

UNESP – UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus de Marília

Carlos Alberto Sanches Junior

GENEALOGIA E BIOPORDER

Marília
2012

Carlos Alberto Sanches Junior

GENEALOGIA E BIOPODER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Aluísio Schumacher

Coorientador: Prof. Dr. Luís Antônio F.rama de Souza

Linha de Pesquisa: Pensamento Social e Políticas Públicas

**Marília
2012**

S211g Sanches Júnior, Carlos Alberto.
Genealogia e biopoder / Carlos Alberto Sanches Júnior.
– Marília, 2012
93 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado) – Universidade estadual Paulista,
Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012

Bibliografia: f. 91-93

Orientador: Aluisio Schumacher

1. Ciência política - Filosofia. 2. Foucault, Michel, 1926-
1984. 3. Biopolítica. 4. Genealogia. I. Autor. II. Título.

CDD 320.1

CARLOS ALBERTO SANCHES JUNIOR

GENEALOGIA E BIOPODER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Banca Examinadora

Coorientador: Prof. Dr. Luís Antônio Francisco de Souza

Departamento de Sociologia e Antropologia - Universidade Estadual Paulista/FFC – Marília

Prof. Dr. José Geraldo Poker

Departamento de Sociologia e Antropologia - Universidade Estadual Paulista/FFC – Marília

Prof. Dr. Camila Caldeira Nunes Dias

Departamento de Ciências Sociais no Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPR

Suplentes

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo

Departamento de Filosofia – Universidade Estadual Paulista/FFC-Marília

Prof. Dr. André Rosenberg

Pós-Doutorando vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, UNESP – Marília

Marília, 19 de março de 2012.

Agradecimentos

À CAPES, pela bolsa concedida durante o ano de 2011.

Aos professores Luís Antonio Francisco de Souza e Aluisio Schumacher, pela orientação.

Aos professores José Geraldo Poker, Ricardo Monteagudo e Camila Caldeira Nunes Dias, pelas sugestões e incentivos no Exame de Qualificação e na Banca de Defesa.

Aos companheiros da UNESP/ FFC-Marília, com cumprimentos especiais aos remanescentes das turmas de 2004 e 2005.

Aos amigos Leonardo, Leandro, Luís...

À Fernanda e família, pelo apoio.

Aos meus pais, aos quais dedico este trabalho.

Resumo

Os anos de 1974 a 1976 são marcados pela entrada, no vocabulário de Michel Foucault, dos neologismos *biopoder* e *biopolítica*. Estes termos despontam num momento decisivo de seu procedimento genealógico de análise: influenciado pelas leituras crítica de Nietzsche, ele passa a colocar em foco o processo multifacetado pelo qual, na modernidade, a dimensão biológica da vida humana entra nos cálculos de um poder que se exerce microcapilarmente. Esquadrinhado como “máquina” ou como “espécie”, o corpo do sujeito passa a ser o ponto que concentra os esforços das tecnologias e racionalidades governamentais. Este trabalho busca mapear os elementos metodológicos característicos que permitiram a formulação genealógica do problema da relação entre vida e poder. A fim de destacar a importância das teses e princípios analíticos foucauldianos para um diagnóstico crítico do presente, serão apresentadas considerações e notas a partir da leitura de Giorgio Agamben e Peter Sloterdijk.

Palavras-Chave: Foucault; Genealogia; Biopolítica; Governo; Agamben

Abstract

The years 1974 to 1976 are marked by the entry of neologisms biopower and biopolitics in the vocabulary of Michel Foucault. These terms emerges in a decisive moment in his genealogical analysis procedure: affected by critical readings of Nietzsche, he put into focus the multifaceted process by which, in modernity, the biological dimension of human life enters the calculations of a power that is exercised by microcapillary means. Scanned as “machine” or as “species”, the subject's body becomes the point that concentrates the efforts of governmental rationalities and technologies. This paper seeks to map some of the methodological elements that allow the genealogical formulation of the problem of the relation between life and power. In order to idicate the importance of Foucault’s theories and analytical principles for a critical diagnosis of actuality, it shall present considerations and notes from the reading and analysis of works of Giorgio Agamben and Peter Sloterdijk.

Keywords: Foucault; Genealogy; Biopolitics; Government; Agamben

Sumário

Introdução.....	7
GENEALOGIA E BIOPODER.....	11
1. Corpo.....	11
2. Disciplina.....	23
3. Medicina Social	25
4. Ideologia e Repressão.....	27
5. Positividade e Dispositivo	30
6. Cartografia.....	35
7. Guerra.....	37
8. Biopoder	40
8.1 Racismo de Estado	42
9. Direito dos Governados	52
10. Desdobramentos.....	56
VIDA E PODER NO SÉCULO XXI:.....	59
1. Sobrevida e Campo	59
1.1 Homo Sacer	60
1.2 Estado de Exceção.....	65
1.3 Oikonomia	67
1.4 Muselmann	72
1.5 Sobrevida e Conservação.....	76
2. Manipulação Genética e Pós-Humanismo	79
2.1 Parque Humano.....	80
2.2 Além-do-homem	81
Considerações Finais	87
Bibliografia.....	91

Abreviações

AC – O Anticristo¹

CE – Considerações Extemporâneas¹

DH – Humanos, Demasiado Humano¹

GC – A Gaia Ciência¹

GM – Genealogia da Moral¹

ZA – Assim Falou Zaratustra¹

¹ Para o acesso aos termos originais de Friedrich Nietzsche, foram consultadas as obras elencadas nas referências bibliográficas ao fim do trabalho.

Introdução

O presente trabalho consiste numa investigação essencialmente bibliográfica que teve como ponto de partida a questão da constituição teórica da problemática do biopoder num determinado período da obra de Michel Foucault: quais as diretrizes e ferramentas analíticas que lhe permitiram a formulação genealógica do problema da relação entre “vida” e “poder”? Diante da complexidade da questão, atemo-nos aos elementos pontuais que julgamos melhor caracterizarem o solo genealógico no momento em que dele emerge o neologismo “biopoder” – tratado, aqui, como o conceito que resume o processo pelo qual a dimensão biológica da vida humana foi, na modernidade, esquadrihada pelas redes de poder-saber, assumida pelo Estado, incluída nos cálculos políticos e racionalidades governamentais. Ocorreu, no entanto, que o conjunto metodológico circunscrito e ao qual buscávamos nos restringir, somado aos diagnósticos por ele fornecidos, acabou nos conduzindo à necessidade de um incursão, mesmo que breve, à atual disposição do jogo biopolítico. A genealogia é, mais do que tudo, tal como a arqueologia, uma via de acesso ao presente. Tornou-se imprescindível uma ampliação da perspectiva original, de modo a dar espaço a notas sobre a configuração atual das estratégias de poder sobre a vida e a espécie.

A presença de Giorgio Agamben, como originalmente prevista, deveria servir apenas para realçar os traços genealógicos tomados por ele de empréstimo da “caixa de ferramentas” de Foucault. Porém, a contundência de seu diagnóstico crítico do presente fez com que suas leituras extrapolassem estes limites preestabelecidos, de modo que, a certa altura, sentimo-nos forçados a confrontá-las a certos aspectos da atualidade biopolítica, colocando em perspectiva fenômenos pontuais, talvez até excepcionais, mas bastante representativos das “novidades” geradas no âmbito da gerência biopolítica global. A opção por um texto de Peter Sloterdijk foi originalmente motivada pela radicalidade com que este autor denuncia o humanismo como “escola de domesticação”, pelo modo como deixa em evidência, simultaneamente, o caráter biopolítico do cuidado humanista e o caráter humanista do cuidado biopolítico. Tal leitura inspirou notas e considerações, apresentadas na parte final do trabalho, referentes ao impacto da engenharia genética numa provável reestruturação das estratégias modernas de gerência de seres humanos.

Concluído, este trabalho se oferece como um limitado quadro teórico-metodológico sobre a formulação genealógica da questão do biopoder, suplementado por considerações hipotéticas sobre os novos rumos da geração, gerência e coisificação da “vida humana”.

* * *

De tudo o que nos separa da experiência grega, a concepção de *vida* é uma das mais capazes de revelar a assombrosa distância. O quanto tivemos que escavar para encontrarmos, tão bem soterradas estavam, as muralhas com que este “povo verdadeiramente são”, como o chamava Nietzsche, demarcava, dividia, isto a que nossa ciência e nossa política concordam em dar um único e mesmo nome. Os gregos, em que a educação do nosso olhar nos habituou a distinguir os traços ancestrais da nossa “democracia”, parecem adquirir feições estranhas, estrangeiras, tão logo brilham em seus lábios duas palavras – *zoé* e *bíos* –, cujos significados, distintos, confundem-se hoje numa única tradução: *vida*. Como pode ainda um povo usar um único termo – *zoé* – tanto para a vida dos animais quanto para a vida dos deuses, mas um diferente – *bíos* – para a vida dos homens, vida qualificada, vida organizada no espaço da polis? Significativamente, os poucos registros de *zoé* como referência à vida dos homens ocorrem apenas quando se pretende ressaltar a dimensão *nua*, *natural*, da existência humana: assim, quando fala do “animal político”, *zoon politikon*, Aristóteles quer advertir, por assim dizer, que o homem é o ser cuja “animalidade” reside em ser “político” – mas a *zoé*, em si, habitava *fora* da polis; é aquilo que custava a se encaixar na estrutura política. Como hoje nos parece estranha esta forma de conceber a política: para nós, a política “ideal” é justamente aquela que tem a *zoé* como objeto privilegiado. É esta matéria bruta, mas em todo caso domesticável, que hoje oferecemos aos cuidados e à ação modeladora da nossa política. Mas ela certamente não existe “por si”. São nossa ciência e nossa política que lhe dão *consistência* – para que seja possível, enfim, imprimirem-lhe um *formato*.

Tornamo-nos incapazes de dissociar *bíos* e *zoé* e, com isto, é-nos inconcebível e sem valor uma política que não proceda como *gerência de corpos*. Julgamos de maior valor a política quanto mais totalizante é seu poder de polícia. Se isto não preocupa àqueles que vêem uma “vocação zootecnol gica” como fundamento da política dos homens, basta que os

convidemos a contemplar o tipo resultante deste processo - agora em que este parece ter adquirido condições de prometer a saúde definitiva aos homens que ele mesmo ajudou a se tornarem doentes: uma das grandes realizações do poder pastoral, o sujeito biopolítico do século XXI.

* * *

O que pretendemos, na primeira metade deste trabalho, é refazer alguns dos passos que deram forma e testaram o uso deste “método” que tornou possível a denúncia sistemática da entrada da *zoé* na esfera política. Buscamos elementos que se deixam articular para o esboço de um quadro que exponha a relação entre genealogia e biopoder. Partiremos da evolução do termo *biopolítica* num curto período da obra de Michel Foucault, de neologismo um tanto vago a um termo maduro de significado bem definido - mas andaremos pelo solo genealógico somente até o surgimento da problemática da governamentalidade propriamente dita. Em seguida, iremos nos deslocar à retomada do complexo *genealogia/biopoder/governo* por parte de dois autores: veremos como estes elementos se agrupam na *genealogia teológica* de Giorgio Agamben e na *antropologia filosófica* de Peter Sloterdijk. Um quarto autor, porém primeiríssimo em ordem cronológica, está marcadamente presente nas duas partes do nosso trajeto: Friedrich Nietzsche: quem promove a genealogia como “história efetiva” (*wirkliche Historie*), empreende a abertura mais ousada da filosofia ao corpo e ao discurso fisiológico e – feito de importância nem um pouco secundária – faz a denúncia do homem moderno como a *realização máxima do animal de rebanho*.

Iremos nos ater à dimensão talvez mais “teórica” e “metodológica” do mapeamento biopolítico da atualidade – projeto compartilhado com muitos pesquisadores mundo afora -, esforçando-nos no sentido de uma clarificação conceitual do biopoder. Nossas perguntas: *qual a melhor forma de abordar o problema da relação entre poder, saber e corpo? O que surge quando testamos o olhar genealógico sobre os sintomas atuais deste problema?* Justificamos a escolha pela convicção de que esta crescente produção bibliográfica não pode se sustentar pela mera reprodução automática destes conceitos – o que leva ao efeito contrário do que pretendiam seus criadores. Um exemplo: recorre-se ao “biopoder” em discussões sobre a efetivação dos direitos humanos; quase não se menciona, porém, que o conceito se cunhou pelas mãos de um “crítico dos universais”; menciona-se pouco que a problemática do governo

pode desembocar na crítica dos direitos do homem em prol de um direito dos governados. Iremos desconsiderar a necessidade de nos fixarmos no interior de algum limite disciplinar. Nossos autores mostram que pensar a vida enquanto *a positividade sobre a qual um biopoder se recompõe* é algo que mobiliza um número grande de especialidades. Daí novamente o valor de um olhar mais atento à genealogia - capaz de preencher tão bem as exigências de empreendimentos interdisciplinares.

Aqui e ali, levantaremos algumas brevíssimas hipóteses para um “diagnóstico do presente”. Embora incompletas, tentam cumprir com alguma responsabilidade a função de forçar os limites deste quadro teórico. Como este não é nosso objetivo, ficaremos satisfeitos em ensaiá-las esporadicamente. É desta forma que gostaríamos que seja compreendida, por exemplo, nossa tentativa de igualarmos, sob a rubrica *Muselmann*, a ponta receptora da ajuda humanitária e o *detainee* alimentado à força; no mesmo sentido ensaiamos a hipótese de que o código genético, ao reunificar com sua dupla hélice os pedacinhos dispersos da vida humana, mostra-se um catalisador em potencial de uma nova tecnologia governamental. Não iremos tentar costurar estes fenômenos, ou melhor, estas hipóteses, com linhas tão resistentes - sequer temos condição de fazê-lo; repetimos que compõem parte deste trabalho enquanto exemplos, convites, propostas de como este projeto genealógico pode ser continuado: onde ele encontra seus limites e para onde ele poderia expandir?

Ao fim, o que resume as páginas adiante, deveremos ter passado por alguns dos episódios pelos quais a genealogia se forma, em sua definição mesma, como o conjunto analítico adequado: *ao questionamento sobre vida e poder; à constituição de um eixo (teórico somente enquanto estratégico) de resistências ao biopoder; à profanação dos dispositivos; e à análise desafiadora da relação entre biopoder, governo e crítica do humanismo.*

GENEALOGIA E BIOPODER

Nesta seção, iremos refazer o caminho percorrido pelo termo *bio-politique* desde seu aparecimento em outubro de 1974, num ciclo de conferências ministrado por Foucault em visita ao Brasil. Nosso objetivo é reconstituir os princípios genealógicos que o deixaram então emergir em meio às investigações do autor.

1. Corpo

“O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo” (FOUCAULT, 2005b, p. 33). Isto está no parágrafo de abertura da conferência *Histoire de la Medicalisation*, abrindo caminho à novidade terminológica. Costuma-se creditar a Nietzsche, a despeito de seu estilo, digamos, errante, a abertura mais decidida e sistemática da filosofia ao discurso fisiológico. É a partir dele que iremos tentar compreender o desafio que Foucault irá se lançar na primeira metade dos anos 1970 – e que podemos adiantar como o projeto de uma *anátomo-política*. Dentre os vários caminhos para chegarmos às diretrizes que fundam as noções de *biopoder* e *biopolítica*, optamos iniciar, portanto, pela adoção crítica de Foucault a alguns dos princípios historiográficos nietzschianos.

Como sabemos, a terminologia nietzschiana é repleta de expressões tomadas de empréstimo das “ciências da vida”. A atenção do filósofo à literatura fisiológica resulta em alguns de seus traços característicos mais expressivos. Escreve Kleverton Bacelar:

De fato, desde 1868 [...], Nietzsche se interessa por Bichat, Virchow, Treviranus, Moleschott, Lotze, Joh. Müller, Schleiden, Carus; e, mais tarde, Darwin, Roux, Lamarck, Rolph, etc. A partir de 1881, seu interesse se volta para obras de medicina, de química, de fisiologia e de higiene. O filósofo errante pede a seu editor Schmeitzer que lhe envie diversos livros vinculados a esses domínios científicos (cf. carta de 21.06.1881). Sua necessidade de adquirir conhecimentos nestes campos era tão grande que reserva quase que exclusivamente a pequena capacidade visual para os estudos de fisiologia e medicina (cf. carta a Overbeck de 20.08.1881) (BACELAR, 1996, p. 49).

Tais leituras influenciam decisivamente a formação da sua *história efetiva* (*wirkliche Historie*), como Nietzsche se refere às vezes ao que temos como sua *genealogia*. Podemos entrevê-las no modo singular como ele discorre sobre temas consagrados da filosofia. Afastando-se o máximo possível da metafísica, seu “sentido histórico”, como nota Foucault, “está muito mais próximo da medicina do que da filosofia” (FOUCAULT, 2005b, p. 29). Costuma-se ver, em tais escolhas do autor, algo como um vício de época, um reducionismo biológico, um biologismo, enfim, que seria compartilhado, dentre outros, com o “darwinismo social”. Esta interpretação ignora, porém, que a “filosofia a marteladas” não poupa estes mesmos discursos científicos de uma avaliação crítica radical.² Nietzsche recorre a uma aproximação do discurso fisiológico, como veremos, a fim de desenvolver uma alternativa ou um contraponto ao filosofar da metafísica.

Começemos pela relação estabelecida pelo autor entre estética e fisiologia. A questão da estética, para Nietzsche, “estaria ligada a pressupostos biológicos” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 15). É como um problema *fisiológico* que Wagner surge em seus escritos. N’*A Gaia Ciência* (1882), o autor confessa: “Minhas objeções à música de Wagner são fisiológicas [*physiologische*]: por que disfarçá-las em fórmulas estéticas? Meu ‘fato’ é que já não respiro facilmente, quando começa a agir sobre mim esta música; que logo meu *pé* se irrita e se revolta contra ela” (NIETZSCHE, 2001, p. 270 [GC §368]; grifos do autor). Em *Nietzsche Contra Wagner* (1888), escreve que “os princípios e práticas de Wagner são todos redutíveis a *calamidades fisiológicas*; constituem a sua expressão” (CW §7; grifos do autor). Em sua avaliação estética, *décadence* artística é *décadence* fisiológica (cf. MÜLLER-LAUTER, 1999).

Também há fisiologia na maneira como Nietzsche considera a história da filosofia. No Prólogo d’*A Gaia Ciência*, por exemplo, há um indicativo da extensão a que o autor pretende levar tal perspectiva:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta - e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas a interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo [*Missverständniss des Leibes*]. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se

² Veremos algumas das críticas de Nietzsche a Darwin nas seções seguintes.

escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grau de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim. Eu espero ainda que um *médico* filosófico [*philosophischer Arzt*], no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (NIETZSCHE, 2001, p. 10-1 [GC, *Prólogo* §2]; grifos do autor).

Para Nietzsche, tomando a passagem para análise, o corpo *sempre* esteve presente na filosofia, embora *sempre* como um mal-entendido: “até hoje”, ou melhor, até ele, Nietzsche, houve uma má-compreensão do corpo, uma miopia das ideias, um daltonismo; a partir dele, assim parece acreditar, a filosofia poderá admitir a corporeidade contida em todo filosofar e, a partir de então, abrir-se sobriamente àquilo que se apresenta como o “fisiológico”. O discurso fisiológico é utilizado, portanto, como auxiliar na convalescença do filósofo, na recuperação de seus plenos sentidos; ao filósofo e historiador, a fisiologia abre acesso ao “colorido da existência”:

Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? [...] Já se tomou por objeto de pesquisa as diferentes divisões do dia, as conseqüências de uma fixação regular do trabalho, das festas e do repouso? Conhecemos os efeitos morais dos alimentos? Existe uma filosofia da alimentação? (NIETZSCHE, 2001, p. 59-60 [GC §7]).

Livre da metafísica, esta infelicidade do corpo que afugentou nossos olhos, como diz Zaratustra, “para além das estrelas”, a prática da filosofia poderia se converter ou se desdobrar em *prática sanitária* (como podemos supor em NIETZSCHE, 2004, p. 27-8 [DH §18]).

Mesmo aquilo que se tem como a faculdade cognitiva básica da filosofia e do sentido histórico tradicional, a *memória*, figura, para Nietzsche, entre os produtos de uma dura intervenção no fisiológico, no corpo. “Talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’” (NIETZSCHE, 2006, p. 47 [GM, II §3]; grifos do autor); “é possível viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, como mostra o animal; mas é inteiramente impossível, sem o esquecimento, simplesmente viver [...]. *Há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente*

chega a sofrer dano e por fim se arruína, seja ele um homem ou um povo ou uma civilização” (NIETZSCHE, 1978, p. 65 [CE, II §1]; grifos do autor). O “poder esquecer” é uma força ativa própria do *vivente*; corresponde a necessidades biológicas; “todo agir requer esquecimento: assim como a vida de tudo o que é orgânico requer não somente luz, mas também escuro”; o homem que não possuísse a faculdade de esquecer, diz Nietzsche, “seria semelhante àquele que se forçasse a abster-se de dormir” (NIETZSCHE, 1978, p. 65 CE, II §1); a dissipação da lembrança é uma ação do corpo vivo, uma *força ativa* do corpo – esquecer é questão de saúde.

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* (força da inércia), como crêem os superficiais, mas uma força inibidora, activa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivido, em nós acolhido, já não penetra na nossa consciência em estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), mas a todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’ (Ibidem, p. 66 [GM, II, § 1]).

Deste tratamento filosófico-fisiológico da faculdade da memória já podemos tirar alguma lição sobre a genealogia. Como nota Foucault, “se trata de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo metafísico e antropológico, da memória. Trata-se de fazer da história uma *contramemória* e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma de tempo” (FOUCAULT, 2005b, p. 33; grifos nossos). No modelo tradicional, a história seria um composto abstrato de experiências acumuladas pelo sujeito universal “homem”, sendo a memória o repositório destas experiências e ao mesmo tempo a força que as une. Neste modelo a história é algo como uma procissão cujo caminho tentamos recompor conectando pegadas com vistas a obter um efeito de continuidade. Também a idéia de evolução histórica tem a *memória* como plataforma – seja esta memória cultural, racial ou da espécie. Por sua vez, o modelo genealógico compreende a história como *descontínua*: ela teria algo de errante, com trechos em que as pegadas foram apagadas e a jornada reiniciada incessantemente noutras direções. A genealogia não fala em *acúmulo* de experiências, mas em *reescrita* de acontecimentos; se ela às vezes fala em termos de *sucessão*, não quer significar, com isso, desdobramentos horizontais na superfície plana do tempo, mas, bem diferente disso, fala em sucessões somente *verticais*, ou seja, sedimentações ocasionadas por conflitos que dão à história o formato de camadas sobrepostas. A contramemória seria, em certo sentido, a história posta na vertical.

Essa “fisiologia nietzschiana”, se assim a podemos chamar, é quase sempre assentada sobre a proposta de transvaloração dos valores – uma reflexão sobretudo moral, portanto. Seja

a estética wagneriana um problema fisiológico e a história da filosofia uma má-compreensão do corpo, em primeiro ou segundo plano sempre está a questão da proveniência dos valores. *O fisiológico engendra valores.*

Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante [...]. O modo de valoração nobre-sacerdotal [...] tem outros pressupostos [...]. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa (NIETZSCHE, 2006 [GM, I §7]).

O ascetismo é o produto-resposta de um corpo incapaz de dar vazão à vontade. A idéia vem remediar os distúrbios do corpo.

Sabemos agora para onde o *corpo* doente [*kranke Leib*], com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo (NIETZSCHE, 2001 [GC §2]; grifos do autor).

Maneiras de pensar e agir atuam como narcóticos (Ibidem [GC §145]).

Mas o corpo é mais, na genealogia, do que um simples *a priori* da experiência, o campo de inscrição dos valores ou o sujeito anônimo da ação avaliativa. O corpo é requisitado, com igual ênfase, como o *organismo cujo funcionamento e metabolismo podem servir de modelo para uma nova analítica da moral e do próprio discurso filosófico*. É como se o desenho do corpo, traçado por incessantes combates ao nível microscópico de sua constituição, fosse tornado mais ou menos a matriz para a análise das emergências históricas. A filosofia de Nietzsche é quase toda em diagnósticos – a Lei Contra o Cristianismo tem um quê de “receita”. Como diz Foucault, seriamente, a genealogia é a “ciência dos remédios”: ela

lança seus olhares ao que está próximo: o corpo, o sistema nervoso, os alimentos e a digestão, as energias [...]; ela tem que ser o conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos, das alturas e dos desmoronamentos, dos venenos e contravenenos (FOUCAULT, 2005b, p. 30).

A santidade é sintoma: “apenas uma série de sintomas do corpo empobrecido, enervado, e incuravelmente corrompido!” (AC §51). O fanatismo é sintoma: “uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista ou sentimento, que passa a predominar” (NIETZSCHE, 2001, p. 240-1 [GC §347]). A crença na prova é sintoma: “apenas um sintoma

daquilo que há muito, numa cepa laboriosa, é visto como ‘um bom trabalho’” (Ibidem, p. 242 [GC §348]). O cristianismo provém de um “adoecimento da vontade” (*Erkrankung des Willens*) (Ibidem, p. 240 [GC §347]); é veneno e contraveneno: “o cristianismo quer tornar-se senhor de animais *predadores*; o seu meio é torná-los *doentes* [*krank zu machen*] - o enfraquecimento é a receita cristã [*christliche Rezept*] para a *domesticação*, para a ‘civilização’” ([AC §22]; grifos do autor). A paz é um fármaco:

o homem de uma era de dissolução e mestiçagem de raças traz no seu corpo [*Leibe*] a herança [*Erbschaft*] de uma ascendência múltipla [...], valores opostos [...] que lutam entre si e raramente o deixam descansar [...]. Seu desejo mais profundo será o de que cesse a guerra que *é* ele mesmo. Consoante um remédio [*Medizin*] e uma maneira de pensar tranquilizantes (por exemplo, epicuristas ou cristãos), o remédio afigura-se-lhe sobremaneira como a felicidade do repouso, da tranquilidade, da saciedade da unidade finalmente conseguida, como o ‘sábado dos sábados’ [...]” (NIETZSCHE, 1951 p. 193-2 [ABM §200]; grifos do autor, tradução nossa).

