

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCILENE GUTELVIL

**PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS DE BIOPOLÍTICA: UMA REFLEXÃO EM
TORNO DE MICHEL FOUCAULT E ROBERTO ESPOSITO**

CURITIBA

2018

LUCILENE GUTELVIL

**PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS DE BIOPOLÍTICA: UMA REFLEXÃO EM
TORNO DE MICHEL FOUCAULT E ROBERTO ESPOSITO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Candioto.

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 /1636

Gutelvil, Lucilene
G983p 2018 Perspectivas contemporâneas de biopolítica: uma reflexão em torno de
Michel Foucault e Roberto Esposito / Lucilene Gutelvil ; orientador, Cesar
Candiotto. -- 2018
117 ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2018.
Bibliografia: f. 113-117

1. Filosofia. 2. Biopolítica. 3. Poder (Filosofia). 4. Soberania. 5. Vida.
6. Foucault, Michel, 1926-1984. 7. Esposito, Roberto, 1950- I. Candiotto, Cesar.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.


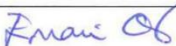
CDD 20. ed. – 100



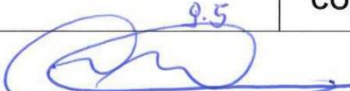
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA Nº. 163/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e sete dias do mês de abril de dois mil e dezoito, às nove horas e trinta minutos na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Lucilene Gutelvil** intitulada: PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS DE BIOPOLÍTICA: UMA REFLEXÃO EM TORNO DE MICHEL FOUCAULT E ROBERTO ESPOSITO. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Cesar Candiotto, e Dr. Alexandre Franco de Sá e Dr. Ernani Pinheiro Chaves. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Cesar Candiotto, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata APROVADA em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 11 h 50 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Cesar Candiotto – PUCPR (Presidente)			9.5
Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá – PUCPR			9.5
Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves – UFPA			9.5
MÉDIA FINAL	9.5	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Ao professor Cesar Candioto, pela leitura assídua deste trabalho, assim como partilha de conhecimento e diálogo franco sem o qual esta pesquisa não passaria de linhas repisadas sobre o já dito.

Aos professores Alexandre Franco de Sá e Daniel Verginelli Galantin, pelas sugestões profícuas na banca de qualificação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal (CAPES), pelo apoio financeiro bolsa/taxa escolar.

Ao meu pai Antônio, pela compreensão e respeito ao meu desejo de conhecimento.

Ao meu cunhado Clóvis Pedro de Lima, pelo suporte e apoio ao longo do trabalho;

Às minhas queridas irmãs e sobrinho, Elizandra, Joseane e Rafael, por acreditarem que é sempre possível crescer intelectualmente, mesmo entre contingências de toda sorte.

À amiga Paloma Volski, pela escuta das minhas angústias acadêmicas.

À Silvio Kavetski, pela colaboração crítica na pesquisa e na vida.

À Antônia, pela paciência em responder incontáveis e-mails.

Desconfiai do mais trivial, na aparência do singelo.

E examinai, sobretudo, o que parece habitual.

Suplicamos expressamente:

não aceitais o que é de hábito como coisa natural,
pois em tempo de desordem sangrenta, de confusão organizada,
de arbitrariedade consciente, de humanidade desumanizada,

