

Por uma educação infensa ao fatalismo apocalíptico

Giovani do Carmo Júnior¹
Antônio Wardison C. da Silva²

RESUMO: O presente artigo quer indagar a pretensa relação entre o ato educativo e a realidade presente, como uma tentativa de, filosoficamente, pensar o desenvolvimento do humano, em seus vários âmbitos, e com base em seu contexto sociocultural. Nesse sentido, discorrerá sobre perspectivas filosóficas que impulsionaram o pensar e o agir humano: a (des) razão técnico-científica e suas notáveis consequências; o processo de treinamento, monetização da vida, que trará muitos efeitos para o agir; a prática cotidiana, política; a teoria e a prática educativa como, eminentemente, políticas.

Palavras-chave: Razão técnico-científica; empresário de si; intelectual específico; educação libertadora; intolerância ativa.

For an education that is hostile to apocalyptic fatalism

ABSTRACT: *This article aims to investigate the alleged relationship between the educational act and the current reality, as an attempt to philosophically think about human development, in its various spheres, and based on its sociocultural context. In this sense, it will discuss philosophical perspectives that have driven human thought and action: technical-scientific (un)reason and its notable consequences; the training process, monetization of life, which will have many effects on action; daily practice, politics; educational theory and practice as, eminently, political.*

Keywords: *Technical-scientific reason; entrepreneur of the self; specific intellectual; liberating education; active intolerance.*

Por una educación hostil al fatalismo apocalíptico

RESUMEN: *Este artículo busca investigar la supuesta relación entre el acto educativo y la realidad presente, como un intento de pensar filosoficamente el desarrollo humano, en sus diversas esferas, y a partir de su contexto sociocultural. En este sentido, se discutirán perspectivas filosóficas que impulsaron el pensamiento y la acción humana: la (des)razón técnico-científica y sus notables consecuencias; el proceso de formación, monetización de la vida, que traerá muchos efectos a la acción; práctica cotidiana, política; la teoría y la práctica educativas como, eminentemente, políticas.*

Palabras clave: *Razón técnico-científica; autoempresario; intelectual específico; educación liberadora; intolerancia activa.*

Introdução

Nesse artigo, pretendemos analisar a relação entre o ato educativo e a realidade presente. Tratar do processo de ensino-aprendizagem na contemporaneidade implica a

¹ Mestrando em Ética e Filosofia Política - PPGFi/UERJ.

² Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP; Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); Mestrando em Teologia pela PUC-SP. Graduado em Filosofia e em Teologia. Atualmente, Coordenador do Curso de Teologia do Centro Universitário Salesiano de São Paulo – UNISAL, *Campus* Pio XI.

percepção do modo como a ação educativa se transformou substancialmente no decorrer dos séculos. Na contemporaneidade, sobretudo, educar tornou-se sinônimo de produzir capital humano; constituir educandos protagonistas, flexíveis e autônomos munidos de habilidades socioemocionais conjugadas a competências cuja finalidade é inovar, competir e empreender diante das situações adversas (LAVAL, 2019, p. 29). Continuamos a ser desafiados nessa dramática situação em que o filosofar pedagógico precisa pisar. A reflexão alcança onde os pés pisam. Precisamos colocar em voga, novamente e constantemente, a nossa constituição presente como problema (FREIRE, 2018, p. 39). Pois, esta é uma das tarefas fundamentais do educador. Analisar a realidade para, desde aí, desvelar as possibilidades de um agir ético-histórico em relação a si, aos outros e ao mundo (FREIRE, 1997, p. 6). Assim, será possível pensarmos a relação filosófica fundamental entre o ato educativo e o presente.

O tempo presente é objeto filosófico por excelência. Para Vaz (1991), os filósofos da Grécia clássica conceituavam o presente a partir de uma estrutura axiológica dissonante do passado, cuja identidade se fixava em uma origem mitológica; nomeavam a configuração axiológica histórica de uma atualidade conceituada pelo termo moderna. “Modernidade” provém do advérbio latino *modo* (“há pouco”, “recentemente”), donde o adjetivo “moderno”. Este aparece figurado no francês medieval, no século XIV, do qual advém o substantivo abstrato “modernidade”, usado por Baudelaire (2006), no século XIX, em seu texto *O pintor da vida moderna*. O tempo passa a ser representado por sucessões de *modos* ou de atualidades em forma de seguimentos temporais ordenados por lógicas internas. Em seus termos: “nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente *histórico* e nele alguma coisa acontece que pode ser chamada qualitativamente de *moderna*” (LIMA VAZ, 1991, p. 151). Desde aí, produziu-se um estilo de filosofar cuja função é tomar consciência da lógica interna dos acontecimentos históricos do seguimento presente da temporalidade.

Michel Foucault, na primeira aula do curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, analisa o texto *O que é a Aufklärung?*³, de Immanuel Kant (1985), publicado em dezembro de 1784, no jornal *Berlinische Monatsschrift*. Nesse texto, segundo o filósofo francês, Kant coloca a questão da atualidade como o “agora” dentro do qual estão seus leitores e no qual está escrevendo. Sua pergunta pelo presente não se efetua de modo a determinar sua escrita. Pelo contrário, compreende que a reflexão sobre a atualidade cabe à filosofia e ao

³ Optamos pelo uso de *Aufklärung*, seguindo as orientações de Floriano de Sousa Fernandes à tradução portuguesa do texto kantiano: “é impossível fazer uma tradução exata do termo filosófico alemão ‘*Aufklärung*’, tal a multiplicidade de sentidos congregados nesta noção” (KANT, 1985, p. 100).

filósofo. Volta-se para a conceituação do elemento distintivo o qual determina a atualidade dessa temporalidade em relação a outros momentos históricos. Por isso, como parte do presente, o filósofo desempenha um papel de elemento e ator.