Quando Foucault diz que *o controle começa no corpo, com o corpo*, isto é mais do que reafirmar do corpo como lócus de manutenção do poder. Quando Nietzsche afirma que a dieta vegetariana conduz ao uso de narcóticos e a “maneiras de pensar e agir que atuam como narcóticos”, ele então conclui que é nisto que consiste a *dominação* dos mestres hindus: ao transformarem o “regime puramente vegetariano” em “lei para as massas”, pretendem, assim, “despertar e incrementar a necessidade que *eles* podem satisfazer” (NIETZSCHE, 2001, p. 157-8 [GC §145]; grifos do autor). “O poder começa no corpo”, mas um aspecto central de sua manutenção se mostra quando *o dominador produz a doença a fim de justificar-se sobre o dominado como cura*.

* * *

São amplamente conhecidas as influências de Nietzsche sobre Foucault, pelo menos em linhas gerais. Scarlett Marton aponta as seguintes marcas decisivas: a “absorção da noção de genealogia”; o “desinteresse por uma obra sistemática”; o “o primado da relação sobre o objeto”; o “o papel relevante da interpretação”; e a “importância dos procedimentos estratégicos”. Percebemos, entretanto, que as referências a Nietzsche na obra de Foucault apontam para “um universo rico e desconcertante de revelações” (PINHO, 2006, p. 27).

Na época da arqueologia, há referências claras ao *Zaratustra* quando Foucault se coloca o projeto de uma crítica geral do humanismo. “Para Foucault”, escreve Marton, “o caráter inovador do pensamento nietzschiano residiria no fato de ter inaugurado uma nova hermenêutica” (MARTON, 1985, p. 39). Como ele próprio dirá em 1967, “minha arqueologia

deve mais à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito” (FOUCAULT citado por PINHO, 2006, p. 30).³ Para Luiz Celso Pinho, tais referências nietzschianas na arqueologia “obedecem a um único propósito: estabelecer um critério de avaliação que permita repensar a soberania do sujeito nos discursos que se referem ao ser humano” (Ibidem). Já na época da genealogia, Foucault chegará a dizer que “se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço genealogia da moral” (FOUCAULT, 2003, p. 174). Nesta fase, o autor recorre a Nietzsche a fim de “obter subsídios teóricos que permitam repensar a escrita da história e a relação entre sujeito e verdade sem adotar um referencial metafísico” (PINHO, 2006, p. 31). Paul Veyne, inclusive, afirma que o próprio método de Foucault, aquele que vigora nos anos 1970, teria surgido da meditação sobre alguns textos de Nietzsche. Em seu deslocamento em direção à hermenêutica, a influência se mostra na problemática dos processos de subjetivação e, igualmente, “ao assinalar a passagem da cultura grega para a cristã do ponto de vista ético, sem levar em conta a questão do niilismo” (Ibidem).

Deleuze assinala “três grandes pontos de encontro” entre os autores:

O primeiro é a *concepção de força*. O poder, segundo Foucault, como a potência para Nietzsche, não se reduz à violência, isto é, à relação da força com um ser ou um objeto; consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, seduzir etc.). Em segundo lugar, [...] todo o tema da *morte do homem* em Foucault e seu vínculo com o *superhomem* de Nietzsche [...] Enfim, o terceiro encontro diz respeito aos *processos de subjetivação*: mais uma vez, não é de modo algum a constituição de um sujeito, mas a criação de novos modos de existência, o que Nietzsche chamava a invenção de novas possibilidades de vida, e cuja origem já encontrava nos gregos. Nietzsche via nessa invenção a última dimensão da vontade de potência, o querer-artista (DELEUZE, 1998, p. 145-6).

Percebemos que a questão da influência nietzschiana sobre Foucault pode se arrastar inesgotável para além dos limites deste trabalho. Podemos nos fixar num ponto específico, como a refundação foucauldiana da genealogia, mas ainda assim deveríamos assinalar que, dentro destes limites, o que buscamos é somente *dar relevo aos fundamentos genealógicos que permitirão a problemática do biopoder* – incluindo e dando atenção especial à imagem do *corpo* na genealogia.

³ N’As *Palavras e as Coisas* (1966), por exemplo, Nietzsche surge como o responsável por “aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem” (cf. MARTON, 2007, p. 35); o princípio nietzschiano segundo o qual “as palavras não passam de interpretações” está presente nas reflexões foucauldianas sobre a circularidade das interpretações; Nietzsche é aquele que se coloca a tarefa, bastante inspiradora para Foucault, de *interpretar interpretações*.

* * *

Como um exercício aberto de reflexão metodológica, *Nietzsche, a Genealogia e a História*, texto de 1971, marca o limiar do chamado *período genealógico* de Foucault. Nele, podemos entrever parte significativa do trabalho de formulação do método que irá vigorar (embora, evidentemente, com significativas alterações) durante parte considerável daquela década – nada menos que a “caixa de ferramentas” que tornará possível a problemática do biopoder.

O texto é subsequente à *Arqueologia do Saber* (1969), o que reafirma o alerta de Edgardo Castro, para quem

es necesario precisar que no debemos entender la genealogía de Foucault como una ruptura, y menos aún como una oposición a la arqueología. Arqueología y genealogía se apoyan sobre un presupuesto común: escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto [...]. Es una ampliación del campo de investigación para incluir de manera más precisa el estudio de las prácticas no-discursivas y, sobre todo, la relación no-discursividad/discursividad dicho de otro modo: para analizar el saber en términos de estrategia y tácticas de poder (CASTRO, 2004, p. 227).

Uma ampliação que exigirá, de certa maneira, um deslocamento de ênfase na leitura de Nietzsche: se a arqueologia o consultava acerca do discurso e do sujeito, a genealogia passa a consultá-lo ainda mais acerca do não-discursivo, do poder. Claro que discurso e sujeito não saem de cena: “em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 2005a, p. 12); “é isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito (FOUCAULT, 2005b, p. 7). Lendo-o como arqueólogo, Nietzsche é aquele que possibilita a morte do sujeito; lendo-o como genealogista, Nietzsche é aquele que coloca *o poder como objeto privilegiado do discurso filosófico* (cf. FOUCAULT, 2006, p. 39).

A problemática geral do biopoder nasce em meio a esta ampliação da arqueologia em direção ao complexo genealógico de análise. *Nietzsche, a Genealogia e a História* antecipa seu aparecimento – com um pouco de liberdade, diríamos que o texto chega a anunciar a

problemática do biopoder por conter o que seriam os projetos de duas histórias que faltavam: a da fabricação do corpo do indivíduo e a da emergência da população.

* * *

É desnecessário rerepresentarmos a distinção feita por Foucault entre os usos nietzschianos dos termos *Ursprung* (“origem”), *Entstehung* (“emergência”), *Erfindung* (“fabricação”) e *Herkunft* (“proveniência”). É suficiente, para nossos propósitos, assumirmos a hipótese, já ensaiada acima, de que o corpo (ou, em todo caso, o fisiológico) é fundamental na análise genealógica nietzschiana.

É nada menos que o *corpo* o que permite a substituição da idéia de *origem* pela de *proveniência*. A origem é ideal, metafísica, solene; “gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador ou na luz sem sombra da primeira manhã”; os historiadores da origem se guiam pelas palavras como se elas carregassem seus embriões inalterados, como se nunca houvessem conhecido guerra, invasão, saque, miscigenação; a origem, diz Foucault, está *antes do corpo* (FOUCAULT, 2005b, p. 18). Já a proveniência é “o tronco de uma raça”; tem a ver com o sangue, com alturas e baixezas; mas procurá-la não é reunir provas da pureza da linhagem; pelo contrário, buscar a proveniência é ressaltar os desvios; a proveniência é a herança acidental; “seguir o filão complexo da proveniência”, diz Foucault, “é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios [...], os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós” (Ibidem, p. 21); a pesquisa da proveniência “agita o que se percebia imóvel”, “fragmenta o que se pensava unido”, “mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (Ibidem). Um dos usos mais célebres do termo *Herkunft*, Foucault o cita de passagem, dá-se quando Nietzsche discute a “proveniência dos eruditos” (*Herkunft der Gelehrten*). Onde procurá-la senão no “ofício paterno”?

Os filhos de notários e escreventes de toda espécie, cuja principal tarefa sempre foi ordenar um material múltiplo, distribuí-lo por gavetas, esquematizar as coisas, mostram, tornando-se eruditos, uma inclinação a considerar um problema quase resolvido, ao tê-lo esquematizado. Há filósofos que são, no fundo, apenas cabeças esquemáticas – neles o aspecto formal do ofício paterno veio a ser conteúdo. [...] O filho de um advogado terá de ser, também como pesquisador, um advogado: ele quer, em primeiro lugar, que dêem razão à sua causa, e em segundo, talvez, que ela tenha razão. Os filhos de clérigos e mestres protestantes reconhecemos na ingênua certeza com que, na condição de eruditos, já tomam sua causa por provada (GC § 348)

Eis aqui, novamente, a reescrita genealógica da história pela sobreposição da dinâmica do corpo na historiografia - Nietzsche se refere textualmente à “idiossincrasia do erudito”. E não é gratuito que o termo *Herkunft* ajude a dar título a este aforismo sobre pais e filhos, afinal, nos termos de Foucault, “a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má alimentação, má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros; que os pais tomem os efeitos por causas, acreditem na realidade do além, ou coloquem o valor eterno, é o corpo das crianças que sofrerá com isto” (FOUCAULT, 2005b, p. 22). Devemos mencionar também a ocasião em que Foucault evoca Nietzsche ao responder só se considerar “filósofo” enquanto a prática filosófica seja compreendida em termos de *diagnóstico*:

O que faço tem qualquer coisa a ver com a filosofia sobretudo na medida em que, pelo menos depois de Nietzsche, a filosofia tem por tarefa diagnosticar e não mais buscar dizer uma verdade que possa valer por todos e por todos os tempos. Eu busco diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente, dizer o que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer quem nós somos. Este trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza, depois de Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e é neste sentido que eu me declaro filósofo (FOUCAULT, 1994, p. 606, tradução nossa).⁴

E isto está de acordo com o que afirma em 1971: “o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma [...]. É preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico” (FOUCAULT, 2005b, p. 20). Declarando-se em acordo com aspectos centrais da genealogia de Nietzsche, Foucault não apenas assume seu lugar entre aqueles que se colocam o *poder* como questão privilegiada, como também (o que será determinante nos anos seguintes) integra ao conjunto das lutas políticas de sua época aquilo que o filósofo alemão dizia “dar colorido à existência”, afinal, a “relação de poder passa por nossa carne, nosso corpo, nosso sistema nervoso” (FOUCAULT, 2005a, p. 149).

* * *

⁴ “Ce que je fais ait quelque chose à voir avec la philosophie est très possible, surtout dans la mesure où, au moins depuis Nietzsche, la philosophie a pour tâche de diagnostiquer et ne cherche plus à dire une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous les temps. Je cherche à diagnostiquer, à réaliser un diagnostic du présent: à dire ce que nous sommes aujourd'hui et ce que signifie, aujourd'hui, dire ce que nous disons. Ce travail d'excavation sous nos pieds caractérise depuis Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je puis me déclarer philosophe”.

Mas a conferência aqui analisada, *Nietzsche, a Genealogia e a História*, mostra-se relevante também por um outro motivo. Como antecipamos acima, ela encerra dois projetos de Foucault: a história ou genealogia da fabricação do corpo individual e a história ou genealogia da emergência da população. Estas são nada menos que as duas dimensões do biopoder. Dizemos que a conferência os antecipa devido ao que segue.

Em sua discussão sobre a terminologia genealógica, Foucault diz:

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências (FOUCAULT, MP, p. 27).

Não existe um corpo “natural” quando se trata deste objeto de poder a que chamamos “homem”. E este é um dos princípios básicos do conceito ulterior de biopoder. Entre a fatia do “animal racional” que se deixa traduzir pela fisiologia e o meio que lhe nutre não há acesso direto, uma via aberta para expansão. A genealogia já pressupõe isto nos usos que faz do termo técnico *emergência*. Em Nietzsche, mas sobretudo em Foucault, o corpo é algo que *emergiu* nalgum ponto da história; emergiu enquanto aquilo que está em jogo; aquilo que foi tornado positivo pelas regras do jogo. A emergência, diz Foucault, “é o ponto de surgimento”, “o princípio e a lei singular de um aparecimento” (FOUCAULT, 2005b, p. 23). Se a genealogia, como diz ele, restabelece o “jogo casual das dominações” é porque a emergência tem a ver com relações de força – mais do que isto, ela é um determinado momento das relações de força; é

A entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro [...]; o que Nietzsche chama a *Entstehungsherd* do conceito de bom não é exatamente nem a energia dos fortes nem a reação dos fracos; mas sim esta cena onde eles se distribuem uns na frente de outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças [...], a emergência designa um lugar de enfrentamento (FOUCAULT, 2005b, p. 24).

Dizer que o corpo do indivíduo emergiu do jogo entre verdade, direito e ortopedia moral equivale a dizer que ele próprio é o campo de forças formado pela tensão entre todos estes combatentes. Mais do que carregar em si, como cicatrizes, todos os desenhos das manobras estratégicas, ele próprio, o corpo, é o desenho formado no campo de batalha pelas manobras estratégicas. A população é ela própria um *aparecimento* no espaço de conflito entre as racionalidades de governo dos estados e seu patrimônio biológico eternamente

rebelde: também o corpo de inúmeras cabeças é o encontro de duas (ou mais) forças desiguais. É o espaço que está em jogo – traçado pelo próprio jogo. O termo genealógico *emergência* também provém da transposição da dinâmica do corpo à historiografia. Ele corresponde ao *sintoma* - na medida em que podemos definir o último como a manifestação de um conflito, um “acidente produzido pela doença”, uma irrupção motivada choque de forças. Cabem aqui as palavras de Deleuze sobre Nietzsche: “o que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. Duas forças quaisquer, sendo desiguais, constituem um corpo desde que entrem em relação” (DELEUZE, 1976, p. 32-3). É esta a história do corpo *necessária* – da qual uma parte Foucault irá se ocupar.⁵

* * *

Mas somente em certa medida é correto afirmar que a problemática do *corpo* veio a Foucault como parte irremovível da herança genealógica de Nietzsche. É importante notar, com a maioria dos comentadores, dentre os quais destacamos Bernard Andrieu, que os corpos viventes atravessam toda a trajetória de Foucault - assumindo diferentes formas, atendendo a diferentes problemáticas. De 1954 a 1978, “à partir de l’interprétation de l’aliénation du corps par le pouvoir psychologique, l’expertise médicale, le regard de la clinique, l’ordre du discours, la surveillance panoptique et le biopouvoir”; depois de 1979, a partir das investigações sobre “la manière dont le sujet se constitue lui-même” (ANDRIEU, 2004, p. 2). Os corpos viventes, diz Andrieu, estão presentes em *todas* as fases da produção de Foucault: “de l’histoire naturelle à la biologie; de la biologie à la bio-politique; et enfin de la biopolitique à la bio-subjectivité” (Ibidem, p. 9). Limitamo-nos a garimpar ocorrências do corpo no início dos anos 1970 porque, como já dito, o que tentamos esclarecer é o surgimento do biopoder no quadro teórico mais propriamente *genealógico*.

⁵ Com um pouco de liberdade, diríamos que ela só poderia ser reconstituída em termos genealógicos, pois só vem à tona quando se integra o *fisiológico na história* (a dinâmica do sintoma e da cura como recurso analisador da história) e o *historiográfico na fisiologia* (há uma história do corpo que não é apenas a de sua caminhada rumo à decomposição).

2. Disciplina

O ciclo de conferências ocorrido em outubro de 1974 é quase imediatamente anterior à publicação de *Vigiar e Punir* (distam quatro meses): o projeto de uma história das instituições penais já completava anos; as atividades do GIP (*Groupe d'Information sur les Prisons*) já estavam parcialmente concluídas. Na ocasião da forja do neologismo *bio-politique*, Foucault já tinha uma concepção pronta daquilo que há algum tempo vinha chamando de *disciplina* ou *poder disciplinar* – com o qual o público do Collège de France terá o primeiro contato de fato naquele ano, no curso *Os Anormais*. É este o quadro que permite uma melhor apreciação das conferências no Rio de Janeiro: é o conceito de *disciplina* que está em questão nas apresentações; é ela a novidade. Isto está claro na terceira e última conferência do ciclo, *L'Incorporation de l'Hôpital dans la Technologie Moderne*, em que Foucault se coloca a questão: “Comment s'est réalisée cette réorganisation de l'hôpital?”; à qual responde: “Le réaménagement des hôpitaux maritimes et militaires n'est pas fondé sur une technique médicale mais essentiellement sur une technologie que l'on pourrait qualifier de politique, à savoir la discipline (FOUCAULT, s/data, p. 35).

A disciplina começa a ganhar espaço no glossário de Foucault em 1970, n'A *Ordem do Discurso*. O termo é usado então para se referir a um dos três mecanismos internos de limitação dos discursos: “a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente de regras” (FOUCAULT, 1999, p. 36). Conforme Castro: “la disciplina determina las condiciones que debe cumplir una proposición determinada para entrar en el campo de lo verdadero: establece de qué objetos se debe hablar, qué instrumentos conceptuales o técnicas hay que utilizar, en qué horizonte teórico se debe inscribir” (CASTRO, 2004, p. 129). À primeira vista, somos levados a pensar que este uso, de 1970, limita-se à ordem do saber (mecanismo discursivo), enquanto o subsequente, de 1974, diz respeito à ordem do poder (tecnologia política). Mas, tratando-se de Foucault, está longe de ser este o caso. Ao adotar a definição de *disciplina* como uma tecnologia política em 1974, ele não deixa de reutilizar o termo pra se referir ao mecanismo regulador discursivo - pelo contrário, os dois sentidos aparecem firmemente articulados. No curso *Em Defesa da Sociedade* (1976), por exemplo, ao discutir a distinção entre *genealogia dos saberes* e *história das ciências*, Foucault dirá:

O século XVIII foi o século do *disciplinamento dos saberes*, ou seja, da organização interna de cada saber como uma disciplina tendo, em seu campo próprio, a um só

tempo, critérios de seleção que permitem descartar o falso saber, o não-saber, formas de normalização e de homogeneização dos conteúdos, formas de hierarquização e, enfim, uma organização interna de centralização desses saberes em torno de um tipo de axiomatização de fato (FOUCAULT, 2005c, p. 217, grifos nossos).

As definições de *disciplina* fornecidas pelo autor a um público restrito em 1974 são idênticas às apresentadas ao grande público nas páginas de *Vigiar e Punir*; elas irão valer para todas as ocorrências subseqüentes do termo:

- “A disciplina é uma técnica de exercício do poder”;
- “Os mecanismos disciplinares datam de tempos antigos, mas aparecem isolados, fragmentados até os séculos XV e XVIII, quando o poder disciplinar se aperfeiçoa no advento de uma nova técnica de gestão do homem”;
- “Uma arte de repartição espacial dos indivíduos”;
- “A disciplina não exerce seu controle sobre o resultado de uma ação mas sobre seu desenvolvimento”;
- “A disciplina é uma técnica de poder que implica uma vigilância constante e perpétua dos indivíduos”;
- “A disciplina supõe um registro permanente”;
- “A disciplina é um conjunto de técnicas em virtude das quais os sistemas de poder tem por objetivo e resultado a singularização dos indivíduos”;
- “É o poder da individualização cujos instrumentos fundamentais residem no exame”.

Bem ao contrário da *disciplina*, que já se define no pensamento de Foucault como uma *technologie politique moderne* e uma ferramenta conceitual já polida e pronta para uso, o neologismo *bio-politique* demora a adquirir status semelhante. Ele aparece em 1974 não para se referir a uma tecnologia de poder propriamente dita, mas somente para qualificar o estatuto do corpo frente à positividade do poder: “Le corps est une réalité bio-politique”; e para enfatizar o aspecto coletivo, político, da medicina: “la médecine est une stratégie bio-politique”. Apesar da centralidade reservada à questão da disciplina e da carência de um formato mais definido para *bio-politique*, as citadas conferências têm muito de embrionário da noção de biopoder: além dos motivos mencionados acima, elas antecipam a incursão temática da qual virá o conceito. Os documentos analisados e citados nomeadamente por Foucault no último capítulo d’*A Vontade de Saber* e na última aula do curso *Em Defesa da Sociedade* (as primeiras passagens em que o *biopoder* aparece já bem definido), estes mesmos documentos e os mesmos termos-chave analisados (*polícia médica, medicina urbana e medicina social*) já despontam nas conferências de 1974. Estas se mostram, portanto, como um evento decisivo para a reconstituição dos conceitos de biopoder e biopolítica. O ciclo de conferências de 1974 merece destaque, além de tudo, por nos permitir ver, através de seu texto, o ponto de conflito do qual sobrevêm a necessidade de um conceito como o de “biopoder”: o ponto preciso em que o caminho genealógico traçado sobre as tecnologias disciplinares se depara com a questão da saúde pública nos séculos XVIII-XIX.

3. Medicina Social

A conferência *Histoire de la Medicalisation* tem como principal objetivo “analisar o nascimento da medicina social”. Foucault ironiza a tese, então em voga, de que a medicina moderna seria individualista, pois teria se ajustado às relações de mercado capitalistas, enquanto a medicina antiga (egípcia, grega, medieval) seria coletivista. “Procurarei mostrar o contrário: que a medicina moderna é uma medicina social que tem por *background* uma certa tecnologia do corpo social” (FOUCAULT, 2005b, p. 79). O que o capitalismo fez foi justamente “socializar um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção”. É então que o neologismo surge: para dar relevo ao aspecto *socializador* da medicina que nasce com e para o capitalismo. Não é por acaso que o neologismo vem à luz, então, como adjetivo: não vem senão para qualificar a prática médica moderna. É a imagem de uma dominação coletiva o que salta aos olhos quando Foucault descreve os três meios de intervenção sobre a massa viva que se acumula nas grandes cidades européias do século XIX: no caso alemão a *polícia médica*, no francês a *medicina urbana*, e no inglês a *medicina social*.

Os desdobramentos de toda esta investigação são verificados na conferência seguinte: *L’Incorporation de l’Hôpital dans la Technologie Moderne*. A *technologie moderne* do título diz respeito à disciplina, mas no decorrer do texto há um desvio. Foucault teria percebido que a prática médica *fora* do hospital não correspondia à *disciplina*, não correspondia à tecnologia da distribuição dos corpos individuais em espaços fechados; mas correspondia a um tipo diferente de tecnologia, operacionalizada em *espaços abertos* (que seriam o estado e a cidade), e seu objeto de aplicação constituído não era o corpo individualizado do doente, mas o mar de cabeças vivas que veio a se chamar *população*. Este desvio seria um dos impulsos de Foucault em direção à hipótese do biopoder: *a inviabilidade de se pensar tais estratégias em termos exclusivamente disciplinares*. Seria razoável dizer (e esta é a pista que seguimos) que tais conferências, ao colocarem em evidência o estado, a cidade e a população, antecipam, de certa forma, as noções ulteriores de *governamentalidade*, *razão política*, *arte de governo*. Mas há ainda mais razões para incluí-lo neste trabalho.

O *biopoder* será definido, em 1975, como a articulação de duas tecnologias de poder: a *disciplina* (individualizadora, normalizadora, tem como objeto o homem enquanto corpo) e a *biopolítica* (massificante, regularizadora, tem como objeto o homem enquanto espécie). Esta

articulação já aparece razoavelmente formulada no problema da medicina social: “é uma medicina que marca a passagem epistemológica da anatomo-política do corpo humano, surgida ao longo do século XVIII, para uma biopolítica da espécie humana” (ANDRIEU, 2004, p. 4, tradução nossa).⁶ Ora, na conclusão da última conferência (na conclusão de todo o ciclo), Foucault se vê acrescentando à tecnologia disciplinar um outro tipo de tecnologia, chamada por ele, então, *médecine du milieu*. Este tipo de intervenção se baseia num sistema epistemológico que pensa a doença enquanto fenômeno natural: “O ar, a água, a alimentação, o regime real constituem as bases sobre as quais se desenvolve no indivíduo os diferentes tipos de doenças” (FOUCAULT, s/data, p. 37, tradução nossa).⁷ Isto reitera o que afirmamos acima: que já neste momento Foucault está ciente de que a tecnologia disciplinar, sozinha, é incapaz abarcar a questão das medicinas realizadas em espaços abertos urbanos e coordenadas pelo estado. A *médecine du milieu* vem suprir tal carência; ela pretende dar acesso àquele espaço da medicina social inacessível pelo conceito de disciplina. O que está se desenhando é a necessidade de um conceito como o de *biopolítica*, capaz de dar cobertura ao conjunto de intervenções sobre o meio, os fatores naturais causadores das doenças e o restante do conjunto de fenômenos aleatórios relativos à existência biológica da população. “É uma medicina do meio que se constitui onde a doença é considerada como um fenômeno natural obediente a leis naturais” (Ibidem, tradução nossa).⁸ A *médecine du milieu* é o esboço da biopolítica. Isto é significativo, pois permite supor que também o biopoder está aí sendo esboçado, visto que a conferência já propõe a hipótese de uma “articulation de deux processus”: “l’hôpital est né des techniques du pouvoir disciplinaire et de la médecine d’intervention sur le milieu” (Ibidem).

Em resumo, o valor destas conferências de outubro de 1974 não reside simplesmente no fato de elas terem apresentado ao público o neologismo *bio-politique*; reside no fato de preservarem em suas linhas algo como o despertar da necessidade de um conceito como o de “biopolítica”, capaz de complementar o de “disciplina”, e de um conceito como “biopoder”, capaz de abarcar ambas enquanto tecnologias articuláveis e mutuamente sobrepostas.

⁶ “C’est la médecine qui assure ce passage épistémologique de l’anatomo-politique du corps humain, mise en place au cours du XVIII^e siècle, à une biopolitique de l’espèce humaine” (ANDRIEU, 2004, p. 4).

⁷ “L’eau, l’air, l’alimentation, le régime général constituant les bases sur lesquelles se développent dans un individu les différents types de maladies” (FOUCAULT, s/data, p. 37).

