

Verdade e Ideologia no pensamento de Michel Foucault

Truth and Ideology in the thought of Michel Foucault

Pablo Severiano Benevides

Resumo

Este trabalho tem por objetivo apresentar os principais movimentos operados no pensamento de Michel Foucault no sentido de uma recusa em trabalhar com os conceitos e as problemáticas ligadas à Ideologia. Procurarei argumentar que esta recusa está associada, em grande parte, a um determinado modo de conceber e perspectivar a Verdade – a saber, não como algo sem si, nem como algo que reside na transcendência de uma utopia, mas nas políticas, nos regimes e na imanência do dispositivo da verdade. Para tal, recorro às formulações de Eagleton e Zizek sobre a noção de Ideologia. Em seguida, analisarei os movimentos no pensamento de Foucault que apontam para uma rejeição em operar com uma crítica da ideologia em função do seu modo de perspectivar a verdade: a aproximação entre poder e verdade, o reagenciamento do campo jurídico no campo da verificação e a oposição entre anarquologia e crítica da ideologia.

Palavras-chave

Verdade; ideologia; anarquologia.

Abstract

This article aims to present the main movements at work in the thoughts of Michel Foucault towards a refusal to work with the concepts and issues related to ideology. This paper argues that this refusal is largely associated to a particular way of conceiving and to a particular perspective of the truth - namely not as something-in-itself. Rather, it is to be found in policies, schemes and immanence of the device of the truth. To do it, this paper draws from formulations made by Eagleton and Zizek on the notion of ideology. Then it analyzes the movements in the thinking of Foucault that point to a rejection to operate with a critique of ideology as a function of his perspective to the truth: the approach between truth and power, the presence of the field of the truth in the juridical field, and the opposition between anarchaeology and criticism of ideology.

Keywords

Truth; ideology; anarchaeology.

Pablo Severiano Benevides

Universidade Federal do Ceará (UFC) e

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Graduado em Psicologia, Mestre em Filosofia e Doutorando em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará. Professor Assistente do Curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará e coordenador do Laboratório de Estudos em Epistemologia, Educação e Subjetividade (LEDUS). Atualmente cursa Doutorado Sanduíche no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Proped/UERJ).

pabloseveriano@hotmail.com

Uma das principais características do pensamento político de Michel Foucault consiste numa recusa em operar com o conceito de *ideologia*, bem como no contexto de um conjunto de problemáticas, de formas de pensamento e de expressões que são frequentemente associadas a uma *crítica da ideologia*. Sobre esta recusa insistente de Foucault em trabalhar com o conceito, a noção, ou a ferramenta *ideologia*, certamente muita coisa poderia ser dita. Todavia, gostaria de situar de modo muito particular e específico os móveis dessa recusa e sugerir que ela tem a ver, em grande parte, com um modo de perspectivar a *verdade*. Desta forma, noções como *alienação*, *mistificação*, *distorção*, *falsa consciência* e todos os “*pseudos*” que vêm a reboque – bem como seus contrapontos em termos de uma *conscientização* que leva à *emancipação* – constituem ferramentas inoperantes no contexto de um pensamento que opera com a *verdade* não na transcendência de uma utopia, mas na imanência de um dispositivo.

Assim, no que diz respeito à recusa do conceito de ideologia em função de um determinado modo de perspectivar a verdade, argumentarei a partir de referências dadas por Foucault (1988a, 2008, 1997a, 2009) em entrevista concedida a Alexandre Fontana em 1977, intitulada *Verdade e Poder*, nos cursos ministrados no *Collège de France* em 1979 (*O Nascimento da Biopolítica*) e 1980 (*Do Governo dos Vivos*), bem como nas obras *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*. Com isso, gostaria de chamar atenção a três movimentações no pensamento de Foucault que são co-incidentes com construção de um campo de forças repelente do conceito de ideologia: a) A aproximação, por vezes tendente à identificação, entre *verdade e poder*; b) O reagenciamento ou o eclipse do campo *jurídico* no campo da *verificação*; c) A recusa do poder e a pergunta pelas sobras da verdade que caracterizam a atitude da *Anarqueologia*.

1. Sobre a o conceito de Ideologia

Eagleton (1997) inicia seu livro *Ideologia* no trazendo catorze significações comumente usadas para o termo – o que de antemão já indica, evidentemente, que não há uma teoria unificada ou qualquer consenso em relação ao significado ou ao uso do termo *ideologia*. São eles: a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social, b) um corpo de ideias característico de um grupo ou classe social, c) ideias que ajudam a legitimar o poder dominante, d) ideias falsas que ajudam a legitimar o poder dominante, e) comunicação sistematicamente distorcida, f) o que confere certa posição a um sujeito, g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais, h) pensamento de identidade, i) ilusão socialmente necessária, j) a conjuntura de discurso e poder, k) o veículo pelo qual os atores sociais entendem o mundo, l) conjunto de crenças orientadas para a ação, m) confusão entre realidade linguística e linguagem fenomenal, n) oclusão semiótica.

Antes de enumerar exaustivamente essas significações do termo ideologia, Eagleton (1997, p.11) já apresentara aquilo que entendeu como o seguinte paradoxo: “Por que, em um mundo atormentado pelo conflito ideológico, a própria noção de ideologia evaporou-se, sem deixar vestígios, dos escritos pós-modernistas e pós-estruturalistas”? Sem ser muito explícito em relação àquilo que entende exatamente por pós-modernistas ou pós-estruturalistas, Eagleton (1997), contudo, aponta neste terreno três principais tendências de rejeição do conceito de ideologia: 1) a ideologia seria refém de uma noção de *representação* posta em cheque pelos pós-modernistas ou pós-estruturalistas; 2) a ideologia pressuporia alguma noção de *verdade absoluta* tida como indefensável pelo ceticismo reinante e, por fim, 3) a ideologia seria algo um tanto *redundante*, uma vez que, após

aquilo que nos disse Nietzsche, não há como pensar um conceito da realidade ou qualquer forma de racionalidade não implicada com o poder ou com os interesses individuais ou de um grupo específico.

