual seria a contribuição de Althusser para consolidar a teoria da ideologia a partir do marco teórico da ciência marxista? Com efeito, nos parece que a defesa de Althusser do anti-humanismo teórico de Marx o levou a adotar pressupostos da psicanálise. Não obstante, a teoria althusseriana da ideologia também é influenciada pela filosofia de Espinosa, a partir de uma certa tese do *materialismo do imaginário* — os seres humanos imaginam que são a causa de suas ações, mas na verdade são determinados por causas materiais que não podem compreender —, e também por Pascal, que tematiza a importância da realização de certos rituais para a consolidação da crença. Afinal, como o franco-argelino articula esses elementos?

Nos parece que o que há de mais essencial é entender que Althusser não apenas se inspira nos ensinamentos da psicanálise, mas também considera que há um parentesco orgânico, teoricamente necessário, entre essa disciplina e o marxismo. Desse modo, seguindo as contribuições de Pascale Gillot (2018), devemos entender que, por um lado, a teoria da ideologia proposta por Althusser se apropria de referências e conceitos psicanalíticos, mas, por outro lado,

[...] a teoria marxista-althusseriana da ideologia, a teoria da realidade imaginária própria a toda sociedade, [...] é apresentada como a

condição de inteligibilidade em última instância da concepção psicanalítica de inconsciente (Gillot, 2018, p. 76).

Nesse sentido, haveria uma ambivalência constitutiva da relação entre a teoria althusseriana da ideologia e a psicanálise.

Assim, parece ser possível sustentar que Althusser, na medida em que sustentou a tese do anti-humanismo teórico de Marx, precisou encontrar aporte teórico para uma nova teoria do sujeito — não mais definido no prisma da consciência — que estaria sendo elaborada pela psicanálise, sobretudo a lacaniana. Lembremos, mais uma vez, que Lacan é um contemporâneo de Althusser e que a correspondência, referência e diálogo teórico entre ambos é vasta, motivo que nos autorizaria a sustentar que o franco-argelino, apesar de se inspirar no empreendimento de Lacan, também pensava poder fazer contribuições próprias que ajudariam a consolidar a psicanálise enquanto ciência.

Desse modo, podemos compreender a dimensão do que Althusser quer dizer quando afirma que a eternidade da ideologia deve ser considerada como uma tese homóloga à tese freudiana da eternidade do inconsciente. Não sem razão, o franco-argelino parece sustentar que há uma equivalência teórica fundamental entre essas teorias, o que o autorizaria a conferir outro sentido à tese de que “a ideologia não tem história”, que consta em *A ideologia alemã*:

[...] por um lado, acredito poder sustentar que *as ideologias têm uma história sua* (embora ela seja, em última instância, determinada pela luta de classes); e, por outro lado, **acredito poder sustentar, ao mesmo tempo, que a ideologia em geral não tem história**, não em um sentido negativo (o de que sua história está fora dela), mas num sentido totalmente positivo. Este sentido é positivo se considerarmos que **a ideologia tem uma estrutura e um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não histórica, isto é, omni-histórica, no sentido em que essa estrutura e esse funcionamento se apresentam na mesma forma imutável em toda história** [...] Eu diria, fornecendo uma referência teórica que retoma o exemplo do sonho, desta vez na concepção freudiana, que **nossa proposição ‘a ideologia não tem história’ pode**

e deve (e de uma forma que nada tem de arbitrária, mas que é, pelo contrário, teoricamente necessária, pois há um vínculo orgânico entre as duas proposições) ser diretamente relacionada à proposição de Freud de que *o inconsciente é eterno*, isto é, não tem história (Althusser, 2022, p. 93-94, grifos nossos).

É evidente, portanto, que Althusser entende que a concretização da filosofia marxista só pode ser alcançada na medida em que considerarmos as contribuições da psicanálise — a teoria da ideologia, ao fim e ao cabo, para Althusser, não pode ser científica sem que haja uma íntima articulação com a teoria do inconsciente. E é essa teoria da ideologia que o autoriza a defender uma transformação na forma de compreender o *tópos* marxista: é preciso conceder que há uma *autonomia relativa* da superestrutura, isto é, do Estado e as instâncias jurídico-política-ideológicas, em relação à infraestrutura, que corresponde às forças produtivas e relações de produção, sendo que seria a superestrutura a responsável por assegurar a reprodução das relações de produção (Althusser, 2022, p. 80).

Pois bem, mas *como*, efetivamente, operaria a ideologia segundo a teoria althusseriana? Com efeito, Althusser defende que ela se dá a partir do funcionamento da categoria de sujeito, segundo um mecanismo que ele conceitua como *interpelação ideológica*. Vejamos:

Dizemos: *a categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, mas, ao mesmo tempo, e imediatamente, acrescentamos que a categoria de sujeito não é constitutiva de toda ideologia, uma vez que toda ideologia tem por função (é o que a define) “constituir” indivíduos concretos em sujeitos*. É neste jogo de dupla constituição que se localiza o funcionamento de toda ideologia, não sendo a ideologia mais do que o seu funcionamento nas formas materiais de existência deste mesmo funcionamento (Althusser, 2022, p. 104, grifos nossos).

Com efeito, concordamos com Gillot quando ela afirma que a categoria sujeito é ambígua e inacabada na obra de Althusser, apesar de sumamente importante (Gillot, 2018, p. 100). Não sem razão, uma

das nossas hipóteses é que, justamente por constatar essas inconsistências, Žižek entende a necessidade de suplantar a teoria althusseriana da ideologia na medida em que concorda que a compreensão do funcionamento da ideologia passa pela devida explicação do que, afinal de contas, seria o sujeito. Nesse sentido, Gillot identifica que Althusser oscila entre, por um lado, a vinculação do sujeito à ordem simbólica e, por outro, à ordem do imaginário. Seria esse o caso de uma teoria inconsistente que merece ser revisada? Para compreendermos, mesmo que muito introdutoriamente, o que está em questão, pontuemos, primeiro, a partir das contribuições desta comentadora, o que significa situar o sujeito na ordem simbólica, e, depois, o que significa situar o sujeito da ordem do imaginário.

