

TECNOPOLÍTICAS DO CORPO PARA MANUTENÇÃO DO ESTADO DE EXCEÇÃO: LIMITES DA EDUCAÇÃO

TECHNOPOLIES OF THE BODY FOR THE MAINTENANCE OF THE STATE OF EXCEPTION: LIMITS OF EDUCATION

Sueli Soares dos Santos Batista¹
Emerson Freire²

Resumo

Em um contexto em que o corpo, que se quer globalizado e homogeneizado, se vê investido como campo de batalha, dentro de uma lógica predador-caça potencializada pela racionalidade neoliberal, como conceber estratégias tecnopolíticas outras no plano educacional e formativo? Perante o atual estado das forças produtivas em que a ciência, a tecnologia e a educação estão subsumidas ao capital e capturadas pela lógica do desempenho; em que as relações de trabalho se encontram medidas pelos pressupostos da flexibilização, polivalência e competências individuais, tudo isso sendo justificado e ampliado via desenvolvimento tecnocientífico, como é possível ainda pensar numa educação que, considerando a corporeidade, possa ser emancipatória? Na sua face de racionalidade instrumental, o esclarecimento no esforço pela matematização do conhecimento e da vida, produz técnicas que permitem organizar, calcular, esquadrihar o tempo e o espaço. Neste sentido, há que se pensar que o esclarecimento tem suas contradições, ambivalências e limites como analisaram Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento*. Nos limites deste estudo, também leva-se em conta a urgência em compreender a atualidade e o alcance do que Foucault designa como “tecnologia política do corpo” e que lições pode-se aprender com essa compreensão para a educação num sentido emancipatório. A partir de um diálogo possível entre Foucault e a Teoria Crítica espera-se refletir sobre os limites da educação frente à manutenção do estado de exceção por meio da continuamente renovada tecnopolítica do corpo.

Palavras-chave: Teoria Crítica e Educação; Educação e emancipação; Tecnopolítica e Dialética do Esclarecimento.

¹ Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano (USP), graduada em Filosofia (Unicamp) e História (USP). Professora do Programa de Mestrado Profissional em Gestão e Desenvolvimento da Educação Profissional do Centro Paula Souza-SP. Estudo relacionado ao Processo Fapesp 2018-03106-8. Email: suelissbatista@uol.com.br

² Doutor em Sociologia (Unicamp) e em Filosofia (Universidade de Paris 1 – Panthéon – Sorbonne) Professor do Programa de Mestrado Profissional em Gestão e Desenvolvimento da Educação Profissional do Centro Paula Souza-SP. Estudo relacionado ao Processo Fapesp 2018-03106-8. Email: freire.emerson@uol.com.br

Abstract

In a context in which the body, which is globalized and homogenized, is invested as a battlefield, within a predator-hunting logic potentiated by neoliberal rationality, how to devise other techno-political strategies in the educational plan and Formative? Faced with the current state of productive forces in which science, technology and education are subsumed to capital and captured by the logic of performance; In which work relations are measured by the assumptions of flexibility, polyvalence and individual competences, all of which are justified and broadened via techno-scientific development, as it is possible to think of an education that, Considering the corporeity, can it be emancipatory? In its face of instrumental rationality, the clarification in the effort by the mathematization of knowledge and life, produces techniques that allow organizing, calculating, scanning time and space. In this sense, it is to be thought that the enlightenment. In this sense, it must be thought that clarification has its contradictions, ambivalence and limits as analyzed by Horkheimer and Adorno in the Dialectic of Enlightenment. In the limits of this study, it also takes into account the urgency to understand the current and the scope of what Foucault designates as "political technology of the body" and what lessons can be learned from this understanding for education in an emancipatory sense. From a possible dialogue between Foucault and critical theory, it is hoped to reflect on the limits of education in the face of maintaining the state of exception through the continually renewed technopolitics of the body.

Keywords: Critical Theory and Education; Education and Emancipation; Technopolitics and Dialectic of Enlightenment.

Introdução

Frente às relações contemporâneas entre Estado, poder e violência, procuramos lançar os contornos do que entendemos por tecnopolítica na perspectiva das tecnologias a serviço do estado de exceção que se manifesta como guerra permanente e preventiva. Neste estudo são colocados os desafios de se discutir o alcance de novas tecnologias na guerra (e na política), o que tem consolidado a política como máquina produtora de interfaces entre violência e poder. A estabilidade e a segurança que justificam essa imbricação entre guerra e política, em que os suspeitos são previamente aniquilados e toda possibilidade de resistência encapsulada e circunscrita, são os argumentos para que se estabeleça o estado de exceção permanente não só nos chamados “golpes legais”, mas nas relações interpessoais cotidianas.