nada deve parecer natural

nada deve parecer impossível de mudar

Bertold Brecht.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo refletir sobre a possibilidade de uma biopolítica positiva ou produtiva nas abordagens de Michel Foucault e Roberto Esposito. Para tanto, esta pesquisa articula-se mediante duas questões principais de análise, a saber, a relação entre soberania e biopolítica, assim como a relação entre vida e política, a fim de marcar as aproximações e diferenças entre suas filosofias. A relevância da análise foucaultiana está em alocar essas relações no plano das formas históricas dos dispositivos de poder, o que permite marcar descontinuidades entre poder de soberania e biopolítica. A principal diferença entre poder de soberania e o exercício do poder biopolítico residiria no fato de que, enquanto o primeiro ocupa-se do “fazer morrer”; o segundo investe produtivamente sobre a vida, majorando seus processos vitais a partir de meados do século XVIII. A abordagem espositiana, por sua vez, engloba essas relações a partir de um horizonte ontológico e semântico, já que se ocupa, tanto com o significado do termo “biopolítica” nas diversas abordagens sobre o tema, quanto apresenta o paradigma imunitário como aquele que permite compreender a configuração da política moderna e contemporânea a partir da autopreservação da vida. Nesta conjuntura, a biopolítica é uma remodelação do poder de soberania, haja vista estar sempre em jogo, na política, a conservação da vida, mesmo quando sacrificada para essa realização. Hobbes já havia delineado com precisão esse caráter violento da *conservatio vitae* na passagem do estado de natureza ao estado civil. Enfim, cada autor, à sua maneira, reflete sobre a relação entre vida e política, condensada no termo “biopolítica”. Foucault o faz pela via das relações de poder; Esposito, mediante o horizonte de uma política na própria forma da vida.

Palavras-Chave: Biopolítica. Soberania. Vida. Poder. Esposito. Foucault.

ABSTRACT

The present dissertation aims to reflect on the possibility of a positive or productive biopolitics in Michel Foucault and Roberto Esposito's approaches. For that purpose, this research is articulated through two main issues of analysis, namely, the relation between sovereignty and biopolitics as well as the relation between life and politics in order to point to the similarities and differences between their philosophies. The relevance of the foucaultian analysis lies in allocating these relations at the level of the historical forms of the devices of power, which allows marking discontinuities between power of sovereignty and biopolitics. The main difference between power of sovereignty and the exercise of the biopolitical power would lie in the fact that, while the former takes care of the "put to death", the second invests productively on life increasing its vital processes from the mid-18th century. The espositian approach, on the other hand, encompasses these relations from an ontological and semantic perspective, since it deals with both, the meaning of the term "biopolitics" in the different approaches on the subject as it presents the immune paradigm as one that allows understanding the configuration of modern and contemporary politics from the self-preservation of life. At this juncture, the biopolitics is a rearrangement of the power of sovereignty, given that, in politics, the conservation of life is always at stake, even when it is sacrificed to this realization. Hobbes had already outlined precisely this violent character of the *conservatio vitae* in the transition from the state of nature to the civil state. Anyway, each author, based in the term "biopolitics, reflects on the relationship between life and politics" in his own way. Foucault does this by means of the relations of power; Esposito by means of a politics in the very form of life.

Key Words: Biopolitics. Sovereignty. Life. Power. Esposito. Foucault.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	4
1 BIOPOLÍTICA: A ABORDAGEM GENEALÓGICA DO PODER EM MICHEL FOUCAULT.....	9
1.1 DA SOBERANIA (<i>EX PARTE PRINCIPIS</i>) ÀS RELAÇÕES DE PODER.....	9
1.1.1 Poder de Soberania e Poder Biopolítico: Agamben versus Foucault.....	18
1.1 RACISMO DE ESTADO.....	24
1.2 DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE.....	30
1.2.1 Morte e Vida nos Cálculos do Poder.....	39
1.3 MECANISMOS DE SEGURANÇA.....	42
1.4 GOVERNAMENTALIDADE LIBERAL.....	52
1.5 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO.....	61
2 BIOPOLÍTICA: A PERSPECTIVA IMUNITÁRIA DE ROBERTO ESPOSITO..	63
2.1 CRÍTICAS DE ESPOSITO A MICHEL FOUCAULT.....	63
2.1.1 Soberania e Biopolítica.....	63
2.1.2 Vida e Política.....	69
2.2 PONDERAÇÕES SOBRE A COMUNIDADE.....	75
2.3 PARADIGMA IMUNITÁRIO.....	82
2.2.1 <i>Communitas/immunitas</i>: Violência e Direito.....	82
2.2.2 Proteção e Negação da Vida.....	86
2.4 DO <i>THANATOS</i> AO <i>BIOS</i>	90
2.4.1 <i>A contrario sensu</i> dos Dispositivos Imunitários do nazismo.....	94
2.5 SENDAS DE UMA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA.....	98
2.5.1 Crítica ao Dispositivo da <i>Persona</i> e o Horizonte do Impessoal.....	98
2.6 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO.....	105
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	113