Como temos insistido, o próprio Althusser confirma que a sua teoria da ideologia é influenciada por expedientes teóricos vinculados à psicanálise, sobretudo à lacaniana. Nesse sentido, situar o sujeito na ordem simbólica é uma aposta que encontra eco na tese lacaniana de que o objeto da psicanálise é explicar o *devoir-sujeito* do ser biológico que é a criança. Com efeito, esse *devoir-sujeito* significa dizer que é ao ser inserido numa ordem simbólica que preexiste ao próprio nascimento do bebê que essa criatura biológica se torna sujeito, num processo que Lacan conceitua como *assujeitamento*.

De maneira homóloga, Althusser propõe exemplos para elucidar o mecanismo de interpelação ideológica que parecem indicar uma homologia ao processo de assujeitamento. Consideremos o clássico exemplo da interpelação do policial que simplesmente chama “ei, você aí!”. Althusser insiste que é ao se reconhecer como destinatário desse chamado que o indivíduo concreto se torna sujeito — eis o efeito ideológico elementar, o fato de se reconhecer enquanto sujeito autônomo, único e insubstituível. Por outro lado, a tese de que a ordem ideológica seria eterna leva Althusser a ressaltar que o indivíduo não se torna sujeito mediante o desenrolar de uma situação que ocorre segundo uma

ordem temporal — ouvir o chamado e posteriormente se reconhecer como destinatário do chamado.

Na verdade, a tese da eternidade da ideologia significa dizer que *os indivíduos sempre-já são sujeitos*. Assim, o paralelo entre a interpe-lação ideológica e o processo de assujeitamento se torna ainda mais preciso: o segundo exemplo de Althusser é justamente o de uma criança, que, mesmo antes de nascer, sempre-já é sujeito na medida em que é interpelada como tal pelos seus pais — o aparelho ideológico familiar —, que, dentre outras coisas, lhe atribui um nome e insere numa cultura. Nesse sentido, o paralelo entre ordem ideológica e ordem simbólica parece ser evidente.

No que diz respeito à possibilidade de situar o sujeito na ordem do imaginário, tenhamos em mente o mecanismo de *desconhecimento-reconhecimento* que segundo Althusser caracteriza a ideologia. Ora, não é nenhuma novidade que esse mecanismo foi tematizado por Lacan na ocasião da elaboração da teoria do *estádio de espelho* — teoria fundamental para insistir numa discrepância irreduzível entre o sujeito do inconsciente, ou sujeito da enunciação, e o *eu* [*moi*]. Com efeito, para Lacan, esse mecanismo a partir do qual o sujeito, ao se alienar, reconhece a sua imagem, o eu, no espelho, está na base de uma teoria que procura insistir no caráter imaginário do eu, ao passo que o sujeito, enquanto sujeito do inconsciente, permanece sendo assujeitado segundo os mecanismos da ordem simbólica.

Desse modo, parece realmente haver uma ambiguidade fundamental no tratamento da categoria de sujeito por parte de Althusser. Consideremos mais um exemplo que ele usa para elucidar o mecanismo de interpe-lação ideológica: a cena bíblica na qual Deus chama Moisés pelo seu nome, conferindo a sua identidade subjetiva. A partir desse exemplo, Althusser extrai o ensinamento de que há uma dupla especularidade em ação no funcionamento da ideologia, que interpela os indivíduos enquanto sujeitos 1) em nome de um Sujeito que 2)

garante que o sujeito se reconheça a partir da identidade subjetiva conferida pelo Sujeito. Nas palavras de Gillot (2018, p. 108):

Essa estrutura duplamente especular da ideologia está então em ação “no reconhecimento mútuo entre os sujeitos e o Sujeito, entre os próprios sujeitos, e finalmente no reconhecimento de cada sujeito por si mesmo”.

Ora, esse mecanismo de reconhecimento na imagem do Sujeito e na própria imagem não seria um mecanismo da ordem do imaginário? São questões como essa que fomentam a hipótese de que há um inacabamento da categoria de sujeito na obra de Althusser — afinal, o sujeito é o sujeito do inconsciente ou o eu? Para Gillot, é a partir dessa questão que podemos diferenciar o alcance das teorias de Lacan e Althusser:

Porém, se Althusser e Lacan fundam suas concepções de sujeito assujeitado sobre a recusa comum de uma representação dita ‘clássica’ (com toda a indeterminação que comporta tal adjetivo, aquela de um eu constitutivo, considerado como livre princípio de seus atos, transparente a suas próprias representações, sob a centralidade suposta da consciência, o paralelo aqui estabelecido comporta limites evidentes. O primeiro destes limites, que marca uma divergência crucial entre os enfoques althusserianos e lacaniano, não é outra que a distinção conceitual que convém estabelecer entre o *sujeito* e o *eu* [moi]. Essa distinção é mantida e incessantemente reafirmada em Lacan, notadamente através da concepção de sujeito como sujeito do inconsciente, e da diferenciação da ordem *simbólica* e da ordem *imaginária* que rege o eu [moi]. **Em Althusser, porém, essa distinção conceitual não aparece tematizada como tal. O sujeito interpelado parece às vezes reduzido a um eu [moi], mesmo que descentrado, assujeitado, e privado do pseudocaráter esclarecedor da consciência, mas cujas opacidades são precisamente aquelas das falsas evidências da consciência** (Gillot, 2018, p. 113, grifos nossos).

Assim, parece consolidada a tese da inconsistência da categoria de sujeito na obra de Althusser. Da mesma forma que Gillot identifica esse problema, Zizek fará questão de insistir na importância de

diferenciar as concepções de sujeito de Althusser e Lacan, de modo a extrair consequências importantes para a explicação do funcionamento da ideologia. Vejamos como o esloveno avalia essa problemática.

3 Zizek, crítico de Althusser

Após esta breve discussão que propomos a respeito da teoria althusseriana da ideologia e da noção de sujeito que lhe corresponde, busquemos agora indicar qual seria o contraponto lacaniano desenvolvido por Zizek. Sem dúvidas, o problema identificado pelo esloveno parece ser o mesmo constatado por Gillot: apesar de ter se inspirado no projeto lacaniano e herdado diversos conceitos e expedientes teóricos da psicanálise, Althusser não tematiza a noção de sujeito do inconsciente tal como propõe Lacan. Nesse sentido, sua definição do sujeito, apesar de oscilar entre elementos da ordem simbólica e do imaginário, parece identificá-lo à subjetivação, à identidade subjetiva que lhe é conferida no decorrer do processo de interpelação. Por conta disso, Zizek insiste que surgem algumas inconsistências na teoria althusseriana da interpelação ideológica e também no seu projeto de elaboração de uma teoria geral da ideologia.