Defendendo, contudo, não somente a pertinência, mas a importância e a urgência de não abrir mão das temáticas ligadas a uma crítica da ideologia, Eagleton (1997) nos sugere um tipo de definição de ideologia que teria seis gradações, seis diferentes níveis de assunções, seis graus de generalidade – apresentaremos aqui estes níveis indo do mais geral para o mais específico. Trata-se (I) da ideologia como produção de *ideias, valores e crenças na vida social*, mas que (II) sejam *socialmente significativos*, e não sobre qualquer coisa. Especificando ainda mais, essas crenças, ideias e valores socialmente significativos seriam (III) uma forma de *legitimação de interesses específicos* – não de quaisquer interesse, mas (IV) que sirvam para *unificar o poder dominante*. Esta unificação, ainda, (V) seria conseguida graças à *distorção e dissimulação* por parte desses que detém o poder. Em último caso, uma noção ainda mais forte e específica de ideologia pressuporia que esse conjunto de crenças, valores e ideias da vida social abrangeria todos os demais itens anteriores (do I ao V) e, ainda, (VI) seria *constitutivo da própria estrutura material da sociedade como um todo*.

Algo semelhante a este processo de totalização do conceito de *ideologia* parece ocorrer na perspectiva assumida por Žižek (2010), em seu texto *O Espectro da Ideologia*. De início, a fim de reconhecer a forma fatalista com a qual a realidade capitalista se nos apresenta, Žižek (2010) argumenta pela inexorável pertinência da noção de *ideologia*. Para tal, faz menção à clássica afirmação de Frederic Jamerson de que, hoje em dia, é mais fácil para nós admitirmos o fim do mundo do que o fim do capitalismo – o que seria signo precisamente de um triunfo da ideologia capitalista.

Após algumas divagações dialéticas sobre a relação de verdade/falsidade entre o conteúdo enunciado e as posições políticas implicadas nessa enunciação, e tentando livrar a noção de ideologia de uma falsa representação da realidade, Žižek (2010, p.13) finda por afirmar que o importante na noção de “ideologia” é exatamente “*o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu processo de enunciação*”. Assim, essa suposta “inexorável pertinência” da noção de ideologia o leva a apelar para as distinções pouco discerníveis e um tanto obscuras entre o *transparente* e o *oculto*:

Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que este conteúdo (...) é funcional a alguma relação de dominação social (“poder”, “exploração”) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta* (ŽIŽEK, 2010, p.13- 14).

O que é, todavia, uma relação de dominação oculta? Para tal, teríamos precisamente que dizer o que é uma legitimação de dominação transparente – tarefa que, certamente, seria de difícil empreendimento uma vez que se abstraia de uma noção mínima de *verdade* ou de *identidade* entre as formas de legitimação (a representação da dominação) e a dominação em si. Mas isso coloca um problema tendo em vista, precisamente, que uma *análise ideológica* é historicamente bem pouco distinta de uma *crítica ideológica*. É bem difícil simplesmente constatar algo como ideológico sem que esse próprio ato de constatação seja considerado como fora do espaço ideológico; e, ainda, esse ato de constatação vem sempre acompanhado de um apelo para a recusa à condição constatada e contestada.

Sobre isso, o próprio Marx (2001, p. 46) já dissera que “o apelo para que abandonem as ilusões a respeito de suas condições é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões”. Žižek (2010, p.25)

também percebera a impossibilidade de afirmar-se iludido sem que esse ato de afirmação seja por si só uma saída de seu estado de ilusão – de modo que, do ponto de vista *performativo*, a enunciação *eu me iludo* equivaleria a *eu me desiludo*: “o indivíduo submetido à ideologia nunca pode dizer, por si mesmo, “estou na ideologia”; ele sempre requer *outro* corpo de opiniões, para deste distinguir sua própria postura ‘verdadeira’”. Todavia, para dar conta deste problema relacionado à posição subjetiva daquele que enuncia a crítica da ideologia, Zizek (2010, p. 22-23) rompe com a imanência¹ e, mediante uma atitude niilista, postula esta posição como um lugar vazio:

A ideologia não é tudo; é possível assumir um lugar que nos permita manter distância em relação a ela, mas esse lugar de onde se pode denunciar a ideologia tem que permanecer vazio, não pode ser ocupado por nenhuma realidade positivamente determinada, no momento em que cedemos a essa tentação, voltamos à ideologia.

Assim, chegamos a um impasse. Estaríamos presos entre as míseras alternativas de, ou nos situarmos em um lugar vazio para fazermos uma crítica à ideologia – e, com ela e somente mediante ela, lutar contra as formas de dominação –, ou admitirmos o fim da crítica à ideologia (tal como fariam os ditos pós-modernos) e, com isso, abandonarmos qualquer tentativa de luta contra essas formas de dominação? É precisamente com o intuito de sairmos deste impasse que apresentaremos, agora, a recusa de Foucault em trabalhar com as temáticas ligadas à crítica da ideologia. Começemos pela primeira movimentação das três referidas no início deste tópico.

