



Lucas Trindade da Silva (UnB)

## Biopolítica e o Enunciado da Autonomização das Esferas Sociais<sup>1</sup>

### Introdução

Marx (2008) começa o capítulo XXIV do livro I d'*O Capital*, intitulado *A Chamada Acumulação Primitiva*, encarando frontalmente a imagem idílica da gênese do capitalismo pintada pela Economia Política, onde esta vê a plácida parcimônia e frugalidade racional do empresário, Marx aponta para a violência dos *enclosures*, dos cercamentos na Europa, e das colonizações europeias em todo o globo, sobretudo em *Nuestra America*. Onde Smith vê a autorreferencialidade da ação econômica capaz de por si mesma ampliar o capital, Marx aponta a centralidade da ação oficial, político-estatal, na cisão radical constitutiva do modo de produção capitalista: a expropriação de

---

<sup>1</sup> Texto de apresentação da tese intitulada **Biopolítica e o Enunciado da Autonomização das Esferas Sociais**, escrita por Lucas Trindade da Silva e defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (UnB). Trata-se de uma síntese do desenvolvimento e dos resultados obtidos na tese com ampla transcrição de trechos do trabalho integral.

populações inteiras dos meios próprios de produção, reprodução e criação das coisas e, por meio desta, da própria subjetividade.

Assim como o discurso da economia política em seu profundo imbricamento com as práticas e discursos liberais se constitui a partir de um idílico mítico, também o discurso sociológico guarda em si idealizações ou estereótipos sobre a gênese do seu objeto, a saber, o nascimento e desenvolvimento da sociedade moderna. Assim como para a economia política, mas também para Max Weber, havia um *status quo* anterior caracterizado por uma ação econômica irracionalista em seu ímpeto de acumulação (eis o aventureiro) ou meramente reprodutivo (eis o tradicionalista camponês) superado pela racionalidade do *homo oeconomicus* portador do espírito do capitalismo (Weber faz a histórica sociológica, estabelece a conexão causal concreta, do idílico smithiano), também o discurso sociológico nos fala de uma pré-modernidade caracterizada pela completa indiferenciação do que nós modernos pensamos como distinto, diferenciado, autônomo.

Lá, no Outro da modernidade, o mito, o mundo da vida totalizante, a identidade entre sociedade e religião, entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura; aqui, conosco e entre nós, a diferenciação, a autonomização, a autorreferência das esferas, instâncias, funções ou subsistemas da sociedade.

Em Engels e Marx (1998), através de uma leitura do *Manifesto*, percebemos uma enunciação sintética da relação entre desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo, eliminação dos poderes estamentais e retração da força totalizante da religião em relação ao conjunto da vida social. As forças desencadeadas pelo avanço da indústria e da burguesia levam a uma dessacralização das relações de dominação, que passam então a se mostrar, sem véus, como relações de classes, como relações de exploração. Liga-se uma concepção econômica de diferenciação social através da divisão capitalista do trabalho a uma concepção sociológica que percebe o processo de dessacralização dos vínculos sociais.

Mais importante para nós, no entanto, foi demarcar o pensamento de Marx (2003; 2008) como uma contratese, incrustada na própria teoria sociológica clássica, ao enunciado da autonomia das esferas sociais. Seja em sua metáfora da base e supra-estrutura, onde a economia aparece como *momento predominante* e portanto a princípio *integrativo* dos fenômenos supra-estruturais; seja em seu conceito de *fetichismo* que pode ser lido a) como uma ressacralização das relações sociais na forma valor ou b)

como o fundamento causal, na tradição que vai de Lukács (2003) a Adorno/Horkheimer (1985), dos fenômenos de *reificação* em todas as esferas da vida moderna.

Durkheim (2010) nos fala, em trechos clássicos de *Da Divisão do Trabalho Social*, em seu léxico biológico, da emancipação dos órgãos funcionais da sociedade com o processo de adensamento populacional-moral, retração da consciência coletiva unificada pela religião, margem para o desenvolvimento das personalidades individuais, predomínio da solidariedade orgânica. Simmel (2004) elabora a narrativa, em sua *Filosofia do Dinheiro*, de uma situação pré-moderna onde sujeito e objeto não se encontravam cindidos, de uma vida psíquica em estado de indiferença, de um sujeito que se confunde com as suas próprias pulsões e então, com a modernidade, emerge o processo de diferenciação de sujeito e objeto, dos mundos da cultura, dos círculos sociais ou associativos através dos quais o sujeito moderno, agora definido pelas fronteiras de seu psiquismo, flanará e constituirá a pluralidade da sua vida interior.