INTRODUÇÃO

Esta dissertação corresponde a uma pesquisa em biopolítica. Tal subárea da filosofia política, nas últimas décadas, tem tomado corpo, haja vista os rastros de terror deixados pelos regimes totalitários do século XX. A relação que a vida estabelece com a política, a partir desses fenômenos, abre um hiato de pensamento que está longe de se encerrar, uma vez que essa relação é refletida sobre diferentes prismas.¹ Tomamos, neste trabalho, duas abordagens de biopolítica diferentes quanto aos seus pressupostos: a via de pensamento de Michel Foucault e a de Roberto Esposito. Nosso intento é justamente marcar os pontos de proximidade e afastamento entre estas duas perspectivas, a fim de mostrar como fio condutor destas filosofias a possibilidade de uma biopolítica produtiva ou positiva. Ou seja, uma biopolítica que mesmo quando não passa de uma remodelação do poder de soberania, como na asserção espositiana, dirige-se para a vida. Não se trata pura e simplesmente de contrapor a biopolítica aos mecanismos de poder que pendem para o lado da morte, mas encontrar sendas onde a vida emerge como lugar de intervenção e invenção da política.

Refletir sobre biopolítica é tarefa complexa, dada, não somente a pluralidade de abordagens que emergem no cenário político-filosófico de nosso tempo, ora voltadas para seus efeitos positivos, ora negativos, mas também pelo fato de ser difícil designá-las conceitualmente de modo exaustivo. Dizer que a biopolítica é isso ou aquilo, sem atentar para a especificidade de cada abordagem, seus pressupostos e finalidades é andar às cegas, tentar encaixar um quebra-cabeça com peças trocadas ou faltantes. Para utilizar o termo de Thomas Lemke, a biopolítica é contemporaneamente uma *buzzword*, algo como uma palavra em voga, um chavão para designar todo tipo de coisa, desde pesquisas com células tronco à cuidados com o meio ambiente.² Nesta conjuntura, faz-se pertinente perguntar: o que podemos, afinal, compreender como biopolítica?

¹ Tomamos aqui, o fenômeno do nazismo. É necessário considerar que a problemática da biopolítica entra em cena neste contexto, a partir do seu contrário, a saber, a violência, o terror, a morte, a ideologia em torno da raça, o nacionalismo exacerbado. Pensar uma política que procure assinalar a potenciação da vida ou dos processos vitais configura-se a marca nevrálgica da biopolítica, bem como o desafio das filosofias de Foucault e Esposito.

² Thomas Lemke em *Biopolitics: An Advanced Introduction*, apresenta a biopolítica sendo utilizada contemporaneamente em discursos e domínios de conhecimento diversos. Tal fato complexifica uma definição acurada de biopolítica. Assinalando este problema, seu objetivo é justamente organizar diferentes perspectivas de biopolítica (Foucault, Agamben, Hardt e Negri), a fim de compreender a relação que a política contemporânea ou a biopolítica estabelece com a vida. Sua problemática é colocada nestes termos: “definir o que é a política em tempos biopolíticos” (LEMKE, 2011, p. xii). Ou seja, esclarecer o que pode ser compreendido por biopolítica levando em consideração as perspectivas supracitadas.

É em torno desta pergunta que as abordagens de Foucault e Esposito foram selecionadas, de modo a iluminar o que pode ser compreendido como biopolítica, assim como seus componentes e problemáticas que encerra. O leitor poderia questionar incisivamente no fato do privilégio concedido aos dois autores, em detrimento de tantos outros. Tal escolha de análise leva em consideração a circunstância de que tanto Foucault quanto Esposito estão situados dentro da problemática na qual a pergunta é lançada. Noutras palavras, eles colocam a necessidade impreterível de sua formulação. Em Foucault, mais do que em Esposito, o questionamento, sobre o que a biopolítica designa, permanece latente como pano de fundo no imaginário do leitor, pois somente a partir de uma pesquisa acurada é possível captar elementos gerais do que o filósofo francês teria concebido como biopolítica em seus escritos a partir de 1975.