2. A aproximação entre Poder e Verdade

Em *Verdade e Poder*, Foucault (1988a, p. 7) enumera três razões pelas quais considera “dificilmente utilizável” noção de ideologia. A primeira dela, mais enfatizada, é que, “queira-se ou não, ela [a noção de ideologia] está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria *a verdade*” (FOUCAULT, 1988a, p.7). A segunda razão diria respeito à sua vinculação necessária a algo como um sujeito – e aqui, certamente, trata-se de um sujeito com uma série de predicções essenciais, constitutivas e fundamentais. A terceira diz respeito ao caráter acessório, periférico, apêndicula ou derivado da noção de ideologia em relação a algo como a realidade, a infraestrutura, as determinações econômicas, o mundo material. Em suas palavras: “a ideologia está em posição secundária em relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material, etc.” (FOUCAULT, 1988a, p.7).

Esta entrevista constitui um dos momentos em que Foucault movimenta-se no sentido de traçar uma relação mais próxima entre *verdade* e *poder*. Nela encontramos afirmações do tipo: “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (FOUCAULT, 1988a, p.12), ou mesmo: “a própria verdade é poder” (FOUCAULT, 1988a, p.14). O que esta proximidade joga para fora de si com uma força diretamente proporcional à tendência em aproximar verdade e poder é precisamente o conceito de ideologia. Assim, logo após afirmar que a especificidade do intelectual consiste em seus posicionamentos em relação às funções gerais do “dispositivo da verdade” (FOUCAULT, 1988a, p.13), Foucault (1988a, p. 13) salienta que “é preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de ‘ciência/ideologia’, mas em termos de ‘verdade/poder’”.

Mas isto implicará em uma atitude que não constitui uma mera ruptura, subversão ou redefinição semântica, terminológica ou gramatical

1

Sobre o conceito de imanência, ver as obras *O que é Filosofia?* (DELEUZE; GUATTARI, 2010) e *A Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 1997b).

acerca do sentido do termo *verdade*. Ao contrário, trata-se de uma atitude de ordem política que não poderá operar um radical corte nos significados da verdade tal como aparecem nas práticas reais e cotidianas, sob o preço de não mais estar a se referir ao funcionamento deste dispositivo – o *dispositivo da verdade*.

Isto é importante para diferenciar o caráter imanente do dispositivo da verdade tal como aparece no pensamento de Foucault em relação ao pragmatismo linguístico (em seu aspecto antirrealista), tal como poderia ser assumido mediante a perspectiva traçada por Wittgenstein (1989), em suas *Investigações Filosóficas*. Aqui não se trata exatamente de configurar diferentes estados de coisas, diferentes práticas linguísticas ou diferentes formas de vida mediante o uso do termo *verdade*. Não se trata de apontar para um conjunto de possibilidades de significação, mas seguir as linhas de um dispositivo concreto. Portanto, uma *análise do dispositivo da verdade*, ou uma análise dessas *políticas da verdade*, há que supor um certo conjunto de práticas reais que constituem as linhas desse dispositivo. Assim, não se trata de mudar a significação da verdade, nem mesmo de flexibilizá-la ou relativizá-la, em um movimento de esvaziamento do conceito, da noção, ou da palavra *verdade*. Trata-se, ao contrário, de dizer algo do tipo: “isto mesmo que vocês chamam de verdade, isto mesmo que é a verdade, isto mesmo que aparece na produção de enunciados jurídicos, científicos, religiosos e políticos como verdade, pois bem, tudo isto deverá ser descrito em termos do funcionamento de um dispositivo específico, o *dispositivo da verdade*”.

Assim, a verdade não é tomada como uma *verdade em si*, independente de uma política da verdade ou de um regime de verdade, mas é precisamente aquilo que aparece e ganha realidade no interior desta política ou deste regime. Por essa via, o conceito de *regimes de verdade* aparece como um “conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados” (FOUCAULT, 1988a, p.14). Por fim: “esse regime não é simplesmente ideológico ou superestrutural; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo” (FOUCAULT, 1988a, p.14).

Poderíamos, contudo, tomar como aspecto principal desta entrevista, para aquilo que nos interessa, o seguinte: as funções do intelectual, na medida em que relativas à sua posição no dispositivo da verdade, têm a ver com os *efeitos de verdade*. Mas os efeitos de verdade constituem precisamente o que uma noção como a de *ideologia* tende a desconsiderar (em relação, por exemplo, à ênfase no estudo dos mecanismos que fabricam uma falsa representação da realidade).

Foucault (1988a, p.7), novamente para afastar-se das temáticas ligadas à ideologia, dirá nessa mesma entrevista que aquilo que lhe interessa são “os efeitos de verdade no interior de discursos que não são nem verdadeiros e nem falsos”. Por *discursos que não são nem verdadeiros e nem falsos*, entendamos: *discursos a que eu não atribuirei valor de verdade*. Seu interesse não é, portanto, pelo *valor de verdade dos enunciados*, mas pelo *valor da verdade em termos políticos*. Precisamente por operar deste modo com a noção de *verdade*, os problemas em torno das noções de *repressão*, de *proibição*, de *alienação*, ou de *ideologia* ocupam uma posição periférica em sua obra. Isso Foucault (1988b, p. 230-231) nos esclarece na entrevista intitulada *Não ao Sexo Rei*.

Ora, meu problema sempre esteve do lado do outro polo: a verdade. (...) Não quero fazer uma história política da proibição, mas a história política de uma produção de ‘verdade’. (...) Que a história do Ocidente não seja dissociável da maneira pela qual a ‘verdade’ é produzida e assinala seus efeitos, eles [os historiadores] logo compreenderão. (...) A história da ‘verdade’ – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros – está totalmente por ser feita.