⁸ “C’est une médecine du milieu qui se constitue dans la mesure où la maladie est considérée comme un phénomène naturel obéissant à des lois naturelles” (Ibidem).

4. Ideologia e Repressão

O projeto genealógico de Foucault lhe exigiu um tipo de reformulação metodológica caracterizado pela renúncia de determinadas noções ou ferramentas conceituais consagradas, como as de *ideologia* e de *repressão*, que serão abandonadas, e a reinvenção de outras mais compatíveis com o inventário genealógico, como *positividade* e *dispositivo*, que serão determinantes na concepção e na aplicabilidade do biopoder.

* * *

Vimos acima que o corpóreo ou fisiológico é fundamental numa pesquisa que se pretenda “genealógica”. É exatamente no parágrafo de apresentação do neologismo *bio-politique* que encontramos a provocação: “Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps”. Para muitos, isto já seria o bastante para justificar a renúncia foucauldiana à noção de *ideologia*. Vimos que o conceito de *emergência* irá permitir que o corpo seja capturado pelo genealogista enquanto *um campo de forças formado pela tensão entre forças desiguais*. O que emerge, entretanto, não é algo como uma miragem ou uma sombra. O que emerge tem realidade. Isto porque as relações de força que constituem um corpo, um objeto de dominação, normalização e regulamentação, fazem parte de um jogo de verdade.

A noção de *ideologia*, segundo Foucault, baseia-se na tese de que as condições concretas de existência determinariam fatores de *encobertamento* da verdade – o que é mais ou menos evidente na definição comum de ideologia como “consciência invertida”.

Queira-se ou não, ela [a ideologia] está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade”; quando o que interessa à genealogia é “ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos” (Ibidem, p. 7).

Além disto, a ideologia “sempre supõe um sujeito humano, cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica, que seria dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar” (FOUCAULT, 2007, p. 148). Numa perspectiva que privilegia a noção de ideologia, a função do poder seria a de *bloquear o acesso à verdade* e *inverter as consciências dos sujeitos históricos* (a classe); numa perspectiva genealógica, ao contrário, a função do poder seria justamente a de *produzir o verdadeiro a partir da imposição de um jogo discursivo*. “A questão política [...] não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia: é a própria

verdade. Daí a importância de Nietzsche” (FOUCAULT, 1994, p. 160); e nas conferências *A Verdade e as Formas Jurídicas* (1973):

Nas análises marxistas tradicionais, a *ideologia* é uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação do sujeito com a verdade ou simplesmente a relação do conhecimento é perturbada, obscurecida, velada pelas condições [econômicas] de existência [...] (FOUCAULT, 2005a, p. 26).

Uma espécie de elemento negativo – lemos acima. Para Foucault, a idéia do poder como força negativa não ajudaria a explicar sua capacidade ingênita de produzir realidades. Quando Rabinow, em sua tentativa de clarificação conceitual, lista três elementos básicos característicos do biopoder foucauldiano, entre eles está exatamente o conjunto de “discursos de verdade sobre o caráter ‘vital’ dos seres humanos” (RABINOW & ROSE, 2006, p. 29). É preciso encarar com mais atenção o inerente âmbito epistemológico do biopoder. Com tal cuidado, veremos que a produção de verdades sobre o vital não pode ser dita simplesmente “biológica”, afinal, ela é um emaranhado diversificado de disciplinas e especialidades modernas; como também assinala Rabinow, tais discursos de verdade sobre o vital mobilizam saberes biológicos, demográficos e até sociológicos (cf. Ibidem). (Por isso não iremos abusar do termo “biológico” quando formos nos referir ao objeto da biopolítica.)

Os discursos de verdade que ajudam a tecer o biopoder/biopolítica passam quase incólumes pelas análises que, de todo seu repertório metodológico, priorizam com desmedida a ferramenta *ideologia*. É o que acontece com a análise neomarxista de Antonio Negri e Michael Hardt, outros dois autores que, nos anos 1990-2000, retomam os conceitos de *biopoder* e *biopolítica*. Sua forma de análise também é alvo das críticas de Rabinow (2006), que notou, na obra *Império* (2000), a ausência do citado componente epistemológico no uso que os autores fazem dos conceitos foucauldianos (entre muitas outras ausências de igual relevância). Talvez esta ausência se deva justamente ao uso excessivo da noção de *ideologia* – é inclusive um dos termos mais recorrentes em toda a obra, com todos os problemas que, segundo Foucault, tal uso pode acarretar.

A crítica foucauldiana à *ideologia* atinge uma grande extensão do pensamento político e da historiografia do conhecimento que estão em vigor desde um século e meio: a tese do poder como um “empecilho” ao conhecimento pode vigorar usemos ou não o conceito. São muitos os autores que formulam seus problemas em termos da relação entre poder e saber ou política e conhecimento. No século XIX, empreendem esforços neste sentido, para nos limitarmos a um número reduzido de nomes: Marx (com o próprio conceito de *ideologia*,

dentre outros), Nietzsche (com as noções já citadas de *Entstehung* e *Erfindung*) e até Freud (por exemplo, ao conectar a atividade intelectual ao mecanismo da *sublimação*). Na virada do século, o problema é central em Max Weber, Gramsci, nos autores da Escola de Frankfurt etc. Claro que Foucault não ignora esta vasta literatura mas, como dirá em 1979, “a ligação entre a racionalização e os abusos do poder político é evidente. E ninguém precisa esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência destas relações. Mas o problema é então de saber o que fazer com um dado tão evidente” (FOUCAULT, 2006, p. 46).

* * *

Já a noção de *repressão*, diz Foucault em 1975, “é mais pífida”:

[...] tive mais dificuldade em me livrar dela na medida em que parece se adaptar bem a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos do poder. Quando escrevi a *História da Loucura* usei, pelo menos implicitamente, esta noção de *repressão*. Acredito que então supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio (FOUCAULT, 2005b, p. 7-8).

A noção de *repressão* parte da idéia de poder como uma força externa aos sujeitos. Para Foucault, o poder se exerce *com* e *no* objeto dominado. Ele *produz* a resistência a ser dominada. “Ora, me parece que a noção de *repressão* é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder” (Ibidem). A crítica à noção de *repressão* é uma das “mensagens indigestas” que, segundo Duarte, teriam impedido uma assimilação mais confortável das idéias do autor (cf. DUARTE, 2008, p. 8). Tal crítica atende à noção de poder como *exercício* ao invés de *substância*; só enquanto há força contrária há poder, só quando há resistência há poder. Do contrário, o que há não é poder, mas *violência*. Ao que parece, isto irá permanecer na noção foucauldiana de poder até suas últimas obras. Em 1984 ele dirá que “se um dos dois [sujeitos] estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder” (FOUCAULT, 2004, p. 276). A resistência *faz parte* do exercício do poder, não está *fora* dele.

Se quisermos nos aproximar do sentido original dos conceitos de biopoder e biopolítica, devemos proceder primeiro a um desarraigamento da noção de *repressão*. Na lógica da *repressão*, a vida seria algo parecido com a loucura que Foucault diz ter suposto nos anos 1960: “viva, volúvel e ansiosa”; a vida seria mais um objeto livre abandonado à natureza

e sem vínculo algum com o poder - que, nalgum momento da história, teria surgido, vindo de fora, vindo de longe, para aprisioná-la. Não é esta a *vida* a que Foucault se refere quando fala em biopoder e biopolítica; a vida de que fala é a vida esquadrihada que *só entra na história nos séculos XVIII-XIX*; não há simplesmente vida, há *discursos sobre o vital*. Ou seja, a vida é algo que deve sua emergência ao poder. A vida tem mais do que um vínculo artificial com o poder – já nasce com uma dívida para com ele. A vida, ao menos aquilo ao qual nos referimos quando falamos em termos genealógicos, já emerge capturada; é algo como a *Erfindung* ou a *Entstehung* nietzschanas – “invenção”, “formação”.

* * *

“Le corps est une réalité bio-politique”. Considerando as opções teóricas de Foucault discutidas acima, podemos entrever na escolha do termo *réalité* as renúncias à noção de *ideologia* e *repressão*. Tal escolha está em total acordo com os conceitos de *positividade* e *dispositivo*, que discutiremos abaixo.

5. Positividade e Dispositivo

Giorgio Agamben já empreendeu uma análise genealógica do termo *dispositif*. Iremos seguir o caminho por ele já aberto. Na conferência *O Que é um Dispositivo?* (homônimo do texto de Deleuze), o autor promove uma análise bastante instrutiva deste “termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault”. Seu objetivo é “traçar uma sumária genealógica deste termo [*dispositivo*] inicialmente no interior da obra de Foucault e posteriormente em um contexto histórico mais amplo” (AGAMBEN, 2005, p. 10).

* * *

Não há ocorrências do termo *dispositif* à época da *Arqueologia do Saber* (1969); Foucault utiliza um termo etimologicamente próximo, *positivité*, para se referir ao objeto de suas análises. Também Edgardo Castro parece situar o uso do termo no período arqueológico de Foucault; diz ele, “para referirse al análisis discursivo de los saberes desde un punto de vista arqueológico” (CASTRO, 2004, p. 424-5). As razões desta escolha terminológica,

Agamben diz tê-las encontrado num ensaio de Jean Hyppolite⁹ intitulado *Introduction à la Philosophie de Hegel*.

Passemos então ao ensaio de Hyppolite, mas especificamente ao capítulo que chamou a atenção de Agamben, intitulado *Raison et histoire - Les idées de positivite et de destin*. Há dois conceitos-chave em Hegel que, segundo Hyppolite, “de início banais, vão-se enriquecendo progressivamente, e é com estes conceitos que Hegel aborda o problema das relações entre razão e história”: são os conceitos de *positividade* e de *destino* (HYPPOLITE, 1995, p. 35). Esteve em vigor no século XVIII uma oposição entre *religião natural* e *religião positiva*. A primeira seria equivalente àquilo que Voltaire, por exemplo, chama de “fundo racional da crença”; seriam os elementos basilares e atemporais da crença religiosa. Já as religiões propriamente ditas seriam corrupções e distorções representativas desta estrutura racional da crença - são “aberrações”, como diz Voltaire; “acrescentaram suas superstições a um fundo racional” (Ibidem, p. 36). Disto Hyppolite deduz que “uma religião positiva implica sentimentos que são mais ou menos impressos por coação nas almas; ações que são o efeito de uma ordem e o resultado de uma obediência e que são realizadas sem interesse direto” (HEGEL citado por HYPPOLITE, 1995, p. 37). Na religião positiva, portanto, o homem age conforme imposição externa – tal como ocorre na oposição hegeliana *escravo-senhor*.

[...] assim como na razão teórica o positivo representa o que se impõe do exterior ao pensamento e que ela tem de receber passivamente, assim também para a razão prática o positivo representa uma ordem [...]. É por isso que Hegel, resumindo as diversas significações da positividade, pode dizer: ‘Este elemento histórico denomina-se em geral autoridade’ (Ibidem, 37-9).

O parágrafo conclusivo deste capítulo de Hyppolite, na leitura de Agamben, “não pode não ter suscitado a curiosidade de Foucault e [...] contém alguma coisa maior que um presságio da noção de dispositivo” (AGAMBEN, 2005, p. 10). Iremos reproduzi-lo:

Vê-se aqui o nó problemático implícito no conceito de positividade e as tentativas sucessivas de Hegel em unir dialeticamente [...] a *razão pura* (teórica e sobretudo prática) e a positividade, isto é, o *elemento histórico*. Em um certo sentido, a positividade é considerada por Hegel como um obstáculo à liberdade humana, e como tal é condenada. Investigar os elementos positivos de uma religião, e se poderia já acrescentar de um estado social, significa descobrir o que nestes foi imposto aos homens mediante uma coerção, o que torna opaca a pureza da razão; mas, em um outro sentido, o que no curso do desenvolvimento do pensamento hegeliano acaba por prevalecer, a positividade deve estar conciliada com a razão, que perde então o seu caráter abstrato e se adapta a riqueza concreta da vida. Desta

⁹ A quem Foucault se referia como “meu mestre”.

forma, compreende-se de que modo o conceito de *positividade* está no centro das perspectivas hegelianas (HYPPOLITE, 1985, p. 39).

A oposição hegeliana *natural/positivo*, mostrando-se ora como *coação/liberdade* ora como *razão pura/elemento histórico* parece ter marcado o pensamento de Foucault. Neste, porém, ela será enunciada não mais em termos de oposição, mas de *relação* – a relação entre o *vivente* e o *elemento histórico*; entre *vivente* e *positividade*.¹⁰ Tal é a leitura de Agamben.

Se ‘positividade’ é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde ‘dispositivo’) toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar tais elementos. E nem mesmo o de enfatizar o conflito entre estes. Trata-se para ele antes de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos’ de poder (AGAMBEN, 2005, p. 10).

Na *Arqueologia do Saber*, Foucault se refere à *positividade* como aquilo que, em determinada formação discursiva, define o campo no qual, eventualmente, “podem ser desenvolvidos identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polêmicos” (FOUCAULT, 1987, p. 145-6). O conceito permite definir “um espaço limitado de comunicação” no interior de práticas discursivas. Ele se configura como *a presença da contingência histórica nas formações discursivas*. “A positividade desempenha um papel do que se poderia chamar um *a priori histórico*” (Ibidem); ou seja, o “conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva” (Ibidem). Entretanto, diferentemente da positividade hegeliana, tais regras, segundo Foucault, “não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável” (FOUCAULT, 1987, p. 147). A positividade, como *a priori histórico*, também pode evitar que a arqueologia se prenda aos mantos da “figura soberana da obra”: “a positividade de um discurso – como da história natural, da economia política ou da medicina

¹⁰ Foucault opta por enunciar o complexo *vivente-positividade* não em termos de *oposição*, mas de *relação*; tal opção também carrega a marca das leituras de Nietzsche: “Diria apenas que permaneci ideologicamente ‘historicista’ e hegeliano até ter lido Nietzsche (FOUCAULT, 1994c, p. 613).

clínica – caracteriza a unidade através do tempo e muito além das obras individuais, dos livros e dos textos” (FOUCAULT, 1987, p. 145).

* * *

Na conferência mencionada, Agamben não distingue claramente *positividade* e *dispositivo*, nem levanta hipóteses sobre a mudança terminológica. Parece supor uma identidade entre os termos, o que redundaria numa substituição natural (“se tornará mais tarde ‘dispositivo’”, diz a citação acima). Dentro dos objetivos que se coloca, parece ficar satisfeito com o achado genealógico da linhagem do termo. Mas a hipótese de simples substituição é insatisfatória, pois Foucault não deixa de usar o conceito de *positividade* ao optar pelo maior uso do termo *dispositivo*.

O termo *positividade* é utilizado, por exemplo, em pelo menos duas passagens importantíssimas do curso de 1978. Primeiro, sobre a questão da população no século XVI, Foucault diz que ela “não era considerada de maneira nenhuma em sua *positividade* e em sua generalidade. Era em relação a uma mortalidade dramática que se colocava a questão de saber o que é a população e como se poderá repovoar” (FOUCAULT, 2008b, p. 89; grifos nossos). E depois, a respeito da literatura anti-Maquível, alegando que ela “não tem apenas as funções negativas de obstrução”, o autor diz se tratar de “um gênero positivo que tem objeto, conceitos e estratégia, e é em sua positividade que gostaria de analisá-lo” (Ibidem, p. 121). Em ambos os casos, *positividade* parece vir à tona se referindo a algo *que produz uma realidade*; *que tem efeitos de verdade*; *que, produzindo verdade, direciona uma intervenção* – ou seja, a *positividade* pode ser definida como a capacidade de algo possuir “objeto, conceitos e estratégia”. A questão da população no século XVI não continha estes elementos: logo, não era positiva. Esta definição parece bem distinta daquela que Foucault lhe reservara em 1969. É como se a área de cobertura do conceito fosse ampliada: de um mecanismo discursivo (“regras que caracterizam uma prática discursiva”) aos efeitos de poder deste mecanismo; uma ampliação metodologicamente compatível com a articulação entre os planos arqueológico e genealógico da pesquisa; na *Ordem do Discurso* ele dirá: “medir o efeito de um discurso com pretensão científica – discurso médico, psiquiátrico, discurso sociológico também – sobre o conjunto de práticas e de discursos prescritivos que o sistema penal constitui” (FOUCAULT, 1995, p. 63). Quando Foucault distingue a “parte crítica” da “parte genealógica” da pesquisa, diz que a primeira “liga-se ao sistema de recobrimento do discurso;

procura destacar estes princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso”; enquanto que a segunda se detém “na formação efetiva do discurso; procura apreendê-lo em seu poder de afirmação – e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objeto” (Ibidem, p. 70). E continua: “Chamemos de positivities estes domínios de objeto; e digamos [...] que se o estilo crítico é o da desenvoltura estudiosa, o humor genealógico será o de um positivismo feliz” (Ibidem). A partir das considerações acima sobre as ferramentas conceituais da genealogia, diríamos que a *positividade* é o equivalente foucauldiano da *emergência* nietzschiana (ou pelo menos tem muito em comum com ela); *é a capacidade agonística de se gerar um objeto ou um corpo* - a partir das regras específicas de um jogo discursivo e da mobilização coordenada das forças vizinhas.

Não se trata de uma simples substituição do termo arqueológico *positividade* pelo termo genealógico *dispositivo*. *O dispositivo funciona como o terreno das positivities*: “un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments”. *O dispositivo é o jogo de um aparecimento*: “ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents”. *É a estratégia de dominação*: “par dispositif, j'entends une sorte - disons - de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante: il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose”.

Pela amplitude do conceito, está bem justificada a opinião de Agamben, para quem, a despeito da aversão de Foucault a categorias universais, “os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucauldiana ocupa o lugar dos Universais” (AGAMBEN, 2005, p. 11).

6. Cartografia

Quando Gilles Deleuze analisa o *dispositivo* foucauldiano, a primeira metáfora que lhe ocorre é “uma espécie de novelo ou meada” (DELEUZE, 1996, p. 155). Em seguida vêm as analogias espaciais - “linhas móveis”; “linhas de sedimentação” (Ibidem); “desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, traçar um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que Foucault chama de ‘trabalho em terreno’. É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas, que não se contentam apenas em compor um dispositivo, mas atravessam-no, arrastam-no, de norte a sul, de leste a oeste ou em diagonal” (Ibidem).

Sobre o uso da terminologia cartográfica em suas obras, quando questionado a respeito, Foucault diz corresponder menos ao discurso geográfico propriamente dito do que a “um emaranhado diversificado de discursos e práticas” de ordem política, econômica, jurídica e estratégica; noções como *território*, *campo*, *deslocamento*, *solo*, *região*, *horizonte* não foram retiradas por ele da geografia, mas “precisamente de onde a geografia os retirou” (FOUCAULT, 2005b, p.155 e segs.).¹¹

¹¹ Uma rápida passagem pela etimologia destes termos parece sustentar as palavras de Foucault: (1) O *Online Etymology Dictionary* (OED) deriva o inglês *camp* do germânico *kampo-z*, e este do latim *campus*, “open field”, “level space” e principalmente “open space for military exercise”. É relevante a hipótese, mencionada pelo dicionário, de que *camp* possuía um significado diferente no inglês arcaico: “contest”, tornado obsoleto por volta do século XV. O *Dicionário dos Primeiros Livros Impressos em Língua Portuguesa* menciona o contexto “se se deue dar sacramêto aos que entran em *campo* para sse matar”. No inglês, pelo menos, *camp* só veio a adquirir um significado não-militar por volta de 1550. A primeira ocorrência com o sentido de “body of adherents of a doctrine or cause” é bastante tardia, de 1871. (2) O inglês *territory* já é usado no século XV denotando “land under the jurisdiction of a town, state etc”. Seria proveniente do latim *territorium*, “land around a town, domain, district”, e este de *terra*, “earth”, “land”. Mas o OED menciona uma hipótese alternativa, segundo a qual *territorium* seria derivado de *terrere*, “to frighten”, de onde são oriundas as palavras inglesas “terror” e “terrible” (e suas cognatas noutros idiomas); assim, *territorium* teria o sentido de “a place from which people are warned off”. O sentido mais próximo do geográfico, “any tract of land, district, region”, tem o registro mais antigo no século XVI. (3) Ainda segundo o OED, o inglês *horizon* tem o registro mais antigo no século XIV e provém do francês antigo *orizon*, proveniente do latim *horizontem*, por sua vez derivado do grego *horizon kyklos*, “bounding circle”, do verbo *horizein*, “bound”, “limit”, “divide”, “separate” e de *horos*, “boundary”. Diríamos se tratar, portanto, de uma noção genuinamente “pictórica e estratégica”, bem como a define Foucault. (4) Já os termos *domínio* e *região* ainda preservam o embrião jurídico-político bem evidente na forma. O primeiro provém de *dominium*, “propriedade”, este de *dominus*, “senhor”, “dono”, e este, por sua vez, de *domus*, “casa”; o OED menciona o latim medieval *domanium*, “domínio”, “estado”. O segundo contém o verbo latino *regere*, “reger”, “reinar”, “governar”.

Através delas, creio ter descoberto o que no fundo procurava: as relações que podem existir entre poder e saber. Desde o momento em que se pode analisar o saber em termos de região, de domínio, de implantação, de deslocamento, de transferência, pode-se apreender o processo pelo qual o saber funciona como um poder e reproduz os seus efeitos. Existe uma administração do saber, uma política do saber, relações de poder que passam pelo saber e que naturalmente, quando se quer descrevê-las, remetem àquelas formas de dominação a que se referem noções como campo, posição, região, território. E o termo político-estratégico indica como o militar e o administrativo efetivamente se inscrevem em um solo ou em formas de discurso (Ibidem, p. 155).

O projeto foucauldiano de uma história crítica da verdade é geralmente descrito por metáforas espaciais - estas aparecem, por exemplo, quando o autor fala numa *história externa* ou *história exterior da verdade* (FOUCAULT, 2005a, p. 11). Tal história difere da *história das aquisições da verdade* (cf. CANDIOTTO, 2006, p. 68), e uma das diferenças mais notórias é que esta última, de certo modo, é construída quase exclusivamente por categorias temporais. “Metaforizar as transformações do discurso através de um vocabulário temporal conduz necessariamente à utilização do modelo da consciência individual, com sua temporalidade própria” (FOUCAULT, 2005b, p. 158). É como pensar a história dos saberes novamente segundo o modelo linear da memória, como uma trajetória intelectual do sujeito “homem” decidida por consecutivos aperfeiçoamentos das técnicas de apropriação do sujeito conhecedor sobre o objeto conhecido. Já “tentar, ao contrário, decifrá-lo através de metáforas espaciais, estratégicas, permite perceber exatamente os pontos pelos quais os discursos se transformam em, através de e a partir das relações de poder” (Ibidem, p. 158).

O conceito de biopoder – como as próprias tecnologias políticas às quais se refere - *não funciona sem categorias espaciais*; ele se desenvolve no cruzamento do espaço fechado do hospital com o espaço aberto da cidade.

A espacialização parece ser acionada por Foucault como uma alternativa ou um meio metodologicamente eficaz de atender à exigência genealógica de uma contramemória: afinal, é ele mesmo quem o diz, a genealogia, buscando “fazer da história uma contramemória”, tenta “desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma de tempo” (FOUCAULT, 2009, p. 33). Analisamos esta passagem anteriormente, definindo esta “contramemória”, grosso modo, como a disposição “vertical” das formações históricas; esta “outra forma de tempo” que daí se desdobra tem de lidar obrigatoriamente com o “espaço”, ao ponto de se dissolver nele. O espaço tem tanta importância para a genealogia, que preza pela escavação em profundidade

sob os pés dos homens do presente, quanto tem, para a história tradicional, a superfície plana do tempo.

Seria necessário fazer uma crítica dessa desqualificação do espaço que vem reinando há várias gerações [...] O espaço é o que estava morto, fixo, não dialético, imóvel. Em compensação, o tempo era rico, fecundo, vivo, dialético. A utilização de termos espaciais tem um quê de anti-história para todos que confundem a história com as velhas formas da evolução, da continuidade viva, do desenvolvimento orgânico, do progresso da consciência ou do projeto da existência. Se alguém falasse em termos de espaço, é porque era contra o tempo. E porque ‘negava a história’, como diziam os tolos, é porque era ‘tecnocrata’ [...]. A descrição espacializante dos fatos discursivos desemboca na análise dos efeitos de poder que lhe estão ligados (Ibidem, p. 159).

* * *

O *dispositivo* talvez seja a ferramenta mais acionada pela análise foucauldiana do biopoder. Os dispositivos geram a vida a ser gerida. Ela emerge justamente de um *conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas*; ela própria é este conjunto heterogêneo; é a própria rede e o derramar-se espacialmente desta rede. Mas, presa tão geneticamente ao dispositivo, a vida exerce função numa macro e micro-estratégia; objeto constituído, ela é, ao mesmo tempo, a resistência sem a qual o poder não consegue se exercer; é aquilo que se forma já como um plano aberto para esquadramento; a vida é uma estratégia móvel de um poder que se exerce como batalha perpétua. A tese do biopoder, veremos, emerge do modelo analítico da guerra; a própria ocorrência histórica da biopolítica provém da guerra.

7. Guerra

Começamos assinalando as duas passagens em que o termo *biopolítica* aparece já definido como uma tecnologia de poder propriamente dita. Na aula de 17 de março de 1976, a última do curso ministrado naquele ano e a única na qual aparece o termo, Foucault o define como “essa nova tecnologia do poder” (FOUCAULT, p. 2005, p. 289); e, no último capítulo d’*A Vontade de Saber*, publicado naquele ano, como “uma série de intervenções e controles reguladores” (FOUCAULT, 1999, p. 131). O curso é todo dedicado à temática da *guerra*; ela irá reaparecer no capítulo. Parte significativa das idéias que impulsionaram a conceituação do biopoder e da biopolítica são oriundas do emprego analítico do modelo da guerra; a

genealogia tem a ver com guerra; a própria tecnologia biopolítica tem raízes na Guerra de Raças.