Dirigir-se ou procurar trilhar uma senda produtiva ou positiva da biopolítica tem a finalidade de se esquivar de leituras que não apresentam possibilidade de resistência da vida em relação ao poder ou à política³, uma simples vida à mando do poder, “vida nua” - diria Agamben em seu *Homo Sacer I*. Abordagens que tomam como episódio bruto a vida sob o poder são limitadas, na medida em que não esclarecem a continuidade ou a insistente expansão da vida. Pois como apresenta Esposito, mesmo diante de episódios da guerra e destruição a vida permanece irrompendo. O mesmo poderia se pensar no que tange à reflexão filosófica ou resistência política. Se não há uma frente de luta, o trabalho está encerrado, sem mais. As abordagens de Foucault e Esposito, dessa forma, têm o papel de ser frente de batalha, o lugar no qual é possível vislumbrar o limiar de um poder ou ação política que não encerra, de todo, a possibilidade da vida. Pelo contrário, apresentam a vida como capaz de resistência à dominação.

A perspectiva biopolítica de Foucault é marcada pela influência da genealogia nietzschiana. Desta maneira, sua investigação é localizada, não tem a pretensão de conceituar categoricamente o que é a biopolítica. Noutros termos, foge a uma designação fixa da biopolítica, que eliminaria outros horizontes de sentido, é um trabalho nominalista, ou seja, deixa em aberto outras possibilidades de interpretação, embora aborde uma multiplicidade de questões, que reunidas podem jogar lume sobre sua referência. A tarefa filosófica em jogo, desta maneira, é justamente não perder a multiplicidade do objeto “biopolítica”, que Foucault,

³ Utilizamos a disjunção “ou” entre poder e política, na medida em que não estamos fazendo, ainda, neste momento, uma diferenciação rígida dos termos. Mas, essa diferença existe. Para Foucault, as relações de poder são germinais enquanto relações de força, já a política é o direcionamento das relações de força para uma forma de cristalização, que pode ser a política ou a guerra. Em Esposito, política e poder parecem obter uma divergência, dada a sua interpretação da filosofia foucaultiana em que não toma biopoder e biopolítica como uma mesma questão ou referência

a partir de sua analítica do poder, deixa estampada e, ao mesmo tempo, agrupar esses fragmentos, com o propósito de mostrar que a perspectiva biopolítica de Foucault é realizada a partir das relações de poder que perpassam a sociedade, relações produtivas e positivas de poder que, porventura, podem conduzir a asserção de que a biopolítica também é afirmativa, no sentido de que, como relação de poder, ela produz realidade, produz um meio vital no qual os corpos e as vidas circulam: eis nossa hipótese interpretativa.

Por que pensar uma biopolítica positiva em Foucault? Justamente pelo fato do autor trabalhar a partir dos mecanismos de poder, ressaltando a sua produtividade e seu entrelaçamento com o saber. O poder é positivo na medida em que produz realidades, discursos, subjetividades, em uma espiral de reforço recíproco com o saber. Tanto o poder produz saber, quanto o saber efetua rituais de poder. À medida que Foucault trabalha o poder de forma marginal, captando o seu exercício microfísico no corpo social e afastando-se de uma concepção soberana do poder, ele, talvez, apresente caminhos de um pensamento que não privilegie a morte⁴. Ao buscar sendas de uma biopolítica produtiva ou positiva no pensamento de Foucault não temos a pretensão de colocá-lo no lugar de filósofo legislador, que possuindo um lugar privilegiado de observação, poderia nos indicar alguma forma melhor e mais justa de poder. Trata-se, de modo contrário, de analisar os escritos foucaultianos, captando as consequências que se podem extrair de suas reflexões. Os seus caminhos e escolhas metodológicas, talvez, nos conduzam a uma biopolítica produtiva. A positividade da biopolítica, desse modo, seria uma consequência de sua abordagem acerca da operatividade do poder.