Sendo a filosofia uma prática discursiva, a própria atualidade surge em sua superfície. A filosofia interroga o acontecimento para dizer seu sentido, valor e singularidade, ao mesmo tempo em que se defronta com sua própria razão de ser e o fundamento de seu dizer. O filósofo não se abstém de colocar a pergunta por seu pertencimento ao presente, considerando-o um conjunto cultural característico de sua própria atualidade. Assim, segundo Foucault, Kant reposiciona a questão filosófica da Modernidade, pois a encara de forma vertical, ao buscar efetuar a ontologia do presente. Em suas palavras:

Quer dizer que já não será simplesmente, ou já não será de modo algum, a questão do seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição que vai se colocar a ele, já não será tampouco a questão do seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas será a questão do seu pertencimento a um presente, vamos dizer do seu pertencimento a um certo “nós”, a um “nós” que se refere, de acordo com uma extensão mais ou menos ampla, a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade. É esse ‘nós’ que deve se tornar, para o filósofo, ou que está se tornando para o filósofo, o objeto da sua reflexão (FOUCAULT, 2010, p. 14).

1. (Des) razão técnico-científica

A Idade Moderna pode ser analisada desde a perspectiva da revolução científico-técnica e das revoluções econômico-social, política e filosófica. Em *Regulae ad directionem ingenii*, de 1629, Descartes altera profundamente a relação com a temporalidade. Se na antiguidade a teologia racional conceituava o tempo na transcendência de um fundamento transtemporal, identificado ao divino mitológico ou a Deus, o filósofo francês fez da estrutura do sujeito de conhecimento o fundamento para todo conhecimento científico.

Em *Meditações Metafísicas* (1641), pergunta-se, “o que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo” (DESCARTES, 1979, p. 91). As certezas em relação ao mundo poderiam ser ficções produzidas por sonhos, delírios de loucura ou provenientes dos ditames de um gênio enganador. Qual seria, então, o fundamento do conhecimento? Em seus termos, “não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele [o gênio maligno] me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (*Ibid.*, p. 92). Dessa forma, em Descartes a estrutura onto-teológica é substituída pela estrutura onto-antropológica. Nos termos de Lima Vaz:

No paradigma da Metafísica moderna a descentração se dá com relação ao lugar do homem no mundo, com a relativização do espaço e do tempo com a geometrização e infinitização do espaço físico segundo o modelo euclidiano. Mas, a essa descentração tópica corresponde a recentração no plano metafísico segundo a qual o homem, como sujeito, passa a ocupar o centro do universo inteligível (LIMA VAZ, 1991, p. 156).

A subjetividade é a condição de possibilidade para a ciência. As regras do método têm por primeira finalidade garantir o conhecimento verdadeiro e justificado da realidade (*res*). O sujeito almeja atingir a essência dos objetos independente de padrões transcendentais (GUARDINI, 2000, p. 33). O mundo perde seus contornos cosmológicos. Bane-se todo elemento fantástico. As coisas constituem-se como natureza composta de energias e substâncias regidas por leis naturais. Por seu ser físico e psíquico, o ser humano é concebido como pertencente à natureza. Ocupa, então, concomitantemente a posição de objeto e de sujeito.

“É desta [ciência moderna] que nasce a técnica, conjunto de processos que permitem ao homem prosseguir os seus fins” (*Ibid.*, p. 42). O conceito de técnica remete a um instrumento utilizado pelo fazer humano para realizar um determinado fim. Nesse caso, apresenta-se a sua determinação instrumental concernente à concepção manual. A essência do instrumento remete à sua finalidade para qual seu manuseio é determinado pelo usuário. Contudo, para Heidegger em *A questão da técnica*, essa hipótese antropológica-instrumental oblitera a essência da técnica. “A técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica” (HEIDEGGER, 2007, p. 375).

A essência não diz respeito ao princípio de identidade ou à lógica de manuseio, mas à teia de remissões na qual os seres humanos estão lançados cotidianamente. Finalidade, em língua alemã, remete ao efeito de uma determinada causalidade. Os gregos antigos chamavam *causa* aquilo a que um ente deve sua existência – um sentido de responsabilidade ontológica (*Verschulden*). O conceito de causa significa o acumplicimento ontológico responsável pelo vir-a-ser dos entes em geral. Seja de maneira natural ou por ação humana (LYRA NETTO, 2014, p. 3). As causas são modos de produção por meio dos quais os entes têm seu vir-a-ser, pois “o produzir leva do ocultamento ao descobrimento. [...] Os gregos têm para isso a palavra *alétheia*” (HEIDEGGER, 2007, p. 380). A técnica desabriga os entes os quais não se produzem por si mesmos. Em seus termos, “o desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal” (*Ibid.*, p. 383).

A realidade dos objetos passa a ser um armazém de recursos disponíveis requeridos pelo homem para satisfazer suas necessidades naturais e instituídas. O sujeito moderno habita o mundo desafiando o real segundo o critério da utilização (SILVA, 2007, p. 3). A essência da técnica, portanto, é a configuração de uma estrutura de mundo em forma de armação (*Gestell*). Essa armação organiza a estrutura real dos entes e a subjetividade humana.

2. Processo de treinamento: monetize a sua vida

A revolução econômico-social é resultado do processo de racionalização do trabalho somado à revolução técnico-científica. A relação do sujeito com a natureza e o trabalho passa a ser realizada aceleradamente por cálculos e aparelhos, deixando de ser concreta e passando à abstração e à formalização. Os camponeses e servos da gleba feudal foram transformados em operários e técnicos do saber. A necessidade de ajustar a qualidade do produto às necessidades e desejos dos fregueses impôs à rígida frugalidade o desejo de lucro em vista de uma economia individualista, racionalizada no cálculo rigoroso, dirigida pelo princípio preditivo e voltada para o sucesso lucrativo.

Essa tendência à uniformização da vida em torno do trabalho em consonância à padronização da produção econômica parece ter sua figura ideal no repúdio puritano à idolatria da carne. Todos os prazeres carnis devem servir a uma finalidade racional como o restabelecimento das energias necessárias à eficiência do corpo. O trabalho passa a ser a própria finalidade da vida. Nos termos de Weber, “o puritano queria tornar-se um profissional, e todos tiveram de segui-lo” (WEBER, 2001, p. 126).