* * *

Há ocorrências da *guerra* em Foucault anteriores ao curso de 1975. Fontana e Bertami consideram relevante a presença de Clausewitz entre suas leituras em 1968 (FONTANA & BERTANI, 2005, p. 340). Numa carta de 1972, o autor “diz querer empreender as análises das relações de poder a partir ‘da mais denegrida das guerras: nem Hobbes, nem Clausewitz, nem luta de classes, a guerra civil’” (Ibidem, p. 340). A *Sociedade Punitiva*, curso de 1973, é o primeiro a colocar a guerra numa posição menos desprivilegiada; na ocasião, o autor “analisa as relações entre guerra civil e poder e descreve as medidas de defesa tomadas pela sociedade contra o *inimigo social* que, desde o século XVIII, o criminoso se tornou” (Ibidem, p. 240).

A primeira metade da década de 1970 é toda repleta de menções à *guerra* de caráter metodológico - passagens em que Foucault a menciona enquanto organiza suas recém-tomadas opções teóricas e elucida seu método genealógico. Tomemos o ciclo de conferências *A Verdade e as Forma Jurídicas*. Na abertura, é analisada a tese nietzschiana segundo a qual “não há no conhecimento algo como felicidade e amor, mas ódio e hostilidade”; “porque esses impulsos se combateram, porque tentaram, como diz Nietzsche, prejudicar uns aos outros, é porque estão em estado de guerra, em uma estabilização momentânea desse estado de guerra, que eles chegam a uma espécie de estado de corte onde finalmente o conhecimento vai aparecer como a centelha entre duas espadas” (FOUCAULT, 2005a, p. 21); “pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha” (Ibidem, p. 24).

Não é por acaso que, neste momento da formação da genealogia a partir das questões em aberto da arqueologia, o saber seja apreendido sempre pela imagem da guerra. A guerra é um dos componentes que a arqueologia precisou importar para fazer-se genealogia. Isto explica o motivo de a temática da guerra parecer, às vezes, a condição mesma para que uma pesquisa possa ser dita genealógica. Diz Foucault, a genealogia trata do “saber histórico das lutas” (FOUCAULT, 2005c, p. 13); visa a “insurreição dos saberes sujeitados” (Ibidem, p. 11); é a genealogia que “permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais” (Ibidem, p. 13). *Enquanto houver genealogia, haverá a guerra como recurso chave da análise do discursivo*. Por volta de 1975, Foucault afirma que “aquilo

que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido” (FOUCAULT, 2005b, p. 5). Ora, vimos que a historicidade – ou, como diz Foucault, “a historicidade que nos domina” - é o componente-chave da noção de *positividade*: dizer que a historicidade é belicosa significa dizer que também o dispositivo é ele próprio belicoso, exerce inerente função estratégica.

Teria então chegado o momento de considerar esses fatos de discurso, não mais simplesmente sob seu aspecto lingüístico, mas, de certa forma - e aqui me inspiro nas pesquisas realizadas pelos anglo-americanos - como jogos (*games*), jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta. O discurso é esse conjunto regular de fatos lingüísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro (FOUCAULT, 2005b, p. 8).

Quando Ewald lista as constantes da concepção foucauldiana de *poder*, há destaque para a *batalha perpétua*:

O poder nunca deixou de se exercer, não conhece repouso; nada é dado nunca, tudo está sempre por fazer, o poder só se exerce como batalha. Joga-se sempre, qualquer que seja o nível a que se exerce; vive no elemento ou na idéia de uma *batalha perpétua* (EWALD, 2000, p. 43).

Não se trata de um combate aos ilegalismos. Por um lado, não há dúvidas de que a batalha seja conduzida para o controle do que lhe é *contrário*, para o controle das *ameaças* – para a docilização do criminoso ou a neutralização do doente; afinal, “os ilegalismos são o motor das transformações na tecnologia do poder” (Ibidem, p. 44). No entanto, diz Ewald, esta seria apenas a “face visível” do poder, a “parte emersa do icebergue” (Ibidem). A prisão, o hospital, o corpo do preso e o corpo do doente são *emergências*, como já discutimos. Irrompem no estado de maturação ou no estado de corte das relações de força; são, na expressão de Deleuze, “apenas a poeira levantada pelo combate” (DELEUZE, 1998). O instante da injeção de hormônio feminino num condenado à pena de castração química não é a batalha propriamente dita; a dispersão coordenada de agentes públicos de saúde pelas ruas de um bairro também não; são ambos apenas a parte emersa do icebergue, a poeira levantada pelo combate. A batalha em si se dá no instante de *positivação do dispositivo* (com o perdão da redundância); ela se dá *no instante em que o poder constitui seu objeto - e seu sujeito*. A chave da expressão *batalha perpétua* está no que seu adjetivo informa: o poder não pára de se exercer. Se ele não pára, não é porque a epidemia, o crime e o terrorismo lhe sejam

invencíveis - se o poder se exerce hoje, não é porque foi mal sucedido ontem nem porque deixou trabalho “por fazer”. Se o poder não conhece descanso, é porque lhe interessa menos a *eliminação* do que a *produção* das próprias resistências. É o poder que, a partir de sua inerente positividade, *produz a doença a ser tratada, o criminoso a ser neutralizado e a vida a ser protegida*. Nas palavras de Ewald:

O poder batalha, mesmo quando parece não haver resistências; exerce-se como se houvesse sempre resistências. E não apenas por previsão, prudência ou precaução, mas porque ele é menos um aparelho de repressão do que um aparelho de produção. A tarefa primeira do poder é positiva: produzir. Só depois, e por consequência, é que será necessário reprimir, mas sempre em vista de efeitos úteis e positivos, o que Foucault chama ‘gerir’ (EWALD, 2000, p. 43).

A guerra não é perpétua porque eterna; diz Foucault: “não significa que ela [a luta] não irá terminar um dia”; ela é perpétua porque *indefinida*. Não é eterna, mas *tenta se perpetuar na produção e na gestão das resistências*. Foucault conhecia o último aforismo d’*O Anticristo*, no qual há a seguinte acusação de Nietzsche à igreja cristã: “*Suprimir qualquer angústia seria contrário ao seu mais profundo interesse: ela viveu de angústias, inventou angústias para se eternizar*” (AC § 62).

A guerra lhe poderia servir de gabarito para as relações de poder. O esquema é antigo, como atesta a poeira nos títulos que Foucault traz às mãos. Mas há peculiaridade na maneira como ele o irá empregar; ela consiste em *ressaltar a positividade que garante a perpetuidade da batalha*. O curso de 1976 coloca tal esquema em perspectiva. Foucault pretende uma análise genealógica de uma peça importante de seu próprio arsenal analítico – o que dá ao curso um aspecto de revisão metodológica. Não por acaso, é dele que (finalmente) virão os conceitos já definidos de *biopoder* e *biopolítica*.

8. Biopoder

Dentre os cursos anuais de Michel Foucault no Collège de France, *Em Defesa da Sociedade* (*Il faut défendre la société*), ministrado de janeiro a março de 1976, ocupa uma posição especial. Desenvolveu-se na zona intermediária entre duas publicações capitais e, como se isto já não bastasse, cada uma delas apresenta uma tecnologia de poder: *Vigiar e Punir* (publicado em fevereiro de 1975) apresenta-nos à disciplina; *A Vontade de Saber* (publicada em outubro de 1976) apresenta-nos à biopolítica. A curva se deixa notar no próprio

caminho do curso: na primeira aula, “em forma de balanço e de levantamento, os delineamentos gerais do poder ‘disciplinar’” (como notam FONTANA & BERTANI, 2005, p. 319); na última, a primeira exposição sobre a biopolítica, o “conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população” (FOUCAULT, 2005, p. 290). A primeira aula encerra um ciclo de três cursos dedicados às *disciplinas* (1972-1975); a última anuncia um novo ciclo, mais inclinado à questão da *biopolítica*, cujas contingências, no entanto, conduzirão Foucault à questão da *governamentalidade* (1976-1984). Entre um ponto e outro, uma análise genealógica da *guerra como gabarito de inteligibilidade das relações de poder*.

Desde quando, como, por que se imaginou que uma espécie de combate ininterrupto perturba a paz e que, finalmente, a ordem civil – em seu fundo, em sua essência, em seus mecanismos essenciais – é uma ordem de batalha? Quem imaginou que a ordem civil era uma ordem de batalha? [...] Quem enxergou a guerra como filigrana da paz; quem procurou, no barulho da confusão da guerra, quem procurou na lama das batalhas, o princípio de inteligibilidade da ordem, do Estado, de suas instituições e de sua história? (FOUCAULT, 2005c, p. 54)

A política é a guerra continuada por outros meios. Para Foucault, tal fórmula pode significar três coisas: (1) As relações de poder são decididas e fixadas no momento exato de um desequilíbrio de forças; a trama política seria “estabelecida num dado momento, historicamente precisável, *na guerra e pela guerra*” (Ibidem, p. 22, grifos nossos); as relações de poder emergem do *desequilíbrio decisivo da última batalha*; como rebento de uma rendição forçada, o poder não emerge para cessar a violência; pelo contrário, ele emerge justamente para *perpetuar a guerra*; “teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros”; resumindo, “a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra” (Ibidem). (2) Os episódios e lutas políticas são todos *pequenas batalhas da mesma guerra interminável*; “sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições” (Ibidem); (3) A decisão final desta seqüência de enfrentamentos só pode vir de uma última batalha; “o fim do político seria a derradeira batalha, isto é, a derradeira batalha suspenderia afinal, e afinal somente, o exercício do poder como guerra continuada” (Ibidem).

Este *discurso histórico-político da guerra* remontaria aos *Levellers* e *Diggers* ingleses e a Boulainvilliers. Não pretendemos nos demorar na minuciosa análise de Foucault sobre tais

fontes. O que procuramos é assinalar como tal discurso, enquanto *guerra de raças*, irá desembocar nas forças positivas da biopolítica no século XIX.

8.1 Racismo de Estado

No limiar da modernidade, mais precisamente a partir da Revolução de 1789, o discurso histórico-político da guerra, diz Foucault, será “colonizado, implantado, repartido, civilizado”. O estado-nação o toma para si. Foucault chega a falar num *emburguesamento* do discurso histórico (FOUCAULT, 2005c, p. 258). Se tal discurso, nas suas versões originais, era *constitutivo* da história (ou seja, era utilizado com o fim de *derrubar* dinastias), ele agora será “protetor e conservador da sociedade”. *Eis uma das mais determinantes forças constitutivas do biopoder*: “Vai aparecer, nesse momento, a idéia de uma guerra interna como defesa da sociedade contra perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é, se vocês preferirem, a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social” (Ibidem). O estado-nação burguês, através do *princípio da universalidade nacional*, não irá simplesmente *soterrar* o discurso histórico da guerra de raças sob o monumento de um corpo uno e homogêneo a ser protegido – ele irá *transpor* este discurso da guerra de raças à sua própria racionalidade política. Emerge assim o que Foucault chama *racismo de estado*; e, quase por consequência, a *biopolítica*.

* * *

É na última aula do curso, em 17 de março de 1976, que Foucault menciona, já com definições precisas, o que entende por *biopolítica*. O roteiro é semelhante ao que se verifica no último capítulo de *A Vontade de Saber*, isto é, inicia com uma breve apreciação da teoria clássica da soberania, passa pela emergência da nova tecnologia de poder e encerra com considerações inquietantes sobre o fascismo.

O direito de vida e morte é um dos atributos fundamentais da soberania. É um direito de gládio, o que significa que é sempre pela imagem da *morte* que ele se instaura e se renova. O soberano exerce o poder de ordenar a morte e permitir a vida. Não são direitos diferentes ou incomunicáveis. É exatamente porque tem o poder de matar que o soberano tem o poder de poupar - e, assim, deixar viver. É um “direito assimétrico” (FOUCAULT, 1999, p. 124). Como o primeiro capítulo de *Vigiar e Punir* já havia sugerido, o poder soberano mantém seu brilho por meio dos espetáculos esporádicos da morte. Nos termos de Foucault, ele se

caracteriza por *fazer morrer e deixar viver*. O soberano só toca o corpo do súdito para amputá-lo ou exterminá-lo: “Talvez se devesse relacionar esta figura jurídica a um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos” (Ibidem).

Mas algo novo emerge no século XIX. Para Foucault, um dos “fenômenos fundamentais”, “uma das mais maciças transformações do direito político” daquele século: “a assunção da vida pelo poder”; “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2005c, p. 285-6). Esta transformação não irá exatamente substituir o direito de soberania, mas irá completá-lo - “penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo”. Trata-se de um poder exatamente inverso: *fazer viver e deixar morrer*. É a emergência das “técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo”; “procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais”; “técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, treinamento”; “toda essa tecnologia que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho” (Ibidem, p. 288). Até aqui, como vemos, o autor não faz mais do que recordar à platéia o que já havia escrito em *Vigiar e Punir*. Desta vez, porém, ele vai acrescentar uma novidade à tecnologia à disciplinar, uma *outra* tecnologia - já a vimos em esboço nas conferências de 1974 sob o termo *médecine du milieu*.

Uma outra tecnologia de poder, não disciplinar desta feita. Uma tecnologia que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia. Essa nova técnica não suprime a disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está noutra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes (Ibidem, p. 288-9).

A esta nova tecnologia Foucault chama *biopolítica*.

A disciplina tem um objeto constituído e um lócus de aplicação: o *homem-corpo*; a biopolítica, por sua vez, tem outro objeto constituído e outro lócus de aplicação: o *homem-espécie*. A disciplina tenta “reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos”; a biopolítica “se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário,

uma massa global, afetada por processos como nascimento, a morte, a produção, a doença, etc”. A disciplina é individualizante; a biopolítica, massificante. A disciplina é uma *anátomo-política do corpo humano*; essa outra tecnologia é uma *biopolítica da espécie humana*. Elas agem em níveis diferentes e, como vemos, com objetos e técnicas diferentes, mas se articulam enquanto tecnologias complementares. A sexualidade, um bom exemplo, “está exatamente na encruzilhada do corpo e da população” (Ibidem, p. 300); ela depende da disciplina, ou seja, de um adestramento individual, mas também de uma regulamentação global, de massa, já que é compreendida como fator da “saúde coletiva”. Também a medicina, diz Foucault, incidindo “sobre o organismo e sobre os processos biológicos”, terá efeitos tanto disciplinares quanto regulamentadores (Ibidem, p. 302).

Como dirá na *Vontade de Saber*, é o momento em que *a vida entrou na história*; ou ainda, como dirá em conferência no mesmo ano: “A vida entra no domínio do poder: mutação capital, uma das mais importantes, sem dúvida, da história das sociedades humanas” (FOUCAULT, 1994, p. 650, tradução nossa). Até então, o poder se dirigia a sujeitos de direito, a cidadãos; agora ele irá se dirigir à espécie, a um indivíduo ou a uma coletividade enquanto dado biológico, coisa viva. Proporção de nascimentos e óbitos, taxa de reprodução, fecundidade, longevidade: “os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica”. A doença é compreendida (quase como Foucault descreve a *médecine du mileu*) como um *fenômeno de população*. O objeto de saber e de intervenção do poder não é mais a epidemia, como na Idade Média, mas a endemia: não a morte em seus dramas esporádicos e explosivos, mas a morte discreta, constante, “permanente, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece”. É a história da higiene pública, da centralização da informação, da normalização do saber médico, das campanhas de higiene e de medicalização da população, das variadas políticas previdenciárias etc (Ibidem, p. 291).

Está formado o corpo a ser protegido: a *população*. Novo elemento, novo personagem. “Nem a teoria do direito nem a prática disciplinar o conhecem”. Não é nem o contratante, nem a sociedade, nem o indivíduo. É *um novo corpo*: “Corpo múltiplo [...], se não infinito, pelo menos necessariamente numerável” (Ibidem, p. 292). A população é o resultado da positividade da biopolítica; é uma emergência; é *um novo problema político e, simultaneamente, um novo objeto científico*. A biopolítica irá levar em consideração os fenômenos que “só se tornam pertinentes ao nível da massa”; “num certo limite de tempo

relativamente longo”; “fenômenos de série”; “vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (Ibidem, p. 293). Nos mecanismos implantados pela biopolítica, diz Foucault, “vai se tratar, sobretudo, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais” (Ibidem).

E trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeóstase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar [...] um estado de vida (Ibidem, p. 293-4).

Tais mecanismos se destinam, diz Foucault, em suma, a “maximizar forças e a extraí-las”, aspecto no qual ela se assemelha aos mecanismos disciplinares – mas “passam por caminhos diferentes” (Ibidem). Busca assegurar sobre os processos biológicos do homem-espécie uma *regulamentação*. Em resumo, “aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparecer agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a ‘população’ enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’” (Ibidem).

* * *

Um importante desdobramento deste *biopoder* seria, diz Foucault, a “famosa desqualificação progressiva da morte”. O ritual da morte desaparece do calendário e dos compromissos públicos. A morte, “deixando de ser uma daquelas cerimônias brilhantes da qual participavam os indivíduos, a família, o grupo, quase a sociedade inteira – tornou-se, ao contrário, aquilo que se esconde: ela se tornou a coisa mais privada e mais vergonhosa” (Ibidem, p. 295). À biopolítica interessa, no máximo, a *mortalidade*, ou seja, a medição estatística da morte enquanto evento constante, fator permanente que debilita a vida da massa. Mas, sendo assim, somos forçados a nos questionar sobre como esta racionalidade política pôde permitir ou mesmo gerar a promoção estatal da morte como alguns dos episódios mais decisivos do século XX. O próprio Foucault se coloca a pergunta: “Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?” (Ibidem, p. 304). A resposta está no que ele chama *bio-regulamentação pelo Estado*.

O discurso histórico-político da guerra de raças, dissemos acima, será tomado pelo Estado. O conjunto de conhecimentos científicos inerente ao biopoder dará seqüência à constituição de um inventário de doenças, ameaças e riscos que devem ser combatidos e neutralizados pelo Estado. Haverá a ascensão de um corpo a ser protegido. Foi exatamente a emergência do biopoder o que “reinseriu o racismo nos mecanismos do Estado” (Ibidem). E aqui chegamos a uma das implicações mais contundentes e desconcertantes da noção original foucauldiana de biopoder: “o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo” (Ibidem). O racismo é presente nos alicerces do Estado moderno. O maquinário dos nossos Estados é, em origem, fundamentalmente *racista* – mesmo que seja uma forma muito específica, contestada e confusa de racismo biológico. Eis uma afirmação com a marca da genealogia - na medida em que a compreendamos como um esforço por ressuscitar experiências históricas soterradas pelo poder, uma busca, por assim dizer, por aquilo de que o poder possa se envergonhar. Não foi com o nazismo que o Estado conheceu o racismo. O elo entre Estado e racismo não é *artificial*. A história da assunção da saúde coletiva pelo Estado passa *necessariamente* pela história da assunção do racial pelo Estado. O Estado moderno tem suas raízes na formação de um *corpo social a ser higienizado*. Se o Estado, a partir de então, tiver de exercitar seu poder de morte, ele o fará somente enquanto prática sanitária, como medida de eliminação dos riscos à vida sob sua tutela: enfim, somente enquanto se consiga alegar a morte como defesa da vida. No fundo, diz Foucault, trata-se da antiga “relação guerreira”: “para se viver é preciso que outro morra” (cf. Ibidem, p. 305); mas, desta vez, ela é retomada pelo discurso biológico e adaptada à razão de Estado – ou promovida mesmo a razão de Estado. O inimigo não é aquele que nos lança ameaças *do lado de fora* de nossas fronteiras. O inimigo é aquele ou aquilo que *está no meio da população*, que se funde a ela, que se confunde nela; aquele ou aquilo que, portanto, é preciso *localizar, destacar e medir cientificamente*, pois é subterrâneo e se camufla em meio à multiplicidade da vida; a batalha contra estes males é travada internamente, nas ruas e esquinas de nossas próprias cidades. O discurso da guerra é assim transformado por três forças simultâneas: *biologização do inimigo; estatização do inimigo; internalização territorial do inimigo*.

A morte só poderá ser acionada pelo Estado quando a população estiver em risco. O poder de morte só poderá ser acionado pelo Estado enquanto este visar “a eliminação do

perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie e da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de se tirar a vida numa sociedade de normalização” (Ibidem, p. 306). Ao contrário do que possamos concluir das considerações sobre a “desqualificação progressiva da morte”, *as explosões de morte não são contradições no regime biopolítico*. É permitido a ela se manifestar, *desde que se mantenha submissa aos princípios do biopoder*. O que garante à morte seu lugar no regime biopolítico é justamente o racismo: ele “assegura a função da morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é o membro de uma raça ou de uma população” (Ibidem, p. 308). Esta hipótese parece ter inspirado muitos trabalhos recentes sobre o biopoder na guerra contra o terror. Citamos o de Mark Duffield (2005) e o de Mark Doucet e Miguel de Larrinaga (2008). Todos ligam o dispositivo do *estado de exceção* à noção de *human security*, embora cada um a seu modo. Se há morte e tortura na *War on Terror*, se o estado de exceção pôde ser ativado, é porque foi acionada, antes e durante, a noção de *human security*, que traz em si a justificativa da defesa da vida da população.

O que liga a estatização do discurso da guerra ao biopoder é que este, para se formar, para emergir, enfim, necessitou que esse discurso fosse reescrito, no século XIX, em termos de uma *guerra interna contra os perigos que nascem no próprio corpo social* (cf. FOUCAULT, 2005; SENELLART, 2008, p. 514).

* * *

O *biopoder* de que fala Foucault, acoplado à estatização do discurso da guerra, como vimos, implica no que poderíamos chamar uma *internalização territorial do inimigo*. Esta hipótese é fundamental e irá ressoar nos seus cursos seguintes. É como se o Estado moderno se caracterizasse por ter como alvo *sua própria população*. É curioso que George Orwell tenha identificado processo semelhante em 1949 – anos após sua experiência na Guerra Civil espanhola, ainda sob os escombros da Segunda Guerra Mundial e já com o cenário da Guerra Fria se esboçando.

War, it will be seen, is now a purely internal affair. In the past, the ruling groups of all countries, although they might recognize their common interest and therefore limit the destructiveness of war, did fight against one another, and the victor always plundered the vanquished. In our own day they are not fighting against one another at all. The war is waged by each ruling group against its own subjects, and the object of the war is not to make or prevent conquests of territory, but to keep the structure

of society intact. The very word 'war', therefore, has become misleading. It would probably be accurate to say that by becoming continuous war has ceased to exist. The peculiar pressure that it exerted on human beings between the Neolithic Age and the early twentieth century has disappeared and been replaced by something quite different. The effect would be much the same if the three superstates, instead of fighting one another, should agree to live in perpetual peace, each inviolate within its own boundaries. For in that case each would still be a self-contained universe, freed for ever from the sobering influence of external danger. A peace that was truly permanent would be the same as a permanent war (ORWELL, 1950, p. 30).

A purely internal affair, lemos acima. A guerra foi cooptada pelos Estados (no caso, os superestados) e utilizada como dispositivo para dominação da sua própria população. A paz até seria possível na relação entre um superestado e outro, mas impossível na relação entre cada superestado e sua respectiva população. De certa maneira, *1984* é uma das reedições mais expressivas do discurso político da guerra: *ruling group/its own subjects*; e ainda com a perspicácia de ter acrescentado ao esquema o *indivíduo* e a *população*, dois personagens modernos por definição. O livro também descreve algumas das técnicas de condução da guerra pelo tecido político, como a vigilância perpétua, e os esforços do superestado em soterrar a lembrança da guerra que o fez emergir: é criado o Ministério da Paz para cuidar dos assuntos da guerra; é instituída uma Neolíngua para varrer a língua dos vencidos (talvez uma referência à Tácito, a quem se atribui a frase “a marca do escravo é falar a língua do senhor”); a assessoria científica é acionada pelo superestado a fim de eliminar dissidências e as prevenir - desenvolvem-se drogas para inibir os chamados *thought-crimes*. Orwell aplica o modelo da guerra à relação (que se pensa às vezes pacífica) entre *Estado e cidadãos*, o que é bastante significativo - sobretudo se considerarmos que o escritor tinha diante de si, ainda quente e ruidoso, o problema que irá ocupar toda a geração seguinte de intelectuais: o *totalitarismo*. “I set the story in Britain to show that English-speaking countries are not above happenings of this kind: that totalitarianism, if not fought against, can triumph anywhere. *It's a warning, not a prophecy*”.

* * *

O fenômeno do totalitarismo foi decisivo em todo o pensamento político e sociológico que lhe seguiu. E isto porque teria caído sobre uma geração de intelectuais que, em grande parte, diz Foucault, foi surpreendida exercitando uma “economia do poder” já inadequada, a do século anterior. O século XIX problematiza a superprodução da *riqueza* e sua relação com a pauperização dos que a produzem; desafiado pelos fascismos, a segunda metade do século

XX problematiza a superprodução do *poder* e suas técnicas supereficazes de sujeição. Para Foucault, faltava (ou ainda falta) às gerações seguintes ao fascismo “uma economia que não se baseasse na produção e na distribuição das riquezas, mas nas relações de poder”. Daí novamente a importância de Nietzsche: ele teria sido “quem colocou o poder como objeto essencial do discurso, digamos, filosófico. Enquanto para Marx era a relação de produção” (FOUCAULT, 2006, p. 39). Para Edgardo Castro, “ésta ha sido, sin duda, una de las motivaciones del interés foucaultiano por la cuestión del poder”. Não foram os intelectuais que simplesmente se colocaram a questão do poder: “ela se colocou, ela nos foi posta”. Como? “O século XX”, diz Foucault, “conheceu duas grandes doenças do poder, duas grandes epidemias que levaram até muito longe as manifestações exasperadas de um poder” (Ibidem, p. 38). O que há de mais perturbador no fascismo e no stalinismo é que, de certa forma, eles não conceberam nenhuma tecnologia política que possa se dizer simplesmente *original, exclusiva* destes Estados.