Na sua face de racionalidade instrumental, o esclarecimento no esforço pela matematização do conhecimento e da vida, produz técnicas que permitem organizar, calcular, esquadrihar o tempo e o espaço. A corporeidade assim se constitui em uma espécie de maquinaria engendrada *na e para* a microfísica do poder, uma “tecnologia política do corpo”.

Partimos que essa tecnologia política do corpo que Foucault pôde observar nas estratégias de formação e conformação de corpos submissos está presente na análise que Horkheimer e Adorno fazem dos elementos do anti-semitismo. É essa hipótese que nos permite dialogar com Foucault e com a Teoria Crítica para tratarmos do nosso objeto de análise: os limites da educação frente à manutenção do estado de exceção por meio da continuamente renovada tecnopolítica do corpo. Defendemos a ideia de que através dessas abordagens temos um referencial adequado para analisar as formas de integração no mundo administrado numa perspectiva que leve em consideração as relações entre tecnologia e sociedade. Essas aproximações não são óbvias, mas podem ser construídas a partir da crítica aos discursos e às práticas de sujeição que são intrínsecos ao desenvolvimento tecnocientífico.

É interessante considerar que o Iluminismo não se faz apenas presente no pensamento dos filósofos fundadores do que se entende mais recentemente como direitos humanos, democracia, sociedade civil, liberalismo e soberania. O sistema de sujeição, estudado por Foucault, produziu e ainda produz saber, também, se inserido numa perspectiva iluminista de racionalização em todas as esferas de atuação humana. Neste sentido, há que se pensar que o esclarecimento tem suas contradições, ambivalências e limites como analisaram Horkheimer e Adorno na Dialética do Esclarecimento.

Entende-se que no século XVIII as concepções da formação de um cidadão emancipado rivalizaram com as teorias e práticas para a conformação de um cidadão estritamente submisso para que se tornasse produtivo e útil. A dimensão econômica tem a sua contraparte política e educacional à medida que “[...] o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (FOUCAULT, 1987, p. 28).

Se vivemos num estado de exceção que se tornou regra, destituídos do processo de individuação e reduzidos a corpos manipuláveis pelo poder, é nesse estado de coisas que as reflexões sobre a tecnopolítica, que se dá sob a lógica predador-caça, se tornam-se fundamentais. Esse é o esforço de Chamayou (2015), em seu *Teoria do Drone*, quando afirma que “o mundo inteiro, diz-se, é um campo de batalha. Mas, sem dúvida, seria mais exato dizer terreno de caça” (CHAMAYOU, 2015, p. 64), até porque se a violência armada se torna global, ela traz consigo os imperativos do rastreamento, comum à lógica predador-caça. E acrescenta: “se a guerra é, em última instância, definida pelo combate, a caça é definida essencialmente pela perseguição” (CHAMAYOU, 2015, p. 64).

Esse movimento, em que tecnologias como drones e micromáquinas informacionais à pretexto da precisão reforçam o argumento em favor de que o campo de ação/conflito, armado

ou não, amplie-se para o mundo inteiro, traz duas consequências, ou dois princípios, como alerta Chamayou: a) princípio da *precisão* ou da *especificação*, em que o *corpo se torna campo de batalha*; b) princípio da *globalização* ou *homogeneização*, dado que esse corpo-presa móvel necessita ser perseguido e localizado “cirurgicamente” em um determinado terreno de caça, em qualquer parte do mundo.

Para ampliar o entendimento dessas questões, além dos referenciais teórico-críticos, parte-se da hipótese de que não é possível conceber atualmente pressupostos educacionais sem ter no horizonte as discussões em torno da tecnologia e da filosofia política, não como conteúdos a serem acrescentados à formação dos docentes e dos discentes, mas como fundamentos de um processo formativo que possa fazer frente à tecnopolítica do corpo.

Assim, as reflexões que se seguem estão divididas em dois blocos. Em um primeiro momento, procura-se caracterizar os elementos do anti-semitismo como uma das faces da tecnopolítica do corpo. Em um segundo momento, tenta-se pensar essa tecnopolítica do corpo já em sua relação com a teoria do capital humano e as implicações dessa relação para a educação.