A economia na modernidade não é somente um saber técnico-científico. Está a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações presentes no bojo da experiência religiosa. Para Benjamin, o capitalismo é uma religião essencialmente cultural. O mundo só possui sentido na relação imediata com o seu culto, isto é, sua utilidade para a produção. Esse culto não tem trégua e nem piedade. Todos os dias são festivos de ostentação sacral. São sustentados pelo empenho extremo e culpabilizador dos adoradores. A consciência de culpa não é e nem pode ser expiada. O sentimento de estar em falta e pecado é fundamental para o retorno diário à adoração em busca de expiação proveniente de um Deus que está imanado nesse circuito produtivo (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Nesse horizonte a forma produtiva empresa se tornou a forma de autocompreensão dos indivíduos, da vida social e do mundo. Em 1938, ocorreu em Paris o Colóquio Walter Lippmann, organizado pelo filósofo francês Louis Rougier, com o intuito de discutir a

derrocada da economia de livre mercado devido à ascensão dos estados totalitários. A causa de tal cenário era o equívoco antropológico presente na crença básica na livre-iniciativa, no empreendedorismo e na competitividade como disposições naturais do humano. Em sua concepção, a emergência do totalitarismo teria feito aparecer duas barreiras: primeira, o Estado aparentemente estendeu seus tentáculos sobre toda realidade; segunda, os indivíduos parecem ter desejado essa totalização. Ambos são bloqueios a serem transpostos. A solução é o Estado tornar-se um instrumento de repressão de conflitos e de educação dos indivíduos ao livre mercado.

As virtudes do mercado precisam ser incutidas na consciência por um processo educacional da racionalidade econômica. Enquanto isso, o Estado “despolitiza a sociedade” impedindo a intervenção política na autonomia econômica. Trata-se de passar do social ao psíquico. Conduzir os sujeitos a não se verem mais como portadores e mobilizadores de conflitos sociais estruturais. Passam a operar performances e otimizar marcadores não problematizados aos moldes de um esportista em busca de seu melhor desempenho (SAFATLE, 2022, p. 25).

A liberdade de iniciativa “é algo que se fabrica a cada instante” (FOUCAULT, 2004, p. 66).⁴ Os indivíduos internalizam e desenvolvem competências e habilidades socioemocionais de performances, de investimento e de rentabilidade como competitividade, foco, inteligência emocional e gosto do risco, do investimento e da inovação através de técnicas para formar a empresa em si mesmo. Os processos de ensino-aprendizagem precisam fazer de cada educando um “*case* de sucesso”, dotado de um espírito comercial “*extraeconomizante*”.⁵ Assim, o discurso econômico caminha articulado com uma psicologia moral e um modelo educacional.

A generalização da forma-empresa no interior do corpo social abriu as portas para os indivíduos se autocompreenderem como ‘empresários de si mesmos’ que definem a racionalidade de suas ações a partir da lógica de investimentos e retorno de ‘capitais’ e que compreendem seus afetos como objetos de um trabalho sobre si tendo em vista a produção de ‘inteligência emocional’ e otimização de suas competências afetivas (SAFATLE, 2022, p. 30-31).

Os indivíduos no mercado tentam superar uns aos outros “numa luta incessante para tornar-se líder e assim permanecer”. Para isso, “todos imitam os melhores, tornam-se cada vez mais vigilantes e, progressivamente, adquirem *entrepreneurship*” (*Ibid.*, p. 147). O

⁴ Tradução nossa.

⁵ “Todo indivíduo tem algo de empreendedorismo dentro dele, e é característica da economia de mercado liberar e estimular esse ‘empreendedorismo’ humano” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 145).

empreendedor é um chefe imbuído de vontade, autoridade e ausência de medo para criar, desarranjar e romper o curso ordinário das coisas. Esse espírito dissemina a inovação e a competitividade em todos os domínios da ação coletiva como princípio universal de organização.

O empreendedor é o responsável pelo sucesso e insucesso de si, da empresa, da sociedade e do mundo. Age arriscando o que possui prevendo uma “possibilidade” de lucro. Luta no limiar dos riscos. Nos termos de Foucault, “o *homoeconomicus* não é este que representa suas próprias necessidades e os objetos capazes de satisfazê-las; ele é este que passa, e usa, e perde sua vida tentando escapar da iminência da morte” (FOUCAULT, 1966, p. 269).⁶ A escassez transforma-se em dado evidente da vida. O empreendedor modelo venceu toda e qualquer fragilidade constitutiva da vida e com seu trabalho compulsivo alcançou o sucesso.

O insucesso tem sua razão de ser no próprio indivíduo incapaz de trabalhar enquanto os seus rivais dormem. A auto imputação da culpa solapa a possibilidade de problematizar as causas psicossociais de seu sofrimento. O modelo de liberdade na base dessa antropologia empresarial mata qualquer possibilidade de reversão dos conflitos sociais estruturais (HAN, 2022, p. 24). Por isso,

Nas nossas sociedades, a soberania individual é o *locus* por excelência do ‘otimismo cruel’: a frustração de suas expectativas só reforça ainda mais seu poder sobre nós. Isso torna mais provável que a inadequação diante do ideal conduza a uma duplicação da aposta original do que à sua revisão, num movimento de intensificação que pode se voltar para dentro, como autoagressão, ou para fora, como ressentimento e solidariedade negativa (NUNES, 2022, p. 42).

Os processos de ensino-aprendizagem baseados nos dispositivos de empresariado de si produzem uma cultura devoradora do trabalho, da política, da riqueza das populações empobrecidas, do ser humano e, por fim, da natureza.⁷ Portanto, vemos se apresentar processos educativos ancorados a técnicas e dispositivos devoradores dos próprios fundamentos da existência. Educar passou recorrentemente a exigir o sacrifício contínuo de educandos e educadores. Nessa relação dialógica produzem-se sujeitos em ruptura consigo, com os outros e com o mundo.

⁶ Tradução nossa.

⁷ Tradução nossa.

3. Intelectual específico: a prática cotidiana é política

O ato de educar ultrapassa esse determinismo neoliberal e técnico-científico da vida cotidiana. Paulo Freire argumenta que a esperança em relação com o ato educativo abre-nos a possibilidade de distinguir a experiência existencial da experiência cotidiana. A capacidade de refletir e falar sobre a própria existência torna o existir humano um projeto ético. O humano possui a possibilidade de ser “uma presença no mundo” ao se tornar consciente de seu estar no mundo. Presença capaz de reconhecer no outro o “não-eu” e em si mesmo como “si próprio”. Consciência de ser em relação à historicidade. A história não é somente um dado, mas uma construção coletiva imbuída de decisão, liberdade, ruptura e opção. O humano faz-se na responsabilidade ética de mover-se no mundo.