É preciso não negar que, em relação a muitos pontos, o fascismo e o stalinismo apenas fizeram prolongar toda uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do Ocidente. Primeiramente, a organização dos grandes partidos, o desenvolvimento de aparelhos policiais, a existência de técnicas de repressão como os campos de trabalho, tudo isso foi uma herança efetivamente instituída pelas sociedades ocidentais liberais e que o stalinismo e o fascismo apenas incorporaram (Ibidem, p. 38)

Sobre estas duas “doenças” e “febres” do poder, Foucault dirá, em 1982, que

uma das numerosas razões que fazem com que elas sejam tão desconcertantes para nós é que, a despeito de sua singularidade histórica, elas não são inteiramente originais. *O fascismo e o stalinismo utilizaram e ampliaram os mecanismos já presentes na maioria das outras sociedades.* Não somente isso, mas, apesar de sua loucura interna, *eles utilizaram, numa larga medida, as idéias e os procedimentos de nossa racionalidade política*” (cit. p. FONTANA & BERTANI, 2005, p. 331, grifos nossos).

A genealogia foucauldiana, principalmente por meio do conceito de biopoder, embora não somente por ele, é claro, revela que entre as sociedades liberais e os totalitarismos há uma relação *fundamental*. Fontana e Bertani falam de uma “filiação estranha”, uma espécie de progressão do normal ao patológico ou ao monstruoso. Em todo caso, falam em termos de *continuidade*.

Transferência de tecnologias e prolongamento, pois, à doença, à loucura, sem contar à monstruosidade. ‘Continuidade’ também do fascismo e do stalinismo nas

biopolítico de exclusão e de extermínio do politicamente perigoso e do etnicamente impuro – biopolíticas introduzidas já no século XVIII pelo policiamento médico e assumidas, no século XIX, pelo darwinismo social, pelo eugenismo, pelas teorias médico-legais da hereditariedade, da degenerescência e da raça (Ibidem, p. 331).

A melhor forma de resumir essa filiação histórica não seria pela simples afirmação de que *todos os Estados modernos nasceram fascistas*, mas pela proposição invertida e acrescida segundo a qual *todos os Estados fascistas nasceram Estados modernos, e continuaram, enquanto Estados fascistas, Estados modernos*.

Como mencionamos acima, não foi o nazismo quem apresentou o racismo ao Estado. O racismo, pelo menos o racismo moderno, o racismo de Estado, não é questão de *ódio*; tampouco uma “operação ideológica” para canalizar ou desviar hostilidades de classe (cf. Ibidem, p. 308-9). “A especificidade do racismo moderno”, diz Foucault,

não está ligada a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica de poder, à tecnologia de poder [...]. Ele é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação das raças para exercer seu poder soberano. A *justaposição*, ou melhor, o *funcionamento*, através do biopoder, do velho poder soberano de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo (FOUCAULT, 2005c, p. 395).

Isto é de extrema importância em qualquer discussão sobre genealogia e biopoder. Em Foucault, a chave para se compreender os acessos assassinos de que os Estados foram acometidos no século XX está na sua capacidade de fazer funcionar, *à perfeição*, os dispositivos de poder já concebidos, já existentes, já operantes – dispositivos que, é essencial notarmos, não serão dissolvidos pelas sentenças de Nuremberg.

O *corpo social* é fundamental nas representações nazistas da sociedade. A este respeito, citamos o documentário *Arquitetura da Destruição*, de Peter Cohen, de 1989. Uma das fatias mais grossas do partido nazista era formada por médicos. O médico desponta, no Estado nazista, como herói de uma guerra biológica embutida de um dever histórico e um ideal estético. “Disciplina e biopolítica sustentaram a muque a sociedade nazista”; “não houve sociedade mais disciplinar e mais biopolítica do que a nazista” (FOUCAULT, 2005c, p. 395 e segs.)

* * *

Podemos ler n’ *A Sociedade Punitiva*, de 1973: “o poder é conquistado como uma batalha e perdido do mesmo modo. É uma relação belicosa e não uma relação de apropriação que está

no cerne do poder” (FOUCAULT citado por FONTANA & BERTAMI, 2005, p. 344). Fontana e Bertami afirmam a adoção do esquema da guerra teria suas razões na conjuntura das lutas políticas dos anos 1970:

A ascensão dos fascismos em quase toda parte no mundo, as guerras civis, a instauração das ditaduras militares, os objetivos geopolíticos opressivos das grandes potências (dos Estados Unidos no Vietnã, notadamente); ele se enraíza também, e, sobretudo, em sua ‘prática política’ dos anos setenta, que lhe havia permitido apreender ao vivo, *in loco*, o funcionamento do sistema carcerário, observar o destino reservado aos detentos, estudar suas condições materiais de vida, denunciar as práticas da administração penitenciária, apoiar os conflitos e as revoltas em todo lugar onde rebentavam (FONTANA & BERTAMI, 2005, p. 344).

Para Senellart, o curso de 1976 já seria um sinal de que o modelo da guerra lhe começava a parecer gasto, questionável. “Ele tinha por objeto, se não abandonar esta concepção, pelo menos interrogar os pressupostos e as consequências históricas do recurso ao *modelo da guerra* como analisador das relações de poder” (SENELLART, 2005, p. 497). Não por acaso, é a partir de 1977 (portanto, após o curso) que ficam mais claras as hesitações de Foucault em relação a ele: “os processos de dominação não serão mais complexos, mais complicados do que a guerra?” (cit. por FONTANA & BERTAMI, 2005, p. 340); e, noutra ocasião: “a relação de força na ordem política é uma relação de guerra? Pessoalmente, por ora não me sinto pronto para responder de um modo definitivo com sim ou com não” (cf. Ibidem). Se em 1975 há um *não* ao modelo dos signos, em 1982 há, por fim, um *não* ao modelo da guerra: “o poder, no fundo, *é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários*, ou do compromisso de um com o outro, do que da ordem do ‘governo’ (cf. Ibidem, p. 342; grifos nossos). A negativa ao modelo da guerra vem afirmar o *modelo do governo*. No entanto, o poder não deixará simplesmente de ser “aquilo que guerrear” para se tornar “aquilo que conduz condutas”; a concepção foucauldiana de poder não irá desterrar seu componente bélico. Acontece que Foucault, então, passa a conceber que toda estratégia de *enfrentamento* tende a tornar-se estratégia de *subjetivação*; é afinal para *formar sujeitos* que toda estratégia entra em combate; é para constituir sujeitos que busca tornar-se “estratégia ganhadora”; o enfoque passa a incidir mais diretamente sobre os *modos de subjetivação* (cf. Ibidem, p. 343). Pouco a pouco, as questões em aberto sobre o biopoder vão levando Foucault a formular um novo problema e um novo conceito: *governamentalidade*.

9. Direito dos Governados

A questão da *governamentalidade* será posta nos dois cursos seguintes de Michel Foucault no Collège de France: *Segurança, Território e População* (1978) e *O Nascimento da Biopolítica* (1979), além, claro, de conferências e entrevistas. Para Michel Senellart,

tudo acontece como se a hipótese do biopoder, para se tornar verdadeiramente operacional, exigisse ser situada num marco mais amplo. O anunciado estudo dos mecanismos pelos quais a espécie humana entrou, no século XVIII, numa estratégia geral do poder, apresentado como o esboço de uma ‘história das tecnologias de segurança’, cede a vez, já na quarta aula do curso de 1978, ao projeto de uma história da ‘governamentalidade’, desde os primeiros séculos da era cristã. Do mesmo modo, a análise das condições de formação da biopolítica, no segundo curso, logo se apaga em benefício da análise da governamentalidade liberal (SENELLART, 2008, p. 496).

A história das problematizações promovida por Foucault se viu obrigada a se colocar a questão, talvez muito mais abrangente e ambiciosa, do *governo de si e dos outros*. Senellart vê aí, nestes cursos, “o primeiro deslizamento, acentuado a partir de 1980, da analítica do poder à ética do sujeito” (Ibidem, p. 497). Os conceitos de *biopoder* e *biopolítica* (de 1974-6), com os quais trabalhamos até aqui, serão tragados pela *governamentalidade*. Embora atenda a outras exigências (que infelizmente não cabem aqui), ainda está em questão, em maior ou menor relevo, *a relação entre vida e poder* (embora este seja concebido, agora, a partir de seus efeitos de subjetivação). “A genealogia do biopoder, apesar de ser abordada de forma oblíqua e permanecer, por isso mesmo, muito alusiva, não cessa, entretanto, de constituir o horizonte dos dois cursos” (Ibidem). Frédéric Grós parece ir mais longe ao falar da problemática do liberalismo, levantada por Foucault no final dos anos 1970, como “um segundo sentido do biopoder” (GRÓS, 2010). A administração do biológico, este marco tão decisivo nas sociedades ocidentais, será situada na racionalidade política liberal, ou ainda, na governamentalidade neoliberal. Daí o desvio de Foucault em direção aos vários liberalismos já antes da metade do curso de 1979. Não iremos persistir nesta virada da analítica do poder à ética do sujeito. Ficaremos no limite, nesta fronteira (talvez virtual, artificial) que é o aparecimento da temática do governo. Ressaltamos somente que, quando a temática do biopoder for retomada na segunda metade dos anos 1990, ela aparecerá firmemente articulada à temática do *governo de si e dos outros* – e em certos casos *indissociável* dela. É tentador explicar esta disposição a partir das alterações nas técnicas ou tecnologias de poder ocorridas naquela década, a partir das pequenas e grandes novidades tecnológicas do biopoder – que em

grande parte constituem os objetos de pesquisa dos novos genealogistas (mencionaremos alguns adiante).

* * *

Talvez uma das maiores provocações lançadas pela genealogia foucauldiana do governo seja a concepção, infelizmente apenas esboçada, de *direito dos governados*. Foucault a menciona pela primeira vez numa entrevista em 1977 – o que a torna, de certa forma, um dos problemas de bastidor dos cursos de 1978 e 1979. Ela carrega todos os princípios genealógicos analisados neste trabalho até aqui.

Primeiramente, o direito dos governados, diferentemente dos direitos humanos, não se refere a um sujeito jurídico, abstrato, mas a um sujeito enquanto corpo gerido - historicamente constituído e dotado do poder de afetar e ser afetado. “Ce droit est plus précis, plus historiquement déterminé que les droits de l’homme: il est plus large que celui des administrés et des citoyens”. Aliás, ao se referir ao *corpo* e não à abstração *homem* ou o sujeito jurídico *cidadão*, o direito dos governados força sua entrada nas regras do próprio jogo biopolítico – ampliando talvez as possibilidades de o “curto-circuitar”. “C’est ce droit, qui n’est pas une abstraction juridique ni un idéal de rêveur, c’est ce droit, qui fait partie de notre réalité historique et ne doit pas en être effacé”.

Em segundo lugar, o direito dos governados reacende o *discurso da guerra*. Ele ampara e assegura a dissidência. Inspira a desobediência dos corpos. E isto porque se refere ao corpo enquanto objeto de dominação e de subjetivação, enquanto aquilo que *está em disputa*. O próprio direito dos governados se apresenta como eixo de possíveis estratégias de dissidência, como ferramenta e arma de resistência dos corpos frente ao ciclo de positividade do biopoder; frente, enfim, ao avanço devastador do poder sobre todas as realidades e experiências vitais. “Notre histoire récente en a fait une réalité encore fragile mais précieuse pour un avenir qui porte partout la menace d’un État où les fonctions de gouvernement seraient hypertrophiées jusqu’à la gestion quotidienne des individus”. No mesmo ano, 1977, Foucault dirá que “trata-se de multiplicar no tecido político os ‘pontos de repulsão’ e de ampliar a superfície das dissidências possíveis” (cit. por FONTANA & BERTAMI, 2005, p. 340). Mas este é um direito *que ainda nos falta*. “On n’en a guère formulé la théorie”.

Frédéric Grós, dentre outros, tem se empenhado neste sentido. Para ele,

a filosofia dos direitos humanos supõe uma definição abstrata da humanidade: definem-se os direitos essenciais a partir de uma antropologia fundamental, e pede-se que os Estados respeitem esses direitos. Falar do direito dos governados é outra coisa: é levar em conta o fato de que a política não é a defesa de nossos direitos contra um poder externo, e sim as lutas travadas dentro de um jogo de poder (GRÓS, 2010).

Aqui vemos que a noção de direito dos governados, pelo menos conforme as palavras de Grós, preserva o imperativo foucauldiano da *não exterioridade* do poder. A noção comum de direitos humanos parece ignorar a positividade e, principalmente, os efeitos de subjetivação do poder; parece ignorar o que há de cotidiano na dominação; parece não atingir o poder no seu momento de vitória, ou seja, no momento em que ele passa a se exercer como *eu*, como *si*. Ao terreno da subjetivação os direitos do homem não conseguem adentrar; na maioria das vezes sequer vêem ali um problema. Apenas fiscalizam e perseguem o poder até determinado ponto. A dor é o mais longe que podem chegar. Mas quando o poder abandona sua forma hedionda, que já ostenta a contragosto, e se desdobra em *cuidados* e *prazeres*, então os direitos do homem não conseguem mais alcançá-lo. Em suma: os direitos humanos, em maior ou menor grau, *fazem parte do jogo do biopoder*. Sua luta não é pela dissidência dos governados, mas pela polidez dos governantes. E isto porque o problema dos direitos humanos é a *violência*, não o *poder*. Em Foucault a distinção é clara, vale repetir: “Se um dos dois [sujeitos] estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder” (FOUCAULT, 2004, p. 276). Mas isto não significa, claro, que não haja possibilidades de articulação entre estas duas formas de luta. Uma “nova ética”, diz Foucault em 1984, seria “efetivamente o ponto de articulação entre a preocupação ética e a luta política pelo respeito dos direitos, entre a reflexão crítica contra as técnicas abusivas de governo e a investigação ética que permite instituir a liberdade individual” (Ibidem).

Não é o *poder* que está em questão pelos direitos humanos, mas a consecução de *verdades autoevidentes* (v. HUNT, 2009). O paradoxo consiste em que a *liberdade*, por exemplo, como a *autonomia do indivíduo*, são elas próprias partes dos dispositivos de poder. Somos governados *principalmente* quando incorporamos as liberdades que nos são oferecidas pelo neoliberalismo. Grós apresenta o problema de forma clara: “Este paradoxo se deve ao fato de que, justamente, esses direitos não são exercidos fora do poder. Não se trata de lembrar aos Estados verdades eternas. Trata-se de dizer que, em política, nunca existe pura coerção, pura exploração” (GRÓS, 2010). Os direitos humanos conseguem libertar o sujeito

da dor, mas não do poder que se camufla na autonomia e no autogoverno. O direito dos governados *também se refere à liberdade*, mas somente no sentido (embora um pouco paradoxal) de *experiências vitais ainda não geradas pela malha do biopoder*: “no sentido das liberdades práticas, no sentido dos processos de libertação. Os direitos humanos afirmam de forma abstrata que o homem deve ser livre. Falar do direito dos governados é indagar: do quê o homem precisa se libertar?” (Ibidem).

Desde sempre o olhar nietzschiano desconfia das liberdades modernas. Em Nietzsche já lemos: “não há piores e mais radicais danificadores da liberdade do que as instituições liberais” (cit. p. MARTON, 1990, p. 86). Na interpretação de Scarlett Marton, isto significa que

salvaguardar as liberdades individuais teria por sinônimo exigir de todos o mesmo padrão de comportamento. Aparentemente, isto acarretaria, por parte dos governados, submissão total e, por parte dos governantes, total controle [...]. Direitos manteriam relações de força” (MARTON, 1990, p. 86-7).

Como afirmamos acima, o direito dos governados tem a ver com lutas pelo corpo: “Ela significa um jogo de lutas, resistências e contrapoderes” (Ibidem). Tem a ver com o que Foucault se refere como “revoltas de conduta” e “contracondutas” (FOUCAULT, 2008). “Trata-se menos de autogovernar-se do que de desgovernar, ou seja, aprender a libertar-se das formas de autogoverno que o poder pode nos levar a adotar” (GRÓS, 2010). A questão emergente é: *como se desgovernar?* Foucault falava da “multiplicação dos pontos de repulsão” e da “ampliação da superfície de dissidências possíveis”. O desafio é como operacionalizar isto na vigência de um biopoder que se mantém justamente por meio da oferta de dissidências inofensivas, ou melhor, *contragovernos que, virtuais, não alteram estados de dominação*. Isto é evidente no exemplo da ética neoliberal do “empreendimento”, bastante citada por Grós: “Cada qual é convidado a construir uma relação consigo mesmo de acordo com a modalidade capitalística dominante (o empreendimento) [...]. Entende-se que a força desse modelo está no fato de que ele supõe justamente a liberdade e a autonomia do sujeito” (Ibidem). A questão nos leva à temática da governabilidade:

Digo que a governabilidade implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, visto ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-

lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros (FOUCAULT, 2004, p. 276)

O desafio é pensar uma ética do cuidado de si que não seja uma armadilha biopolítica. É preciso questionar como *práticas de liberdade* (paradoxalmente) mantêm *estados de dominação*.

Quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares –, estamos diante do que se pode chamar de um *estado de dominação*. [...] Acho que é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades – jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros – e os estados de dominação, que são o que geralmente se chama de poder (Ibidem).

10. Desdobramentos

Pouco será produzido sobre biopoder e governamentalidade nos anos que se seguiram imediatamente à morte de Foucault. A idéia de uma *sociedade disciplinar* será bastante explorada, mas a hipótese da relação entre um *poder regulamentador* e a *vida do homem-espécie* aguardará mais de uma década até ser retomada com contundência. Para André Duarte, isto se deve às seguintes razões: (1) “as novidades teóricas introduzidas por Foucault em seu projeto de uma genealogia dos micropoderes disciplinares já eram, à época, mais do que suficientes para ocupar a atenção de seus leitores dos anos 70 e 80”; (2) “o conceito de biopolítica viu-se temporariamente abandonado e, justamente quando Foucault retomava o fio da meada de uma reflexão sobre a vida e a biopolítica, a morte prematura veio romper-lhe o fio do pensamento” (3); “para reconhecê-lo [o conceito de biopolítica] era fundamental ultrapassar a rigidez dicotômica da distinção ideológica tradicional entre esquerda e direita, aspecto que já se encontrava presente na análise foucaultiana do caráter biopolítico do nazismo e do stalinismo”; (4) “o fenômeno da biopolítica só poderia ser entendido enquanto forma globalmente disseminada de exercício cotidiano de um poder estatal que investe na multiplicação da vida por meio da aniquilação da própria vida a partir do advento recente da política transnacional globalizada e liquefeita, segundo a terminologia de Bauman”; (5) “se a tese foucaultiana de que o poder não apenas reprime, mas, sobretudo, *produz realidades*, já

era suficientemente inovadora e radical como não se surpreender ainda mais com a tese de que o sexo e a sexualidade, tal como acreditávamos conhecê-los, não eram simplesmente dados naturais reprimidos pela moral cristã e pelo capitalismo, mas haviam sido forjados por um complexo de dispositivos e micro-poderes disciplinares historicamente datáveis?” (DUARTE, s\data, p. 2-5).

A genealogia do biopoder de Foucault foi (e ainda é) bastante questionada no que diz respeito às cenas que prefere colocar em destaque: o ocaso do sofrimento físico na racionalidade penal, a desqualificação da morte etc. Os críticos advertem que a dor nunca foi suprimida dos exercícios efetivos de dominação e que o Estado nunca parou de exercer função repressora, assassina. Na maior parte do mundo, as estratégias de poder vencedoras de que fala Foucault não teriam obtido êxito em silenciar o coro popular por espetáculos punitivos baseados na retribuição e no sofrimento (v. GARLAND, 2008). A *sociedade disciplinar* e a *sociedade de regulamentação* seriam verificáveis, com as características que Foucault lhes atribui, somente numa sexta parte do mundo e numa pequena fração da história.

A este respeito, convém assinalar a crítica de Gerard Lebrun datada de 1984; refere-se textualmente à concepção foucauldiana de *poder*:

É preciso situar Foucault dentro de seus devidos limites: o homem condicionado, adestrado pelos poderes, é o privilegiado, o europeu. Não é o colonizado, não é o proletário do Terceiro Mundo (assim como não era o proletário europeu do século XIX). Estes o poder não pensa sequer em domesticar: domina-os - e muito de cima. (LEBRUN, 1984, p. 22).

Críticas como esta nos sugerem que não foi precisamente um “silêncio” o que as teses de Foucault obtiveram como resposta.

* * *

Aos estudiosos europeus, ao que parece, é na segunda metade dos anos 1990 que se forma um cenário propício a um questionamento mais sistemático e a uma produção bibliográfica mais volumosa sobre a relação entre vida e poder. Além das razões de caráter epistemológico e das transformações ocorridas no interior dos próprios jogos discursivos sobre o vital, uma série de episódios e eventos históricos parece ter estimulado as pesquisas sobre *biopoder e governamentalidade*: os conflitos de caráter étnico no leste e o conseqüente aumento da produção *in loco* de refugiados; o cerco aos imigrantes; a popularidade mais ou menos silenciosa dos movimentos e partidos de inspiração nacional-socialista; os pequenos

mas promissores avanços da engenharia genética; a intensificação das campanhas contra o sedentarismo, a obesidade, o câncer etc; a intensificação, igualmente, de campanhas de natalidade; debates sobre eutanásia e aborto; e, por fim, a superconcentração do poder de morte na guerra ao terrorismo, intensificada vigorosamente na virada do século. Isto tudo, claro, o que se deixa notar bastante superficialmente.

Foucault esboçou seu projeto em livros, aulas, conferências e entrevistas, mas a atenção dos leitores e ouvintes parecia *desviada*: “O caráter polêmico dessas teses fez com que as atenções se desviassem do último capítulo do *volume I* da *História da Sexualidade*, justamente aquele em que Foucault formulara o conceito de biopolítica, e que era considerado por ele como o mais importante de seu livro” (DUARTE s\data). Em janeiro de 1984, questionado sobre se “essa problemática do *cuidado de si* poderia ser o cerne de um novo pensamento político, de uma política diferente daquela que se conhece hoje em dia”, Foucault confessa: “não avancei muito nesta direção e gostaria muito de voltar justamente a problemas mais contemporâneos, para tentar verificar o que é possível fazer com tudo isso na problemática política atual” (FOUCAULT, 2006, p. 280). Autores como Rabinow, Senellart, Rose, entre outros, parecem dar seqüência a este projeto foucauldiano. Mas é com Giorgio Agamben e Peter Sloterdijk que escolhemos continuar nossa pesquisa. Nestes autores, encontramos formas de abordagem que, embora distintas, representam inovações valiosas e prognósticos polêmicos sobre a relação entre vida e poder no século XXI.

VIDA E PODER NO SÉCULO XXI:
NOTAS A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN E PETER SLOTERDIJK

1. Sobrevida e Campo

Há muitas maneiras de nos referirmos à distância entre Michel Foucault e Hannah Arendt: seriam “divididos por um imenso oceano” (BORGES, 2004, p. 99); “[they] come from such radically different philosophical starting points that such a dialogue would be impossible” (ALLEN, 2002, p. 131). Arendt faria parte do grupo a que Sérgio Adorno se refere como “legionários intelectuais da dor e do sofrimento”, do qual fazem parte também Primo Levi, Benjamin, Adorno e Horkheimer, todos profundamente marcados pelos “horrores do holocausto” (ADORNO, 2000, p. 15; grifos do autor). Já nas poucas páginas em que a dor e o sofrimento brilham na obra de Foucault, como na célebre passagem do suplício de Damians, “a dor não parece causar-lhe horror; apenas aos seus leitores”; é nesta passagem que se mostra o *positivista feliz*, diz Adorno, o pesquisador “que se conduz racionalmente, para não dizer cartesianamente, na descrição minudente de seu objeto (Ibidem, p. 17).¹² Seriam autores incompatíveis?

É evocando a necessidade de superar estas “dificuldades e resistências” que Giorgio Agamben inicia a trilogia *Homo Sacer*. O primeiro volume, *O Poder Soberano e a Vida Nua*, publicado em 1995, inicia o que seu autor definirá como “uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais” (AGAMBEN, 2006, p. 131). *Agamben retoma a tese foucauldiana de uma biopolítica, do alvorecer da modernidade biológica, e a articula à tese arendtiana “do*

¹² Apesar disto, e a despeito da absoluta inexistência de referências de um autor a outro, tem havido tentativas promissoras de articulação entre seus escritos (p. ex. ROSENMÜLLER, 2007; ALLEN, 2002; ORTEGA, 2001).

*processo que leva o homo laborans e, com este, a vida biológica enquanto tal, a ocupar progressivamente a cena política do moderno” (AGAMBEN, 2007, p. 11).*¹³

1.1 Homo Sacer

Para Agamben, há um “ponto oculto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder” (AGAMBEN, 2007, p. 14). Ele seria visível na obra tardia de Foucault que, a partir de 1982, irá se ocupar deste “duplo vínculo político, constituído pela individualização e pela simultânea totalização das estruturas de poder” (cit. p. Ibidem, p. 13). Para Agamben, isto significa que Foucault estava gradualmente se dirigindo a um território que, até então, havia sido por ele deixado de lado proposital e estrategicamente: *o poder soberano*.