Novamente, em *Segurança, Território e População*, Foucault (2004, p. 5) reafirma a inscrição de seu trabalho no campo da verdade: “o que faço não pertence nem à história, nem à sociologia, nem à economia. (...) É uma política da verdade”. Entendamos, portanto, esse movimento de Foucault em tematizar uma política da verdade como a análise da formação de um dispositivo: o *dispositivo da verdade*.

3. O reengenhamento do campo jurídico no campo da veridicção

Em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011) estabelece um esse paralelo entre uma história da verdade e uma história do direito. Nessa ocasião, Foucault (2011) analisa o aparecimento da figura da testemunha como aquela que sabe a verdade porque a viu, o surgimento do procedimento do inquirido enquanto mecanismo que tenta reatualizar o flagrante de delito (a prova da verdade), bem como a inscrição da administração do crime no registro da periculosidade do criminoso (cujos termos de medidas serão dadas pelas ciências psi e disciplinas clínicas). Mas o momento que gostaria de chamara atenção no que diz respeito ao contraste entre uma *analítica do dispositivo da verdade* e uma *crítica da ideologia* aparecerá em *O Nascimento da Biopolítica*. No decorrer de todo este curso, em especial nas primeiras aulas, podemos perceber que uma série de *questões de método* aparecem frequentemente e indicam com precisão algumas coordenadas de grande valia para situar o movimento do pensamento de Foucault. Na aula ministrada em 17 de janeiro de 1979, Foucault (2008, p.48) menciona que aquilo que tem feito ao problematizar a delinquência, a sexualidade, o mercado ou a instituição psiquiátrica foi “abordar sob diversos ângulos uma história da verdade, ou antes, abordar uma história da verdade que estaria acoplada, desde a origem, a uma história do direito”.

Na sequência, Foucault (2008) faz referência ao momento em que as práticas jurídicas passam a ser reengenhadas por todo um campo extrajurídico ligado às disciplinas e as ciências psi, de modo a serem reinscritas em termos bem distintos. Em suas palavras: “a partir desse momento, vocês veem que a função jurisdicional do penal está se transformando ou é secundada pela veridicção, ou eventualmente minada por ela” (FOUCAULT, 2008, p.48). Este momento refere-se a um conjunto de mudanças no que diz respeito ao poder de julgar e punir – o que foi trabalhado por Foucault (2011, 2012, 1997a) em obras/cursos como *A Verdade e as Formas Jurídicas*, *O Poder Psiquiátrico* e, principalmente, em *Vigiar e Punir*. É precisamente isto que Foucault (1997a, p. 20) quer dizer quando, em *Vigiar e Punir*, fala que a *questão de verdade* de um crime tem a ver com a forma de participação da vontade do criminoso no ato do crime.

Eis, porém, que durante o julgamento penal encontramos inserida agora uma questão bem diferente de verdade. Não mais simplesmente: “O fato está comprovado, é delituoso?” Mas também: “O que é realmente esse fato, o que significa essa violência ou esse crime?” Em que nível ou em que campo da realidade deve ser colocado? Fantasma, reação psicótica, episódio de delírio, perversidade? Não mais simplesmente: “Quem é o autor?” Mas: “Como citar o processo causal que o produziu? Onde estará, no próprio autor, a origem do crime? Instinto, inconsciente, meio ambiente, hereditariedade?”

Novamente, esta problemática acerca do cruzamento entre jurisdição e veridicção aparece em seguida, no que diz respeito à análise dos dispositivos

da sexualidade. Isto ocorre, ainda, sob o signo de uma certa primazia da verificação sobre a jurisdição: “o cruzamento entre certa jurisdição das relações sexuais (...) e certa verificação do desejo, que é aquilo em que se manifesta a armadura fundamental do objeto ‘sexualidade’” (FOUCAULT, 2008, p.48). Em *A Vontade de Saber*, haverá toda uma recusa ao que Foucault (2009) chamou de imagem *jurídico-discursiva* do poder, também chamada de imagem *negativa*. Assim, nas relações entre poder e sexualidade, trata-se o poder como aquilo que só sabe proibir, mascarar, distorcer e censurar o sexo; como o que somente funcionaria dividindo tudo o que diz respeito à sexualidade em atos, pensamentos, desejos ou sensações permitidas ou proibidas, lícitas ou ilícitas e como algo que tem uma ação regular, contínua e homogênea da submissão e só esperaria efeitos de obediência. Essa imagem do poder é inoperante para compreendermos a produção dos dispositivos da sexualidade precisamente porque a *repressão* da sexualidade constitui um fenômeno derivado da *produção* da sexualidade. Assim, o ponto mais importante do que Foucault (2009, p. 65) entendeu como a produção do dispositivo da sexualidade é a inscrição do sexo como o lugar privilegiado em que reside e se oculta a nossa *verdade*.

O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e de falsidade, que a verdade do sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido construído em objeto de verdade.

Portanto, eclipse da jurisdição na verificação mediante um novo poder de julgar e punir, mas também primazia da verificação sobre a jurisdição no campo da sexualidade, do desejo e das ciências da vida. Em *O Nascimento da Biopolítica* encontramos ainda, por outras vias, esta expansão do campo da verificação sobre o campo da jurisdição. Neste curso, Foucault (2008) tematiza as formas de limitação de uma razão governamental que, por si mesma, tenderia a ser ilimitada. Há aqui dois momentos cruciais neste processo. O primeiro, em meados do século XVI e início do século XVII, refere-se à circunstância em que o direito, a razão jurídica, deixa de ser um mecanismo de multiplicação para ser uma forma de subtração do poder real. Nesta ocasião, o direito é o principal instrumento que pode ser acionado para de limitar os abusos, os excessos, as extravagâncias, as injustiças e as injúrias que por ventura poderão aparecer nas práticas de governo mediante o princípio da Razão de Estado. O segundo momento, por volta de meados do século XVIII, diz respeito à circunstância em que a forma fundamental de limitação da Razão de Estado deixa de lhe ser externa (a instância jurídica) e passa a lhe ser interna – o que é o caso da *economia política*. Mas o que é essa Razão de Estado e o que significa limitá-la externamente ou internamente?