Ambivalências não faltam, tratando-se de autores da grandeza de Durkheim e Simmel. Enquanto o patrono da sociologia nos fala da anomia produzida pela hipertrofia das funções e conflitos econômicos e industriais nas sociedades modernas, receitando como solução um Estado capaz de harmonizar os interesses antagônicos e o fortalecimento dos sindicatos na refundação de um espírito corporativo condizente com as condições postas pela modernidade; conhecemos todos a enunciação simmeliana da tragédia da cultura moderna, dado que a autonomização das formas e dos mundos culturais enquanto processo vital inevitável e necessário acaba por alienar-se da vida enquanto fundamento, reificando-se. Exemplo clássico é a sua análise do dinheiro e da economia monetária (Simmel, 1998) que, se cria condições de impessoalidade nunca vistas para o desenvolvimento das individualidades, generaliza-se a tal ponto na organização do espaço-tempo social que leva aos processos de quantificação e homogeneização irreversíveis da cultura moderna.

É no entanto em Max Weber, no que se refere aos clássicos, que encontramos a forma mais acabada do enunciado da autonomia das esferas sociais, tanto num nível metodológico como no nível das suas pesquisas substantivas em sociologia das religiões.

No nível metodológico, o enunciado da autonomia das esferas em Weber (1993, 1995) aparece de forma não-contraditória. Trata-se de, enraizado numa epistemologia neokantiana, negar a possibilidade de uma hierarquização ontológica sobre a ordem do

mundo ou sobre o caráter condicionante/preponderante de certa ordem de fenômenos em relação a ordens heterogêneas e, como consequência, afirmar a mediação subjetiva (interesses, valores, perspectivas, pontos de vista) no estabelecimento de relações causais entre esferas distintas da vida social.

Na sociologia weberiana da racionalização (Weber, 1982, 2004, 2016), por sua vez, a formulação do enunciado da autonomização das esferas da vida na modernidade ocidental padece de considerável ambivalência, cuja existência é crucial para compreender os caminhos trilhados pela sociologia na Europa e nos Estados Unidos. Uns acentuando a relação *Racionalização/Autonomização* (Parsons, Luhmann), outros acentuando a relação *Racionalização/Dominação* (Lukács, Adorno/Horkheimer, Habermas, Bourdieu).

O nosso trabalho na tese consistiu em inquirir o conceito foucauldiano de biopolítica (formulado entre 1974 e 1979) sobre o que ele tem a dizer em relação a estas duas tradições, tanto ao enunciado sociológico fundante da autonomização das esferas sociais como às críticas a tal enunciado.

### **Racionalização/Autonomização e a Analítica Foucauldiana do Poder**

É na *Consideração Intermediária*, “texto de *teoria social* que sintetiza a teoria weberiana da Modernidade” segundo Sell (2003: 17-8), que Weber (2016: 367-8) reflete sinteticamente sobre as consequências, “do ponto de vista histórico-desenvolvimental [*entwicklungsgeschichtlich*]”, da racionalização promovida pelas “religiões proféticas e de salvador” no delineamento das “*legalidades próprias* [*Eigengesetzlichkeiten*]” às diferentes “ordens” ou “esferas” da vida, o que, talvez sem o necessário rigor, denominamos autonomização das esferas sociais.

Nosso interesse, antes de buscar realizar um inventário exaustivo, foi, sobretudo, detectar o estilo ou a forma do raciocínio weberiano no que tange ao processo de racionalização/autonomização ou, rigorosamente, encerramento das esferas através das suas próprias legalidades na modernidade. O que se evidencia é a compreensão dessa autonomização como um tipo de *tautologização* das ordens da vida em meios e fins (a despeito de serem racionais ou irracionais) únicos e exclusivos: a economia objetiva

o lucro através de meios econômicos racionais; a política objetiva preservar e distribuir o próprio poder; o conhecimento, desatrelado de qualquer fim extracognitivo, busca a verdade; a arte busca o sentido último da vida numa realidade desencantada; o prazer erótico se desvincula de fins meramente reprodutivos ou tradicionalistas e valoriza o próprio prazer como forma, análoga à arte, de resignificação da experiência; a religião tem como fim unicamente a salvação.

Foi tal forma de conceber o processo de racionalização como uma crescente autonomização/tautologização das esferas das sociedades modernas que vimos operar na letra de trabalhos fundamentais da sociologia funcionalista e sistêmica de Talcott Parsons e Niklas Luhmann, autores que transformam a heurística evolucionária da teoria weberiana da racionalização em uma decidida teoria evolucionária da sociedade. Ambos elaboram numa narrativa marcada pelo tom exclamativo a passagem do *simples* ao *complexo* no desenvolvimento dos sistemas sociais.

Em Parsons (1969, 1974), passa-se da indiferenciação religiosa pré-moderna – onde as “estruturas gerais” e a “organização religiosa”, o sistema cultural e o sistema sócio-normativo, encontram-se fundidos – para a diferenciação moderna, desencadeada pela separação entre sociedade e religião expressas no espírito da Renascença e da Reforma e definida pela diferenciação nítida entre os subsistemas da sociedade e suas funções Cultural-valorativas, Sócio-normativas, Político-governamentais, Econômico-adaptacionais. Cada subsistema se encerra através de *meios simbólicos generalizados* – a *influência* no subsistema cultural, o *poder* no subsistema de governo, o *dinheiro* na economia, a *lealdade* (ou compromissos de valor) no subsistema social – e a *integração* de tais subsistemas encerrados dá-se através de *estruturas* emergentes em zonas de interpenetração.