Elementos do anti-semitismo como uma das faces da tecnopolítica do corpo: os limites da educação

A “Dialética do Esclarecimento”, sinônimo da interpenetração entre cultura e barbárie, propõe uma nova filosofia da história. Se a razão, ao se instrumentalizar, transforma a natureza e ela mesma em mero instrumento, é necessário que haja uma relação totalmente outra entre conhecimento, sociedade, indivíduo e natureza.

O que Horkheimer e Adorno descrevem na Dialética do Esclarecimento é uma espécie de pré-história da humanidade marcada pelo horror e pela tortura, algo que precisa ser superado. Suas observações sombrias em que só o exagero é verdadeiro visam resgatar o sofrimento do passado tornado nulo pela ideia de progresso.

A “Dialética do Esclarecimento” evidencia esse mundo de horror, ao procurar realizar a descrição exata da exceção, a mais terrível tortura. No fragmento “Os elementos do anti-semitismo: limites do Esclarecimento”, Horkheimer e Adorno apresentam de maneira mais evidente o mal que acompanha o esclarecimento, embora ele não o aceite. Em oportunidades

anteriores, os autores já afirmaram que o esclarecimento é totalitário, que sofre de uma angústia mítica por meio da qual nada pode ficar fora do círculo mágico: “Não deve existir nada mais fora porque a mera representação do fora é a própria fonte de angústia”, afirmarão os autores do conceito de esclarecimento.

Esse “fora” representado pelo novo é o inaceitável, o não digerível nos mecanismos produzidos pela indústria cultural, o “diferente” que evoca a existência de algo totalmente outro para além da uniformização do real. É o estranho que foi proscrito mas que sempre retorna, corporalmente, para revelar a sua familiaridade com uma humanidade que esqueceu de si mesma.

Não é possível com esse estranhamento uma aproximação do outro que consiga compreendê-lo sem prendê-lo e oprimi-lo (GAGNEBIN , 1997, p. 103). Esse conhecimento só seria possível com o reconhecimento do *estranho* em termos freudianos: o secretamente familiar que foi submetido à repressão, mas retornou quando deveria ter permanecido oculto (FREUD. 1919).

Esse *estranho*, para Adorno e Horkheimer, seria tudo o que concerne à natureza não totalmente conformada pelo processo civilizatório, que nos remete à *mimesis* originária, desapossando o sujeito de si mesmo, como a corporeidade, a experiência estética, o sofrimento. O acolhimento e convivência com os conflitos e alegrias da alteridade não estão nos limites de uma terapia, já que esse outro está socialmente localizado nos “desajustados”, “anormais”, “fracos” que não se coadunam com os impositivos de produtividade, eficiência e obediência. São os corpos indóceis, preguiçosos e lânguidos que se entregam ao prazer, ao ócio, à hora vazia. Afinal “tudo o que não se ajustou inteiramente ou que fira os interditos em que se sedimentou o progresso secular tem um efeito irritante e provoca uma repugnância compulsiva” (HORKHEIMER; ADORNO, 1984, p. 168).

Os homens obcecados pela civilização só se apercebem de seus próprios traços miméticos, que se tornaram tabus, em certos gestos e comportamentos que encontram nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos (HORKHEIMER; ADORNO). Todo o esforço de introduzir civilidade e adaptar-se a ela é exemplar. É necessário e desejável que os corpos tenham boas maneiras e não provoquem publicamente asco, vergonha e ódio. Do desejo de aniquilar ao aniquilamento de fato tem-se determinados e específicos bodes expiatórios já que vítimas e algozes são intercambiáveis.

Horkheimer e Adorno (1984) sinalizam que não irão simplesmente verificar o anti-semitismo como “violência que hoje se manifesta”, mas buscar sua essência, ou seja, irão verificar como aquilo que parece exceção, na verdade, é essencial, é a regra. A preocupação de Horkheimer e Adorno é ver para além da histeria fascista localizada no tempo e no espaço, mas considerar essa experiência histórica como figura (imagem) que se manifesta entre outras no percurso do Esclarecimento. Horkheimer e Adorno irão buscar a essência dessa violência no movimento dialético entre racionalidade e irracionalidade inerente ao Esclarecimento, procurando revelar o verdadeiro estado de exceção. De outra maneira não é possível, no sentido benjaminiano, lutar contra o fascismo.