Roberto Esposito, por sua vez, não pode ser considerado mero intérprete da filosofia foucaultiana. Embora a sua perspectiva biopolítica parta dos sulcos abertos pelo filósofo francês, ele segue uma trilha própria de pensamento, que ao longo do trabalho, apresentaremos as marcas. Esposito, em muitos momentos de sua obra dirige críticas a Foucault, de modo particular, à relação que a vida estabelece com a política ou o poder. Na interpretação espositiana, Foucault não teria conseguido marcar de modo claro essa relação, deixando o leitor desorientado quanto à sua abordagem da biopolítica, a saber, se ela seria afirmativa, negativa ou não teria a intenção de marcar qualquer finalidade. Ora, é preciso, desde logo, reconhecer

⁴ Um leitor mais familiarizado com a abordagem foucaultiana da biopolítica poderia arguir que o filósofo não ocupa-se com o conceito de vida, mas como seus processos, com a relação entre saber e poder e a relação população/governo. No entanto, não se pode ignorar o fato de que, se procedimentos de poder ou estratégias de governo se dirigem aos processos vitais, os contabilizando e gerindo, isso não significa que não esteja em causa a relação entre vida e política, pois, a biopolítica dirigindo-se para os processos vitais não estaria atuando sobre a vida mesma? À medida que se altera a taxa de natalidade, por exemplo, não se altera a própria vida? Eis algumas questões a serem problematizadas.

que os pressupostos dos quais parte Esposito para refletir sobre a temática da biopolítica são diferentes de Foucault; se bem que ele orienta-se para uma biopolítica também produtiva, segundo a hipótese que desenvolveremos ao longo do trabalho.

A perspectiva espositiana da biopolítica parte, singularmente, de suas reflexões sobre paradigma imunitário e relação entre os termos *communitas/immunitas*. O paradigma imunitário refere-se à sua leitura de que a relação entre vida e política desde Hobbes organiza-se mediante o horizonte de conservação da vida, ou seja, a política desde um longo percurso toma como encargo a proteção da vida, ainda que a sacrificando e a destruindo de modo contrassensual. Trata-se, assim, em Esposito, de uma leitura que, não obstante, leva em consideração outros modos de pensar o fenômeno biopolítico, que não se restringe às relações de poder, tal como no filósofo francês, mas parte para uma análise ontológica da comunidade, procurando elementos que possibilitem a existência de uma vida fora do horizonte sacrificial trazido à tona pelo paradigma imunitário.

Isto posto, nossa análise e hipótese de trabalho percorrerá quatro textos específicos de Foucault, a saber, *Em Defesa da Sociedade* (1976); *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber* (1976); *Segurança, Território, População* (1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979). Esses textos não cobrem de modo completo as tematizações de Foucault a respeito da biopolítica, uma vez que não analisamos as estratégias da medicina, que compõem alguns de seus textos e conferências ao longo da década de 1970. Os textos escolhidos, *grosso modo*, levam em consideração alguns objetos da biopolítica que consideramos capazes de esclarecer a positividade da biopolítica em Foucault, isto é, o racismo de Estado, o dispositivo de sexualidade, os mecanismos de segurança e a governamentalidade liberal.

Quanto a reflexão sobre Esposito, privilegiamos as obras *Communitas: Origen y destino de la comunidad* (1998)⁵; *Immunitas: Protección y negación de la vida* (2002); e *Bios: Biopolítica e Filosofia* (2004), assim como *Tercera Persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (2007) que, particularmente, busca um modo de fugir ao dispositivo da *persona*, caminhando na direção de um filosofia do impessoal, na qual, talvez, seja possível pensar uma vivência comunitária fora do nexos sacrificial. Contudo, é o livro *Bios* que coloca Esposito no cerne da reflexão biopolítica, mas sem as obras de 1998 e 2002, sua perspectiva permanece de difícil compreensão, pois os temas da *communitas* e do paradigma imunitário são amplamente explicitados nestas obras e formam o conjunto de sua abordagem biopolítica.

⁵ Estas datas correspondem à publicação original dos textos de Esposito. Ao longo do trabalho, utilizamos as traduções portuguesa e espanhola.