O poder soberano aparece nas descrições foucauldianas do biopoder: mas tão somente para fins de contraste. Como o descreve Foucault, o biopoder se origina justamente desta *passagem* de um poder soberano que faz morrer para um conjunto de poderes que fazem viver. Este é um dos motivos pelos quais Foucault insiste na necessidade de recusarmos à representação clássica e jurídica do poder em prol de representações mais compatíveis com a microcapilaridade de seu exercício moderno; grosso modo, o “poder” que lhe interessa não se exerce como lei, mas como norma e regulamento. É pela norma e pelo regulamento que a vida entra na política. Uma das questões que orientam a pesquisa de Agamben aparentemente do começo ao fim pode ser resumida pela seguinte interrogação: *não foi justamente o poder soberano o que permitiu a entrada da vida na política?*

Alguns críticos denunciam um suposto mau uso, por parte de Agamben, dos conceitos foucauldianos de biopoder e biopolítica. Concebidos somente a partir da imagem do poder investindo sobre o corpo, estes conceitos se tornariam inconsistentes – já que tal cena ocorre dentro e fora do processo de constituição biopolítica historicamente circunscrito (RABINOW & ROSE, 2004; GENEL, 2004). De fato, como lemos já na abertura d’*O Poder Soberano*, Agamben se propõe apagar a linha divisória, tão especial em Foucault, entre o poder soberano e o biopoder/biopolítica: *“pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a*

¹³ “Em última análise, a vida é o critério supremo ao qual tudo o mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem” (ARENDT, 2004, p. 324-325).

contribuição original do poder soberano” (AGAMBEN, 2007, p. 14; grifos do autor). Desta forma, a própria terminologia sofre inflexões. Na perspectiva aberta pela arqueo-genealogia de Agamben, *há biopolítica sempre que há referência do poder à zoé*. A biopolítica seria, portanto, “tão antiga quanto a exceção soberana”. Os mecanismos biopolíticos gerados pelo Estado moderno repousam na exceção soberana e encontram garantia e legitimidade no poder soberano de decisão sobre a vida de seus súditos. “Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua” (Ibidem, p. 14). Mas é importante notar que esta dilatação do conceito de biopolítica só é possível porque Agamben utiliza conjuntamente um outro conceito de *soberania*. Foucault renuncia às representações do poder baseadas na soberania porque esta, dentre outras impropriedades, a seu ver, não consegue se referir senão a sujeitos jurídicos. Mas não é assim que Agamben a entende; não é assim que ele nos propõe concebê-la. Para autor, como escreve Katia Genel, “a soberania não se exerce somente sobre sujeitos de direito” (GENEL, 2004, p. 4, tradução nossa). O que caracteriza a soberania é justamente o poder de se referir à *zoé*, ao sujeito enquanto *vivente* – ao sujeitos enquanto *corpo*, diríamos por extensão.

Para o autor, não se pode definir *soberania* puramente em termos de lei. A soberania é justamente o que está *fora da lei*, fora do ordenamento jurídico. O autor retoma a definição de abertura da *Teologia Política* de Carl Schmitt (1922): “Soberano é aquele que decide sobre a exceção” (SCHMITT, 1985, p. 5; tradução nossa). Para Schmitt, é a *exceção (Ausnahme)* o que dá sentido ao poder soberano; “é precisamente a exceção que faz relevante o sujeito da soberania, ou seja, toda a questão da soberania” (Ibidem, p. 6, grifos nossos). Por definição, soberano é aquele que pode suspender a ordem jurídica. “A autoridade para suspender a lei vigente – seja em geral ou em caso específico – é a marca efetiva da soberania” (Ibidem, p. 9, tradução nossa). Nisto consiste o paradoxo da soberania: ela está simultaneamente *dentro e fora* do ordenamento jurídico; no esquema de Schmitt: “although he stands *outside* the normally valid legal system, he nevertheless *belongs* to it, for it is he who must decide whether the constitution needs to be suspended in its entirety” (Ibidem, p. 7; grifos nossos).¹⁴

¹⁴ Na tradução de Henrique Burigo que consta na edição brasileira de 2007 do *Poder Soberano e a Vida Nua*: “[a soberania] permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* pode ser suspensa” (cit. p. AGAMBEN, 2007, p. 14).

O vínculo entre vida e soberania, para Agamben, é primordial: grosso modo, se a lei pode se referir exclusivamente ao sujeito jurídico, a soberania, estando *fora da lei*, pode assim se referir ao *vivente*. A exceção é a porta de entrada do biológico à esfera política. A decisão sobre a exceção é, sobretudo, um poder de *inclusão* de algo na estrutura do próprio poder soberano. “Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (AGAMBEN, 2007, p. 26). É pela relação de exceção que o soberano se apropria do vivente.

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (Ibidem, p. 35).

E se, como define Schmitt, uma *unlimited authority* é a característica mais essencial da exceção soberana (SCHMITT, 1985, p. 12), o vivente incluído/excluído pela relação de exceção estaria, assim, absolutamente vulnerável; ele é despido de todo o manto jurídico protetor; torna-se, mais do que nunca, *vida nua*. Agamben encontrou no chamado *homo sacer*, figura do direito romano, a melhor representação para o sujeito vivente neste estado absoluto de vida nua. *O homo sacer é aquele que pode ser morto impunemente*. “A tese foucauldiana”, diz Agamben,

deverá então ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na política, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (AGAMBEN, 2002, p. 16).

Nesta seção, iremos nos limitar às considerações sobre: 1) como Agamben pôde ampliar as concepções de *biopoder* e *biopolítica* ao terreno da tortura e da morte; 2) quais as novidades técnicas (quiçá metodológicas) que Agamben traz à pesquisa genealógica; e 3) quais são as implicações imediatamente notáveis e a potencialidade crítica da hipótese de um biopoder que *faz sobreviver*.

* * *

Vimos que Foucault trabalha com uma distinção entre *violência* e *poder*. Vale recordá-la: “Se um dos dois [sujeitos] estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder” (FOUCAULT, 2004, p. 276). O *homo sacer*, desta forma, como o mais desarmado dos objetos vivos, estaria longe de ser sujeito do que se poderia chamar, a partir de Foucault, de uma relação de *poder*. Por outro lado, ao contrário do que muitos críticos sustentam, isto parece não ser suficiente para conceber as teses de Agamben de Foucault como incompatíveis ou excludentes. Para aqueles que buscam pontos de conciliação entre estes autores, é tentador objetar que Agamben não nega a distinção foucauldiana mas, pelo contrário, afirma-a, preferindo apenas se dirigir à outra margem da dominação: a da violência. Isto tornaria suas obras “complementares”, como se cada autor escolhesse problematizar um aspecto diferente da dominação. A primeira impressão, porém, é a de que Agamben parece desconsiderar a distinção foucauldiana ao se referir à exceção soberana simplesmente como *poder*, não como *violência*, o que fatalmente abre espaço para críticas: “he argues that all power rests ultimately on the ability of one to take the life of another - it is a power over life grounded in the possibility of enforcing death” (ROSE & RABINOW, 2004, p. 200).¹⁵ Tentaremos mostrar abaixo a forma como esta distinção é retrabalhada por Agamben.

No pensamento grego, *bía*, “violência”, e *diké*, “justiça”, constituem forças antitéticas. Agamben analisa um fragmento de Píndaro: “com a força do *nómos* conectei *violência* e *justiça*” (cit. p. AGAMBEN, 2007, p. 38, grifos do autor). Para o autor, o fragmento

possui em seu centro uma escandalosa composição daqueles princípios por excelência antitéticos que são, para os gregos, *Bía* e *Diké*, violência e justiça. *Nómos* [grosso modo, a “lei”] é o poder que opera, com mão mais forte, a união paradoxal

¹⁵ A distinção *poder/violência* é central em Hannah Arendt (v. DUARTE, 2009). Sendo este o nome que abre a trilogia *Homo Sacer* ao lado do de Foucault, é natural buscarmos em sua obra um possível esclarecimento sobre como Agamben lida com a questão. Em *Sobre a Violência* (1969), após já publicados seus trabalhos sobre o totalitarismo e a “banalidade do mal”, Arendt apresenta a tese segundo a qual “a forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos” (ARENDR, 2994, p. 35-6; grifos nossos). O conceito de poder da autora está ligado ao *consentimento*, ao *apoio do povo*, ao *momento fundacional* da política. “O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir *em concerto*. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome” (Ibidem, grifos nossos). A violência seria então o exercício efetivo de um poder *ilegítimo*. Se não podemos ter certeza de que Agamben utiliza a distinção foucauldiana, tampouco encontramos indícios suficientes para afirmar que ele adota rigidamente a distinção arendtiana. O que podemos dizer, com alguma certeza, é que o *problema violência/poder* não é ignorado por ele; pelo contrário, é *central*. Aparece, na maior parte de sua pesquisa, em termos de *natureza/direito, violência/justiça*, sobretudo quando o autor revira os clássicos e escava em solo grego.

destes dois opostos [...]. Este é o nó que ele [Píndaro] deixa como herança ao pensamento político ocidental, e que faz dele, em certo sentido, o primeiro grande pensador da soberania (Ibidem, p. 37-8).

Se pudéssemos definir este nó de que fala Agamben, diríamos que ele se dá entre os elementos *natureza-zoé-bía* e *direito-bíos-diké*. A soberania, ou melhor, o *nómos* soberano, é justamente o que os funde, fazendo-os aparecer como indiscerníveis.

O *nómos* soberano é o princípio que, conjugando direito e violência, arrisca-os na indistinção. Neste sentido [...], o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência trespassa em direito e o direito em violência (Ibidem, grifos do autor).

A necessidade tão urgente de discerni-los, bem como a dificuldade que se encontra ao tentá-lo, seria justamente o que há de sintomático na atual condição política.

Ora, a soberania que, na análise de Agamben, funde violência e direito, não seria a mesma soberania que, na modernidade, ainda segundo ele, introduz a vida na política? Portanto, a fusão ou indeterminação entre *bía* e *diké*, violência e direito, seria parte do mesmo processo de politização da vida nua. Ao relacionar a indistinção violência/direito à politização da vida nua, o autor se aproxima das teses de Hannah Arendt justamente no ponto em que esta relaciona a entrada da violência na política com o triunfo do *homo laborans*.¹⁶ A soberania não permite somente a entrada da *zoé* na esfera política; esta traz consigo *bía*, a violência. A zona de indeterminação *zoé/bíos* encerra em seu interior, igualmente, a indeterminação *bía/diké*. Neste sentido, desde que haja biopolítica, no sentido que Agamben confere ao termo - ou seja, desde que haja a inclusão da vida na política pela relação de exceção - violência e direito deixarão de ser excludentes.

É pela *relação de exceção* que Agamben amplia a área de cobertura dos conceitos de *biopoder* e *biopolítica*. A violência, a dor e a morte passam a fazer parte de uma problemática que originalmente dizia respeito ao incremento estratégico das forças vitais de um indivíduo ou de uma população.

¹⁶ Lemos n'A *Condição Humana* que a violência se restringe, nas fontes clássicas, ao ato de fazer, fabricar, produzir. É o triunfo do *homo faber* que permitiu à violência se vincular à esfera do político. "Somente na era moderna a convicção de que o homem [...] é, portanto, basicamente um *homo faber* e não um animal *rationale*, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência em que se baseiam todas as interpretações da esfera dos negócios humanos como a esfera da fabricação" (ARENDT, 2004, p. 240).

1.2 Estado de Exceção

Estado de Exceção é o vol. II.1 da trilogia *Homo Sacer*. Agamben o define como uma “arqueologia do direito que, por evidentes razões de atualidade e de urgência, pareceu-me que devia antecipar em um volume à parte” (AGAMBEN, 2006, p. 131). O *estado de exceção*, em resumo, é o dispositivo jurídico que permite a exceção soberana nas democracias modernas; acionado, ele permite ao poder executivo suspender quaisquer direitos constitucionais na iminência de ameaças que coloquem em risco a segurança e a ordem públicas. O debate acerca deste dispositivo, compreendido como *estado de emergência* ou *estado de necessidade*, ainda não conseguiu lhe fixar um lugar: ele estaria entre o *ato jurídico* e o *fato político*; é previsto, assegurado pelas constituições, mas está em estreita relação com a *guerra civil*, a *insurreição* e a *resistência* (AGAMBEN, 2007, p. 12). Além disto, nota Agamben, o impasse personifica o desafio de se regulamentar juridicamente a “necessidade”, ou seja, de se normatizar a exceção, tendo em vista a máxima de que “a necessidade não tem lei” (Ibidem).

Sendo o estado de exceção a instrumentalização jurídica da exceção soberana no Estado moderno, ele funciona como a “estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão”. Nisto consiste seu “significado imediatamente biopolítico” (Ibidem, p. 14). As “razões de atualidade e de urgência” pelas quais Agamben diz ter antecipado a publicação dizem respeito, sobretudo, ao chamado *USA Patriotc Act*, promulgado pelo Senado norte-americano em outubro de 2001. Por meio dele, quaisquer suspeitos de atos terroristas puderam ser detidos por tempo indeterminado - sem gozarem tanto dos direitos de “presos de guerra” quanto dos de “presos comuns” norte-americanos. “No *detainee* de Guantánamo, a vida nua atinge sua máxima determinação” (Ibidem, p. 15). Não vamos nos prolongar em detalhes na arqueologia de Agamben. Cabe somente notarmos que, nela, é o estado de exceção a técnica pela qual as democracias modernas constituem seus corpos matáveis. O alerta do autor ganha volume proporcional à regularidade espantosa com que este dispositivo vem sendo acionado, seja ele decretado ou não tecnicamente. *A exceção tornou-se regra*. Se no vol. I Agamben já aponta o *campo de concentração como nómos do moderno*, no vol. II o autor parece querer demonstrar em detalhes a operacionalidade jurídica da máquina biopolítica e tanatopolítica.

* * *

Em Foucault já temos uma relação orgânica entre a racionalidade biopolítica e os Estados fascistas. Estes seriam *paroxismos* do biopoder; representam o ponto febril de um jogo que “está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados” (FOUCAULT, 2005, p. 312). As teses de contigüidade entre as democracias modernas e o totalitarismo podem se confirmar historicamente pela facilidade com que regimes democráticos se converteram em regimes de privação e violação das liberdades individuais. O documento mais citado a respeito e que serve à análise de Agamben quase como um “tipo ideal”, é o *Decreto para a Proteção do Povo e do Estado*, promulgado pelo presidente do Reich em 28 de fevereiro de 1933. Não por acaso, é o documento jurídico que melhor reúne em sua composição as idéias de Carl Schmitt. Sobre os desdobramentos deste estado de exceção, vale citarmos o julgamento de Adolf Eichmann, ocorrido em 1961. Segundo Hannah Arendt, que cobriu o evento como correspondente da revista *The New Yorker*,

a defesa teria preferido que ele se declarasse inocente com base no fato de que, para o sistema legal nazista então existente, não fizera nada errado; de que aquelas acusações não constituíam crime, mas ‘atos de Estado’ (ARENDR, 2003, p. 33);

Eichmann “não só obedecia a ordens, ele também obedecia a leis”; o réu se refere ao contexto de seus atos como “período de crime legalizado pelo Estado” (ARENDR, 2003, p. 152-3). Isto nos conduz à tese da “banalidade do mal” ou, se buscássemos um caminho alternativo, à tese foucauldiana sobre o racismo de Estado - que vincula os genocídios a uma racionalidade biopolítica que é obrigada a recorrer à guerra de raças para “exercer seu poder soberano” (FOUCAULT, 2005, p. 312).

Para Agamben:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (AGAMBEN, 2007, p. 13).

Tanto as democracias de massa quanto os Estados totalitários correspondem à mesma fórmula: *a total politização de tudo* (AGAMBEN, 2002, p. 127). É somente pela biopolítica que

é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converterem-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares” (AGAMBEN, 2002, p. 128).

À dissolução dos Estados fascistas e dos totalitarismos não se seguiu a dissolução dos dispositivos biopolíticos pelos quais eles se constituíram.

1.3 Oikonomia

Vemos Agamben se referir ao estado de exceção, desde o início de seu projeto *Homo Sacer*, como um “paradigma de governo”. Em 2007, com a publicação de *O Reino e a Glória: Por uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo*, o autor parece confirmar sua entrada na problemática do governo e da racionalidade governamental, colocando-se talvez ainda mais próximo da vasta área de escavação aberta por Foucault. Porém, o autor já havia ensaiado esta problemática em certas oportunidades. Uma delas é a conferência *O Que é um Dispositivo*, de 2005, na qual Agamben começa empreendendo uma genealogia do termo técnico foucauldiano e termina por antecipar algumas conclusões provisórias de seu projeto maior. Para ele, não é gratuito que o termo *dispositif* tenha se tornado cada vez mais frequente conforme Foucault se dirigia à temática da governabilidade e do governo dos homens: *no Ocidente, este termo sempre esteve secretamente ligado às artes de governo, ao governo dos homens e do mundo*.

Sabemos da importância, no esquema dos dois primeiros volumes de *Homo Sacer*, da frase que abre o primeiro ensaio de *Teologia Política*: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”. Desta vez, para a análise arqueológica e genealógica do *dispositivo*, Agamben parece ter assumido uma outra, mas igualmente importante definição de Schmitt: “todos os conceitos significativos da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1985, p. 37, tradução nossa). Agamben busca a proveniência do *dispositivo* nos pergaminhos reescritos dos primeiros séculos da Igreja cristã.¹⁷

Os gregos utilizavam o termo *oikonomia* para se referirem à “administração do *oikos*, da casa e, mais geralmente, à gestão, *management*” (AGAMBEN, 2005, p. 11). O termo foi recuperado pelos teólogos dos séculos II-III enquanto advogavam a favor da adoção de uma *Trindade* (“o Pai, o Filho e o Espírito”).

¹⁷ Agamben já havia feito menções diretas a alguns princípios *teologia política* de Schmitt, p. ex. AGAMBEN, 2007, p. 89.

O argumento destes era o seguinte: ‘Deus, quanto ao seu ser e a sua substancia, é, certamente, *uno*, mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo pelo qual administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao invés, *tríplice*’. Como um bom pai confia ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem perder para este o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a ‘economia’, a administração e o *governo da história dos homens*. O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (Ibidem, p. 12).

A noção de *oikonomia* forjada pelos teólogos, continua Agamben, “se funda com a noção de providência, e vai significar o governo salvífico do mundo e da história dos homens. Pois bem: qual é a tradução deste fundamental termo grego nos escritos dos padres latinos? *Dispositio*” (Ibidem, p. 12-3). O termo *dispositio* vem à tona, em tais fontes, para “assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica”. Para Agamben, este processo resulta numa fratura “que divide e ao mesmo tempo articula”, dentre outras coisas, a *essência* - divina, una e indivisível - e a *práxis da administração das criaturas* - ligada à distribuição gerencial de funções. A genealogia teológica seria capaz, deste modo, de mostrar o quão importante é o termo técnico *dispositivo*, não apenas na formulação e abordagem genealógicas da questão da governamentalidade, mas, igualmente e não por acaso, na constituição histórica e na consecução das racionalidades ocidentais de governo.

Não se limitando a somar elementos à questão da governamentalidade, a pesquisa de Agamben sobre a *oikonomia* é capaz de trazer novidades ao método genealógico – além, é claro, o de ter acrescentado elementos da teologia política à tendência, notável em Foucault, de buscar nas categorias e procedimentos gerados pela Igreja cristã alguns dos capítulos decisivos da formação política ocidental.¹⁸

* * *

Lembremos que Agamben usa o conceito *dispositivo* a partir do de *positividade*. Além de uma ferramenta analítica capaz de circunscrever um grande número de micropoderes modernos, o dispositivo é acionado na genealogia teológica para se referir a tudo aquilo que, num processo de subjetivação, se relaciona ou, por assim dizer, é acrescentado ao *ser vivente* enquanto tal. Desta forma, Agamben, que, para a reprovação da maioria dos foucauldianos, já havia ampliado o conceito de *biopoder*, amplia agora o já bastante vasto conceito de *dispositivo*:

¹⁸ Isto o aproxima, de igual modo, aos outros dois nomes presentes neste trabalho, Nietzsche e Sloterdijk.

Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucauldianos, chamarei literalmente de *dispositive* qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc, cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - porque não - a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, 2005, p. 13)

Sendo assim, “desde que apareceu o *homo sapiens* havia dispositivos”. O que torna tão urgente a abordagem genealógica da *oikonomia* é que podemos definir nossa época, a “a fase extrema da consolidação capitalista”, nos termos do autor, como “uma gigantesca acumulação e proliferação dos dispositivos”.

À ilimitada proliferação dos dispositivos, que define a fase presente do capitalismo, faz confronto uma igualmente ilimitada proliferação de *processos de subjetivação*. Isto pode produzir a impressão de que a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência, mas trata-se, para sermos precisos, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que acrescenta o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou toda a identidade pessoal (Ibidem, p. 31).

Continua Agamben, deixando transparecer a já discutida distinção foucauldiana entre *poder* e *violência*: “Todo dispositivo implica, com efeito, um *processo de subjetivação*, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de *governo*, mas se reduz a um mero exercício de violência” (Ibidem, p. 15). Isto poderia imunizá-lo das críticas segundo as quais o autor subestima os modos complexos de subjetivação no uso que faz do conceito de *biopoder* (v. RABINOW & ROSE, 2004). O que vemos, pelo contrário, é Agamben reforçar o papel dos modos de subjetivação na problemática do governo; o autor chega mesmo a fundamentar neles a crítica que dirige “[àqueles] discursos bem intencionados sobre a tecnologia, que afirmam que o problema dos dispositivos se reduz aquele de seu uso correto (AGAMBEN, 2005, p. 15).

É então que encontramos, no autor, algo que se possa somar às discussões, iniciadas por Foucault, sobre dissidências e contragovernos. Agamben chama *sujeito* “ao que resulta da relação e, por assim, dizer, do corpo-a-corpo entre os vivos e os dispositivos”; (Ibidem, p. 14). Ampliando a noção de dispositivo, amplia-se a cobertura, já terrivelmente extensa, da qual os sujeitos devem se libertar. Não são suficientes as pequenas lutas no interior das instituições; fora delas reinam de igual modo os dispositivos; também não poderíamos

simples e ingenuamente trocá-las de mãos e utilizá-las “de modo justo” (cf. Ibidem, p. 15). É através dos dispositivos que os homens se *fabricam*.

o fato é que com toda a evidência os dispositivos não são um acidente no qual os homens caíram por acaso, mas eles tem a sua raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente, algo assim como uma cisão, que reproduz de algum modo a cisão que a *oikonomia* introduziu em Deus entre ser e ação (AGAMBEN, 2005, p. 14).

A possibilidade de resistência e de dissolução dos dispositivos reside no que Agamben chama *profanação*. Se por *consagração* se entende a saída das coisas da esfera do direito humano, a *profanação* seria a devolução, a essa esfera humana, daquilo que foi consagrado, daquilo que foi subtraído; “a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido” (Ibidem). O que dificulta a profanação dos dispositivos modernos é que estes “não agem mais tanto pela produção de um sujeito, quanto pelos processos que podemos chamar de dessubjetivação” (Ibidem, p. 15). Em Foucault, e Agamben o cita, todo processo de subjetivação implica um momento de dessubjetivação; nos dispositivos tradicionais, este era naturalmente seguido pela reconstituição de um (novo) sujeito. Os dispositivos atuais, no entanto, diz Agamben, parecem não conseguir (re)constituir este novo sujeito. Nisto residem suas características: eles não conseguem dar lugar à “reconstituição de um novo sujeito, senão em forma larvar e, por assim dizer, espectral”. Isto faz das sociedades contemporâneas, nos termos do autor, *corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real* (Ibidem, grifos nossos). É a incapacidade dos seus dispositivos de, por assim dizer, “concluírem positivamente” o que faz com que as sociedades atuais pareçam andar em círculos no século XXI.

Daqui o eclipse da política que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc), e o triunfo da *oikonomia*, ou seja, de uma pura atividade de governo que não visa outra coisa que não a própria reprodução. Direita e esquerda, que se alternam hoje na gestão do poder, tem por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provem e dão nome simplesmente aos dois pólos - aquele que aposta sem escrúpulos sobre a dessubjetivação e aquele que gostaria ao invés de recobri-la com a máscara hipócrita do bom cidadão democrático - de uma mesma máquina governamental (Ibidem).

A *oikonomia* (“pura atividade de governo”, auto-reprodutora, circular) é incapaz de efetivar senão dessubjetivações. Isto faz com que todos os processos de subjetivação (sobretudo aqueles voltados porventura ao agir político) percam suas validades; o vivente não

sai sujeito. Às gerações de sujeitos históricos constituídos para a transformação do mundo seguiram-se gerações que morrem dessubjetivadas. Considerando o esquema da *positividade* de Agamben (*vivente+dispositivo=subjetivação*), diríamos que a situação política global, caracterizada por crises de governabilidade que se emendam, deve se analisada também em suas crises de positividade.

No lugar do anunciado fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, em uma espécie de desmedida paródia da *oikonomia* teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo, que, ao invés de salvá-lo, o conduz - fiel, nisto, à originária vocação escatológica da providência - à catástrofe.

A profanação dos dispositivos - contragoverno, exercício de dissidência - pode preparar uma ruptura na circularidade estéril da *oikonomia*. É significativo que *Homo Sacer* se inicie pela invocação de “um verdadeiro estado de exceção”. Walter Benjamin (de quem Agamben é tradutor) escreve, em *Sobre o Conceito de História*, de 1940:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo (BENJAMIN, 1987, p. 226).

Em certa medida, a afirmação de Benjamin, reincidentemente reforçada por Agamben, é passível de articulação com o que Foucault chama *direito dos governados*. Trata-se, de igual modo, *da abertura ou do alargamento dos espaços de franco enfrentamento a um poder totalizador*. Agamben chega a mencionar o debate sobre a inclusão do direito à resistência nos textos de constituições européias (AGAMBEN, 2007, p. 23). A oposição a tais propostas se assentou na idéia de que “era impossível regular juridicamente alguma coisa que, por sua natureza, escapava à esfera do direito positivo” (Ibidem). Não é pelo bom uso de seus dispositivos que o estágio tardio da *oikonomia* será superado; não se podem utilizar dispositivos exclusivamente dessubjetivadores para emendar positivities interrompidas. Só a profanação dos dispositivos pode conduzir ao “verdadeiro estado de exceção” de Benjamin. O que se seguiria a isto? Ora, lemos em Schmitt que *a exceção tem o poder de instaurar uma nova ordem*. Para Agamben, é no Ingobernável que se *faz* a política.

O problema da profanação dos dispositivos - isto é, da restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado de si - é, por isso, tanto mais urgente. Ele não se deixará pôr corretamente se aqueles que se encarregarem disto não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação não menos que sobre os

dispositivos, para levá-los à luz daquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política (Ibidem).