Segundo Foucault (2008, p. 6), governar a partir do princípio da Razão de Estado implica em fazer com que o Estado alcance o seu “máximo de ser”. Isto implica, portanto, supor sempre que o Estado é aquilo que existe (já que o governo governa um Estado), mas aquilo que nunca existe suficientemente (já que o governo governa para consolidar o Estado). Desta forma, entendendo o Estado não como uma substância, uma materialidade ou uma positividade intrínseca, mas algo cujo preenchimento é dado pelas *práticas de governo*, Foucault (2008, p. 8) faz referência a três “maneias de governar” que dão corpo a isso que chamamos de *Estado*. São elas o *mercantilismo*, a *polícia interna* e o *aparelho diplomático-militar*. O primeiro constitui um princípio de crescimento pelo enriquecimento monetário, pelo aumento da população e pela concorrência com as potências estrangeiras. A *polícia interna* constitui prática de governo cujos objetivos se apresentam

como ilimitados e direcionado ao mais tênue grão das condutas da população; e, por fim, a organização de um *aparelho diplomático-militar* possui a função de modular um certo equilíbrio entre as relações externas de um Estado com os demais. Tudo isto constitui o “corpo concreto dessa nova arte de governar que se pautava pelo princípio da razão de Estado” (FOUCAULT, 2008, p.8). Assim, poderíamos dizer, *grosso modo*, que a razão jurídica aparece como forma de limitar externamente essas práticas de governo e a economia política (que opera no registro da verificação e inscreve as práticas de governo nesse registro) aparece como um limite não mais exterior, mas interno à própria Razão de Estado.

Sobre essa limitação interna da racionalidade governamental liberal, Foucault (2008) salientará a função estratégica da economia política na medida em que esta opera uma limitação de fato, geral, sobre os objetivos do governo, demarcadora das possibilidades de ação do governo e, portanto, supostamente não impositiva aos governados. Essas formas de limitação, devidamente explicitadas no curso de 1979, constituem as formas de *governo dos homens pela verdade* tais como agenciadas no registro de uma economia política. Essa limitação difere fundamentalmente da oposição feita à razão governamental pelo direito precisamente porque não divide práticas governamentais em legítimas ou ilegítimas, mas sim em assertivas ou não assertivas. Isto implica, de antemão, que a economia política deverá descobrir, revelar ou desvelar uma “naturalidade própria da prática mesma de governo” (FOUCAULT, 2008, p. 22). Desta feita, “uma prática governamental não poderá fazer o que tem de fazer a não ser respeitando essa natureza” (FOUCAULT, 2008, p. 22). O bom governante, antes de ser justo, deverá ser prudente e bem informado pelos especialistas que o cercam. Não deverá infringir essas leis que dizem respeito ao funcionamento da sociedade, ao comportamento dos indivíduos, à modulação racional de suas condutas, à auto-organização do mercado. Surge, portanto, a noção de mercado como um lugar não de jurisdição, mas de verificação; não de justa equalização do valor da produção, mas de revelação de uma natureza própria. O mercado aparece então como

(...) uma coisa que obedecia e deveria obedecer a mecanismos “naturais”, isto é, mecanismos espontâneos, ainda que não seja possível apreendê-los na sua complexidade, mas espontâneos, tão espontâneos que quem tentasse modificá-los só conseguiria alterá-los e desnaturá-los (FOUCAULT, 2008, p.44).

Toda esta forma de limitação da economia política não é, em momento algum, descrita em termos de *ideologia*, ou de falseamento, mistificação, distorção ou apagamento dos verdadeiros móveis da vida social, dos verdadeiros mecanismos de coerção e dominação utilizados nas práticas de governo sob o princípio da Razão de Estado. Ao contrário, esta é precisamente uma das ocasiões em que Foucault (2008, p. 49) insiste novamente em inscrever todo o seu trabalho no campo de uma “história da verificação”. Da mesma forma, os mecanismos que administram a periculosidade e gerenciam a pena do sujeito criminoso não falseiam, mas constroem a verdade do crime (FOUCAULT, 1997a). Seguindo o mesmo fio condutor, o que os dispositivos da sexualidade fazem não é uma distorção da verdade da sexualidade, mas a inscrição da verdade no campo da sexualidade (FOUCAULT, 2009).

Por fim, logo após situar os princípios da Razão de Estado e inscrever suas investigações no campo da governamentalidade e imediatamente em seguida à apresentação do momento em que o mercado passa emergir como uma instância de verificação, eis que Foucault (2008) mais uma vez insiste em bater na tecla da recusa em fazer de seu trabalho uma crítica da ideologia, do erro, do falso e das proibições. Em suas palavras:

Fazer uma história dos regimes de verificação (...) e não a história do erro, e não uma história da ideologia, etc., fazer a história da verificação significa, é claro, renunciar a empreender mais uma vez a tal crítica da racionalidade europeia que, como vocês sabem, foi insistentemente retomada desde o início do século XIX, sob diversas formas. Do romantismo à Escola de Frankfurt, foi sempre esse questionamento da racionalidade com o peso do poder que lhe seria próprio, foi sempre isso que foi posto em questão. (...) A crítica que lhes proponho consiste em determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação, isto é, mais uma vez, um tipo de formulação do âmbito de certas regras de verificação e falsificação (FOUCAULT, 2008, p.49-50).