O horizonte disposto nas linhas anteriores demonstra certo catastrofismo determinista da realidade. Contudo, ao contrário de uma existência determinada, o humano percebe-se condicionado. Dito de outro modo, esse horizonte apresenta as condições de possibilidade da ação histórica. Todavia, não a determina. A ideologia fatalista proveniente do discurso neoliberal determina o humano a crer em um fim apocalíptico. Nos termos de Freire, o fatalismo “[...] decreta a morte da História, o desaparecimento da utopia, o aniquilamento do sonho. Ideologia fatalista que, despolitizando a educação, a reduz a puro treinamento no uso de destrezas técnicas ou de saberes científicos” (FREIRE, 2000, p. 52). Parece que Freire está escrevendo essas linhas em nossos dias quando realmente o fez em 9 de dezembro de 1996. Uma pedagogia crítica se circunscreve no horizonte da mudança por meio da ação humana de construção da própria existência como tarefa ética em relação a si, aos outros e ao mundo.

Essa posição dos processos educativos em relação a ação histórica parece ter sido colocada em voga já nas revoltas de maio de 1968. Após as revoltas, surgiu nos movimentos sociais uma querela em torno da posição dos intelectuais em relação à formação militante das massas. Busco aproximar a posição dos intelectuais à figura dos educadores em nossos tempos. Como veremos, os intelectuais na modernidade se distinguiram como agrupamento humano específico com função social de formar tecnicamente as massas para seu acoplamento no aparato produtivo; ocuparam as cátedras universitárias e os postos de professores da educação básica. Por isso, traremos ao bojo dessa reflexão o pensamento de Michel Foucault a respeito da posição dos intelectuais educadores em relação às massas.

Michel Foucault não participou ativamente dos movimentos de maio de 1968 em Paris. Estava em Tunis (Tunísia), onde militava junto aos movimentos estudantis. A militância política junto aos estudantes se iniciou em 1967 (HOFFMAN, 2020, p. 78). Havia se desligado,

em 1º de outubro de 1966, da Universidade de Clermont-Ferrand por três anos, para se estabelecer na capital tunisiana onde lecionava filosofia na Universidade. Em setembro de 1968 retornou a Paris onde participou da criação da universidade experimental de Vincennes. O campus foi construído como forma de abrigar os cursos ligados às revoltas e, assim, retirá-los do centro de Paris. Tornou-se chefe do departamento nascente de filosofia sem abandonar a militância (DEFERT, 2001, p. 45). Esteve no centro da discussão sobre a organização do sistema público de educação. Afirma Foucault em *Entretien avec Foucault*, no ano de 1976:

Durante muito tempo, o chamado intelectual dito “de esquerda” tomou a palavra e foi-lhe reconhecido o direito de falar como Mestre da verdade e da justiça. Era escutado ou ele fingia ser escutado como representante universal. Ser intelectual era ser um pouco a consciência de todos. Creio que se reencontrava uma ideia transposta do marxismo e de um marxismo angustiado (*marxisme affadi*): assim como o proletariado, pela necessidade de sua posição histórica, é portador do universal (mas portador imediato, não refletido, pouco consciente de si mesmo), o intelectual, por sua escolha moral, teórica e política, quer ser portador dessa universalidade, mas em sua forma consciente e elaborada. O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma sombria e coletiva (FOUCAULT, 2017h, p. 154).⁸

Foucault parece estar não somente criticando a posição dos intelectuais ligados ao Partido Comunista Francês (PCF), mas também os intelectuais ligados às universidades e à educação básica francesa. Em conversa com Gilles Deleuze, em 4 de março de 1972, Foucault apresenta essa tensão explicitada pelos movimentos de maio em relação à posição dos intelectuais como consciência universal. Em seus termos:

Ora o que os intelectuais descobriram desde o recente impulso é que as massas não precisam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor que eles; e dizem-no muito bem. [...] A função do intelectual já não é o de se colocar “um pouco à frente ou um pouco ao lado” para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder onde quer que esteja o objeto e o instrumento: na ordem do “saber”, da “verdade”, da consciência, do discurso (FOUCAULT, 2001h, p. 1176).⁹

Um integrante da *Gauche Prolétarienne* (GP) inicia a conversa com uma pergunta.¹⁰ Durante a conversa, Foucault e Deleuze defendem que os movimentos de maio de 1968

⁸ Tradução nossa.

⁹ Tradução nossa.

¹⁰ A *Gauche Prolétarienne* era um movimento de inspiração maoísta, surgido no contexto das manifestações de maio de 1968, que buscava envolver a participação das massas do setor fabril, realizar pesquisas sobre o cotidiano das pessoas e estabelecer uma forma de justiça popular (FERREIRA NETO, 2019, p. 3). Esse movimento maoísta não leninista nasceu da fusão do movimento estudantil antiautoritário de 22 de março de 1968, em Nanterre, com a *Union des Jeunesses Communistes Marxistes-Léninistes* (UJCML), fundado em dezembro de 1966 (CANDIOTTO, 2020, p. 26).

descortinaram a ligação do intelectual do partido com a rede de silenciamento das massas, enquanto eles, junto com Sartre, estavam engajados nos movimentos sociais. A figura do intelectual engajado não é estranha ao século XX na França, conforme os casos de Voltaire e Zola, respectivamente nos séculos XVIII e XIX (NORBERTO, 2012, p. 95). A descontinuidade em 1968 consistia na recusa por assumir a função de consciência universal de seu tempo. O proletariado, como portador do universal, necessitava do intelectual para tomar consciência de si e assumir sua posição em vista da revolução proletária. Assim, esse modelo de intelectual-formador assumiu o papel de representante do universal proletário.