Com efeito, nos parece que, apesar do debate sobre a questão do sujeito tender a girar em torno da forma como Althusser se apropriou e rejeitou elementos da psicanálise lacaniana, não seria possível entender a dimensão do contraponto que Zizek propõe a Althusser sem levar em conta a forma como o esloveno avalia o paradigma da filosofia de Hegel. Nesse sentido, devemos lembrar que Althusser foi um dos maiores críticos das tentativas de caracterizar a filosofia de Marx como uma mera “inversão” da dialética hegeliana. Sem dúvidas, um dos grandes objetivos do seu projeto era determinar a especificidade da dialética marxista em oposição à hegeliana, insistindo que o corte epistemológico que existe na obra de Marx o separa da problemática teórica do compromisso teórico Feuerbach-Hegel.

Em suma, o cerne da crítica de Althusser a Hegel parece ser a denúncia do caráter idealista da filosofia do alemão, ao passo que um bom marxista deveria se preocupar em sustentar posições materialistas. Não sem razão, o franco-argelino propõe que seria importante considerar as contribuições do pensamento de Espinosa — para ele, o antepassado materialista de Marx — para pensar a dialética marxista. De fato, no seu texto *Elementos de autocrítica*, Althusser admite a grande influência de Espinosa para a sua filosofia, insistindo que encontrou bons argumentos em prol do materialismo na obra do autor da *Ética*, que teria sido, inclusive, um pioneiro no assunto ideologia. Desse modo, Althusser afirma que:

No Apêndice do Livro I da *Ética* e no *Tractatus Theologico-Politicus*, encontramos de fato o que é, sem dúvida, **a primeira teoria da ideologia já pensada**, com suas três características: (1) sua “realidade” imaginária; (2) sua inversão interna; (3) **seu “centro”: a ilusão do sujeito** (Althusser, 1978, p. 105, grifos nossos).

Seguindo as contribuições do nosso colega pesquisador Lauro Iane de Moraes (2025), podemos compreender o cerne da questão do sujeito na obra de Espinosa ao considerarmos a forma como ele rompeu com a tradição cartesiana — tradição essa que, para Althusser, é o coração da ideologia burguesa. Vejamos:

Frente à oposição presente no dualismo corpo-alma, ou ainda entre o que Descartes supunha ser a diferença real dos atributos de extensão e pensamento, Espinosa concebe uma diferença formal, mas não real, entre os atributos que pertencem a uma única substância. Donde o monismo ontológico espinosano se instalar aquém da relação de contradição lógica, justamente porque tais atributos nada têm em comum a não ser o fato de possuírem uma existência atual em seu sujeito. [...] **Como bem nota Zizek essa substância torna-se então o veículo neutro da relação cognitiva e o sujeito perde sua importância ontológica, agora que os atributos do pensamento e extensão deixaram de lhe pertencer: o espinosismo ultrapassa o cartesianismo na medida em**

que descentra o papel ontológico do sujeito e torna toda relação cognitiva carente de mediação (Morais, 2025, p. 112).

Pois bem, voltamos, assim, à centralidade da questão do sujeito para a teoria da ideologia. Nesse sentido, se torna oportuno ressaltar que as contribuições que Althusser herda da psicanálise lacaniana são conciliadas com a sua leitura da obra de Espinosa a partir de uma certa tese do materialismo do imaginário — tese essa que permitiria pensar o funcionamento da ideologia com base na ilusão do sujeito. Nesse ponto, segundo Althusser, Espinosa, por conta do caráter materialista da sua filosofia, teria escapado da necessidade de pensar um sentido ou um sujeito da história, fornecendo, assim, bons argumentos para a dialética materialista de Marx, ao passo que Hegel, por conta do seu idealismo, não escapou da tentação de postular a existência de um sujeito da história, mesmo que esse sujeito fosse o Espírito.

Para Hegel, a História é realmente um processo de alienação, mas esse processo não tem o homem como sujeito. Em primeiro lugar, na história hegeliana não se trata do Homem, mas do Espírito, e querendo-se a qualquer preço (o que em relação ao sujeito é aliás errado) um sujeito na História, é dos “povos” que se deve falar, ou mais exatamente (e aproximamo-nos da verdade), é dos momentos do desenvolvimento da Idéia convertida em Espírito. O que há a dizer? Essa coisa muito simples, mas, querendo-se bem interpretá-la, essa coisa extraordinária do ponto de vista teórico: a História não é a alienação do Homem, mas a alienação do Espírito, ou seja, o último momento da alienação da Idéia (Althusser, 1999, p. 22).

Com efeito, Zizek considera que há um equívoco que subjaz essa leitura de Althusser, o qual em breve será indicado. De fato, a leitura de Hegel proposta por Zizek é deveras original, podendo ser sintetizada a partir da tese de que a melhor forma de ler Hegel é através de Lacan e que a melhor forma de ler Lacan é através de Hegel. Em suma, Zizek (2024, p. 8) insiste que o núcleo filosófico da psicanálise é hegeliano: “uma teoria que tem uma dívida para com a dialética de

Hegel e só é legível contra esse pano de fundo”. Desse modo, um dos grandes objetivos da sua filosofia é devolver credibilidade tanto à dialética hegeliana quanto à psicanálise, teorias que teriam entrado em descrédito a partir de um dado momento histórico. Talvez possamos apreender o cerne da questão ao considerarmos a seguinte afirmação de Zizek (2017, p. 35-36):

Lacan é fundamentalmente hegeliano, mas sem saber. Seu hegelianismo certamente não está onde se espera — ou seja, em suas referências explícitas a Hegel —, mas precisamente na última fase de seus ensinamentos, na lógica do não-todo, na ênfase colocada no Real e na falta no Outro. E, reciprocamente, uma leitura de Hegel à luz de Lacan nos dá uma imagem de Hegel radicalmente diferente da que é comumente aceita, isto é, a imagem do Hegel “panlogicista”. Ela elucida um Hegel da lógica do significante, de um processo autorreferencial articulado como a positivação repetitiva de um vazio central.