4. Anarqueologia e Crítica da Ideologia

Uma terceira ocasião que gostaria de fazer referência no que diz respeito à recusa de Foucault em trabalhar com a noção de *ideologia* aparece no curso *Do Governo dos Vivos*. Nesta ocasião, Foucault (2010, p. 68) não somente reafirma esta recusa, mas sublinha sua insistência, sua repetição e sua ênfase: “eu retomo sempre isso [a recusa da análise em termos de ideologia] que eu não cessei de repetir e de praticar”; e, ainda, acrescenta que “essa recusa da análise ideológica eu insisti por diversas vezes e retomei praticamente, creio, em cada um dos cursos e a cada ano”. Assim, a atualização constante desta recusa constitui, em certa medida, toda uma reconfiguração, um novo desenho, um retorcer de contornos e uma inédita ventania que arrasta em um sopro familiar o pensamento para direções ainda desconhecidas. Trata-se, assim, de uma recusa que não paralisa o lugar onde repousaria de modo soberano e seguro de si algo como a “posição de Foucault”, mas uma recusa que agita “o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora há pouco” (FOUCAULT, 2010, p.69). Portanto, ao retomar essa recusa no curso de 1980, Foucault (2010, p. 68) dirá: “retomando-a, eu creio, ou em todo caso, eu gostaria, eu espero, operar cada vez um leve pequeno deslocamento”. Antes disso, atenhamo-nos a outras três razões pelas quais, neste momento, ele afirma ter substituído a noção de *ideologia dominante* pela noção de *saber-poder*:

Primeiramente ela postura uma teoria incompleta, uma teoria imperfeita da representação. Segundo, essa noção de ideologia dominante estaria indexada, pelo menos implicitamente e sem poder desembaraçar-se de modo claro, à oposição do verdadeiro e do falso, da realidade e da ilusão, do científico e do não científico, do racional e do irracional. Terceiro, enfim, sobre a palavra dominante, depois de tudo, a ideologia fica num impasse em relação a todos os mecanismos reais de assujeitamento, distanciando-se, de qualquer modo, do empreendimento e repassando-o a um terceiro, recorrendo aos historiadores do saber para perceber como e por que em certa sociedade alguns dominam os outros (FOUCAULT, 2010, p.52).

Portanto, temos aqui três inconvenientes: a noção de *representação* (a ideologia não é uma realidade, ela representa uma realidade), a *oposição transcendente entre verdadeiro e falso* (a ideologia é uma representação falsa) e a *abstração da singularidade* dos contextos de dominação (a ideologia é uma reprodução de estruturas prévias de dominação). A estas razões, acrescentamos e relembremos aquelas referidas na entrevista *Verdade e Poder*: a ideologia é uma formação secundária, derivada e superestrutural da realidade (o que é algo semelhante a dizer que ela “vem depois”, ou que é uma representação); a ideologia remete sempre a um

sujeito de modo a tocá-lo e produzir seus efeitos *sobre* características essenciais desse sujeito; e, por fim, o elemento que constitui eixo aglutinador dos demais: a ideologia está sempre em oposição à verdade.

Na primeira conferência de *A Verdade e as Formas Jurídicas*, ao falar acerca do aspecto polêmico, conflitivo, perspectivo e estratégico do conhecimento (não por sua natureza, mas exatamente por não ter uma natureza) Foucault (2011, p. 26) fala da noção de ideologia como uma noção “muito embaraçosa e ao mesmo tempo muito importante”. Nesta mesma ocasião, fala sobre como a noção de ideologia implica em determinado modo de entender o *sujeito* e a *verdade* que estão na contramão de seu projeto:

Nas análises marxistas tradicionais a ideologia é uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação do sujeito com a verdade ou simplesmente a relação de conhecimento é perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência, por relações sociais ou por formas políticas que se impõem do exterior ao sujeito do conhecimento. A ideologia é a marca, o estigma dessas condições políticas ou econômicas de existência sobre um sujeito de conhecimento que, de direito, deveria estar aberto à verdade (FOUCAULT, 2011, p.26-27).

Mas no curso de 1980 aparecerá, ainda, um deslocamento dos mais inusitados. O que Foucault, nesta ocasião, oporá a uma *análise em termos de ideologia* é precisamente uma *atitude anarquiológica*. É possível, diante disto, constituir uma oposição termo a termo das movimentações realizadas por uma *crítica da ideologia* daquelas operadas por uma *anarquologia*. Vejamos, primeiramente, o modo como Foucault (2010) traça o desenho das relações entre poder, verdade e sujeito em termos de crítica da ideologia, ou análise ideológica:

Existe uma maneira, eu creio, tradicional, antiga e perfeitamente nobre, de colocar a questão filosófica ou política dizendo que no momento em que o sujeito se submete voluntariamente a uma ligação de verdade numa relação de conhecimento; quer dizer, no momento em que ele pretende, após lhe serem dados os fundamentos, os instrumentos, as justificações com as quais ele pretende sustentar um discurso de verdade, a partir daí, o que ele pode dizer sobre, ou para, ou contra o poder que o assujeita? Dito de outro modo, a ligação voluntária com a verdade, o que ela pode dizer sobre a ligação involuntária que nos prende e nos dobra ao poder? (FOUCAULT, 2011, p.69-70).