Os judeus, e não só eles, ao longo da história não conseguiram fazer coincidir direitos civis e políticos com o reconhecimento de sua humanidade, sendo esses sujeitos os *loci* privilegiados da biopolítica. Vistos, tratados e mortos como animais em diferentes épocas e contextos, os judeus, ciganos, negros, homossexuais, mulheres, imigrantes, idosos, crianças, moradores de rua, e outros que sejam considerados não suficientemente adaptados, adaptáveis e produtivos, dependem da decisão política de outrem para continuar vivos.

Agamben (2002), analisando as consequências político-filosóficas da tese de Benjamin sobre o estado de exceção frente às reflexões sobre a biopolítica afirma que: “Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2002, p. 126). É nesse sentido que, para Agamben, o campo de concentração não surge como superação da ordem, mas como “paradigma oculto do espaço político da modernidade” (AGAMBEN, 2002, p. 129). No entanto, mesmo o campo de concentração tende a se tornar supérfluo perante o aniquilamento prévio dos suspeitos e indesejáveis. A decisão política, longe de passar por uma vontade geral ou consenso, aparece mediada por algoritmos e drones enquanto armas humanitárias, neutras e objetivas.

Divulgar informações, fazer apelos humanitários e criticar o desenvolvimento tecnocientífico por via da ética esvaziada do sentido político do uso e aniquilamento dos corpos, não nos permite um enfrentamento da questão. O ressentimento perante os que explicitam as renúncias físicas aos quais todos estão submetidos produz a ânsia de destruição. O ressentimento individual tem a sua contrapartida social e o ódio à civilização recai sobre os que ainda lembram ou explicitam formas de viver não totalmente reificadas.

Já que não é possível melhorar a vida, pelo menos a cada um é reservada a cota de diversão, como bem observou Nietzsche (1996), inseparável da crueldade. Essa perspectiva

perpassa toda a *Dialética do Esclarecimento*, aparecendo também nas *Notas e Esboços*, por exemplo, no fragmento *Quand Mème*: “Sob o signo do carrasco estão o trabalho e o prazer. Querer nega-lo significa esbofetear toda a ciência e toda a lógica. Não se pode abolir o terror e conservar a civilização. Afrouxar o primeiro já significa o começo da dissolução” (HORKHEIMER; ADORNO, 1984, p. 202).

Horkheimer e Adorno entendem que a diversão da qual a indústria cultural se jacta mostra a crueldade organizada travestida de diversão organizada. Nesse sentido, o anti-semitismo passa-se por divertido porque, ao fazer sofrer, também distrai os outros oprimidos em relação ao próprio sofrimento. A panaceia fascista tem o caráter de diversão sem, contudo, ser liberação: antes atende a necessidades de ascese, de sacrifício, de conformação inerentes à renúncia: “[...] o passatempo pueril do homicídio é uma confirmação da vida estúpida a que as pessoas se conformam” (HORKHEIMER; ADORNO, 1984, p. 160).

Se o anti-semitismo é manifestação de um mal arraigado na civilização, basta opor-lhe a racionalidade ou mesmo uma educação pela corporeidade a fim de construir essa racionalidade? É necessário refletir sobre a origem nada nobre e elevada da racionalidade, a exemplo de Nietzsche (1996), uma racionalidade que não pode se opor ao sofrimento porque esteve desde sempre ligada à dominação e ao sofrimento físico. Por isso que argumentos e contra-argumentos racionais que visam informar sobre a natureza do preconceito não “alcançam” o fenômeno do anti-semitismo. Apelos humanitários rapidamente são esquecidos já que não só as vítimas são intercambiáveis, mas os algozes também. Segundo Horkheimer e Adorno (1984) foi infrutífero, no sentido da emancipação, a defesa e o resgate do corpo vivo, dinâmico (*Leib*), bom e belo (*kalos kagathos*). Apenas mais se ofereceram motivos para a propaganda fascista:

Não se pode mais reconverter o corpo físico (*Körper*) no corpo vivo (*Leib*)³
Ele permanece um cadáver, por mais exercitado que seja. A transformação em algo de morto, que se anuncia em seu nome, foi uma parte desse processo perene que transformava a natureza em matéria e material. (HORKHEIMER; ADORNO, 1984, p. 218).