Desse modo, parece ser possível sustentar que um dos argumentos centrais da filosofia de Zizek é insistir numa aproximação do Sujeito-Substância hegeliano da noção lacaniana de sujeito do inconsciente, de modo a compreendê-lo não como o controlador do processo dialético, mas como mero registrador do automovimento do conteúdo. Assim, Zizek denuncia que muitos dos críticos de Hegel, Althusser incluso, considerando o Sujeito-Substância unicamente como uma entidade que suprassume todo o conteúdo da realidade, não deram a devida importância ao movimento que acontece no nível do Conhecimento Absoluto, no gesto final da dialética: a ab-rogação, movimento esse que permitiria concluir que:

[...] o sujeito em si é a substância ab-rogada, uma substância reduzida ao vácuo da forma vazia da negatividade relativa a si mesma, esvaziada de toda a riqueza da ‘personalidade’ — em lacanês, a passagem da substância para o sujeito é a de S para \$, ou seja, o sujeito é substância barrada (Zizek, 2024, p. 13).

Nesse sentido, Zizek (2024, p. 16) insiste que “O sujeito, portanto, no que tem de mais radical, não é o agente do processo: o agente é o próprio Sistema (de conhecimento), que se dispõe ‘automaticamente’, sem necessidade de empurrões ou ímpetus externos”. Desse modo, parece evidente que Zizek defende uma leitura de Hegel muito diferente da de Althusser, pensador que, de fato, insistiu que a dialética hegeliana implicava numa certa teleologia controlada pelo Espírito enquanto sujeito da história, motivo pelo qual buscou argumentos em Espinosa para pensar um tipo de causalidade que conferisse à dialética materialista a sua especificidade, no sentido de defender que “o texto da história não é um texto em que fale uma voz (o *Lógos*), mas a *inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas*” (Althusser, 1979, p. 15-16). Nesse sentido, longe de querer reabilitar uma teleologia da história, e de acordo com a tese althusseriana da história enquanto processo sem sujeito, Zizek pretende apenas pontuar que seria possível, a partir de uma certa leitura de Hegel, defender algo parecido do que defendeu Althusser:

[...] o Sujeito-Substância hegeliano nada tem a ver com nenhum tipo de mega Sujeito controlador do processo dialético: não há ninguém puxando as cordinhas ou controlando o processo; o Sistema hegeliano é um avião sem piloto. **Nesse ponto, Louis Althusser errou, ao opor o Sujeito-Substância hegeliano, o processo-com-sujeito “teleológico”, ao “processo sem sujeito” materialista-dialético. O processo dialético hegeliano é, na verdade, a versão mais radical de um “processo sem sujeito”, no sentido de um agente controlador e diretor do processo, seja ele Deus ou a humanidade, ou a classe como sujeito coletivo. Em seus escritos mais tardios, Althusser foi tomando consciência disso, ao mesmo tempo que permaneceu totalmente desconhecedor de como o fato de o processo dialético hegeliano ser um “processo sem sujeito” significa, exatamente, o mesmo que a tese hegeliana fundamental de que “é crucial apreender o Absoluto não apenas como Substância, mas também como Sujeito”: a emergência do puro sujeito-como-vazio tem estreita correlação com o conceito de “Sistema” como o autodesenvolvimento do objeto, sem necessidade de**

qualquer agente subjetivo para empurrá-lo adiante ou dirigi-lo (Zizek, 2024, p. 22-3, grifos nossos).

Assim, é importante notar que, apesar de defendermos que Zizek pode ser considerado um herdeiro da problemática teórica da escola althusseriana, há uma grande diferença entre a forma como ele e Althusser lidaram com as filosofias de Hegel e Lacan. Com efeito, essa diferença parece implicar em consequências importantes na forma como Zizek avalia a teoria da interpelação ideológica de Althusser e a sua pretensão de consolidar uma teoria geral da ideologia. Pois bem, talvez agora possamos considerar, mesmo que de maneira bastante introdutória, alguns dos principais momentos da obra de Zizek nos quais mapeamos divergências fundamentais que ele expõe em relação a Althusser.

Ora, Zizek (2024, p. 27) identifica que a teoria da interpelação ideológica do franco-argelino implica num curto-circuito do tipo: “não admira que você tenha sido interpelado como proletário, uma vez que é proletário”. Parece estar em questão que se o sujeito é definido a partir da identidade subjetiva que lhe é conferida pelo processo de interpelação, então ele sempre se reconhecerá como aquilo que, na prática, ele já é. Desse modo, parece haver um abismo entre o sujeito e seja lá o que existia (se é que existia algo) antes da interpelação. Assim, talvez fosse pertinente perguntar: existe sujeito antes da interpelação?

Com efeito, Zizek insistirá que Althusser parece reduzir o sujeito à subjetivação, o que talvez não seja a melhor aposta teórica. Para ele, a noção lacaniana de sujeito do inconsciente, o evanescente sujeito da enunciação, entendido como *lugar vazio da estrutura*, seria mais adequada para explicar o próprio processo de interpelação ideológica que é grande contribuição de Althusser para a teoria da ideologia. De fato, entender o sujeito desse modo parece possibilitar a explicação do modo como, ao sermos interpelados, passamos pelo processo de subjetivação, que, ao nos conferir uma identidade subjetiva, opera como uma tentativa de simbolizar o Real do sujeito enquanto *lugar vazio da estrutura*.

Não obstante, já indicamos anteriormente que, segundo Zizek, o Real nunca é plenamente simbolizado, o que o leva a argumentar que:

O sujeito é uma entidade paradoxal que, por assim dizer, é seu próprio negativo, ou seja, que persiste apenas na medida em que sua plena realização é bloqueada — o sujeito plenamente realizado não seria mais sujeito, mas substância. Nesse sentido preciso, **o sujeito está além da subjetivação ou antes dela**: a subjetivação designa o movimento pelo qual o sujeito integra no universo do significado o que lhe é dado — em última instância, essa integração sempre fracassa, **há algo que fica para trás e que não pode ser integrado na ordem simbólica, um objeto que resiste à subjetivação, e o sujeito é precisamente correlato a esse objeto**. Em outras palavras, o sujeito é correlato de seu próprio limite, do elemento que não pode ser subjetivado, e o **nome do vazio que não pode ser preenchido com a subjetivação: o sujeito é o ponto do fracasso da subjetivação (por isso a marca lacaniana que o representa é \$)** (Zizek, 2017, p. 269, grifos nossos).