Buscamos também salientar como Parsons confere *primazia funcional* ao sistema sócio-normativo pela mediação por ele realizada entre os valores gerais do sistema cultural e o sistema de governo: é através da norma, estabilizada em forma legal, que certos valores cruciais para dada sociedade ganham um alto grau de formalização (fundamental para o equilíbrio social) e informam a prática e as finalidades concernentes ao sistema de governo. Para Parsons, quanto maior a diferenciação dos e a integração entre os subsistemas, mais evoluída e mais autossuficiente é uma sociedade.

Luhmann (1998, 2006, 2010) também pensa a diferenciação funcional, numa inflexão ainda mais radical da abordagem sistêmica da sociedade, como patamar mais

avançado (depois da indiferenciação *segmentária* e da *estratificação*) na evolução dos sistemas sociais. Para ele, diferenciação funcional é a própria definição do conceito de sociedade moderna. Ao realizar a transição da noção biológica de *autopoiesis* para a análise sociológica, o seu conceito de sistema funcional, mesmo quando indica um sistema aberto, torna-se ainda mais inflexível no que diz respeito à necessidade sistêmica de autonomia e autorreferencialidade.

Para Luhmann, a *comunicação* é a operação que marca a diferença do sistema social em relação, por exemplo, ao sistema biológico (vida) e os sistemas psíquicos (consciência). Todo sistema só existe na medida em que se desenvolve a partir do seu próprio encerramento operativo, relacionando-se com o entorno não através da internalização de operações externas, mas da codificação interna dos ruídos externos. Assim, podemos dizer de acordo com Luhmann, que nunca é a própria vida ou a própria intencionalidade da consciência que se apresenta no processo comunicativo singularizante do sistema social. A interferência direta de uma operação alheia significa a destruição do encerramento operativo sistêmico. Em sistemas abertos, como o sistema social, a relação com o entorno é sempre internamente mediada, por exemplo: a vida só é vida para o sistema social enquanto comunicação, e assim já não é mais vida, a consciência pode ser objeto de comunicação, mas já não é mais a intencionalidade consciente que opera num diálogo.

Estes mesmos pressupostos são transpostos para a reflexão de Luhmann sobre a diferenciação interna aos sistemas sociais. Se a operação comunicativa é a unidade da diferenciação funcional das sociedades, cada subsistema também realiza o seu encerramento através de *meios de intercâmbio simbolicamente generalizados* (num claro desenvolvimento do funcionalismo parsoniano) ou de *códigos binários* exclusivos e intransitivos: *governo/oposição* na política; *pagamento/não-pagamento* na economia; *verdade/falsidade* na ciência; *licitude/ilicitude* no sistema jurídico; *arte/não-arte* na arte, etc.

A radicalidade da formulação luhmanniana em termos de autorreferencialidade das operações sistêmicas e dos códigos (sub) sistêmicos, torna inviável pensar a relação ou a integração entre sistemas como as “zonas de interpenetração” parsonianas. Em Luhmann, como vimos, os sistemas funcionalmente diferenciados da sociedade só se relacionam com o entorno através da codificação interna dos ruídos externos e do que Luhmann (2006: 479, tradução livre) define como “limitação recíproca dos graus de

liberdade dos sistemas”, os *acoplamentos estruturais*, por exemplo: os tributos (economia e política); a Constituição (política e direito); propriedade (direito e economia); certificados (educação e economia).

Diferentemente de Parsons e em prol de manter-se coerente com a sua concepção sistêmica autopoietica, Luhmann rejeita a possibilidade de conferir *predominância funcional* a qualquer subsistema específico da sociedade. É precisamente a ausência de predominância funcional (como a dimensão étnica ou os estamentos em estágios evolutivos anteriores) que singulariza o primado da diferenciação funcional como patamar mais avançado da evolução social.

Afinidades bastante marcantes, portanto, entre o Weber da *Consideração Intermediária* e o esforço evolucionário funcionalista-sistêmico de Parsons e Luhmann. Em todos, a autonomização das ordens da vida na modernidade (que chega a um extremo de formalização em Luhmann) é entendida como uma *tautologização* das esferas, subsistemas ou sistemas funcionalmente diferenciados da sociedade a partir de, respectivamente, legalidades próprias, meios simbolicamente generalizados ou códigos binários exclusivos: a definição e o fim de cada domínio da vida social é idêntico, autorreferente e intransitivo.

Em relação a esse modo de pensar a modernidade, Michel Foucault mais parece um objeto de investigação etnológico. Basta darmos a devida atenção às consequências da sua *analítica do poder*.