Essa figura está delineada por Jean-Paul Sartre (1905-1980) em suas conferências de 1965, em Tóquio e Quioto.¹¹ Os intelectuais modernos se dividiam entre intelectuais orgânicos e intelectuais especialistas. Os intelectuais orgânicos pertenciam à classe burguesa como propagadores do humanismo burguês ao passo que o especialista do saber prático aparece na história pelo desenvolvimento da burguesia. Os cientistas, engenheiros, homens de lei, contadores, matemáticos e médicos foram imprescindíveis ao desenvolvimento do capitalismo comercial. A revolução econômico-social está atrelada à revolução da razão técnico-científica como catalisadores do despedaçamento das sociedades em especialidades. Em seus termos: “produto de sociedades despedaçadas, o intelectual é sua testemunha porque interiorizou seu despedaçamento. É, portanto, um produto histórico” (SARTRE, 1994, p. 31).

A formação ideológica e técnica dos especialistas é constituída a fim de se tornarem agentes de um particularismo ideológico. O técnico é um sobrevivente do sistema estudantil de bolsas que se forma para atender aos critérios do sistema econômico. O intelectual técnico torna-se um sobrevivente do sistema. Ele é o selecionado enquanto os seus camaradas foram eliminados. Pode também ser um herdeiro da cultura burguesa, por ser filho de funcionário público ou trabalhador liberal.¹²

¹¹ Dedicamos especial atenção aos textos “O que é um intelectual?” e “Função do intelectual”.

¹² Em seu livro *La place*, de 1983, Annie Ernaux (1940-) trata desse dilema. Seu mal-estar em relação ao pai, segundo ela, tem seu motivo devido à distância de classe entre eles. O pai era um camponês e comerciante do norte da França e ela havia se tornado funcionária pública como professora de língua e literatura francesa. “Ascensão social”. O distanciamento entre eles, segundo ela, era fruto do abismo entre as classes sociais. No fim de sua obra, relata um encontro com uma aluna sua da escola técnica. Parece possível tomar esse relato como exemplo para o que Sartre enuncia em sua crítica à tecnocracia. “No mês de outubro do ano passado, reconheci, no caixa do supermercado, bem na lá onde eu aguardava com meu carrinho, uma antiga aluna. Quero dizer, lembrei que ela tinha sido minha aluna uns cinco ou seis anos antes. Não sabia seu nome, nem de qual turma ela era. Quando chegou minha vez, para puxar assunto, perguntei: ‘Como estão as coisas? Você gosta daqui?’. Ela respondeu, sim, sim. E, em seguida, depois de ter passado as latas de conserva e as bebidas, disse em um tom chateado: ‘A escola técnica não deu certo’. Ela devia achar que eu ainda me lembrava das escolhas dela. Mas eu havia esquecido por completo por que ela fora enviada para uma escola técnica, e para qual carreira. Então eu disse: ‘até a próxima’. Ela já estava pegando com a mão esquerda as compras do cliente seguinte enquanto ia digitando, sem olhar, com a mão direita” (ERNAUX, 2021, p. 68).

A saída de seu estado de alienação é possível ao aplicar os próprios métodos para analisar a classe dominante e sua ideologia. Ao fazê-lo, perceber-se-á instrumento útil da classe dominante. Para Sartre, esse movimento de tomar consciência de sua condição é o único ponto de viragem possível (NORBERTO, 2012, p. 98). Nos termos de Sartre: “assim, o intelectual é o homem que toma consciência da posição, nele e na sociedade, entre a pesquisa da verdade prática (com todas as normas que ela implica) e a ideologia dominante (com seu sistema de valores tradicionais)” (SARTRE, 1994, p. 30).

O intelectual no partido assume a função de ser a consciência moral e política de todos. O intelectual é necessário às classes exploradas por levar o proletário à consciência de classe por meio da verdade sobre a sociedade. Conquanto, sua passagem aos movimentos populares não se dá rapidamente. Ao engajar-se precisa reconhecer-se alienado e tomar consciência da posição *a posteriori* da teoria em relação a *práxis*. Por isso, o intelectual assume a função de ser a consciência moral e política de seu tempo responsável por desvelar a verdade da sociedade e determinar a ação política (YASBEK, 2017, p. 160). Em seus termos: “o intelectual, por sua própria contradição – que se torna sua *função* –, é levado a realizar para si mesmo e, em consequência, *para todos*, a tomada de consciência” (SARTRE, 1994, p. 51-52).¹³

Os movimentos de 1968, para Foucault, implodiram esse lugar. Nos termos de Deleuze, em 1972: “em minha opinião, você foi o primeiro a nos ensinar algo fundamental [...] a indignidade de falar pelos outros” (FOUCAULT, 2001, p. 1178).¹⁴ Diante dessa sistematização Foucault afirma a função do intelectual específico. O intelectual específico opera a partir de certos conhecimentos postos em ação de maneira imediata para produzir uma crítica determinada em sua localidade sobre um ponto específico.

Nesse ponto parece ser possível indicar que Foucault está em diálogo com o texto de Sartre, mas, sobretudo com o texto de 1932 de Antonio Gramsci *Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais*. Gramsci cunhou a divisão entre intelectual orgânico e específico ou técnico retomada por Sartre em suas conferências. O filósofo italiano afirma que os intelectuais “orgânicos”, criados pelas classes sociais na Modernidade capitalista são, em grande maioria, “especializações” técnicas (GRAMSCI, 2001, p. 16).

¹³ Grifo do autor.

¹⁴ Tradução nossa. Trazendo o relato de uma mulher encarcerada por 40 anos, Foucault aponta para o modo como o poder se exerce sobre os corpos aprisionados de maneira cínica e infantilizadora. Reduzem os indivíduos à menoridade privando-os de comida, aquecimento, circulação, sexo e discurso buscando incutir valores morais. Impedir o discurso do outro é uma técnica de raridade discursiva espalhada na rede de silenciamento da qual os intelectuais fazem parte ao assumirem a função de consciência do proletariado.

Em contraposição, estão os intelectuais tradicionais representantes e pertencentes às categorias intelectuais preexistentes (eclesiásticos, a aristocracia togada, administradores, cientistas, teóricos e filósofos não eclesiásticos) ligadas à aristocracia fundiária. O termo especialista nasceu da correlação entre clérigos e leigos. O primeiro é especialista e o segundo não especialista. A distinção entre intelectual tradicional e intelectual específico se dava por seu tipo de trabalho: manual e teórico. Essa distinção parece ser um erro metodológico, pois em qualquer trabalho físico há um mínimo de atividade intelectual criadora. Em seus termos: “por isso, seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais” (GRAMSCI, 2001, p. 18).