³ Transcrevemos a nota do tradutor que traz esclarecimentos sobre a distinção entre *Körper* e *Leib*: Na linguagem corrente, *Körper* e *Leib* são sinônimos. Não é raro, contudo, que o termo *Körper* seja usado por filósofos para designar o físico, e o termo *Leib* para designar o orgânico, o corpo vivo, como ocorre nesta frase. Não é certo, porém, que os autores façam essa distinção sempre que usam um ou outro termo. Por isso, optamos por traduzir os dois termos por "corpo", em consonância com o uso normal, mas colocando, para controle do leitor, o termo *Leib* entre parênteses, sempre que este aparece no original.

Só resta portanto, afirmam Horkheimer e Adorno (e a penitenciária e o campo de concentração são testemunhos máximos disso) o *Körper*, o corpus, coisa morta, objeto de manipulação, de decisão do soberano e, de maneira imediata, do carrasco nazista, funcionário do sistema. A partir de Auschwitz, o imperativo categórico, diferentemente do formulado por Kant, não pode ser elaborado de maneira discursiva.

Resgatar a história subterrânea desse corpo proscrito e mutilado (*Körper, corpus*), que é a base da biopolítica enquanto redução ao natural, é a tarefa da *Dialética do Esclarecimento*, trazendo à luz o estado de exceção permanente como pré-história da humanidade. Trata-se, portanto, de elaborar uma teoria materialista da experiência do sofrimento e de rever, como sugerido por Agamben (2003), à luz de Benjamin, o mito do contratualismo.

Tecnopolíticas do corpo e Capital Humano: implicações para a educação

O Século das Luzes é marcado pelos estudos e lutas políticas relacionadas ao contratualismo e ao jusnaturalismo no sentido de lançar os fundamentos de uma compreensão a respeito da sociedade civil e do Estado perante a esfera individual. É reconhecido, também, que no Século XVIII se avança em direção a uma ideia mais precisa do que seria uma liberdade social acrescentada à liberdade filosófica cartesiana. Temas como a paz social, a constituição do poder das instituições na relação com o Estado e a relação dos Estados entre si são as bases de uma ciência política iluminista. Os filósofos franceses irão retomar o debate iniciado por Hobbes, Pufendorf e Locke.

Associados aos princípios do liberalismo florescem os ideais de liberdade, fraternidade e igualdade. “O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o dominador, se não transforma sua força em direito”, alerta Rousseau (1999) nas primeiras páginas de *O Contrato Social*. A instituição de uma nova sociedade passaria necessariamente pelo consentimento dos cidadãos que se faria pelo uso da capacidade de discernir, de identificar meios e fins por meio de uma vontade racional.

A filosofia política e a educação são objetos dos pensadores iluministas que criticam uma formação presa às convenções sociais. Educar de maneira racional para o uso de uma

racionalidade que se dá no exercício da cidadania não dispensa os sentimentos e a corporeidade. É o caso sobretudo do pensamento de Rousseau quando afirma em *Emílio ou da Educação* que “[...] exercer os sentidos não é somente fazer uso deles, é aprender a bem julgar por eles, é aprender, por assim dizer, a sentir; porque nós não sabemos nem apalpar, nem ver, nem ouvir senão da maneira que aprendemos” (ROUSSEAU, 1995, p. 130). A razão do homem não se formaria, afirma Rousseau, independentemente do corpo: “[...] a boa constituição do corpo é que torna as operações do espírito fáceis e seguras” (ROUSSEAU, 1995, p. 121).

De uma maneira distinta de Descartes, para Rousseau a racionalidade não estaria limitada à dualidade e à hierarquização entre corpo e espírito. A racionalidade não se desenvolveria alheia ao corpo que lhe é inerente. Sendo os nossos pés, nossas mãos e nossos olhos os nossos primeiros mestres de filosofia, a razão perceptiva serviria de base à razão intelectual. Emílio é um aluno da natureza, afirma Rousseau (1995, p. 113). Seu corpo e seu espírito se exercitando ao mesmo tempo, sua força e robustez se desenvolvendo articulada à sua capacidade de discernir.

Caminhando com essa tarefa iluminista quanto à filosofia política e à educação, em que se baseia o nascimento da democracia representativa e das instituições fundamentais da democracia contemporânea, ocorre um outro movimento não alheio a esse primeiro, e que também insere a corporeidade no cerne das suas concepções e práticas. Assim é que o sonho de uma sociedade perfeita não deixou de ser acompanhado, considera Foucault (1987), pelo sonho militar:

O sonho de uma sociedade perfeita é facilmente atribuído pelos historiadores aos filósofos e juristas do século XVIII; mas há também um sonho militar da sociedade; sua referência fundamental era não ao estado de natureza, mas às engrenagens cuidadosamente subordinadas de uma máquina, não ao contrato primitivo, mas às coerções permanentes, não aos direitos fundamentais, mas aos treinamentos indefinidamente progressivos, não à vontade geral, mas à docilidade automática (FOUCAULT, 1987, p. 193).