O papel de Esposito em nossa análise cumpre o requisito de ser o interlocutor crítico de Foucault, pois ele acredita responder às insuficiências captadas na interpretação foucaultiana do fenômeno biopolítico. Esposito parece estabelecer aquilo que poderíamos afirmar como uma teoria biopolítica, haja vista, refletir a biopolítica situada em um horizonte ontológico, uma filosofia na própria forma da vida. Neste sentido, já podemos começar a articular suas diferenças em relação a Foucault, já que o francês não tem essa pretensão, permanecendo em uma análise das relações de poder, ou melhor, de formas históricas de poder, o que permite, desse modo, trabalhar vários objetos diferenciados, sem estender um fio contínuo entre eles.

Desta forma, apresentar perspectivas positivas ou produtivas da biopolítica tem o fito de cumprir o requisito de mostrar que a morte não é o termo derradeiro da ação política, tal como na soberania, mas o contorno do qual ela não pode, sobretudo, esquivar-se. Ela tem de enfrentar o “fazer morrer” ou até mesmo fazer uso da morte em favor da vida. Neste sentido, marcamos a biopolítica como positiva através dos mecanismos de poder em Foucault e da necessidade de uma política da vida sustentada por Esposito, que correspondem, dessa forma, aos dois momentos deste trabalho.

CAPÍTULO I

1 BIOPOLÍTICA: A ABORDAGEM GENEALÓGICA DE MICHEL FOUCAULT

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.

(Foucault).

O presente capítulo, levando em consideração o feitiço mutante dos trabalhos de Michel Foucault, tem por objetivo reunir alguns elementos mediante os quais seria possível explicitar o que o autor compreende por biopolítica a partir da eleição de alguns textos da segunda metade do decênio de 1970, seguindo uma orientação produtiva da biopolítica. Tratando-se de Foucault, qualquer pretensão de enquadramento unitário de seu pensamento corre o risco de deixar à margem suas intenções de apresentar um diagnóstico de nosso tempo: o tempo presente. Agrupar elementos gerais sobre a temática da biopolítica, dessa forma, segue o direcionamento da própria genealogia foucaultiana, considerando-se não sobrepor um objeto de pesquisa ao outro, mas alocar cada um deles conforme sua emergência e proveniência histórica, seguindo o modo de proceder nietzschiano.

Antes de qualquer inquirição sobre a biopolítica foucaultiana em seus ditos e escritos, se faz necessário jogar lume sobre a sua compreensão do poder e o seu deslocamento em relação a uma teoria jurídica do poder centralizada no direito. Para tanto, procurar-se-á rastrear, no *corpus* de sua obra, o modo operativo do poder, a tentativa de compreender o seu exercício às expensas de uma tarefa exaustiva de preencher todas as lacunas exigidas por uma teoria.⁶ Foucault, sempre que pôde, ressaltou o seu objetivo de trabalhar à margem de elaborações teóricas do poder, centralizando-se nos jogos de força que atravessam e constituem a sociedade.

1.1 DA SOBERANIA (*EX PARTE PRINCIPIS*) ÀS RELAÇÕES DE PODER

⁶ “Seria, certamente, excessivo falar em teoria do poder tratando-se de Foucault. Ele rejeitava a ideia de Teoria com T maiúsculo, à qual atribuía uma função de poder muito mais do que de instrumento de conhecimento. Quando trata de maneira mais sistemática do poder, Foucault prefere falar em ‘precauções metodológicas’, ‘regras’, etc., e nunca em teoria. Portanto, quando nós falarmos em teoria do poder em Foucault, trata-se na verdade de um conjunto de regras metodológicas a partir das quais se pode formular hipóteses, e que configuram muito mais um modo de abordagem e um objetivo de pesquisa do que uma teoria completa” (ALBUQUERQUE, 1995, p. 105).

Apresentaremos, neste primeiro momento da pesquisa, a teoria da soberania a partir do *Leviatã* de Hobbes, no intento de demonstrar o afastamento de Foucault no que tange à abordagem do poder pertencente a uma acepção jurídico-política para, sequencialmente, apontar quais são os corolários de um trabalho marginal acerca do poder. Conforme ressalta Echeverri, em seu livro intitulado *Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al estado de terror*, não se pode esquecer frente às leituras liberais do contratualismo inglês,⁷ o fato de que “para Hobbes a soberania é absoluta, indivisível e irrevogável” (ECHEVERRI, 2010, p.11)⁸. Pois a abordagem hobbesiana, pelo menos, no que se refere ao seu *Leviatã*, ocupa-se com a legitimidade e o poder do rei, mais do que com os supostos direitos de seus súditos. Dito de outra maneira, trata-se de um desequilíbrio de forças que pende mais para o lado do príncipe.