1.4 Muselmann

O terceiro volume da trilogia *Homo Sacer* foi publicado em 1998. Em *O que Resta de Auschwitz: o Arquivo e a Testemunha*, Giorgio Agamben assume à risca sua tese do campo de concentração como *nómos* do moderno. O autor recupera testemunhos como os de Primo Levi. Neles, encontra referências ao *Muselmann*, termo utilizado nos *Lager* nazistas para se referir aos deportados em estado de desfiguração, em condições de extrema indeterminação entre vida e morte; são os “homens-múmia”, os “mortos-vivos”, já incapacitados de reação e absolutamente entregues ao destino. O *Muselmann* parece ter sido, sobretudo, a melhor forma que Agamben encontrou de trabalhar a dimensão da ética, da subjetivação, no contexto do campo de concentração. Sem a *subjetivação*, vimos o autor afirmar, o dispositivo deixa de se exercer como governo e se exerce como violência (AGAMBEN, 2005, p. 15); o campo é visto, assim, como uma espécie de “laboratório” onde se pode verificar os mecanismos de subjetivação ou dessubjetivação no contexto da mais extrema indeterminação entre *zoé* e *bíos* e, indo talvez além, da mais extrema indeterminação entre vida e morte.

Vamos nos concentrar exclusivamente numa bem precisa passagem em que o autor dialoga francamente com Foucault:

Fazer morrer e deixar viver resume a marca do velho poder soberano, que se exerce, sobretudo, com o poder de matar; *fazer morrer e deixar viver* é a marca do biopoder, transformando a estatização do biológico e do cuidado com a vida no próprio objetivo primário. À luz das considerações precedentes, entre as duas formas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico do biopoder do século XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo (AGAMBEN, 2008, p. 155; grifos do autor).

Isto está de acordo com a *circularidade* em que Agamben diz estarem imersas as sociedades ocidentais. A *produção de sobreviventes* é a finalidade mais adequada a uma forma de governo que se exerce, mais do que qualquer outra, para a mera reprodução de si próprio.

* * *

O deslocamento de tônica do *fazer viver* para o *fazer sobreviver*, que chamamos aqui *paradigma da sobrevivência*, parece deixar ainda mais claras as dimensões globais do campo. O primeiro volume da trilogia já havia deixado claro que a condição de *vida nua* não é privilégio daqueles que *podem morrer impunemente*, mas diz respeito a todos que estão presos na zona de indeterminação entre *zoé* e *bíos*. Isto já alarga o campo substancialmente. O sintomático para Agamben é, e parece sempre ter sido, o fato de o *homo sacer* ter alcançado dimensões, por assim dizer, populacionais.

Como cifra de inteligibilidade da atual biopolítica, a *produção de sobreviventes* vem dar conta do que poderíamos chamar de *gestão populacional do campo*. É como se Agamben estivesse afirmando que a constituição da vida nua não permite apenas torturar e eliminar os corpos despidos, mas igualmente *alimentá-los*. Apresentado em 1998, o *paradigma da sobrevivência* antecipa em quatro anos o alerta de Slavoj Žižek, que irá apontar, em 2002, a necessidade de se estender o estatuto de *homo sacer* aos receptores da ajuda humanitária:

Os excluídos não são apenas os terroristas, mas também os que se colocam na ponta receptora da ajuda humanitária (ruandeses, bósnios, afegãos...): o *Homo Sacer* de hoje é o objeto privilegiado da biopolítica humanitária: o que é privado da humanidade completa por ser sustentado com desprezo [...]. Não basta enumerar os exemplos atuais do *Homo Sacer*: os *sans papiers* na França, os habitantes das favelas no Brasil e a população dos guetos afro-americanos nos EUA etc. É absolutamente crítico completar essa lista com o lado humanitário: talvez os que são vistos como recipientes da ajuda humanitária sejam as figuras modernas do *Homo Sacer* (ŽIŽEK, 2003, p. 111-2).

Os contingentes populacionais na ponta receptora da ajuda humanitária têm valor enquanto *massa sobrevivente*: não completamente mortos, nem completamente vivos. Talvez não seja correto dizer que sejam simplesmente *desprezados* pelo poder. Colocar a questão desta forma seria ignorar a positividade que constitui os corpos famintos. Explorando talvez abusivamente a idéia de positividade, diríamos que foi justamente o poder, ou as redes de poder-saber, o que os constituiu como corpos vazios aptos de serem geridos. É necessário formular a questão a partir da circularidade do poder. *A fome dos sobreviventes é uma das resistências de que este poder necessita para continuar se exercendo*. Há uma teia ampla de práticas discursivas que assessoram as biopolíticas da fome; estas, por assim dizer, geram os corpos a serem “alimentados” - na medida em que os convertem em números e os entregam ao poder traduzidos em dados para gerência. Ao invés de formular a questão em termos de

populações desprezadas, talvez seja mais adequado a formular em termos de *uma possível assunção da fome por um poder supranacional*.

* * *

Apesar deste alargamento da condição de *Homo Sacer* para realidades que ultrapassam os limites do sequestro e confinamento dos corpos matáveis, é ainda da prisão de Guantánamo que podemos extrair um caso típico ou emblemático do *nómos* da sobrevivência.

Greves de fome são registradas com certa frequência na prisão de Guantánamo. Para constrangê-las, as autoridades norte-americanas dispõem de um método nomeado “cadeira de contenção”. Este consiste na passagem de nutrientes por tubos de plástico introduzidos nas narinas dos detentos - amarrados na ocasião a um tipo de poltrona, como o nome sugere. Pelos critérios instituídos, as autoridades do campo caracterizam “greve de fome” quando um detento recusa mais de nove refeições consecutivas. Em agosto de 2010, jornais denunciaram que detentos em jejum pelo Ramadã estavam sendo submetidos à cadeira de contenção. O porta-voz se defendeu alegando que a alimentação forçada se conforma plenamente às orientações religiosas dos presos: “Sempre respeitamos o jejum diurno dos presos na ocasião do Ramadã, pelo que a alimentação é dada [à força] antes do amanhecer e depois do crepúsculo”.¹⁹ Há muito que dizer sobre a greve de fome, a técnica da alimentação forçada, a denúncia dos jornais e a defesa das autoridades. Mas vamos nos restringir, aqui, a uma breve consideração sobre como esta pequena batalha pode ser analisada sob a ótica do paradigma biopolítico da sobrevivência.

Começemos pela seguinte questão: por que a greve de fome? Certamente, diriam, ela busca um efeito (nem sempre obtido) de “comoção pública”. Porém, ela pode ser analisada como uma tática (localizada, mas bastante ilustrativa) de *resistência ao poder que se exerce no campo*. Recordemos, primeiramente, a “desqualificação progressiva da morte”, conforme a descreve Foucault: na vigência do biopoder, diz ele, a morte é aquilo que está *fora* do poder; é aquilo que deve ocorrer às escusas do biopoder; é o território no qual ele não pode adentrar, não pode mais atuar. A autoimposição da morte lenta, nesta precisa ocasião, seria, assim, algo como uma *fuga da jurisdição do biopoder*, e isto na medida em que o corpo rebelde se embrenha por este espaço já naturalmente “limítrofe”. Neste sentido, a greve de fome,

¹⁹ Disponível em: < <http://noticias.r7.com/internacional/noticias/guantanamo-alimenta-a-forca-presos-respeitando-jejum-do-ramada-20100824.html> > Acessado em: 15/12/2011

permitindo ao detendo se esgueirar pelos limites entre vida e morte, seria algo como um lento caminhar do corpo rumo a este território no qual, mesmo cercado por todos os lados, nenhuma tecnologia biopolítica, nenhum poder soberano é capaz de alcançá-lo. Como “exibição” (e ela só faz sentido, na nossa reflexão, enquanto tal), seria, também, algo como o último gesto pelo qual o detento reclama a posse de seu corpo; seria como uma fuga sem deslocamento, uma fuga no interior da prisão. Por meio da exibição da autoimposição da morte lenta, o dominado força o poder soberano a assistir a afronta de uma vida que lhe escapa vagarosamente pelas mãos. Ele poderia tirar-lhe a vida; não o fez; agora não pode tirar-lhe a morte. Tudo parece ocorrer conforme escrevera Garção: “todos podem tirar a vida ao homem; ninguém lhe tira a morte”; ou ainda Machado de Assis que, confessando estar de acordo com o poeta português, define a decisão de morrer como “propriedade inalienável do homem”.

Isto tudo, é claro, até a cadeira de contenção. Nesta nossa reflexão, ela cumpriria a função de uma espécie de *recaptura* do corpo do detento. Antecipando-se à morte, a cadeira de contenção vem restituir ao soberano o corpo fugitivo, ou melhor, a vida fugitiva do corpo já capturado; seria algo como uma captura no interior da captura. A cadeira de contenção vem roubar a morte do detento. Diante dela, os versos de Garção e as palavras de Machado esmorecem. Com a cadeira de contenção pode-se, agora, tirar a morte de um homem. *A morte tornou-se alienável*. Talvez a representação perfeita do poder extremo sobre a vida não seja nem sua total manipulação nem seu brutal extermínio, mas a subtração de seu ponto final: o roubo da morte.

* * *

Nossa reflexão sugere que os fenômenos citados, a ajuda humanitária e a alimentação forçada, embora tão díspares, encontram-se nalguma dimensão fundamental. De certa forma, correspondem a este mesmo poder de que fala Agamben – a este poder que não busca fazer morrer nem fazer viver, mas, meramente, *fazer sobreviver*. A questão, evidentemente, está em aberto e merece ser analisada com cuidado. A *gestão da sobrevivência* implica procedimentos regulares de manutenção da vida nua, e estes mobilizam e modificam conjuntos volumosos de poderes e de saberes. Seria preciso, como diz Deleuze, instalarmo-nos sobre as linhas deste dispositivo; seria preciso também adentrarmos às minúcias do jogo discursivo que permite a *positivação do sobrevivente*.

Na “parte emersa do icebergue”, pelo menos, ou seja, no aspecto que se deixa notar rapidamente, percebemos que ambos os fenômenos possuem muito de especial. A ajuda humanitária coloca em operação um aparato tecnológico móvel e rápido, uma logística que se assemelha à de campanhas militares; diferentemente das tecnologias tradicionais do biopoder, geradas nos séculos XIX-XX, ela é *desterritorializada* e sempre *de passagem pelo local, de passagem pelos corpos*. Na alimentação forçada, por sua vez, o que temos são intervenções individualizadas e cirúrgicas, operacionalizadas em espaços fechados e sem visibilidade; *alimentar alguém à força* não parece um investimento político muito recorrente antes do século XXI. Talvez seja abusivo dizer que tais práticas indicam “uma mudança radical no exercício do poder sobre a vida”; mas elas certamente possuem, como toda prática de poder, um potencial que foge à sua concepção original. Tomemos o exemplo da “alimentação enteral”. Ela foi desenvolvida no interior da prática médica com o objetivo de alimentar pacientes “em regime hospitalar, ambulatorial ou domiciliar”; ou, nas definições da *American Society for Parenteral and Enteral Nutrition*, “in the patient who was previously healthy prior to critical illness with no evidence of protein-calorie malnutrition [...]”.²⁰ Em todo caso, não foi concebida como tortura, muito menos com o fim de recapturar a vida fugitiva do detento. Uma das lições que a genealogia do biopoder nos deixa é que os dispositivos podem se reinventar a partir do saque ou negociação com conhecimentos vizinhos.

É claro, todas estas considerações merecem ser verificadas com rigor. Talvez então estas práticas se mostrem inexpressivas. A alimentação forçada, por exemplo, é uma prática indiscutivelmente excepcional, nem um pouco cotidiana. A despeito disto, ambas representam bem o *nómos* biopolítico da sobrevivência: deixam à mostra um cuidado cirúrgico em *manter a vida numa intensidade baixa o suficiente para não queimar e alta o suficiente para não se apagar*. É preciso alimentar o fogo miseravelmente.

1.5 Sobrevida e Conservação

É significativo que já em Nietzsche possamos encontrar considerações sobre a relação entre *modernidade* e *sobrevivência*. O filósofo não poupa o princípio spinoziano da auto-conservação nem o princípio darwiniano da luta pela sobrevivência.

²⁰ Disponível em: < <http://pen.sagepub.com/content/33/3/277.full> > Acessado em 25/06/2011

* * *

A discriminação entre *vida* e *autoconservação* (ou *sobrevivência*) percorre boa parte dos trabalhos de Nietzsche, aparecendo ora mais ora menos categoricamente. Ela já aparece em 1873, embora pouco clara, no importantíssimo *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Numa situação de natural desvantagem, e envolvidos numa luta que lhes era invencível, indivíduos “mais fracos” teriam forjado o intelecto como forma de resistência. Agindo assim, teriam privilegiado o *instinto de conservação* em detrimento da *vida* (cf. MARTON, 2000, p. 53-4). Mas é na década seguinte que a distinção aparece já desenvolvida: quando em 1882 o autor de *A Gaia Ciência* investe contra os biólogos e psicólogos ingleses e quando em 1883 o autor de *Assim Falou Zaratustra* apresenta o conceito de *vontade de potência*. Na maioria das ocorrências, a distinção entre *vida* e *sobrevivência* aparece dando suporte a duas linhas temáticas bem articuladas e inseparáveis: a atribuição de valores à vida e a origem mundana da verdade.

Foucault já alertara sobre a importância do termo *Herkunft* no procedimento genealógico. Pois é exatamente este o termo que entra em cena quando Nietzsche discorre sobre a procedência (*Herkunft*) dos homens do conhecimento; a *autoconservação* como dado natural é nada mais do que um *sintoma* do corpo indigente do erudito:

Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente [*Nothlage*], de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida [*Lebens-Grundtriebes*], que tende à *expansão do poder* [*Machterweiterung*] e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação [*Selbsterhaltung*] [...]. Veja-se como sintomático que alguns filósofos – por exemplo, Spinoza, que era tuberculoso – consideravam, tinham de considerar decisivo justamente o chamado instinto de autoconservação: eles eram, precisamente, homens em estado de indigência. O fato de nossas modernas ciências naturais terem de tal modo se enredado no dogma spinoziano (por último, e da forma mais grosseira, o darwinismo, com a doutrina incompreensivelmente unilateral da ‘luta pela existência’ -) deve-se, é provável, à procedência da maioria dos investigadores da natureza: nesse aspecto eles são ‘do povo’, seus antepassados foram gente pobre e humilde, que conheceu muito de perto a dificuldade de seguir adiante (NIETZSCHE, 2001, p. 259 [GC §349]).

Durante toda a década de 1880, Nietzsche não cessará de desferir contra o princípio da autoconservação - “que se deve à inseqüência de Espinosa” - e sua penetração nas ciências da natureza. É um tema recorrente em seus manuscritos:

Os fisiólogos deveriam refletir antes de colocar o instinto de autoconservação como ‘instinto cardeal’ de um ser orgânico. Algo vivo quer sobretudo *extravasar sua*

força: a ‘autoconservação’ é apenas uma consequência disso (cit. p. MARTON, 2000, p. 54; [v. também BM §13]).

É extremamente significativo que a cidade, a grande cidade, e a população, as duas mais recorrentes representações imagéticas da *biopolítica* (conforme concebida por Foucault), apareçam no aforismo de Nietzsche como o campo de sensibilidade, o campo de experiências humanas que possibilita a autoridade científica da sobrevivência: “Todo o darwinismo inglês exala como o ar sufocante do excesso populacional inglês, o odor de miséria e aperto da arraia-miúda (NIETZSCHE, 2001, p. 259 [GC § 349])”. A cidade é o reino da sobrevivência; o mar de cabeças *sobrevive*. As passagens em destaque nos inspiram reflexões segundo as quais a emergência do discurso científico da sobrevivência teria dívida para com a emergência da cidade e da população como problemas políticos – uma vez que os atributos científicos da sobrevivência se devem à erudição dos homens urbanos em estado de indigência. A cidade moderna é o lugar onde *só é permitido viver como rebanho*; onde só é permitido *sobreviver*.

Sobre a situação das cidades inglesas a que Nietzsche se refere – a metrópole foi uma novidade desafiadora aos europeus do século XIX -, têm-se depoimentos como o de Shelley: “O inferno é uma cidade semelhante a Londres, uma cidade esfumaçada e populosa. Existe aí todo tipo de pessoas arruinadas e pouca diversão, ou melhor, nenhuma, e muito pouca justiça e menos ainda compaixão”; ou o de Engels, para quem a multidão das ruas londrinas “tem em si qualquer coisa de repugnante que revolta a natureza humana”; ou ainda a descrição do East End feita por Arthur Morrison:

Um lugar chocante, um diabólico emaranhado de cortiços que abrigam coisas humanas arrepiantes, onde homens e mulheres imundos vivem de dois tostões de aguardente, onde colarinhos e camisas limpas são decências desconhecidas, onde todo cidadão carrega no próprio corpo as marcas da violência e onde jamais alguém penteia seus cabelos (cit. p. BRESCIANI, 1985, p. 24-6).

Eis a *cientificidade* da luta pela sobrevivência. Eis de onde Nietzsche diz provir o valor científico da luta pela sobrevivência.

Um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. A luta pela existência é apenas uma *exceção* [Ausnahme], uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder [Willen zur Macht], que é justamente vontade de vida [Wille des Lebens] (NIETZSCHE, 2001, p. 250 e segs. [GC, § 349]).

* * *

Alguns autores chegam a formular a questão: *quem realmente está vivo hoje?* E se a experiência autêntica de vida só se deixar capturar no instante de completo desprendimento da sobrevivência? - através do crime contra a auto-preservação? Não seria este instante, enquanto renúncia à sobrevivência, uma renúncia, por extensão, às condições de *homo laborans*, *vida nua* ou *último homem*?²¹

A exaltação do perigo soa clara n’*A Gaia Ciência*: “o segredo para se colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente* [*gefährlich leben*]. Construam suas cidades próximo ao Vesúvio! Mandem seus navios por mares inexplorados!” (GC §283). Estas palavras poderiam se articular facilmente à correlação estabelecida por Foucault entre as emergências da *população* e das noções de *segurança* e *risco*. A propósito, a imagem dos “mares inexplorados” está na origem mesma da concepção tão genuinamente moderna de *risco*:

A ideia de risco parece ter sido estabelecida nos séculos XVI e XVII, e foi originalmente cunhada por exploradores ocidentais ao partirem em suas viagens pelo mundo. A palavra ‘risk’ parece ter se introduzido no inglês através do espanhol e do português, línguas em que eram usadas para designar a navegação rumo a águas não cartografadas (GIDDENS, 2000, p. 31).

Na forma atual do campo, a conservação é elevada ao estatuto de finalidade mesma de toda atividade de gestão disciplinar ou populacional.

2. Manipulação Genética e Pós-Humanismo

Peter Sloterdijk não utiliza o conceito de *biopoder*. Em seu texto mais polêmico, ao qual se restringe este trabalho, o termo *biopolítica* aparece uma única vez e, ainda assim, com pouca expressividade no contexto. Destacamos a conferência intitulada *Regras para o Parque Humano*, de 1999, uma resposta à *Carta Sobre o Humanismo* de Heidegger, a fim de trazer à discussão o que pode ser entendido como o aspecto biopolítico da escola de domesticação humanista ou o aspecto humanista da dominação biopolítica.

²¹ A respeito, ver ZIZEK, 2005, p. 108 e PELBART, 2004, p. 3.

2.1 Parque Humano

Regras para o Parque Humano se coloca como questão o perigoso fim do humanismo literário enquanto utopia da formação humana (SLOTERDIJK, 2000, p. 60). O autor vasculha pelo sentido clássico da palavra *humanitas*. “O que desde Cícero se chama *humanitas* faz parte, no sentido mais amplo e no mais estrito, das conseqüências da alfabetização”. O projeto humanista tenta se realizar principalmente através da literatura como técnica de domesticação; baseia-se no “modelo de uma sociedade literária”. Mas a *humanitas* é apenas um dos episódios históricos de algo infinitamente mais extenso: *o ser humano como força domesticadora e criadora*. “Reconhecer que a domesticação do ser humano é o grande impensado, do qual o humanismo desde a Antiguidade até o presente desviou os olhos, é o bastante para afundarmos em águas profundas” (Ibidem, p. 45). Sloterdijk propõe uma leitura *antropológica* da clareira de Heidegger, pela qual julga “aconselhável recolocar a questão do fundamento da domesticação e da formação do homem” (Ibidem, p. 31)

Para Heidegger, entre o ser humano e os animais não haveria uma diferença de grau ou espécie, mas uma distância ontológica, razão pela qual o homem não pode ser compreendido como “animal racional”, ou seja, como animal acrescido de razão (cf. HEIDEGGER, 1973, p. 149-175). A resposta de Sloterdijk consiste em propor que o escancaramento dessa diferença ontológica tem uma história - ou melhor, que a abertura do homem à linguagem e, portanto, à casa do ser, ou a outorga ao homem da guarda do ser, enfim, havia sido preparada pelas diversas técnicas de pastoreio de seres humanos pelos quais estes se transformaram no que são. Para o autor, “esse rastro se mostra em especial como um discurso sobre a guarda e a criação dos homens” (SLOTERDIJK, 2000, p. 45).

Sloterdijk retoma *O Político*, obra que, segundo ele, “desenvolve os preâmbulos de uma antropotécnica política”. Após uma série de classificação, Platão define o animal a ser pastoreado pelos reis como *seres criados em terra, não-alados, sem chifres e que copulam apenas com animais da mesma espécie* (Ibidem, p. 51). A república platônica seria o maior exemplo da relação fundamental, ontológica, entre política e zootécnica; ela não faz questão, ao contrário do projeto humanista, de esconder o pastoreio que se opera no interior de toda arte política; em Platão, trata-se da “neocriação sistemática de exemplares humanos mais próximos dos protótipos ideais” (Ibidem, p. 50); a república ideal se desenha como “parque zoológico” (Ibidem, p. 50); “a partir de então, a manutenção de seres humanos em parques ou

idades surge como uma tarefa zoopolítica” (Ibidem, p. 48). O humanismo faz reinar, mesmo no seu momento atual, de falência, um desconforto perante a constatação de que toda tarefa política é igualmente uma tarefa zoopolítica.

Se o desenvolvimento a longo prazo também conduzirá a uma reforma genética das características da espécie - se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de características, se o gênero humano poderá levar a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal - nestas perguntas, ainda que de maneira obscura e incerta, começa a abrir-se à nossa frente o horizonte evolutivo.

* * *

Lembremos que na árqueo-genealogia de Agamben um dispositivo é definido como tal somente enquanto exerce função em um processo de *subjetivação*, ou seja, somente enquanto, numa relação de corpo-a-corpo com o vivente, produz um sujeito (AGAMBEN, 2005, p. 15). Sloterdijk não utiliza este conceito, mas a maneira como trata a linguagem nos permite supor algo equivalente em seu esquema. Agamben fala da linguagem como o *dispositivo* em que “há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem dar-se conta das conseqüências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar” (Ibidem, p. 15); a linguagem seria, desta forma, o primeiro dispositivo; o ponto de partida do processo que transformará o *vivente* em *sujeito* (Ibidem, p. 13). Sloterdijk, por seu turno, refere-se à *clareira* de Heidegger como “um acontecimento nas fronteiras entre as histórias da natureza e da cultura, e o *chegar-ao-mundo* humano assume desde cedo os traços de um *chegar-à-linguagem*” (SLOTERDIJK, 2000, p. 35).

2.2 Além-do-homem

Às questões sobre o declínio do *humanismo* seguem-se inevitavelmente outras: sobre a “morte do homem” e o surgimento de algo “Além-do-homem”. Neste sentido, é importante que Sloterdijk tenha mencionado, mesmo que de passagem, as biotecnologias e a engenharia genética. Estas correspondem a uma formação epistemológica, a uma estrutura de organização da verdade científica, que já não se pode dizer exatamente a mesma pelas quais as técnicas humanistas modernas se alicerçaram.

Tomemos o que escreve Deleuze num texto anexado ao seu livro *Foucault* de 1986. Assumindo o princípio de que “toda forma é um composto de relações de força”, o autor discute as forças que permitiram o aparecimento da *forma-Homem*. No pensamento clássico, as forças no homem se derramam pela extensão ao *infinito*. Elas se relacionam com forças *de fora*, “já que o homem é limitado e não pode dar conta dessa potência perfeita que o atravessa” (DELEUZE, 1988, p. 133). O que resulta desta relação das forças no homem com forças de fora é a *forma-Deus*; nela, trata-se de um desdobramento do homem ao infinito; as forças compõem a *forma-Deus* se elevando diretamente ao infinito (“ora entendimento e vontade, ora pensamento e extensão etc”) ou chegando ao infinito por consequência (“prova cosmológica, físico-teleológica etc”). “Esse é o mundo da representação infinita” (Ibidem, p. 134). A *forma-Homem* só pôde ser composta quando, no século XIX, as forças no homem começam a “enfrentar e agarrar as forças de finitude enquanto forças de fora”; “as forças no homem entram em relação com forças de *finitude* vindas de fora”. A Vida, o Trabalho e a Linguagem são as forças que compõem a “raiz tríplice da finitude” que, segundo Deleuze, mas também conforme Foucault, irá provocar o nascimento da biologia, da economia política e da linguística; esta raiz tríplice fará rachar a superfície das grandes séries; o horizonte infinito da representação se fragmenta. Num primeiro tempo, abrem-se as profundidades descontínuas; algo vem “romper as séries, fraturar os *continuums*, que não podem mais se desenvolver na superfície”; escreve Deleuze, “é como o advento de uma nova dimensão, uma profundidade irreduzível, que vem ameaçar as ordens da representação infinita” (Ibidem, p. 135-6). Só em seguida, num segundo tempo, é que ocorrem as *dobras* em profundidade; “as forças no homem se rebatem ou se dobram sobre esta nova dimensão de finitude em profundidade, que se torna então a finitude do próprio homem” (Ibidem, p. 137). Assim a série *vida*, por exemplo, pôde se fragmentar no cromossomo, no gene etc. “Não há mais apenas força de organização na vida, mas planos de organizações espaço-temporais, irreduzíveis entre si, segundo os quais os seres vivos se disseminam”. Porém, nestas relações de força em que estão em jogo *elevação ao infinito-desdobramento-forma-Deus* e *finitude-dobra-forma-Homem*, é possível que ocorra o que Deleuze chama *superdobra*: os finitos podem ter ainda a “capacidade de reunir o seu ser”; é justamente em tais profundezas que o ser pode se restabelecer enquanto unidade: “foi preciso que a biologia saltasse para a biologia molecular, ou que a vida dispersa se reunisse no código genético”. A vida havia, dispersa em minúsculos

pedaços, é reunificada pelo código genético, que junta seus fragmentos, reordena-os (Ibidem, p. 141).