Tanto no curso *Em Defesa da Sociedade* (Foucault, 1999) como em *A Vontade de Saber*, Foucault (1988: 88-9) propõe um programa teórico que não privilegie a unificação do político na lei soberana, uma analítica atenta para a *onipresença* das relações de poder não como um Sujeito, mas por ser produzido “a cada instante, em todos os pontos”, não por tudo englobar, mas “porque provém de todos os lugares”; o poder não como “instituição”, “estrutura” ou “potência”, mas como “o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”.

Foucault também chama a atenção, especificamente em *A Vontade de Saber*, para a necessidade de compreender as relações de poder não só como repressivas, mas também em sua dimensão inventiva, produtiva ou constituinte de processos e subjetividades. Como práticas ambivalentes (que restringem ao tempo que produzem, limitam e expandem), as relações de poder, e isso é crucial para o nosso argumento, não podem ser tomadas “em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações

(processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais), mas lhe são imanentes” (Foucault, 1988: 90).

Em Foucault:

Primeiramente, as relações de poder são impensáveis em termos de esfera política no sentido da legalidade própria ao *político* weberiana (que tem como fim último a distribuição e a preservação do próprio poder através do monopólio legítimo do uso da violência), do meio simbolicamente generalizado *poder* parsoniano e do código binário *governo/oposição* luhmanniano. A onipresença do poder, enquanto crítica de uma concepção jurídico-estatal do político e afirmação de uma concepção móvel, ascendente, imanente e múltipla das relações de poder, representa uma diferença analítica profunda em relação à grade cognitiva que concebe a modernidade em termos de diferenciação/autonomização das diferentes ordens, funções ou sistemas da sociedade. Mesmo se atentarmos para a definição tautológica do poder (onde o fim do poder é a sua própria reprodução e expansão) presente em *Segurança, Território, População* (Foucault, 2008a), trata-se sempre de relações transversais a todas as instâncias do social, de um poder transitivo, constituinte e ilimitado (em termos de função ou código);

Conseqüentemente, em segundo lugar, tal deslocamento cognitivo radical, que rejeita pensar as relações de poder *em posição de exterioridade* (para usarmos a precisa expressão do próprio Foucault) no que se refere a outras relações, impossibilita também pensar o encerramento – em legalidades próprias, meios simbólicos ou códigos binários – exclusivo e intransitivo das outras “esferas”, funções ou sistemas da sociedade.

A transversalidade ilimitada das relações de poder impossibilita, portanto, a limitação, como indicação de forma ou fronteira, de outras ordens da vida social através de legalidades próprias e exclusivas.

### **Racionalização/Dominação e a Genealogia da Biopolítica/Governamentalidade**

Se, paralelo à metodologia weberiana, a *Consideração Intermediária* pode ser tomada como um texto fundamental na formalização do enunciado da autonomização das esferas sociais numa pesquisa substantiva sobre os processos de racionalização singularizantes da Europa Ocidental, *Ascese e Capitalismo*, capítulo final d’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, lança os elementos básicos para a crítica

daquele mesmo enunciado. Crítica esta que se radicaliza na apropriação lukácsiana, frankfurtiana e mesmo bourdieusiana dos elementos do *corpus* weberiano que apontam para as relações de dominação desencadeadas pelo processo de racionalização particular à sociedade moderna.

Nos parágrafos finais d'*A Ética...*, Weber (2004) aponta como possíveis tendências da consolidação do capitalismo moderno-racional:

Por um lado, o completo esvaziamento ético da ação econômica, ao contrário do *ethos* presente no ascetismo intramundano que fundamentou a gênese motivacional do capitalismo moderno. Ação racional valorativamente enraizada que se converte, tragicamente, numa eticamente desnuda ação racional que tem como fim último o lucro (ação puramente utilitária), de modo que tal dominação monolítica de fins econômicos (a generalização de uma *racionalização formal* despida de todo conteúdo significativo) constituiria, em relação à autonomia dos indivíduos, o que Weber chama de uma *crosta de aço*.

Por outro lado, e como consequência, tal racionalização formal – onde a submissão ao imperativo de especialização profissional toma o lugar do ideário humanista, universalista e formativo (*Bildung*) dos sujeitos –, tende a generalizar-se para além da esfera econômica como “estilo de vida” típico da modernidade.

É numa síntese entre essa ideia de *racionalização formal* das esferas sociais e o conceito marxiano de *fetichismo* da mercadoria que Lukács (2003) formula o seu conceito de *reificação*. Rejeitando um suposto idealismo presente na sociologia weberiana da religião, Lukács localiza o fundamento econômico objetivo dos fenômenos de reificação (culturais, filosóficos, artísticos, políticos, jurídicos, científicos e subjetivos) na abstração real da forma-mercadoria (radicalizada na forma-dinheiro de intercâmbio mercantil), onde a desigualdade qualitativa de produtos resultantes de trabalhos concretos aparece como igualdade quantitativa através do valor, onde o valor de uso dos produtos e seus produtores imediatos aparecem como mero veículo para uma relação autônoma entre coisas. É a dissociação (entre forma e conteúdo, qualidade e quantidade, imediatismo e mediação, contemplação e ação) presente no fetichismo que deve explicar a mesma dissociação no nível dos fenômenos espirituais; é o imperativo despersonalizado e antissubjetivo do cálculo no âmbito da produção material que deve explicar a coisificação das relações sociais em geral e da subjetividade; é no

estranhamento do (a) trabalhador (a) em relação ao seu produto que se encontra a raiz da alienação humana moderna.