Nesse ponto, devemos prestar atenção numa sutileza que está em questão nessa teoria: Zizek afirma que o sujeito é correlato ao objeto que resiste à subjetivação, não que ele é o objeto que resiste à subjetivação. Em dado momento da sua obra, o esloveno se preocupa em elaborar uma trama na qual seria possível avaliar como seria o debate entre um althusseriano e um lacaniano sobre como devemos entender o *status* do sujeito no processo de interpelação ideológica. Ao termos em mente que o sujeito, na perspectiva lacaniana, não se reduz ao objeto que resiste à subjetivação, mas na verdade é o lugar vazio que vem a ser ocupado mediante a simbolização, talvez estejamos em condições de responder uma possível refutação, de vertente althusseriana, à tese lacaniana de que a interpelação ideológica sempre falha. Primeiro, entendamos então como seria esse pretense debate:

Do ponto de vista althusseriano (cujo rigor teórico não deve ser subestimado), é possível construir um contra-argumento coerente para a tese lacaniana de que a interpelação, em última análise, sempre falha [já que, para Lacan, o sujeito na verdade é o lugar vazio na estrutura, não a identidade subjetiva que se dá após o processo de interpelação],

ou seja, [os althusserianos poderiam argumentar] que o sujeito nunca se reconhece totalmente no chamado interpelativo; e que essa resistência à interpelação (à identidade simbólica fornecida pela interpelação) é o sujeito. O status do sujeito como tal é histórico; o sujeito [do ponto de vista althusseriano] sempre mantém um mínimo de “distância interna” em relação aos aparatos e rituais nos quais a ideologia adquire existência material — sua atitude em relação a essa externalidade é sempre um “eu não sou isso” (meu verdadeiro eu não depende desse mecanismo estúpido); a identificação ideológica é sempre, por assim dizer, uma identificação com os dedos cruzados. [...] Esse aparente fracasso da interpelação [...] o fato de que eu, o sujeito, experimento o núcleo mais íntimo do meu ser como algo que não é “meramente isso” (a materialidade de rituais e aparelhos) — não é a prova final de seu sucesso, ou seja, do fato de que o “efeito-de-sujeito” realmente ocorreu? E na medida em que o termo laciano para esse núcleo mais íntimo de meu ser é *objet petit a*, não é justificável afirmar que esse *objet petit a*, o tesouro secreto, agalma, é o objeto sublime da ideologia — o sentimento de que há “algo em mim mais do que eu mesmo” que não pode ser reduzido a nenhuma de minhas determinações simbólicas externas, ou seja, ao que sou para os outros? Esse sentimento de uma “profundidade” insondável e inexprimível de minha personalidade, essa “distância interior” em relação ao que sou para os outros, não é a forma exemplar da distância imaginária em relação ao aparato simbólico? **Aí reside [do ponto de vista althusseriano] a dimensão crucial do efeito-sujeito ideológico: não em minha identificação direta com o mandato simbólico (essa identificação direta é potencialmente psicótica, pois me transforma em uma “boneca mecânica sem profundidade”, não em uma “pessoa viva”), mas em minha experiência do núcleo do meu Eu como algo que preexiste ao processo de interpelação, como subjetividade anterior à interpelação (Zizek, 2007, p. 165-166, grifos e trad. nossos).**

Em suma, se o sujeito fosse o *objet petit a*, esse “núcleo mais íntimo do seu ser”, então o processo de interpelação não poderia ser considerado fracassado, já que, apesar de ser interpelado, por exemplo, como operário, seria possível não assumir irremediavelmente essa identidade subjetiva enquanto o “núcleo mais íntimo do seu ser” — na verdade, o efeito sujeito, que é o efeito ideológico elementar segundo

Althusser, se caracteriza pelo fato de, após o processo de interpelação, o sujeito se reconhecer enquanto livre, autônomo e insubstituível, e esse sim seria o “núcleo mais íntimo do seu ser”. Ora, como oferecer uma resposta lacaniana a essa potencial refutação? Em suma, insistindo que, se a finalidade do processo de interpelação é converter indivíduos concretos em sujeitos concretos, então ela nunca se concretiza, já que o sujeito não seria o objeto que resiste à interpelação, o *objet petit a*, mas o próprio lugar vazio que deve preexistir para que o processo de subjetivação ocorra:

Para dar uma resposta lacaniana a essa crítica, é necessário **introduzir a distinção entre o sujeito como puro vazio de negatividade relacionada ao eu (\$) e o conteúdo fantasmático que preenche esse vazio (o “material do eu”, como diz Lacan)**. Ou seja: o próprio objetivo do processo psicanalítico é, evidentemente, induzir o sujeito a renunciar ao “tesouro secreto” que forma o núcleo de sua identidade fantasmática; essa renúncia ao agalma, o “atravessar a fantasia”, é estritamente equivalente ao ato de “destituição subjetiva” [althusseriana]. **No entanto, o sujeito anterior à subjetivação da interpelação não é essa profundidade fantasmática imaginária que supostamente precede o processo de interpelação, mas o próprio vazio que permanece quando o espaço fantasmático é esvaziado de seu conteúdo** — quando, isto é, parafraseando “Un coup de des”, de Mallarmé, nada toma lugar além do próprio lugar. **O processo de interpelação preenche um lugar vazio que já deve estar aqui para que esse processo ocorra** (Zizek, 2007, p. 165-7, grifos e trad. nossos).