As contraposições que Foucault estabelece entre o sonho iluminista de uma sociedade perfeita e um sonho militar da sociedade, ao longo do tempo, foram se constituindo não em simples contraposições, mas em paradoxos. A chamada sociedade de direito se vê fortemente

ameaçada em seus fundamentos, o que no mundo contemporâneo tem se configurado como um estado de exceção permanente. O estado de natureza como referência fundamental vê-se encapsulado por uma segunda natureza: a *machina machinorum* que se aperfeiçoou para muito além do que Hobbes poderia imaginar. O contrato primitivo se encontra olvidado em nome de uma flexibilização de todas as relações e instituições pondo em risco as possibilidades de diálogos, consensos e conseqüentemente, dos direitos historicamente considerado naturais e/ou fundamentais. Contraindo-se ao consentimento racionalmente constituído por vias da educação, amplia-se a instrumentalização do processo formativo subsumido às leis do mercado. A ideia de uma vontade geral ou mesmo de interesses coletivamente construídos e viabilizados se apresentam restritos à suposta escolha dos indivíduos entregues a si mesmos.

Foucault (1987) identificava já nas sociedades disciplinares a ampliação da guerra sobre a política:

É possível que a guerra como estratégia seja a continuação da política. Mas não se deve esquecer que a “política” foi concebida como a continuação senão exata e diretamente da guerra, pelo menos do modelo militar como meio fundamental para prevenir o distúrbio civil. A política, como técnica da paz e da ordem internas, procurou pôr em funcionamento o dispositivo do exército perfeito, da massa disciplinada, da tropa dócil e útil, do regimento no acampamento e nos campos, na manobra e no exercício. (FOUCAULT, 1987, p.193).

O que chama a atenção na análise de Foucault é que esse sonho militar não ficou no plano especulativo e embora sofrendo resistências foi capaz, e tem sido capaz, de se concretizar de maneira avassaladora por meio de uma tecnologia de controle dos corpos sociais e individuais. Uma biopolítica que nasce nas sociedades disciplinares, que primavam pelo confinamento, vigilância e punição, e que na sociedade contemporânea se configura como tecnopolítica, mais apropriada à lógica da caça-predador, da especificação e perseguição não mais ao corpo individual apenas, ao homem-corpo, mas ao homem vivo enquanto corpo-presa, pronto para ser aniquilado sob mera suspeita de fugir ao programado para o futuro:

Essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes. Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é – diferentemente da disciplina, que se dirige ao corpo – a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie. (FOUCAULT, 1999, p. 289).

A biopolítica como tecnopolítica do corpo possibilita os elementos técnicos necessários para uma guerra permanente não simplesmente entre povos, mas uma guerra permanente e preventiva para garantir a obediência e produtividade dos cidadãos. Se houve uma primeira tomada de poder sobre o corpo individualizado, agora trata-se de um poder por meio de uma questão genética, para gerir populações humanas.

E Foucault percebe que essa mudança se dá a partir da tecnologia disciplinar do trabalho e de sua transformação epistemológica advindas das análises neoliberais, que culminam na elaboração da Teoria do Capital Humano pela Escola de Chicago, bem como com seus desdobramentos, trazendo implicações diretas para os processos educacionais.

Se os neoliberais quase não discutem com Marx, lembra Foucault (2008), um dos motivos é porque o salário enquanto venda da força de trabalho, segundo procura e demanda, é substituído, ou melhor, entendido como renda, como capital. Sendo o salário uma renda, que permite investimento, economicamente “o trabalho comporta um capital, isto é, uma aptidão, uma competência, [...] uma máquina” (FOUCAULT, 2008, p. 308). Há uma passagem da força de trabalho enquanto mercadoria para o próprio trabalho enquanto capital-competência, o que permite a mudança da concepção clássica do *homo oeconomicus* como homem da troca (por salário) para o empresário de si mesmo:

Não é uma concepção da força de trabalho, é uma concepção do capital-competência, que recebe, em função de variáveis diversas, certa renda que é um salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo. (FOUCAULT, 2008, p. 310).