A *reificação*, para Lukács, pode assim ser definida como o processo unitário e analógico de racionalização formal de todas as ordens da vida social moderna explicado como generalização do estranhamento/fetichismo que constitui as relações produtivas e mercantis no capitalismo.

Buscamos salientar o que Lukács (2003: 227-8) define como o paradoxo entre o “sistema de leis que regula a totalidade”, ou seja, o fetichismo/reificação do todo social estruturado pelo modo de produção capitalista, e a diferença “*por princípio e qualitativamente*” das leis que regulam “as partes”, formulação que ecoa explicitamente a tensão weberiana entre a racionalização formal generalizada das esferas sociais na modernidade e a constituição de legalidades próprias a cada uma daquelas esferas.

Mantendo-se no marco de uma *Kulturkritik* fundamentada na crítica da economia política, é na *Dialética do Esclarecimento* que a *racionalização formal-instrumental* de todas as ordens sociais é pensada como *homogeneização* dos conteúdos da vida, dissolução do paradoxo entre o todo e a parte e império da *identidade* promovida por uma *indústria cultural* que em sua própria expressão conceitual já explicita o fim de organizar a produção e o consumo da cultura tal como a organização da produção e consumo de mercadorias tangíveis. Identificação entre trabalho e tempo livre, entre racionalidade técnico-instrumental e dominação; identificação entre obra e sistema através da padronização; integração completa das relações sociais por uma racionalidade mercantil-burocrática; explicitação do caráter totalitário da totalidade estruturada pela forma-valor.

A singularidade de Habermas (2012a, 2012b), em relação à chamada primeira geração da Escola de Frankfurt, está, da perspectiva da nossa leitura, na maneira como ele busca conservar o diagnóstico que indica a dimensão patológica da generalização do que formula (de diferentes maneiras, em diferentes momentos e com ligeiras distinções de conteúdo) como *racionalidade cognitivo-instrumental*, *racionalidade teleológica* ou *agir orientado pelo êxito*, ao mesmo tempo em que indica outra forma de racionalidade substantiva (também diferenciada no processo de modernização e superação da totalização mítica do mundo da vida) denominada de, como sabemos, *racionalidade moral-prática*, *racionalidade comunicativa* ou *agir orientado pelo entendimento*.

O problema de Weber (reproduzido de maneira apologética no funcionalismo sistêmico e de forma crítica na primeira geração da Escola de Frankfurt), para Habermas (2012a, 2012b), está em ter chegado a uma concepção paradoxal da racionalização moderna ocidental sem ter dado a devida atenção aos processos de racionalização prático-morais. Diferente de uma racionalização paradoxal, Habermas propõe uma teoria da racionalização dual e desigual da ordem do *agir teleológico*, por um lado, e da ordem do *agir comunicativo*, por outro, onde os sistemas parciais (mercado e aparelho estatal) da primeira se desenvolvem muito mais, a ponto de ultrapassar os limites e invadir as esferas de valor (prático-morais e expressivas) da segunda. Nele, o diagnóstico sobre o entrelaçamento entre os processos de *racionalização* e *dominação*, o que o vincula a Adorno e Horkheimer, não é totalizante: a percepção de espaços atrofiados, mas reais, de desenvolvimento da racionalidade comunicativa e do agir orientado pelo entendimento, funda a defesa normativa da *autonomização* dos níveis sistêmicos e valorativos de *racionalização* como horizonte de efetiva continuação do projeto emancipatório moderno iluminista. O vínculo entre *racionalização* e *autonomização* não está no diagnóstico do presente (*colonização sistêmica do mundo da vida*), mas no programa futuro que (como ao menos desde a rejeição científica do utopismo revolucionário) busca sua fundamentação em tendências históricas.

Se inusitadamente colocamos Pierre Bourdieu (1983, 2007, 2008, 2009, 2010) numa seção ao lado de Habermas (enquanto este foi retirado da seção em torno de Lukács, Adorno e Horkheimer), foi precisamente pelo fato de o sociólogo francês também encaminhar, através de um retorno direto à sociologia weberiana da religião (como o faz Habermas), uma criativa e singular síntese entre as linhagens da *racionalização/dominação* e da *racionalização/autonomização*. O que buscamos demarcar na leitura dos conceitos de *campo* e de *habitus*, tanto nas tentativas de formalização conceitual como na aplicação substantiva destes conceitos para pensar práticas heterogêneas (religião, arte, direito, política), foi a forma como Bourdieu apresenta uma solução para aquela ambivalência percebida na sociologia da racionalização weberiana. Para ele, é por meio do encerramento em um repertório praxeológico e lexical exclusivo e intransitivo que os campos ganham, através da carga intangível do exercício da *violência simbólica*, em capacidade de reprodução da *dominação* e das hierarquias constitutivas do espaço social.