Com efeito, Zizek parece extrair consequências importantes a partir dessa discordância entre as formas que Althusser e Lacan entenderam o *status* do sujeito no processo de interpelação ideológica. Nesse sentido, ao tomar partido de Lacan, ele se propõe a fornecer uma explicação, que para ele também encontraria argumentos a partir do pensamento de Pascal, para uma questão que teria sido lacunar na escola althusseriana, e que, portanto, seria um ponto fraco da mesma: a falta de discernimento do vínculo entre os AIE e o processo de interpelação ideológica:

[...] como é que o Aparelho Ideológico de Estado (a “máquina” pascaliana, o automatismo do significante) se “internaliza”, como produz o efeito da crença ideológica numa Causa e o efeito interconector da subjetivação, do reconhecimento da posição ideológica que cada um ocupa? A resposta a isso, como vimos, é que essa “máquina” externa dos Aparelhos de Estado só exerce sua força na medida em que é vivenciada, na economia inconsciente do sujeito, como uma **injunção traumática e sem sentido**. Althusser fala apenas do processo de interpelação ideológica através do qual a máquina simbólica da ideologia é “internalizada” na experiência ideológica do Sentido e da Verdade: mas podemos aprender com Pascal que **essa “internalização”, por necessidade estrutural, nunca tem pleno sucesso, que há sempre um resíduo, um resto, uma mancha de irracionalidade e absurdo traumáticos aderida a ela, e que esse resto, longe de impedir a completa submissão do sujeito à ordem ideológica, é a própria condição dela: é precisamente esse excedente não integrado de trauma sem sentido que confere à Lei sua autoridade incondicional: é ele que, em outras palavras — na medida em que escapa ao sentido ideológico —, sustenta o que poderíamos chamar de *jouis-sens* ideológico, o gozo-no-senti [*enjoy-meant*] que é próprio da ideologia** (Zizek, 2024, p. 78, grifos nossos).

No final das contas, e aqui pretendemos apenas indicar o que parece estar em questão, cientes de que uma explicação aprofundada seria necessária, o que Zizek quer dizer é que falta a Althusser compreender a eficácia do supereu. Na sua obra *As metástases do gozo*, o esloveno dedica um tópico, “O sujeito cindido da interpelação”, a destrinchar as inconsistências dessa teoria althusseriana. Vejamos:

Confrontamo-nos, uma vez mais, com a **tensão entre a Lei pública e o seu reverso superegóico obsceno: o reconhecimento ideológico na chamada do Outro é o acto de identificação, o acto através do qual alguém se identifica como o sujeito da Lei pública, assume o seu lugar na ordem simbólica: ao mesmo tempo que a <<culpa>> abstracta, indeterminada, [no exemplo althusseriano da interpelação pelo policial que chama “ei, você aí”] confronta o sujeito com uma chamada impenetrável que impede precisamente a identificação, o reconhecimento do próprio mandato simbólico**. O paradoxo é que o reverso superegóico obsceno é, num único e mesmo gesto, o *suporte* necessário

da Lei pública simbólica e o círculo vicioso traumático, o beco em que o sujeito se esforça por *evitar* refugiando-se na Lei pública: para se afirmar, a Lei pública tem de resistir ao seu próprio fundamento, tornando-o invisível. [...] **O que permanece <<impensado>> na teoria althusseriana da interpelação é, portanto, o facto de, anterior ao reconhecimento ideológico, termos um momento intermédio de interpelação obscena, impenetrável, sem identificação, uma espécie de <<mediador evanescente>> que tem de se tornar invisível para que o sujeito possa alcançar a identidade simbólica, possa completar o gesto da subjectivação. Em síntese, o <<impensado>> de Althusser é que há um sujeito estranhamente inquietante que precede o gesto da subjectivação** (Zizek, 2006, p. 188, grifos nossos).

Nesse ponto, parece ser possível sustentar que é a ambivalência e inacabamento da categoria de sujeito na filosofia de Althusser que provoca essas inconsistências mapeadas e corrigidas por Zizek. Um dos momentos da obra do franco-argelino no qual essa inconsistência parece mais evidente é no texto *Três notas sobre a teoria dos discursos*. Tanto Zizek como Gillot notam que nesse escrito há uma oscilação na definição do que seria o sujeito, sendo que a posição final de Althusser implica no rompimento definitivo com a noção lacaniana de sujeito do inconsciente. Nesse sentido, nutrimos a hipótese de que, para Zizek, essa é a peça que falta no quebra-cabeça da escola althusseriana — a noção de sujeito do inconsciente; falta essa que repercute em outras dificuldades teóricas, como a falta de discernimento do vínculo entre AIE e interpelação ideológica supracitada.

O texto althusseriano fundamental é aqui o de <<Trois notes sur la théorie des discours>> (1966). Na primeira nota, Althusser propõe a hipótese segundo a qual cada um dos quatro tipos fundamentais de discurso implica um modo específico de subjectividade, ou seja, produz o seu próprio <<efeito-sujeito>> [*effet-sujet*]: no discurso ideológico, o sujeito está presente *en personne*; no discurso científico, está ausente *en personne*; no discurso estético, está presente por interpostas pessoas [*par personnes interposées*]; no discurso inconsciente, o sujeito não está nem presente nem simplesmente ausente, mas é uma hiância representada por um portador de lugar. Todavia, **na terceira nota,**

Althusser recua de súbito e inesperadamente, e restringe o sujeito ao discurso *ideológico*, sublinhando que só em sentido metafórico podemos falar do <<sujeito da ciência>> ou do <<sujeito do inconsciente>>. A partir do momento em que aceitamos esta posição, somos, evidentemente, obrigados a rejeitar a própria noção de <<sujeito dividido>>: como declara Althusser, não há sujeito dividido, mas apenas o sujeito e o abismo [*Spaltung*] que se abre entre o sujeito e a ordem do discurso: <<*le manque de sujet ne peut être dit sujet*>>. Em resumo, Lacan identifica ilegitimamente o vazio, a hiância que escava a identidade do sujeito, com o próprio sujeito. [...] (Zizek, 2006, p. 189).