A divisão entre intelectuais e não intelectuais trata-se da função social ocupada por determinada categoria profissional. Nessa distinção leva-se em conta o critério da atividade em termos de elaboração intelectual. Sendo que todo trabalho físico requer uma formação técnica para execução, não existem não intelectuais. Mas, graus diversos de atividade especificamente intelectual. Para o filósofo da Sardenha, não se pode dissociar *Homo faber* e *Homo sapiens*, visto que todo ser humano participa de uma concepção de mundo e tem uma matriz de conduta moral capaz de manter ou modificar ou suscitar novas maneiras de pensar o mundo. Assim, concebe o esforço intelectual como atividade prática inovadora do mundo físico e social. Em seus termos:

No mundo moderno, a educação técnica, estreitamente ligada ao trabalho industrial, mesmo ao mais primitivo e desqualificado, deve construir a base do novo tipo de intelectual. [...] O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, “persuasor permanentemente”, já que não apenas orador puro – mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece “especialista” e não se torna “dirigente” (especialista + político) (GRAMSCI, 2001, p. 53).

Gramsci compreende o intelectual como uma pessoa ou uma organização social de pessoas diplomadas ou não diplomadas capazes de traçar a análise crítica da dinâmica social e de produzir uma visão de mundo ligada às classes subalternas. O intelectual tem “vontade” para agir orientando essa visão a fim de garantir que a coletividade funcione conforme os interesses das classes subalternas. O conceito “orgânico” expressa o compromisso vital dos intelectuais com as classes de determinado modo de vida social em prol da conquista da hegemonia em uma totalidade sócio histórica. Dessa maneira, para Gramsci, os intelectuais orgânicos às classes subalternas devem organizá-las para luta por meio da libertação da

ideologia burguesa efetuada pela produção de uma hegemônica visão de mundo proveniente delas de tal forma a ser capaz de revolucionar o modo de vida social (MARTINS, 2011).

Na compreensão de Foucault, defende Candiotti, “o intelectual específico age contra as formas de poder ali onde elas interdita o discurso e mascaram o saber das massas” (CANDIOTTO, 2020, p. 50); ocupa uma posição estratégica nas lutas contra o poder exercido no silenciamento da massa operária e dos sem classe. Para Pestaña, diversamente do intelectual formado para a burocracia estatal, o intelectual específico busca as raízes de nosso modo de saber, julgar e sentir (PESTAÑA, 2010, p. 69). Para Adorno, segundo Foucault, é possível definir o trabalho do intelectual a partir de sua tenacidade em demonstrar a contingência do presente, porque o desestrutura como resultado de um processo histórico (ADORNO, 2004, p. 43).

Com isso não se pretende ser um iluminador das lutas. Opera na produção e transmissão do contrassaber das próprias lutas. José Duarte, trabalhador das fábricas Renault de *Bologne-Billancourt* e militante, em 1973, questiona-o se compreende seu papel em termos de espelho e iluminador dos explorados. Não hesita em declinar. Iluminar é uma concepção em consonância com o intelectual orgânico e de partido denunciado pelos militantes de maio de 1968. Um intelectual guiado por um modelo bancário. Nos termos de Paulo Freire, “na visão ‘bancária’ da educação, o ‘saber’ é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber” (FREIRE, 2018, p. 80). Para Foucault, ao contrário, o saber operário existe, visto que os operários têm sua própria consciência da luta. O intelectual, pelo contrário, é um transmissor do saber elaborado já nas bases pelos explorados.¹⁵

No movimento *gay*, do qual participou ativamente, Foucault nunca se colocou no lugar de colonizador ou de detentor de um programa político ou impôs suas discussões (VIEIRA, 2016, p. 207). Dessa maneira, para Foucault o cotidiano do intelectual específico é já um campo de batalha carregado de senso político (PESTAÑA, 2010, p. 83). Na entrevista *Choix sexuel, acte sexuel*, concedida em 1982, afirma:

Tenho, naturalmente, contatos com outros membros da comunidade *gay*. Discutimos, tentamos encontrar maneiras de nos ouvirmos uns aos outros. Mas eu cuido para não impor meus próprios pontos de vista, para não parar um plano ou programa. Não quero desencorajar a invenção, não quero que os homossexuais deixem de acreditar que lhes compete regular suas relações, descobrindo o que convém à sua situação individual. [...] Eu não sou o único que esteja preparado para mostrar essas coisas, e eu quero me abster de deixar supor que certos desenvolvimentos foram necessários ou inevitáveis. A minha

¹⁵ Entrevista *L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier*, concedida ao jornal *Libération* em 1973 (FOUCAULT, 2001n, p. 1289).

contribuição pode, naturalmente, ser útil em algumas áreas, mas, mais uma vez, quero evitar impor o meu sistema ou plano (FOUCAULT, 2017d, p. 1153).¹⁶

4. *Groupe d'information sur les prisons*: intolerância ativa no presente

Para evidenciar esse modelo de intelectual específico delineado por Michel Foucault, trataremos de sua ação política organizada em torno do *Groupe d'information sur les prisons* (GIP). Em 8 de fevereiro de 1971, em reunião por ocasião do fim da greve de fome dos militantes da *Gauche Prolétarienne*, na Capela Saint-Bernard de Montparnasse, Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet anunciaram a criação do GIP: “publica-se pouca informação sobre as prisões; é uma das regiões ocultas do nosso sistema social, uma das casas escuras da nossa vida. Temos o direito de saber, queremos saber” (FOUCAULT, 2001o, p. 1043).¹⁷

O GIP significou a entrada na prisão de meios de comunicação social, como o jornal e o rádio. Encorajou um movimento de revolta em 35 estabelecimentos, entre 1971 e 1972.¹⁸ Catalisou outros coletivos de atuação intelectual como o GIS (*Groupe d'Information Santé*), GIA (*Groupe d'Information sur les Asiles*) e GISTI (*Groupe d'Information et de Soutien des Travailleurs Immigrés*). Colocou em luta ao lado de outros movimentos como a GP (FOUCAULT, 2017gg, p. 1042). A meta histórica do GIP era tentar dar voz ou permitir que o discurso dos prisioneiros fosse escutado. Isso como caracterização de um modelo de intervenção discursiva na qual a voz inaudível do prisioneiro tornar-se-ia escutada (HARCOURT, 2016, p. 20).