Isto é particularmente válido para o campo jurídico que, na visão de Bourdieu, tende, devido à potência do seu *efeito de universalização* (autonomia, impessoalidade, neutralidade), a ser vitorioso na luta entre os diversos campos para se impor como leitura válida e portanto dominante da realidade social. Tal busca de um *efeito de universalização* através da constituição de um *interesse* exclusivo ao campo (portanto irreduzível a outros *interesses*) é também demonstrado na análise do hermetismo prático-lexical do campo político.

Se é a partir da *autonomização* interna efetiva que os campos apresentam a sua, por assim dizer, função de *dominação* social, o conceito de *habitus*, numa leitura plausível, exprime como a *dominação* social mais ampla é internalizada pela dinâmica própria aos campos. A análise do campo artístico se apresenta como exemplar desse direcionamento analítico (do externo ao interno) do conceito de *habitus*, que chama a atenção fundamentalmente para a complexa tradução das posições desiguais no espaço social em posições desiguais no interior dos campos, para a transitividade do código igualdade/desigualdade do espaço social para a autonomia relativa das práticas internas aos diversos campos. No campo artístico, essa tradução, essa transitividade, dá-se, por um lado, na medida em que o *interesse puramente formal* que define a arte moderna, naqueles que a produzem e a consomem, é condicionado pelo grau de distanciamento em relação a interesses materiais imediatos. O olhar formalmente interessado do artista e do consumidor de arte é um olhar que *pode ser* economicamente desinteressado.

Foi essa leitura dos conceitos de *campo* e *habitus* que nos permitiu afirmar ser Bourdieu quem levou à sua forma mais desenvolvida a ideia de *autonomia relativa* dos campos simbólicos em relação à estrutura social: a *autonomia* efetiva dos campos como fator fundamental de *dominação*.

Pois bem. E Foucault?

Por um lado, endossamos tanto a relação entre a noção de *disciplina* (Foucault, 1987) e a generalização da *possibilidade de cálculo* (Lukács) como uma importante afinidade dos diagnósticos da integração total formulados pela primeira geração da Escola de Frankfurt e a *sociedade carcerária* (*Vigiar e Punir*). Por outro lado, salientamos como nas análises em torno da *biopolítica* e da *governamentalidade*, Foucault (2008a, 2008b) abandona aquela compreensão totalizante do social pelo eixo da tecnologia disciplinar e se lança na investigação de *formas particulares e situadas de indiferenciação*.

No recorte da obra foucauldiana por nós analisada (1974-1979) isolamos, para além da análise das imbricações entre verdade e poder que define o programa genealógico, quatro destas (talvez numa expressão infeliz) *indiferenciações situadas*: a) entre história e política no *historicismo político* do discurso da guerra entre as raças (*Em Defesa da Sociedade*); b) entre o saber estatístico-biológico e a regulamentação política da população nos diversos processos de normalização (*O Nascimento da Medicina Social* e *A Vontade de Saber*); c) a delimitação das esferas econômica, política e jurídica pela verdade da economia política (*Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*); d) o direcionamento, no discurso neoliberal, de todas as “esferas” da sociedade para a constituição, objetiva e subjetiva, da economia de mercado (*Nascimento da Biopolítica*).

Pensando a tradição que elabora o entrelaçamento entre Racionalização e Dominação como uma *perspectiva da indiferenciação*, falamos de uma *indiferenciação por identidade* no que diz respeito aos conceitos de reificação, racionalização instrumental, disciplina e colonização sistêmica do mundo da vida.

Sugerimos falar em uma *indiferenciação por diferença* no que se refere aos conceitos de *campo/habitus* em Bourdieu e à perspectiva da *biopolítica/governamentalidade* em Foucault.

Em primeiro lugar, de um ponto de vista metodológico, tal perspectiva, diferentemente de um juízo substantivo sobre a homogeneização, a redução da diferença à identidade ou a colonização das diversas orientações da ação a uma mesma racionalidade, se afirma principalmente como grade de inteligibilidade e programa de observação e investigação de processos históricos e fenômenos sociológicos. Enquanto os autores da *indiferenciação por identidade* falam sobre o mundo, reificando os seus próprios conceitos de reificação (ver Vandenberghe, 2009), a análise do social seja em termos de *campos* seja em termos da constituição de diversos *regimes de verificação* busca principalmente, além dos inevitáveis juízos ontológicos inerentes a todo empreendimento explicativo (ver Bhaskar, 1979), oferecer ferramentas para nos aproximarmos do mundo, sem reduzir a diversidade fenomenal a um mesmo processo fundamental que, nos frankfurtianos, a despeito das diferenças, centra-se no *pathos* de generalização da racionalidade instrumental e em *Vigiar e Punir* centra-se no espraiamento dos tentáculos do panóptico disciplinar e no delineamento de uma sociedade carcerária.