A competência não se separa do ser competente. E, assim, se a competência do trabalhador é inseparável de seu corpo-máquina, não é mais porque produziria alienação, mas é por conta de ser uma máquina que produz renda, fluxos de renda, é um capital humano, que

requer investimento, nos vários sentidos da palavra, para se obter o retorno desejado com o menor risco possível. Resta saber do que é composto esse capital humano.

Para os neoliberais, resume Foucault, ele é composto de elementos inatos e outros elementos que são adquiridos. Os inatos, e os hereditários, pressupõem uma questão genética de partida. Os corpos já dóceis pela disciplina precisam gerar agora corpos-máquinas de alta performance econômica, transmitir herança de capital-competência para as próximas gerações. Não se trataria mais nem da criação de exércitos de reserva nem de racismo, mas de filtragem, de melhoria, de recodificação e ampliação de capital, humano, daí uma biopolítica do corpo necessária. Para tanto, é necessário, da parte dos “elementos adquiridos” que compõe esse capital humano, investimentos educacionais. Estes, para formar capital humano ou “espécies de competência-máquina que vão produzir renda, ou melhor, que vão ser remuneradas por renda” (FOUCAULT, 2008, p. 315), não se limitam ao simples aprendizado escolar ou profissional, mas precisam tornar o próprio afeto em investimento:

O simples tempo de criação, o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos, deve poder ser analisado em termo de investimento capaz de constituir um capital humano. [...] pais cultos vão formar um capital humano, para a criança, muito mais elevado do que se não tiverem o mesmo nível de cultura. [...] Ou seja, vai se chegar assim a toda uma análise ambiental, como dizem os americanos, da vida da criança, que vai poder ser calculada e, até certo ponto, quantificada, em todo caso, que vai poder ser medida em termos de possibilidades de investimento em capital humano. (FOUCAULT, 2008, p. 316).

A tecnopolítica do corpo se dará, portanto, nessas duas vertentes que compõem o capital humano, apontadas por Foucault a partir do programa neoliberal, visando uma economia, uma sociedade, formada por corpos constituídos, ou investidos, como unidades-empresa.

Os que escapam à essa lógica, aqueles cujos investimentos não foram suficientes, não atingiram índices favoráveis de capital humano, tendem a se tornarem suspeitos, corpos-presa que entram no cômputo de populações propícias à perseguição e ao aniquilamento, individual ou coletivo.

Resgatar a história subterrânea desse corpo proscrito e mutilado (*Körper*, corpus), que é a base da biopolítica enquanto redução ao natural, é a tarefa da *dialética do esclarecimento*, trazendo à luz o estado de exceção permanente como pré-história da humanidade.

Em um contexto em que o corpo, que se quer globalizado e homogeneizado, se vê investido como campo de batalha, dentro de uma lógica predador-caça potencializada pela racionalidade neoliberal, como conceber estratégias tecnopolíticas outras no plano educacional e formativo? Perante o atual estado das forças produtivas em que a ciência, a tecnologia e a educação estão subsumidas ao capital e capturadas pela lógica do desempenho; em que as relações de trabalho se encontram medidas pelos pressupostos da flexibilização, polivalência e competências individuais, tudo isso sendo justificado e ampliado via desenvolvimento tecnocientífico, como é possível ainda pensar numa educação que, considerando a corporeidade, possa ser emancipatória como postulou Rousseau, e outros em sua esteira?

Referências

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

_____. **Estado de exceção**. Trad. Iraci Poletti. São Paulo: Ed. Boitempo, 2003.

BATISTA, Sueli S. S. **Experiência e observação de Rousseau ao Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil**. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 37, n. 4, p. 779-792, dez. 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1987, p. 141-142.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREUD, Sigmund. **O “estranho”**. Obras completas. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976, v. 17.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin.

Estudos Avançados, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 191-206, set./dez. 1999. Disponível em: <<http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt>>. Acesso em: 4 Fev. 2007.

_____. História e cesura. In: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 1994.

_____. Após Auschwitz. In: SELIGMANN-SILVA, M. (Org). **História, Memória, Literatura: O testemunho na era das catástrofes**. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

HORKHEIMER, M. e ADORNO, T.W. Dialektik der Aufklärung. **Gesammelte Schriften Theodor W. Adorno, bd. 3**. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984.

_____. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1985.

Nietzsche, F. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

_____. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Emílio ou da Educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.