Na medida em que Echeverri busca defender o Estado absoluto em Hobbes, isso não significa que não tematize as interpretações liberais que o pensamento do filósofo inglês recebe, em parte, por conta de temas como os direitos naturais do homem, assim como a defesa da liberdade e o caráter racional da lei. Em interpretações liberais, o indivíduo é alocado com ponto privilegiado e causa do contrato. Em outras palavras, a questão da representatividade é tomada em chave individualista. É a liberdade, na acepção de Chevallier, mais que outros objetos na teoria hobbesiana, que abrem margem para leituras de cunho liberalizante. Mas não se deve esquecer, conforme suscita o mesmo autor em sua posição absolutista do estado, que a liberdade apresentada no *Leviatã* é limitada pela própria lei. “O súdito tem a liberdade de praticar todos os atos que a lei não proíbe, e só eles” (CHEVALLIER, 1999, p. 77).

O objetivo de Echeverri é justamente contrapor-se a essa interpretação liberal, sustentando que a dinâmica interna do discurso de Hobbes é a da representatividade que os súditos concebem ao soberano. À medida que os súditos se incorporam ao soberano, este último passa a deter, em relação aos primeiros, um poder absoluto, haja vista “o soberano não governar por sua vontade arbitrária, mas pela vontade de seus súditos” (ECHEVERRI, 2010, p. 12). Desta maneira, o soberano está assegurado em seu poder pela renúncia que os súditos fazem, cada um deles, de sua própria força e meios de sobrevivência no estado de natureza.

⁷ Hobbes é, muitas vezes, enquadrado como liberal pelo fato do contratualismo presente em sua obra, o que dá margem às leituras desta tipologia. Para Echeverri, o interessante do contratualismo, ou melhor, de sua estrutura, é justamente abrir margens para leituras plurais. “A estrutura do contratualismo pode servir para estabelecer e, mais importante ainda, legitimar qualquer sistema político. Desta maneira, partindo dos princípios liberais e contratualistas, se pode construir um Estado absoluto e incondicionado (Hobbes), um Estado limitado e que garantiria a propriedade privada e a liberdade comercial (Locke), o estabelecimento de uma república composta por cidadãos ‘virtuosos’ (Rousseau)” (ECHEVERRI, 2010, p. 15).

⁸ As citações traduzidas ao longo do trabalho são de nossa inteira responsabilidade.

O ponto de partida de Hobbes para a instituição estatal é o conflito constante que os homens vivenciam no estado de natureza. “Destá guerra de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 1997, p. 110), não há justiça ou bem que possa ser objeto de reclamação, uma vez que cada qual está lançando à sua própria sorte, pois o direito de natureza na definição do filósofo inglês é: “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (HOBBS, 1997, p. 13). Ademais, acrescenta Hobbes, não parece que nenhum homem possua tanta força para sobreviver o curso normal de sua vida em um ambiente de contenda recíproca e permanente. Daí a necessidade de uma preservação artificial que abranja todos os homens da violência que podem vir a cometer reciprocamente uns contra os outros.

É pela exigência da neutralização do conflito, segundo Hobbes, que o Estado é fundado, seguindo a lógica da representatividade que assegura a unidade e legitimidade do poder do príncipe. Assevera o filósofo:

Uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão (HOBBS, 1997, p. 137).