Em detrimento dos modelos do intelectual universal, do defensor do partido e dos intelectuais trabalhadores de fábricas, o grupo não se colocava no lugar dos aprisionados, não tinha organização hierárquica nem uma coordenação central (VIEIRA, 2013, p. 169). O GIP estimulava o surgimento e a expressão do “intelectual específico” que se engajava levando em conta a localidade da luta e as relações de forças e as circunstâncias para mudar os regimes de verdade (PERROT, 2022, p. 81-82). Similar às pesquisas operárias de Marx publicadas na *Revue Socialiste*, em 1880, operava por meio de questionários (“*enquêtes-intolérance*”) sobre

¹⁶ Tradução nossa.

¹⁷ Tradução nossa.

¹⁸ “Durante o outono de 1971, depois do anúncio feito pelo Ministério da Justiça francês da supressão do direito de receber um pacote de víveres para as festividades natalinas, explodem na detenção central de Toul, no leste da França, duas revoltas em menos de uma semana. É o início de uma onda de motins que se estende pelos estabelecimentos penitenciários franceses durante o inverno de 1971-1972. Mais de trinta casas de detenção e centrais tornam-se palco de greves, de motins, de *sit-in*. Esses movimentos, que serão sucedidos pelos de 1973, estão na origem da reforma penitenciária de meados dos anos 1970” (ARTIÈRES, 2004, p. 17).

todos os aspectos da vida carcerária. Eram distribuídos clandestinamente dentro das prisões a fim de que os presos pudessem dizer o que era intolerável no sistema de repressão penal.¹⁹

Esse instrumento era destinado ao uso da palavra pelos próprios presos como forma de ataque ao poder onde ele se exercia de maneira mais excessiva. Isso o tornava um ato político, constituindo cada resposta uma luta e uma linha de ataque (LES PRISIONS, 1972). Dessa maneira, até o encerramento de suas atividades, em dezembro de 1972, o GIP realizou cinco publicações: *Enquête dans vingt prisons*, *Le GIP enquête dans une prison modèle: Fleury-Mérogis*, *Cahiers de revendication de sortis de prisons*, *L'assassinat de George Jackson e Suicides de prison*. Em seus termos, em 1971:

Essas investigações não são feitas do exterior por um grupo de técnicos: os investigadores, aqui, são eles mesmos os próprios inquiridos. Cabe-lhes tomar a palavra, fazer cair a compartimentação, formular o que é intolerável, e não o tolerar mais. *Cabe a eles assumir a luta que impedirá a opressão de exercer-se* (FOUCAULT, 2001u, p. 1064).

Para Foucault, havia a necessidade de transformar a experiência individual em saber coletivo, isto é, um saber político.²⁰ O GIP é um meio de transmissão catalisador da luta coletiva.²¹ A publicação das brochuras tem por função “*faire savoir*”. Seu trabalho era responsável por fazer da informação o centro de uma ação denunciadora, cuja força dava existência às coisas cotidianas, fazendo-as entrar na atualidade da mídia e do poder público como objetos de lutas. Fazer com que o dia a dia da prisão e dos prisioneiros fosse conhecido. Nos termos de Foucault, na entrevista *Luttes autour des prisons*, concedida em 1979:

Era necessário fazer com que a prisão entrasse na atualidade, não sob a forma de problema moral, ou de problema de gestão geral, mas como um lugar onde se passa a história, o cotidiano, a vida, os acontecimentos da mesma ordem que uma greve em um ateliê, um movimento de reivindicação em um bairro, uma prostração em uma cidade H.L.M (FOUCAULT, 2017nn, p. 809).

Para Foucault, falar pelos outros é intolerável. No GIP, a teoria é uma prática local e regional de luta para fazer aparecer o poder onde é mais insidioso e invisível. A luta é empreendida para minar o poder e tomá-lo ao lado de todos aqueles que lutam por ele em vez

¹⁹ Texto *Toujours les prisons*, escrito por Foucault em 1980 para a revista *Esprit*, em torno do debate gerado pelo texto de Paul Thibaut, publicado em novembro de 1979, no qual questionava a ausência de um programa de reforma das prisões gestado pelo próprio GIP. Isso demonstraria sua ineficácia política (FOUCAULT, 2017fff, p. 915).

²⁰ Entrevista *Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence*, publicada em 1971 por *Politique-Hebdo* (FOUCAULT, 2001d, p. 1046).

²¹ “Através de nossa investigação, nós queremos que eles possam se comunicar uns com os outros, transmitir entre eles o que sabem, e falar de prisão em prisão, de cela em cela. Nós queremos que se dirijam à população e que a população fale com eles. É preciso que essas experiências, essas revoltas isoladas se transformem em saber comum e em prática coordenada” (FOUCAULT, 2001d, p. 1044).

de ser uma saída das trevas por iluminação de intelectuais. Para Foucault, “uma teoria é o sistema regional dessa luta” (FOUCAULT, 2001b, p. 1177).²² Haja vista que a noção de prática no pensamento de Foucault engloba a ação e o pensamento, pois o pensamento coloca a ação em uma forma e é por ela formulado (ADVERSE, 2014, p. 18). O objetivo da luta no GIP consistia em produzir uma informação objetiva da situação (ARTIÈRES, 2011, p. 324).

Portanto, para Foucault, a teoria e a prática educativa são eminentemente políticas. A função da ação política dos intelectuais e, por conseguinte, educadores consiste em converter o ato educativo em arma de luta, ao invés de transmissão bancária e treinamento técnico de competências e habilidades desconexas da realidade de si e dos outros. Isso se deve para que os silenciados se mobilizem e coloquem em xeque a própria historicidade de suas existências cotidianas sob o peso do fatalismo apocalíptico de pretensa determinismo da historicidade. Nos termos do autor, “nossa investigação não é feita para acumular conhecimento, mas para aumentar nossa intolerância e torná-la uma intolerância ativa” (FOUCAULT, 2001d, p. 1044).