Em segundo lugar, de um ponto de vista das análises substantivas, salientamos como a transitividade, a tradução, das hierarquias do espaço social e do campo de poder mais amplos se dá, para Bourdieu, mediante a diferenciação/autonomização efetiva das práticas dos diversos campos (jurídico, político, artístico, etc.). Vimos também, rapidamente, como é certa disposição/habitus de classe, o desinteresse econômico, que, por exemplo, condiciona a disposição/habitus, o interesse formal, constitutiva do campo artístico. Em Bourdieu, se o processo de *diferenciação* dos campos é tomado em sua efetividade (nem é ilusório nem pode ser reduzido a interesses econômicos ou políticos exógenos), a porosidade às relações do espaço social hierarquizado em classes não é apenas fortuita ou transitória, mas constituinte dos próprios campos. Não é a toa que, em vários momentos, tal concepção da autonomia relativa dos campos em Bourdieu se afirma em contenda com uma concepção absoluta da autonomia dos sistemas funcionais da sociedade.

Em Foucault, uma *perspectiva da indiferenciação por diferença* foi encontrada principalmente em sua análise da governamentalidade biopolítica liberal e principalmente neoliberal. Tendo já abandonado (no curso *Segurança, Território, População*) a ênfase nas tecnologias disciplinares e na sociedade carcerária, formas de poder pensadas agora como arcaicas (em sua obsessão pelo esquadramento e delimitação dos corpos e dos espaços), Foucault cada vez mais identificará a forma produtiva de poder (definida em sua analítica de poder) com as tecnologias de segurança biopolíticas (que agem na expansão e promoção da realidade sobre a qual se exerce).

Tanto no *laissez faire* liberal, com seu sujeito livre para trocar e a retração da intervenção policlesca da razão de Estado, como na defesa neoliberal do *capital humano*, com seu sujeito em busca de valorização ampliada de si mesmo em todo tipo de relação social, Foucault percebe um tipo de dominância da verdade econômica sobre as outras instâncias da sociedade que busca impor-se e legitimar-se através da defesa da liberdade dos sujeitos individuais para buscar os seus próprios fins, contra qualquer planismo ou intervencionismo que pretenda orientar massas inteiras numa mesma direção. A *diferenciação* permanente das unidades-empresa, e não a unidimensionalidade, aparece como princípio e objetivo centrais de um poder que busca enformar toda a sociedade nos termos da economia de mercado.

## Por uma Heurística da Indiferenciação

Uma das principais motivações para mapear diferentes modulações de uma *perspectiva da indiferenciação* na teoria sociológica sucedeu a um incômodo com aquilo que Ulrich Beck (1997) chama de “teoria rígida da modernidade simples” ou uma teoria formalista e dogmática da diferenciação funcional, tal qual se consolida na elaboração luhmanniana do sistema social. Não se trata de negar a importância e efetividade do enunciado da autonomização das esferas sociais (o que de fato sempre se evidencia no contraste com sociedades marcadas pela totalização mítico-religiosa, não-secularizadas, diria o mesmo discurso), mas de chamar atenção para uma forma alternativa de olhar para os processos de modernização, sem reduzir e forçar a realidade a se ajustar ao enunciado da autonomização/diferenciação como um leito de Procusto.

A despeito da sua consolidação, como um substituto do consenso parsoniano, enquanto esforço teórico de pensar a sociedade moderna como sistema marcado pela primazia da diferenciação funcional, o que significaria levarmos às últimas consequências o formalismo luhmanniano? Até onde iríamos na compreensão de fenômenos concretos se tomássemos o sistema jurídico apenas pelo código lícito/ilícito, a religião pelo código transcendência/imanência, o político pelo código governo/oposição, o mercado pelo pagamento/não-pagamento, a ciência exclusivamente pelo código verdade/falsidade? Basta nos determos minimamente no fenômeno do neopentecostalismo no Brasil, das relações entre o sistema político representativo e os poderes econômicos, do caráter seletivo das decisões judiciais, dos critérios de repartição orçamentária de Estados orientados pela ortodoxia neoliberal, das diferenças do fazer científico em contextos centrais e periféricos do sistema mundial para imediatamente nos assombrarmos com a distância, que não pode ser justificada somente nos termos do inevitável hiato entre conceito e realidade, entre a arquitetura teórica e dinâmicas empíricas, eventuais e estruturais efetivas.