Considerando que estou do lado da verdade, considerando que estou querendo a verdade, considerando meu vínculo com a verdade, meu desejo de verdade, minha ânsia por saber a verdade, pergunto: quais são os poderes que pesam sobre mim, sobre meu grupo, sobre a comunidade ou a sociedade de que faço parte que me impedem e nos impedem de ver as relações de poder tais como elas realmente são? Tenho a verdade na inexorável insistência em estar do meu lado, pois eu vou com a verdade, eu não poderia não querer a verdade! E tenho-a também como horizonte transcendente e ideal de minha utopia, pois sempre posso deixar-me ludibriar pelas miragens que o poder erige nesta *via-crúcis* da verdade. Tendo-a ao mesmo tempo nesta proximidade e nesta distância, indago, interrogo, questiono, denuncio, protesto: o que me assujeita, o que nos assujeita? O que me impede, o que nos impede de ser(mos) sujeito(s)? Como nos enganam? O que fazem conosco? Através de que fenda de luz, de que brecha discreta de clarão, de que fio tênue de verdade pode(re)mos conseguir ver, conhecer, perceber, tomar consciência, esclarecer, clarificar e iluminar o campo obscuro onde as relações de poder só podem o que podem porque agem às escuras?

Se, *grosso modo*, esta atitude consiste no esquema geral adotado por aqueles que operam sob o signo de uma crítica à ideologia, existe uma outra atitude que consiste em “retomar esse mesmo problema inversamente” (FOUCAULT, 2010, p.70). Esta outra atitude é precisamente a Anarqueologia. *A Anarqueologia é o inverso da Crítica da Ideologia*. O problema será agora recolocado, portanto, nos seguintes termos:

O que este gesto sistemático, voluntário, teórico e prático de colocar em questão o poder tem a dizer em relação ao sujeito do conhecimento e sobre a ligação com a verdade na qual involuntariamente ele se encontra preso? Dito de outro modo, não se trata mais de dizer: considerando o vínculo que me liga voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder? Mas, considerando minha vontade, decisão e esforço de desfazer a ligação que me liga ao poder, o que é feito então do sujeito do conhecimento e da verdade? (...) é o movimento de separar-se do poder que deve servir de revelador da transformação do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade (FOUCAULT, 2010, p.70).

Recuso o poder! Recuso o poder porque não aceito, não vejo nenhuma legitimidade, desconheço qualquer necessidade e sou incapaz de cogitar qualquer coisa semelhante a uma razão última para a existência de qualquer relação de poder! Não recuso o poder porque quero propor coisa alguma, ou porque quero solucionar os dilemas, os meandros e as sutilezas da dominação, ou mesmo porque pretendo lhes dizer como construir, como arquitetar, como edificar dia após dia, após sucessões monótonas e imprevisíveis de sol e chuva, no lento e nobre trabalho da formiga que repousa na absoluta paz de seu ofício, o reino dos céus na terra, o caminho rumo à utopia da justiça e da verdade, ou um mundo melhor para todos vivermos! Recuso o poder porque posso recusá-lo, porque é possível recusá-lo, porque nada há nele que impeça, que paralise, que estagne, que pare, que perpetue, peregrine ou petrifique o movimento do mundo em que vivemos. Recusando o poder, o que posso dizer sobre a verdade? Recusando o poder da verdade, o que posso dizer? Nas sombras do poder, o que sobra da verdade? No assombração da verdade, o que pode ser dito? No eclipse do poder, que luz reside em seu cruzamento com a verdade? Na errância ébria, trôpega, afásica, cambaleante e enfraquecida do poder, haveria qualquer coisa como as migalhas de pão de João e Maria – migalhas que, uma vez jogadas no caminho rumo às perdições da floresta para traçar o retorno à casa, poderiam nos dar as pistas, as marcas, os traços, os contornos, as rotas, os mapas e as direções rumo à morada segura, tranquila, serena e habitável do *éthos* onde o sujeito poderia enfim respirar aliviado por sentir-se envolto em um espectro de verdade?

Se na crítica à ideologia o sujeito percebe-se involuntariamente ligado ao poder por estar voluntariamente ligado à verdade, na anarqueologia o sujeito percebe estar involuntariamente ligado à verdade na tentativa voluntária de desvencilhar-se do poder. A verdade não se lhe apresenta, na anarqueologia, como aquilo que se busca, mas aquilo de que se é tão difícil livrar-se. No registro da crítica da ideologia, pergunta-se: “eu quero a verdade, como posso me livrar do poder?” No contexto da anarqueologia, antecipa-se: “recuso o poder, e diante disso, o que é a verdade? O que faço com a verdade?”. A pergunta da anarqueologia em relação à verdade não é de modo algum acessória ou casual, mas refere-se precisamente à problemática posição da verdade em relação às atitudes de resistência e recusa. Este “o que fazer com a verdade?” é uma questão que, para ser anarqueológica, deve ser sustentada pelo questionamento de todo e qualquer poder, inclusive e principalmente o poder da verdade. Restaria aí qualquer coisa como *a verdade*? Caso reste, o que fazer com ela? Eis o maior dilema da anarqueologia!

Por fim, quando se aproxima do término da aula de 30 de janeiro de 1980 ministrada no Collège de France, Foucault (2010) opõe esquematicamente, termo a termo, um conjunto de atitudes, de teses, de suposições e de propósitos que situam em polos equidistantes a *crítica da ideologia* e a *anarqueologia*. Estas oposições são colocadas, novamente, mediante a exposição de algumas questões de método que são erigidas quando se toma como exemplo as análises feitas por Foucault acerca da loucura.