Conclusão

Nesse artigo propusemo-nos refletir sobre a relação filosófica entre o ato educativo e a realidade presente. Compreendemos que há uma hegemonia da razão técnico-científica acoplada à força neoliberal de tornar a economia a finalidade da vida humana. A educação bancária, de tipo depositário conteudista em vista da formação de técnicos executores de linhas de produção, foi alterada em sua finalidade. Se no momento fabril da economia de capital o modelo educativo se alinhou à constituição de corpo técnico e operário para as linhas de montagem, no atual cenário a economia se apossou do corpo e da psique com a finalidade de transformar o mundo e a vida humana em matéria prima empresarial capaz de lucrar. Antes o capital se restringia à produção, no agora o humano se tornou capital adido à matéria disponível no tempo e no espaço. Assim, aos moldes de uma genealogia foucaultiana, evidenciamos uma análise de como fomos capazes de constituir o presente estado de coisas.

Nesse sentido, a relação filosófica fundamental entre o ato educativo e o presente nos coloca a tarefa de desvelar as possibilidades de agência na história. Uma ideologia fatalista apocalíptica ameaça pairar sobre nossa realidade. De fato, em relação à crise climática parece-nos improvável revertemos totalmente o aquecimento global. Contudo, um pensar filosófico sobre o ato educativo nos impõe o trabalho de problematizar as possibilidades de transformação

²² Entrevista realizada com G. Deleuze em 4 de março de 1972.

da realidade. Para tal, procurei analisar a figura do intelectual específico e da organização do *Groupes d'informations sur les prisons* para elencar elementos relevantes para tratar da importância de o ato educativo refletir sobre si desde um ponto de vista filosófico. Isto é, imbuir a prática educativa de caráter histórico, dar voz ativa aos estudantes, ser infenso ao modelo empresarial e técnico que se impõe à relação educando e educador. Ao invés de um instrumento de treinamento de capital humano, os processos de ensino-aprendizagem podem vir a ser catalisadores de modos de vida e de luta em vista da transformação ativa da realidade presente. Assim, o ato educativo se coloca no presente munido de urgência para agir na história.

Referências

- ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.
- ADVERSE, Helton. Liberdade e governamentalidade: Foucault e a Genealogia do Liberalismo. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 12, p. 16-27, 2014.
- ARTIÈRES, Philippe. Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. In: _____. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider; Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- CANDIOTTO, Cesar. *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul: Educus, 2020.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão; Andréa Stahel M. da Silva; Homero Santiago. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: *René Descartes*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ERNAUX, Annie. *O lugar*. Trad. Marília Garcia. São Paulo: Fósforo, 2021.
- FERREIRA NETO, João Leite. Foucault, governamentalidade neoliberal e subjetivação. *Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações*, Belo Horizonte, v. 35, p. 1-10, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil; Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017h.

- FOUCAULT, Michel. Les intellectuels et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001l.
- FOUCAULT, Michel. L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001n.
- FOUCAULT, Michel. Choix sexuel, acte sexuel. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017d.
- FOUCAULT, Michel. Manifeste du GIP. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001o.
- FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017gg.
- FOUCAULT, Michel. Toujours les prisons. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017fff.
- FOUCAULT, Michel. Préface. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001u.
- FOUCAULT, Michel. Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001d.
- FOUCAULT, Michel. Lutttes autor des prisons. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017nn.
- FRASER, Nancy. *Capitalismo cannibale: come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*. Trad. Federico Lopiparo. Roma: Laterza, 2023.
- FREIRE, Paulo. Educação e esperança. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP, 2000.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 65.ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GUARDINI, Romano. *O fim da idade moderna: em procura de uma orientação*. Trad. M. S. Lourenço. Portugal: Edições 70, 2000.
- HAN, Byung-Chul. ¿Por qué hoy no es posible ninguna revolución? In: _____. *Capitalismo y pulsión de muerte*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2022.
- HARCOURT, Bernard. A dialectic of theory and practice. In: HARCOURT, Bernard (ed.). *Challenging the punitive society: carceral notebooks*. New York: Data Management, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. In: *Scientiae Studia*. v. 5. n. 3. p. 375-298. São Paulo, 2007.
- HOFFMAN, Marcelo. “A ordem do discurso” e as práticas políticas de Foucault na Tunísia e no GIP. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde (Org.). *Ordens do discurso: comentários marginais à aula de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Lamparinas, 2020.
- LAVAL, Christian. *A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2019.

LES PRISONS de Pleven. *Le Nouvel Obs*, Paris, n 375, 17 jan. 1972. Disponível em: <https://www.nouvelobs.com/opinions/00022326.EDI0001/les-prisons-de-pleven.html>. Acesso em: 09 julho 2024.

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. Religião e modernidade. *Síntese Nova Fase*. v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.

LYRA NETTO, Edgar de Brito. A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém. In: DOWELL, João A. Mac (Org.). *Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento*. Rio de Janeiro, FAJE/Via Verita, 2014.

MARTINS, Marcos Francisco. Gramsci, os intelectuais e suas funções científico-filosófica, educativo-cultural e política. *Pro-Prosições*, Campinas, v. 22, n. 3(66), p. 131-148, set./dez. 2011.

NORBERTO, Marcelo S. Sartre e Foucault: reminiscências do presente. *O que noz faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 31. p. 91-111, fev. 2012.

NUNES, Rodrigo. *Do Transe à Vertigem: Ensaio sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: UBU, 2022.

PERROT, Michelle. A lição das trevas: Michel Foucault e a prisão. Trad. Anderson A. Lima da Silva. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 41, v. 2, p. 75-85, jul./dez. 2022.

PESTAÑA, Juan Luis Moreno. *Foucault, la gauche et la politique*. Trad. Sylvain le Gall. Paris: Textuel, 2010.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: SAFLATE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. Trad. Sérgio Goes de Paula. São Paulo: Ática, 1994.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Martin Heidegger e a técnica. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-374, 2007.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. Foucault e a ética do intelectual. In: RESENDE, Haroldo (Org.). *Michel Foucault: política – pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Vinicius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2001.

YASBEK, André Constantino. *Sartre versus Foucault: um embate sobre a teoria e a prática intelectual*. In: *dois pontos*. Curitiba, São Carlos. v.14. n.1. abr. 2017.