Ocorre então a questão do *Além-do-homem* (*surhomme*). Este seria o composto formal das forças no homem com essas *novas forças geradas na superdobra*; é a forma que emerge de novas relações de força, relações entre as *forças do homem* e as *novas forças de finitude*, entre as forças do homem e as forças “do silício, que se vinga do carbono, as dos componentes genéticos, que se vingam do organismo” (Ibidem, p. 141). O *Além-do-homem*, resume Deleuze citando Rimbaud, é *o homem carregado dos próprios animais* (Ibidem. P. 141). Não iremos exacerbar a importância deste termo – *animais* –, mas não podemos deixar de notar que é também por meio dele que se mostra mais nitidamente a dimensão *biopolítica* da questão. Todos os autores que analisamos supõem uma biologização do homem capaz de atingir uma quase plena *animalização* – seja esta índice de uma modernidade biológica (Foucault), índice da politização da *zoé* (Agamben), ou índice de uma zootécnica ontológica (Sloterdijk). Todos se mostram atentos ao extremo esquadrinhamento do vital – seja este determinado por uma biopolítica do homem-espécie (Foucault), pela exceção tornada regra (Agamben), ou pela ânsia de maior eficácia da escola humanista de domesticação (Sloterdijk). Em todos eles as problemáticas do governo e da subjetivação são centrais. Embora cada um a seu modo e por diferentes vias, todos assinam o que se podemos tratar como críticas do humanismo. O que queremos dizer, com tudo isto, é que o biopoder, esta modalidade de poder essencialmente moderna, constitui-se *dentro* do humanismo; suas tecnologias, tanto a disciplina quanto a biopolítica, tem um quadro antropológico de aplicação. Trata-se sempre de proteger o “homem”, este sujeito autorreferente que observa a terra e a si mesmo, como escreveu Hannah Arendt, de um “ponto de vista arquimediano”. Quando Heidegger define o homem como “o pastor do ser” e a linguagem como a “casa do ser”, o que está contido nessas afirmações é a tese de que aquilo a ser “protegido”, “guardado”, não é bem o “homem”, o animal pensante esquadrinhado pelos discursos científicos biologizantes, mas sim aquela dimensão fundamental e transcendental à qual o ser humano se encontra aberto (cf. HEIDEGGER, 1973, p. 149-175).

De volta à terra firme, Zaratustra se pergunta o que acontecera ao homem durante sua ausência. Observando uma fileira de casas, lamenta que “tudo ficou menor”: “a virtude é para eles aquilo que torna modesto e domesticado: com ela fazem do lobo um cão, e dos próprios homens os melhores animais domésticos para os homens” (NIETZSCHE, 1958, p. 169 [ZA,

III, *Da Virtude Amesquinadora*], tradução nossa). Neste discurso de Zaratustra que, segundo Sloterdijk, oculta “um discurso teórico sobre o homem como força domesticadora e criadora”, o humanismo aparece como *antropotécnica apequenadora*. “Da perspectiva de Zaratustra, os homens da atualidade são uma coisa: bem-sucedidos criadores que conseguiram fazer do homem selvagem o último homem” (SLOTERDIJK, 2000, p. 39). O humanismo visa à inocuidade; “o padre, o professor e todos aqueles que se apresentam como amigos dos homens” seriam agentes apequenadores. Poderíamos - por que não? - estender esta definição, “amigos dos homens”, com toda sua carga crítica, ao conjunto heterogêneo de agentes sociais sobre os quais repousa a responsabilidade sobre o cuidado biopolítico dos seres humanos. O humanismo é inibidor por definição. O cataclismo cujo anúncio Nietzsche havia previsto como seu destino, a “profunda colisão de consciências” que se seguiria à sua morte, seria, em grande parte, esta batalha, para Sloterdijk eminente no horizonte do século XXI, entre *aqueles que governam o homem para fazê-lo menor e aqueles que governam o homem para fazê-lo maior*; “os que criam o homem para ser pequeno e aqueles que o criam para ser grande”; é uma batalha entre “os humanistas e os super-humanistas”, “os amigos do homem e os amigos do *Além-do-homem*”. Isto não equivale a dizer que o *Além-do-homem* possa ser conseguido por um simples projeto de desinibição ou um retorno ao bestial ou pré-humanista (v. Ibidem, p. 39 e segs.).

* * *

O vivente do século XXI sobrevive entre casas parcialmente demolidas e casas ainda mal construídas – ou, como aguarda Zaratustra, “rodeado de antigas tábuas quebradas, e também de tábuas novas meio-escritas”. O desvelamento e codificação do material genético, uma das forças da *superdobra* deleuziana, podem acabar se constituindo como o evento catalisador de transformações radicais nas artes de governo. Daí a necessidade de pensarmos a dimensão antropotécnica da política, o governo, como o parque destas novidades; as novas antropotécnicas também se mostram “um cerne suficientemente sólido para estimular uma reflexão posterior sobre a humanidade para além da inocuidade humanista” (SLOTERDIJK, 2000, p. 39). Poderíamos supor que as biotecnologias, alterando irremediavelmente as

técnicas de criação e pastoreio de homens, alterariam também, por extensão, os processos de subjetivação então em voga. Sloterdijk considera isto. Para Vásquez Rocca, o autor

entiende al hombre como una deriva biotecnológica asubjetiva que vive hoy – con el desarrollo de la inteligencia artificial y el descubrimiento del genoma humano - un momento decisivo en términos de política de la especie (ROCCA, 2009, p. 4).

A distância entre selecionadores e selecionados se alarga; de certa forma, torna-se indistinta; o papel de selecionador é exercido com um certo contragosto; avoluma-se a ponta passiva. “Nenhum pastor e um só rebanho”, profetizara Zaratustra. “Quem quererá ainda governar [ou mandar]? Quem quererá ainda obedecer? São duas coisas demasiado custosas” (NIETZSCHE, 1958, p. 27-9 [ZA, *Preâmbulo*, V], tradução nossa). Pensar o *Além-do-homem* pelo viés da antropotécnica, como parece fazer Sloterdijk, é pensar o pós-humanismo numa esfera, repetimos, governamental. Quando fala do *Übermensch*, diz o autor, Nietzsche “toma como medida os remotos processos milenares pelos quais, graças a um íntimo entrelaçamento entre criação, domesticação e educação, a produção de seres humanos foi até agora empreendida” (Ibidem, p. 41). A pergunta que Sloterdijk aloja na discussão biopolítica atual é inspirada pela que Nietzsche já enunciara: “Os mais preocupados perguntam hoje: ‘Como se conserva o homem?’ Mas Zaratustra pergunta - e é o primeiro e único a fazê-lo: ‘Como será o homem superado?’” (NIETZSCHE, 1958, p. 285 [ZA, *Do Homem Superior*, 3], tradução nossa).

* * *

À conferência se seguiu um período de acalorado debate. O jornal *Le Monde des débats* abriu espaço em algumas edições para a polêmica, que logo foi batizada *L’Affaire Sloterdijk*. Lorraine Millot se refere ao autor como “un démon allemand”;²² para Lucas Delattre, “a la différence de quelqu’un comme Habermas, qui défend les valeurs du rationalisme classique hérité de Kant, Sloterdijk se place au niveau d’un ‘fondamentalisme transcendantal’ qui semble évacuer, finalement, la notion de responsabilité humaine”;²³ Daniel Vernet se refere à discussão como “une polémique allemande sur l’homme

²² Disponível em: < <http://multitudes.samizdat.net/Un-demon-allemand> > Acessado em 15/06/2011

²³ Disponível em: < <http://multitudes.samizdat.net/Biotechnologies-et-posthumanisme> > Acessado em 15/06/2011

nouveau’”.²⁴ As principais acusações exploram o uso de uma suposta “retórica nazista” no discurso de Sloterdijk. Como ressalta Marques, o autor teria “ferido suscetibilidades” ao tratar tão abertamente do tema da genética num país em que há restrições um tanto incomuns a pesquisas do gênero; também não deixa de provocar inquietude o fato de ter se referido aos anos que se seguiram a 1948 como “obscuros” (cf. MARQUES, 2002; ROCCA). Sloterdijk acusa Jürgen Habermas de ser o mentor da distorção de suas palavras nos meios acadêmico e jornalístico. As acusações podem ser lidas na carta aberta publicada no jornal *Die Zeit*, ainda em setembro de 1999, intitulada *A Teoria Crítica Está Morta*. Deixando de lado os desarranjos com Habermas, o que certamente exige análise à parte, ocorre que a própria emergência do debate, a maneira violenta como irrompeu neste caso, talvez seja sintoma de um ponto de colisão ou de esgotamento a que as sociedades biopolíticas finalmente chegaram em sua caminhada circular.

Se fôssemos aderir ao coro de repúdio a Sloterdijk e compreendêssemos suas palavras, não como diagnósticos/prognósticos, mas como *prescrições*, então seríamos levados a conjecturar mudanças no que toca ao papel do filósofo numa sociedade – sobretudo numa sociedade biopolítica. Renunciando à vocação crítica que o faz responsável pela denúncia dos abusos do poder, o intelectual, tornado juiz de uma seleção biopolítica, *toma parte na gestão da vida*.

Essa tarefa [de alertar sobre os perigos do poder] sempre foi uma grande função da filosofia. Em sua vertente crítica – entendo crítica no sentido amplo – a filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia decorre, até certo ponto, do imperativo socrático: ‘Ocupa-te de ti mesmo’, ou seja: ‘Constitua-te livremente’ pelo domínio de ti mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 287).

Mas não é uma apologia à seleção o que faz Sloterdijk: “eu aponte, em uma passagem fortemente visada, alguns problemas que podem ser levantados quanto aos desdobramentos futuros da espécie decorrentes da emergência de novas possibilidades de intervenção biotecnológica” (Ibidem, p. 62). A seleção pré-natal já existe enquanto direito ao aborto em certos países e as possibilidades de reforma genética são reais. Caberá aos cartógrafos da biopolítica descobrirem maneiras de incluí-los em seus novos mapeamentos.

²⁴ Disponível em: < <http://multitudes.samizdat.net/L-affaire-Sloterdijk-une-polemique> > Acessado em 15/06/2011

Considerações Finais

Iniciamos este trabalho manifestando adesão aos autores que seriam analisados através de uma singela homenagem que tentou imitar algo que todos fizeram em comum: em algum momento, todos, retornando da viagem ao mundo grego, preocuparam-se em nos avisar da distância a que dele estamos. Somos estranhos quanto à relação grega entre vida e ao agir político. A forma peculiar como pensamos e agimos biopoliticamente nos conduz a um outro estranhamento: a fim de livrar o corpo social de suas células infecciosas, nossa política está prestes a se converter numa gigantesca máquina de docilização, capaz de agarrar todos os corpos assujeitados, ameaçadores ou não – seja “por cima”, pelas biopolíticas tradicionais, no refúgio visível em que o indivíduo é numerado como parte da população, seja “por baixo”, no âmbito da célula, caso queira ela própria arquitetar o corpo que lhe convém. Se desde sempre a disciplina e a biopolítica serviram a esta máquina moderna como meio de constituir o corpo economicamente mais ativo e politicamente mais dócil possível, as engenharias genéticas apontam para a possibilidade, mesmo remota, de uma docilidade programada.

* * *

Após lamentar a surdez dos cidadãos a quem primeiro apresenta o *Além-do-homem*, Zaratustra inicia novo discurso: “falar-lhes-ei do mais desprezível que existe, dos *últimos homens*” (*letzten Menschen*).²⁵ O *último homem* nietzschiano é o vivente varrido pela ressaca do humanismo. Coincidência? – ele é também o animal de rebanho. Outra coincidência? – é um animal que anda em círculos. “‘Não sei sair nem entrar; sou tudo aquilo que não sabe nem sair nem entrar’, lamenta-se o homem moderno” (AC, §1). O último homem se projeta *ad aeternum* assim como é agora – é o homem “que já não pode desprezar a si mesmo” (ZA,

²⁵ A afinidade entre o sujeito-vivente do século XXI e a figura nietzschiana dos últimos homens foi mencionada rapidamente por Slavoj Žižek (ŽIZEK, 2003, p. 108); Peter Pelbart a desenvolve, embora também sem ir muito longe: “Somos os últimos homens de Nietzsche, que não querem perecer, que prolongam sua agonia ‘imersos na estupidez dos prazeres diários’. Somos escravos da sobrevivência [...], não arriscamos nossa vida. Essa cultura visa sobretudo isso: a sobrevivência, pouco importa a que custo” (PELBART, 2007, p. 61).

Preâmbulo, 5). O *último homem* concentra boa parte das características de um sujeito, ou melhor, de um vivente do século XXI. Suas forças se esvaem quase unicamente no intuito de manter o alongamento do fio das vidas individuais, adquirir as garantias de perpetuação da espécie, e não se expor ao perigo da morte. Nossos autores perceberam o ponto de exaustão de uma política baseada na *zoé* como o maior dos bens. O último homem é o sobrevivente que se governa “por governar”; o animal domesticado e domesticador que não sabe o que fazer quando se lhe abre à frente um horizonte de decisões a tomar. Neste momento, quando se convence de que há dispositivos e de que a vida é composta por eles, o que quer o último homem? - sobreviver e ser ainda mais dócil. Perpétuo e pequeno, diríamos com Zaratustra, “sua raça é indestrutível como a da pulga” (ZA, *Preâmbulo*, 5).

O maior perigo das mais recentes inovações no âmbito do biopoder, sobretudo ao permitirem o acesso a uma dimensão tão fundamental da existência humana (o gene), é que podem representar a possibilidade de se constituírem sujeitos essencialmente incapazes de se desgovernar - tipos geneticamente assujeitados, sujeitos incapazes de abrir fissuras no tecido biopolítico dentro do qual já nascem constituídos. Da mesma forma que o capitalismo tenta vencer suas resistências pela patologização e medicalização do comportamento que lhe é nocivo, não seria de se estranhar que um tipo de *programação genética* seja incorporada às suas estratégias de auto-reprodução.²⁶

O século XX assistiu à proliferação de produtos sintéticos, diríamos, com potencial de normalização. Estes foram assimilados ao nosso cotidiano com a promessa de “melhorar” a vida de seus usuários e consumidores. Uma das chaves da dominação burguesa consiste nessa relação entre “controle” e “bem-estar”, e é novamente ela que pode garantir o retorno político e financeiro de seus volumosos investimentos na engenharia genética.

Na verdade, controlamos todos os outros aspectos das vidas e das identidades de nossos filhos mediante poderosas influências sociais e ambientais e, em alguns casos, com o uso de drogas poderosas como o Ritalin e o Prozac. Em que base podemos rejeitar influências genéticas positivas sobre a essência de uma pessoa quando aceitamos os direitos que têm os pais de beneficiar seus filhos de todas as outras maneiras? (SILVER, apud FUKUYAMA, 2003, p. 162)

²⁶ A castração química de criminosos sexuais é um bom exemplo desta tendência de descrédito na racionalidade moderna disciplinar e de adesão a um controle que se exercita pela reprogramação química da fisiologia do desviante.

As tecnologias políticas modernas – não apenas o biopoder – se caracterizam pela sua eficácia em constituir sujeitos cujo maior temor é justamente que se rompa a superfície protetora do controle, e que tal abertura libere a tensão latente das relações de poder, trazendo à luz o Ingovernável - o real “estado de exceção” a partir do qual possa surgir o novo. A essa “segurança” confortável de que não abre mão, provedora de práticas inautênticas de liberdade, estes sujeitos atribuem muitos nomes: dentre eles, “felicidade”.

Zaratustra atribui a invenção da “felicidade” aos últimos homens: “Inventamos a felicidade’, dizem os últimos homens, e piscam os olhos” (ZA, *Preâmbulo*, 5). É significativo que Nietzsche utilize o verbo *erfinden* – substantivo *Erfindung*, que vimos ser primordial na genealogia. As genealogias do biopoder poderiam se colocar a questão da *felicidade* como dispositivo.²⁷

* * *

Seria importante considerarmos a idéia de que o esgotamento do humanismo como força domesticadora pode abrir fissuras naquilo que vimos Deleuze chamar *forma-Homem*. A morte do humanismo como antropotécnica seria algo como a decorrência da superdobra num plano governamental. Se o humanismo levou consigo todo o efetivo de técnicas de que era constituído - e acrescentaríamos aos livros todos os outros dispositivos gerados a partir de seu projeto inibidor -, levou consigo, por extensão, suas antropotécnicas governamentais. Muitos autores advertem que o biopoder do século XXI custa a se encaixar nos moldes do biopoder dos séculos XVIII, XIX e mesmo XX. A partir do que consideramos acima, diríamos que as biotecnologias recentes, enquanto inovações no âmbito do biopoder, foram preparadas pela *superdobra* de que falam nossos autores. A política atual pode ser analisada como o momento em que as governamentalidades humanistas (ou baseadas na *forma-Homem*) se chocam com novas forças que emergem de suas próprias práticas discursivas. A biopolítica conceituada por Foucault tinha como quadro de aplicação o solo antropológico fornecido pela *biologia* – a mesma que Deleuze diz ser própria da *forma-Homem*. Os agentes dessa biopolítica debatem agora sobre as decisões normativas a serem tomadas quando a *microbiologia* ameaça deslocá-

²⁷ Levantamos esta hipótese também a partir dos ensaios de Slavoj Žižek (ŽIZEK, 2005).

la ou reinventá-la. Esta era habituada a lidar com a vida dispersa (“higiene”, “alimentação” etc) e se operacionalizava por noções como “saneamento”, “previdência” etc. A produção da própria vida em laboratório é algo diferente. O poder e o saber das biopolíticas tradicionais se chocam, em pontos essenciais, com a vida reunificada do código genético.

* * *

Foucault abriu o caminho para a uma genealogia sistematicamente voltada à relação entre vida e poder. Uma “caixa de ferramentas”, que já era complexa com os conceitos de disciplina, biopolítica e biopoder, expande-se pelos processos de subjetivação e pela temática do governo. Ela se desdobra, nos anos 2000, numa série de novos conceitos: *biopotência*, *biossociabilidade*, *bioescase* etc.²⁸ Agamben mobiliza princípios genealógicos para denunciar que a *oikonomia*, o *governo providencial e catastrófico do mundo e dos homens*, com suas crises de positividade, com sua profusão de dispositivos, impede a abertura ao Ingovernável onde aguarda-nos o agir político. Sloterdijk mobiliza princípios nietzschianos para dar relevo à zootecnologia ancestral oculta por baixo de todo governo bem intencionado de homens. Em cada uma das três perspectivas visitadas podemos extrair elementos para a concepção de resistências efetivas ao biopoder: *a ampliação de dissidências e contragovernos pelo tecido biopolítico*; *a profanação dos dispositivos e a abertura ao Ingovernável*; *a crítica radical do humanismo como escola de domesticação*. A história genealógica é o “método”, na falta de termo melhor, que já poderíamos presumir adequado ao problema do biopoder pelo simples mérito de tê-lo formulado - e desde cedo já o articulando às tensões políticas do século XX. A própria genealogia não deixa de ser um exercício de dissidência, na medida, e somente na medida em que busca algo como a profanação das versões históricas que laureiam as práticas de governo. Ela pode ser a história capaz de deixar à mostra o caos oculto na regra - pelo qual as democracias atuais constituem um corpo biopolítico matável e manipulável. Pode ser a via de acesso a um presente no qual a condição humana é tanto mais reduzida quanto mais completo é o escaneamento das suas dimensões positivas. Pode ser a perspectiva analítica capaz de nos manter atentos às novidades que vêm bater às portas dos últimos homens.

²⁸ A respeito, v. ORTEGA, 2003.

Bibliografia

- ADORNO, S. *Dor e sofrimento: presenças ou ausências na obra de Foucault?* Cadernos da FFC. Marília: UNESP, 9(1): 11-33, 2000.
- AGAMBEN, G. *O que é um Dispositivo?* Outra Travessia, Santa Catarina, 5, 2005.
- _____. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004
- _____. *O que Resta de Auschwitz. O arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGUIAR, O. A. *A questão social em Hannah Arendt*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004.
- ANDRIEU, B. *La fin de la biopolitique chez Michel Foucault*, Le Portique, 13-14, 2004.
- BACELAR, K. “A vida como ela é...”. *Crítica e Clínica em Nietzsche*. Cadernos Nietzsche 1, p. 33-52, 1996.
- BAUMAN, Z. *Modernidade e Holocausto*. Zahar, São Paulo, 1998.
- BENENTE, M. *De la biopolítica al campo*. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 21, 2009.
- BENJAMIN, W. *Sobre o Conceito de História*, Obras Escolhidas. Ed Brasiliense, São Paulo, 1985.
- BISHOP, J. P. & JOTTERANT, F. *Bioethics as Biopolitics*. Journal of Medicine and Philosophy, 31:205–212, 2006.
- CAPONI, S. *Biopolítica e Medicalização dos Anormais*. Physis, Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 19 [2]: 529-549, 2009.
- CANDIOTTO, C. *Foucault: uma história crítica da verdade*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 29(2): 65-78, 2006.
- CASTRO, E. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- DELEUZE, G. *O que é um Dispositivo?* In: _____, *O mistério de Ariana*. Lisboa: Veja, 1996, pp. 83-96.
- _____. *Foucault*. Trad. de José Carlos Rodrigues. Lisboa: Veja, 1998.

_____. *Nietzsche e a filosofia*, Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, Editora Rio, Rio de Janeiro, 1976.

DUARTE, A. *Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI*. Revista Cinética, v. 1, p. 1-16, 2008.

_____. *Poder e Violência no Pensamento Político de Hannah Arendt: uma reconsideração*. 2009. Disponível em:
http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=andre_duarte. Acessado em: 24 de junho de 2011.

DOUCERT, M. G. & LARRIGANA, M. *Sovereign Power and the Biopolitics of Human Security*, Security Dialogue 39, no. 5: 497-517, 2008.

DUFFIELD, M. *Human Security: Linking Development and Security in an Age of Terror*. 2005. Disponível em: http://eadi.org/gc2005/confweb/papersps/Mark_Duffield.pdf. Acessado em 15 de junho de 2010.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero e Antônio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EWALD, F. *Foucault. A Norma e o Direito*. Lisboa: Veja. 2000.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, 1954-1988*. Paris: Gallimard. v. I, II, III e IV. 1994.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no College de France (1977- 1978)*, Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *O Nascimento da Biopolítica: curso dado no College de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 1999.

_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro, NAU editora, 2005a.

_____. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2005b.

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. L. F. B. Neves. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Trad. de G. L. Borges. Disponível em : <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critica.pdf>. Acessado em 15 de junho de 2010.

_____. *Entrevista sobre a prisão: o livro e seu método*. Ditos e Escritos IV, Estratégia, Poder-Saber, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*. Disponível em : http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/15680_s/data.

FUKUYAMA, F. *Nosso Futuro Pós-Humano*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

- GENEL, K. *Le Biopouvoir chez Foucault et Agamben*, 2004. Disponível em: <http://methodos.revues.org/131>. Acessado em: 15 de julho de 2009.
- GRÓS, P. *Foucault e o Direito dos Governados* [Entrevista], 2010. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3504&secao=343. Acessado em 23 de junho de 2011.
- HUNT, L. *A Invenção dos Direitos Humanos – Uma História*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- HARDT, M & NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Coleção Os Pensadores*. Abril Cultural: São Paulo, 1973.
- HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.
- MARQUES, J. O. A. *Sobre ‘Regras para o Parque Humano’*. *Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo (PUC), Vol. IV n. 2, 2002.
- MARTON, S. *Foucault leitor de Nietzsche*. In: RIBEIRO, Renato Janine. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 36-46.
- _____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. *Cadernos Nietzsche* 6, p. 11-30, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal. Prelúdio de uma filosofia do futuro*. 2.ed. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Más Allá del Bien y del Mal*. Trad. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Aguilar, 1951.
- _____. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Obras incompletas*. 2.ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. “Os Pensadores”).
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2001.
- _____. *Asi habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Asi habló Zaratustra*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Aguilar, 1958.
- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, G. Colli e M. Montinari (Herausg.). Berlin; New York: Walter de Gruyter & Co., 1988.
- ORTEGA, F. *Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público*. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 24: 225-236, 2001.
- _____. *Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades*. *Cad. saúde colet.*, (Rio J.)11(1):59-77, jan.-jun. 2003.

- PELBART, P. P. *Biopolítica*. In: Sala Preta, v. 7. São Paulo: USP, 2007.
- PINHO, L.C. *Foucault e o uso instrumental do pensamento nietzschiano*. Rev. Univ. Rural, Sér. Ciências Humanas. Seropédica, RJ, EDUR, v. 28, n. 1-2, jan.-dez., 2006. p. 25-37.
- RABINOW, P. & ROSE, N. *Biopower Today*. BioSocieties, 1. London School of Economics and Political Science, 2006, 195–217.
- RAGO, M. *Michel Foucault e a História Genealógica*. Revista Aulas, 3, 2007.
- RODRIGUES, C. M. *Apontamentos sobre o pensamento de Carl Schmitt*. Sæculum – Revista de História [12]; João Pessoa, jan./ jun. 2005.
- ROCCA, A. V. *Sloterdijk, Agamben e Nietzsche: Biopolítica, Posthumanismo e Biopoder. Nômadias*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 23.3. 2009
- SCHMITT, C. *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. George Schwab (trans.), Chicago: University of Chicago Press, 2005. Digitalizado em: http://pdflibrary.files.wordpress.com/2008/02/schmitt_polittheology.pdf.
- SLOTERDIJK, P. *Regras para o Parque Humano – Uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo*. Trad. J. O. A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- VEYNE, P. *Foucault revoluciona a história*. In: _____. Como se escreve a história. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995. p. 150-181.
- WEINMANN, A. O. *Dispositivo: um solo para a subjetivação*. Psicol. Soc. 2006, vol.18, n.3, pp. 16-22. ISSN 0102-7182.
- WILLIAMS, R. S. *A genealogia do Estado moderno*. Topoi, v. 10, n. 19, jul.-dez., p. 184-187, 2009.
- ZIZEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003