Nesse sentido, não custa insistir que Zizek entende que Althusser se equivocou ao defender essa posição. Esse seria, inclusive, o caso de uma *regressão teórica* — ironicamente, esse conceito utilizado por Althusser para defender o corte epistemológico na obra de Marx é utilizado contra ele próprio. Por conta dessa avaliação, o esloveno explica que:

A nossa perspectiva lacaniana impele-nos a apoiar Althusser I (o dos quatro <<efeitos-sujeito>>) contra Althusser II (o do estatuto ideológico do sujeito): a limitação althusseriana do sujeito à ideologia é um caso nítido de <<regressão>> teórica. Os quatro <<efeitos-sujeito>> em Althusser I não têm igual peso: dois são candidatos ao papel de sujeito por excelência — tanto o sujeito ideológico, presente *en personne*, como o sujeito do inconsciente, um vazio na estrutura (\$) que é representado simplesmente por um significante. **Althusser escolheu a primeira opção (o estatuto ideológico do sujeito), ao passo que, do ponto de vista lacaniano, a segunda escolha parece muito mais produtiva: permite-nos conceber os três restantes efeitos sujeito como derivações-ocultações de \$, como três modos de aceitar o vazio na estrutura que <<é>> o sujeito** (Zizek, 2006, p. 189).

4 Considerações finais

Como anunciamos anteriormente, o objetivo do presente escrito era discutir, muito introdutoriamente, a teoria da ideologia de Zizek,

esboçando alguns comentários sobre pontos que consideramos fundamentais para entender como o esloveno procurou suplantar a escola althusseriana ao incorporar elementos dos pensamentos de Hegel e Lacan. Para tanto, procuramos caracterizar, de maneira igualmente introdutória, a teoria da ideologia de Althusser e o motivo que nos autoriza a situá-lo como um autor que deixou uma herança teórica para Žizek, a saber, o fato de ter buscado conciliar o marxismo com a psicanálise lacaniana e a sua dificuldade em tematizar o sujeito do inconsciente a partir do marco teórico de Lacan, o que teria sido um problema identificado pelo esloveno.

Agora, talvez estejamos em condições de anunciar mais uma hipótese — e lembremos que o objetivo do presente texto, longe de propor uma explicação pormenorizada e uma articulação precisa dos elementos em questão, é servir de itinerário para uma pesquisa —: nos parece que a dificuldade, por parte de Althusser, em tematizar o sujeito do inconsciente lacaniano talvez diga respeito à sua fidelidade a certos pressupostos onto-epistemológicos que adota a partir da sua tendência materialista fortemente influenciada por Espinosa. Tentemos precisar um pouco mais o que nos parece estar em questão.

Em dado momento do texto *Sobre a reprodução*, Althusser faz uma ponderação que nos parece reveladora sobre o pressuposto onto-epistemológico que resulta nas supostas limitações, identificadas por Žizek, da sua teoria da ideologia. Numa nota de rodapé, o franco-argelino defende o seguinte:

Um dia, será necessário chamar com **outro termo, positivo, a realidade** que Freud designa, negativamente, por *inconsciente*. No termo positivo, deverá desaparecer qualquer elo, até mesmo negativo, com a “consciência” (Althusser, 2008, p. 196 [nota 106], grifos nossos).

Com efeito, não nos parece que há nada de errado com o fato de Althusser insistir que, em última análise, a teoria do inconsciente deve se desvincular das teorias da consciência. No caso, o problema

parece ser o seguinte: a aposta, por parte de Althusser, de postular o inconsciente enquanto uma *realidade*. Nessa sua inquietação com o caráter negativo do termo inconsciente, podemos suspeitar que esteja implícito o seu desconforto com a possibilidade de uma teoria que não pretende de articular a realidade como uma totalidade fechada — e não é justamente esse todo o ponto da teoria da ideologia de Zizek, que encontra eco no pensamento de Lacan e Hegel?

Em contraste com essa ética althusseriana da *alienação* no “processo [simbólico] sem sujeito”, podemos denotar a ética implícita na psicanálise lacaniana como a da *separação*. O famoso lema lacaniano de não ceder no próprio desejo (*ne pas céder sur son désir*) visa o fato de que **não devemos obliterar a distância que separa o Real de sua simbolização**: é esse excesso do Real em toda simbolização que funciona como o objeto-causa do desejo. **Haver-se com esse excesso (ou, mais precisamente, resto) significa reconhecer um impasse (“antagonismo”) fundamental, um núcleo que resiste à integração/dissolução simbólica** (Zizek, 2024, p. 27).

Nesse sentido, parece ser possível suspeitar do motivo pelo qual Althusser não tematiza a possibilidade de que a realidade, em última instância, seja uma tentativa de simbolização, sempre falha, de um Real que persiste — ou seja, que há uma discrepância irreduzível entre o Real e a sua simbolização. Se levarmos em conta a forma como Althusser procurou traçar uma homologia entre a unidade da substância divina espinosana e a estrutura, talvez fique mais evidente o porquê ele procurou equacionar toda a sua teoria sem recorrer a nenhuma outra instância que não a realidade, afinal, como aponta o colega pesquisador Lauro Iane de Moraes, o problema teórico de sua época era o seguinte: “como é possível para uma causa não poder ser dita a não ser dos seus efeitos, ou seja, **como compreender a natureza da substância somente pela diversidade dos efeitos que ela engendra?**” (Moraes, 2025, p. 106, grifos nossos).

Assim, suspeitamos que é por conta desse pressuposto que, no final das contas, Althusser sempre admite que existe uma realidade —

e não um Real — que está sendo distorcida pela ideologia, a saber, a realidade da reprodução das relações de produção. Ao que parece, o empreendimento do franco argelino, ao partir de um pressuposto ontológico homólogo ao de Espinosa, entenderia como uma incoerência um modelo de causalidade que definisse a realidade enquanto efeito do Real recalcado, tal como parece ser o caso das teorias de Žižek e Lacan. Por conta disso, em dado momento da sua obra, o esloveno propõe um comentário acerca da influência de Espinosa para Deleuze e Althusser no qual fica claro que ele considera que a filosofia do franco-argelino peca por não tematizar o eixo Simbólico-Real:

Deleuze limita-se ao eixo Imaginário-Real e opera a forclusão do Simbólico, ao passo que **a dualidade althusseriana do «objecto real» (ou seja, a realidade experimentada, objecto da experiência imaginária) e do «objecto de conhecimento» (a estrutura simbólica produzida através do processo do conhecimento) se adequa ao eixo Imaginário-Simbólico. Só Lacan tematiza o eixo Simbólico-Real, que está na origem dos outros dois eixos.** De resto, não será possível que esta oposição de Deleuze e Althusser explique a estranhamente inquietante proximidade e a diferença decisiva das suas respectivas leituras de Espinosa? **O Espinosa de Althusser é o Espinosa da estrutura simbólica, do conhecimento sem sujeito, desembaraçado dos afectos imaginários** — ao passo que o Espinosa de Deleuze é o Espinosa do real, das misturas corporais «anárquicas» (Žižek, 2006, p. 78, nota 26).