No que se refere às *perspectivas da indiferenciação*, que bifurcamos em *indiferenciação por identidade* e *indiferenciação por diferença*, se de fato endossamos a crítica à imagem da *reificação total* (seja na sociedade administrada seja na sociedade carcerária) quando impede a observação de mudanças nas formas de dominação, níveis distintos de interpenetração entre as esferas e espaços de resistência, não se trata de negar uma contribuição em favor de outra. Ainda no nível puramente teórico de

elaboração, que em si mesmo deve ser ampliado, nosso interesse é propor a articulação heurística, num sentido combinatório, das contribuições mapeadas, visando educar a cognição e o intelecto na captação, nos mais diversos estratos da realidade, do que Benjamin (1987: 209-211) chama, noutro contexto, ao pensar a relação entre a “historiografia” e as “formas épicas” assim como entre a “prosa” e as “formas métricas”, de *zonas de indiferenciação*.

Afinal, não parece de brutal atualidade o ar de identidade e semelhança dos produtos da indústria cultural, seja em filmes, músicas ou *games* produzidos em larga escala e para a mais ampla circulação? A colonização sistêmica seja como juridificação seja como codificação instrumental de contextos comunicativos e interativos os mais diversos não toca em uma dimensão crucial do mal-estar vivido nas sociedades contemporâneas? Também a identidade morfológica entre tecnologias disciplinares como a prisão, o asilo psiquiátrico, a escola não parece consideravelmente tangível ou ao menos verossímil em casos específicos e infelizmente nada excepcionais?

Da mesma forma, as traduções dos códigos de desigualdade do espaço social para o interior dos *campos*, de disposições de classe para disposições práticas aparentemente desvinculadas da estrutura social, formuladas por Bourdieu, ainda não nos impressionam em sua capacidade de descrever as sutilezas dos mecanismos de dominação e violência simbólica?

Por fim, o que chamamos de *indiferenciações situadas* encontradas por Foucault – ao evidenciar metodológica e historicamente a politização do discurso histórico, ao abordar criticamente a biologização da política, ao evidenciar a reorientação do político pelo discurso da economia política, ao, por fim, indicar a tomada da economia de mercado como medida de todas as coisas – na sua notável genealogia da biopolítica e da governamentalidade também não parecem dizer respeito a processos fundamentais do mundo que nos cerca em sua formação histórica e em sua configuração atual?

Faço tais questionamentos para defender que, diferente de escolher ou indicar o melhor arcabouço heurístico para captarmos e analisarmos as *zonas de indiferenciação*, cada um dos autores e dos conceitos tratados parece atingir, parafraseando a feliz expressão forjada por Marx (2011) em sua crítica a Bastiat, *momentos de realidade*.

A defesa da pluralidade de perspectivas de abordagem destas *zonas de indiferenciação* não repousa, portanto, num relativismo em si e para si, mas no reconhecimento da pluralidade de formas de manifestação fenomenais e de

temporalidades da própria realidade, que exige um inventário teórico-conceitual múltiplo, capaz de iluminar o caminho em distintas direções e planos de profundidade. A escolha entre diferentes perspectivas heurísticas e metodológicas não pode se dar *a priori*, no nível do debate estritamente teórico como aqui foi feito, mas no nível da análise de situações concretas, em investigações substantivas, onde de fato torna-se não só possível como necessário colocar a questão sobre a superioridade de um empreendimento explicativo em termos de razoabilidade, consistência, coerência, clareza e capacidade de iluminar aspectos não reconhecidos de *uma* realidade diversa e estratificada como a social.

## Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M.. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

BECK, Ulrich. Capítulo I. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK; GIDDENS; LASH. **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política** (Obras escolhidas, v.1). São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

BHASKAR, Roy. **The possibility of naturalism**. Sussex: The Harvester Press, 1979.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas** (introdução, organização e seleção Sergio Miceli). São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

\_\_\_\_\_. **Senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

ENGELS, F.; MARX, K. **O Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

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

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade (v.1 A vontade de saber)**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

- \_\_\_\_\_. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo** (v.1 Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do Agir Comunicativo** (v. 2 Sobre a crítica da razão funcionalista). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.
- LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUHMANN, Niklas. **Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia**. Madrid: Editorial Trola, 1998.
- \_\_\_\_\_. **La Sociedad de la Sociedad**. México: Editorial Herder, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Introdução à teoria dos sistemas**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O Capital** (livro I). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- PARSONS, Talcott. **Sociedades: Perspectivas evolutivas e comparativas**. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. LTDA, 1969 [1966]
- \_\_\_\_\_. **O Sistema das Sociedades Modernas**. São Paulo: Pioneira, 1974.
- SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, J; ÖELZE, Berthold. **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB, 1998.
- \_\_\_\_\_. **The philosophy of money**. Londres e New York: Routledge, 2004.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **A philosophical history of German Sociology**. New York: Routledge, 2009.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. GERTH; MILLS (orgs.). Rio de Janeiro: LTS - Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1982.
- \_\_\_\_\_. **Metodologia das ciências sociais** (parte I). São Paulo: Cortez, 1993.

\_\_\_\_\_. **Metodologia das ciências sociais** (parte II). São Paulo: Cortez, 1995.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.