Uma análise em termos de ideologia teria consistido em perguntar: considerando isto que é a loucura (posição universalista); considerando isso que é a natureza do homem, a essência do homem, o homem alienado, a liberdade fundamental do homem, etc. (posição humanista); então perguntar-se, a partir dessa posição universalista e humanista: a qual motivo e a qual condição obedeceu o sistema de representações que conduziu à prática do internamento, sabendo o quanto ela era alienante? Em que medida era possível reformulá-la? Etc. É isso, se vocês quiserem, o que teria consistido um estudo de tipo ideológico. O estudo de tipo anarqueológico consistiria, se vocês quiserem, em tomar a prática do internamento na sua singularidade histórica, quer dizer, na sua contingência (...). É a partir daqui que é preciso procurar qual tipo de relação de conhecimento encontrou-se, por meio dessa prática mesma, fundado com seus efeitos estruturantes, determinantes do campo de saber, da teoria, da medicina, da psiquiatria, etc., mas também, com seus efeitos nas experiências do próprio sujeito no momento em que separa razão e desrazão, em que o sujeito se considera como doente (FOUCAULT, 2010, p.72-73).

Assim, uma análise em termos de ideologia, que dificilmente deixa de ser uma crítica da ideologia – já que o anúncio de algo como ideológico frequentemente coincide com uma atitude de crítica a esse algo –, constitui um empreendimento geralmente composto por quatro etapas:

- a) *A eleição e definição de uma categoria universalista*: isto é a loucura, isto é a alienação, isto é a sexualidade, isto é a razão, isto é o poder;
- b) *A adoção de uma posição humanista*: a natureza humana é desta e daquela forma, o homem possui tais e tais necessidades, é próprio da condição humana isso e aquilo, para ser verdadeiramente homem, é necessário x e y;
- c) *Análise ideológica do funcionamento do poder*: as razões para o poder se exercer da forma que o exercem são estas e aquelas, são objetivos são esses, suas condições de funcionamentos são essas, aqueles que o exercem são estes, aqui vos apresento as verdades que o poder ideológico quer mascarar e por tais e tais razões este mascaramento é aparentado à verdade;
- d) *Programas de reformas*: proponho isto! Portanto, façamos assim e assado, procedamos desta e daquela forma, tenhamos isto e aquilo como meta, como ideal, como utopia. Isso nos ajudará a descortinar o poder ideológico dominante e nos aproximará da emancipação e da verdade.

A estes quatro procedimentos filiados a uma crítica da ideologia, podemos opor quatro atitudes anarqueológicas:

- a) *Recusa dos universais*: tomar os universais (a loucura, a razão, a sexualidade, etc.) como coisas que não explicam nada, mas, ao contrário, procurar explicá-los a partir das práticas históricas que o produzem, como se nada soubesse de antemão sobre o que eles são;
- b) *Posição anti-humanista*: não existe natureza, condição ou essência humana! Não existe nada que se possa dizer que é fundamental,

próprio, constitutivo ou invariante nos seres humanos, nos homens, nas mulheres, nos sujeitos, nos indivíduos;

- c) *Análise tecnológica ou a(na)rqueogenealógica dos mecanismos de poder*: investigar a complexidade das estratégias de poder que estão em jogo e são acionadas não para afastar de nós mesmos aquilo que realmente somos, mas para fabricar, inventar, produzir aquilo que julgamos mais evidente, mais essencial e mais inevitável e mais próximo de nós mesmos;
- d) *Formação de agenciamentos de resistência ou não-aceitação*: recusar a permanência dessas estratégias de poder que fabricam nossas identidades e nossas relações, colocar sempre em cheque, em movimento, em possibilidade de reversão aquilo que aparece como cristalização mediante um bloqueio das relações de poder pelas mais diversas formas de dominação.

A anarqueologia aparece, assim, como imagem invertida na rachadura do espelho da ideologia. Foucault (2010) assim posiciona as quatro coordenadas que permitem este estranho reconhecimento de uma analogia entre os cacos da ideologia e as implosões da anarqueologia.

Em outras palavras, à série categoria universal, posição humanista, análise ideológica e programação de reformas, opõe-se uma série que seria: recusa dos universais, posição anti-humanista, análise tecnológica dos mecanismos de poder; e, no lugar de um programa de reforma, digamos relações mais extensas de pontos de não aceitação (FOUCAULT, 2010, p.13).

Assim, o desafio consistirá em desprender-se de uma representação binária acerca das possibilidades de luta e de enfrentamento às mais distintas formas de dominação: ou denunciar suas formas de assujeitamento tal como nos termos de uma crítica da ideologia, ou calar diante dessas formas. Este desprendimento nos permitirá perspectivar essas formas de dominação de outra maneira – nem tanto como uma *distorção da verdade*, mas como uma dominação pela via de um *poder da verdade*. Deste modo, serão as formas concretas, os embates cotidianos e os enfrentamentos de cada dia que darão corpo à difícil tarefa do intelectual na ocupação de um lugar no dispositivo da verdade: não a de conscientizar os outros em nome da verdade, mas a de resistir com alguns outros ao poder da verdade.

Sobre o artigo

Recebido: 25/02/2013

Aceito: 07/05/2013

Referências bibliográficas

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.

EAGLETON, T. **Ideologia**. São Paulo: Boitempo Editoria, 1997.

- FOUCAULT, M. Verdade e Poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1988a, p. 1-14.
- FOUCAULT, M. Não ao Sexo Rei. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1988b, p. 229-242.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 1997b.
- FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade: A Vontade de Saber**. São Paulo: Graal, 2009.
- FOUCAULT, M. **Do Governo dos Vivos**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2011.
- FOUCAULT, M. **O Poder Psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- ZIZEK, S. O espectro da Ideologia. In: ZIZEK, S. (Org.). **Um mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010, p. 7-38.