Desse modo, ao propor um *mapa da ideologia* no seu ensaio *O espectro da ideologia*, Žižek chega à conclusão — curiosamente, a mesma conclusão que chegou Balibar, um ex-colaborador de Althusser — que:

[...] a ideia de uma teoria da ideologia sempre foi apenas **um modo de completar idealmente o materialismo histórico, de “tapar um buraco” em sua representação da totalidade social** e, assim, um modo de constituir idealmente o materialismo histórico como um sistema explicativo completo em seu gênero, ao menos “em princípio” (Balibar *apud* Žižek, 1996, p. 33, grifos nossos).

Com efeito, a teoria da ideologia de Žižek, na medida que postula que a realidade é sempre ideológica, admite uma ontologia do não-

todo, defendendo que a luta de classes deve ser entendida no mesmo sentido do conceito lacaniano de Real, a saber, como o núcleo traumático a partir do qual são geradas múltiplas tentativas de simbolização, sempre falhas. Por conta disso, o esloveno se coaduna ao que defende Balibar, insistindo, ainda, que não é função da psicanálise “completar o edifício do materialismo histórico-dialético” — o que temos bons motivos para acreditar que era um dos objetivos de Althusser. Na verdade, o que a psicanálise possibilita concluir é que, tendo em vista o caráter não-todo da realidade, o materialismo histórico-dialético é incompleto e incompletável por natureza:

Balibar também fornece a localização desse buraco a ser tapado pela teoria da ideologia: ele diz respeito ao **antagonismo social (“luta de classes”)** como o limite inerente que atravessa a sociedade e a impede de se constituir como uma entidade positiva, completa, fechada em si mesma. É nesse lugar exato que a psicanálise tem que **intervir** (Balibar evoca um tanto enigmaticamente o conceito de inconsciente) — não, é claro, à antiga maneira freudo-marxista, como o elemento destinado a tapar o buraco do materialismo histórico e com isso possibilitar sua *completude*, mas, ao contrário, como a teoria que nos permite conceituar esse buraco do materialismo histórico como **irredutível, por ser constitutivo [...]** (Zizek, 1996, p. 33, grifos nossos).

Portanto,

A “teoria marxista da ideologia” seria [...] um sintoma do permanente desconforto em que fica o marxismo com seu próprio reconhecimento crítico da luta de classes. [...] *o conceito de ideologia* não denota outro objeto senão o da complexidade não totalizável (ou irrepresentável dentro de uma dada ordem singular) do processo histórico; [...] **o materialismo histórico é incompleto e incompletável por princípio, não apenas na dimensão temporal (já que postula a relativa imprevisibilidade dos efeitos de determinadas causas), mas também em sua “topografia” teórica, já que requer a articulação da luta de classes com conceitos que têm uma materialidade diferente (como o de inconsciente)** (Balibar *apud* Zizek, 1996, p. 33-34, grifos nossos).

Assim, na medida em encaminhamos a conclusão do presente escrito, constatamos que, diferente de Althusser, que apesar de ter oscilado, parece ter situado a ideologia na ordem do imaginário, Zizek, ao defender que a dimensão fundamental da ideologia é eminentemente simbólica, entende ter chegado a resultados mais robustos, que permitiriam a reabilitação da teoria da ideologia enquanto ferramenta teórica para análise de fenômenos contemporâneos.

A ideologia não é uma ilusão onírica que construímos para escapar da realidade insuportável; em sua dimensão básica, ela é uma construção de fantasia que serve de esteio para nossa própria “realidade”: uma “ilusão” que estrutura nossas relações sociais reais, efetivas, e com isso mascara um insuportável núcleo real impossível (conceituado por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe como “antagonismo”: uma divisão social traumática que não pode ser simbolizada). **A função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape de nossa realidade, mas nos oferecer a própria realidade social como fuga de algum núcleo real traumático** (Zizek, 2024, p. 81).

Referências

- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo. In: *Crítica Marxista*, v. 1, n. 9, 1999.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. São Paulo: Paz & Terra, 2022.
- ALTHUSSER, Louis. *Ler O Capital, Volume 1*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Ed. Unicamp, 2020.
- ALTHUSSER, Louis. *Posições-1*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a Reprodução*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ESTEVES, André. *André Esteves, do BTG, diz não temer resultado da eleição. Valor Econômico*, 2022. Disponível em: <https://valor.globo.com/financas/noticia/2022/08/18/os-mercados-estao-com-a-menor-volatilidade-em-eleicoes-de-sde-a-redemocratizacao-diz-andre-esteves.ghtml>. Acesso em: 20 jan. 2025.

- ESTEVES, André. *André Esteves analisa cenário macroeconômico global | AgroForum 2024*. YouTube, 05 de novembro de 2024. 50min09s. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=ZanQmEKXtzw&t=1413s. Acesso em: 20 jan. 2025.
- FISHER, Mark. *Realismo capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GILLOT, Pascale. *Althusser e a psicanálise*. Trad. Pedro Eduardo Zini Davoglio, Fábio Ramos Barbosa Filho, Marie-Lou Lery-Lachuaume. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- MORAIS, Lauro. *A problemática do desejo/poder em Gilles Deleuze e Michel Foucault*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2025.
- ZIZEK, Slavoj. *As metástases do gozo*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.
- ZIZEK, Slavoj. *Interrogando o Real*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- ZIZEK, Slavoj. *O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.
- ZIZEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- ZIZEK, Slavoj. *The indivisible remainder*. Londres: Verso, 2007.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Os textos aqui publicados são uma amostra dos trabalhos apresentados no XX Encontro Nacional da ANPOF, no âmbito do grupo de trabalho Pensamento Contemporâneo. Nosso foco de pesquisa é a análise do presente a partir de uma perspectiva política. Marcam presença nesses textos, dentre outros Michel Foucault, Angela Davis, Deleuze, Zizek, Agamben e Bauman.