Isto posto, é possível compreender que a filosofia política hobbesiana está vinculada à tarefa de justificação teórica da instituição da soberania jurídica, por se tratar de apresentar seus pressupostos, assim, como os seus elementos constitutivos. Nas palavras de Hobbes, “é esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa” (HOBBS, 1997, p. 144, *grifo do autor*). Instituir o soberano mediante um contrato significa que a multidão dos homens transferiu seus direitos através do artifício da representatividade para uma única pessoa: o soberano. As consequências do pacto estabelecido para os súditos é justamente tornar seus atos do príncipe. Nesta acepção, o soberano não pode ser acusado de injustiça quando castiga ou condena a morte um súdito que tentou lhe depor ou infringiu as leis compactuadas, pois os atos de um são correspondentes ao ato consentido do outro. É nesse horizonte que Echeverri compreende o Estado hobbesiano enquanto Estado absoluto, pois o que está em questão é sempre o fundamento e a justificativa da autoridade do príncipe. Acrescenta Chevallier, que o Estado hobbesiano tem de ser absoluto por uma questão de lógica interna ao próprio discurso

do filósofo pois “a renúncia a um direito absoluto não pode deixar de ser absoluta. A transmissão não pode ter sido senão total. Do contrário, o estado de guerra continuaria entre os homens, na justa medida em que tiverem conservado, por pouco que fosse, a sua liberdade natural” (CHEVALLIER, 1999, p.74).

Na acepção de Walter, Hobbes é considerado um liberal, ou mais propriamente, abre possibilidades para leituras liberais em sua filosofia na medida em que ele estabelece relações entre os direitos individuais e o Estado, justamente pela compreensão do elemento da liberdade como mediador do contrato entre o soberano e os súditos. Em grande parte, continua Walter, pode-se compreender que as interpretações liberais da obra de Hobbes devem-se a uma questão de historicidade. Pois “foi possível interpretar Hobbes como um liberal ao confiar em questões sobre o nexo sujeito-estado para orientar a prática e a historiografia da teoria política” (WALTER, 2011, p. 54). A questão principal da abordagem liberal da filosofia de Hobbes, reside no fato de que *a posteriori* se buscou encontrar elementos para justificar uma determinada racionalidade ou fazer político. Hobbes foi alocado em certas correntes de pensamento político que utilizam o conceito de liberdade, de modo particular em sua acepção negativa (mais liberdade na medida em que há menos restrição), caso exemplar, é a filosofia de Isaiah Berlin.

Importante salientar, nesta conjuntura, que as leituras liberais da filosofia hobbesiana não anulam as esquivas que Foucault apresenta no que se refere ao afastamento de uma teoria jurídica do poder nas suas tematizações biopolíticas. Justamente porque a filosofia hobbesiana se assenta sobre a arquitetura do direito ou se relaciona com ele, seja na forma de uma teoria do Estado absoluto, seja na emergência de interpretações de cunho liberal. Foucault, por outro viés, parte da materialidade das relações de força, sem procurar uma justificativa ou fundamento para o poder estatal ou liberdades e direitos que restrinjam sua ação.

Para Foucault, enfim, a tradição do pensamento político está centralizada, destarte, em uma concepção jurídica de poder, como é possível constatar a partir da filosofia política de Hobbes. Segundo tal concepção, “o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de forma total ou parcial [...]” (FOUCAULT, 2010, p.13-14). A soberania em seu modelo contratual supõe que alguma substância ou sujeito detenha o poder, enquanto outros, conseqüentemente, são desprovidos dele, justamente porque abriram mão de sua força para que um outro os defendesse. Dado que, as relações são assimétricas, a dominação é característica desta tipologia de poder. A partir da compreensão de que o poder pertence originalmente a alguém, seja ele, o soberano ou o Estado, o fundamental é que se impõe pela força da lei e através do direito.

Quando Foucault aborda a soberania, conforme Jean Terrel (2010, p.19), “ela é ao mesmo tempo uma maneira de exercer o poder e uma doutrina política” - ele está apresentando suas configurações teóricas e a sua performance na tradição do pensamento político, não tomando parte dela. O seu interesse nunca reside em discutir ou em mostrar a “natureza” ou “essência” de um sistema jurídico de poder, tal como podemos visualizar no filósofo inglês. Ele explicita apenas que essa é a preocupação dos juristas em meados do século XVII e XVIII. No *Leviatã*, o que está posto em causa é a constituição de um sistema jurídico-filosófico de poder, a saber, inúmeras questões relativas ao estabelecimento, funcionamento e manutenção de um Estado. Em Foucault, se trata de outra coisa. Conforme encontramos no livro *Political genealogy after Foucault: Savage identities*:

O *Leviatã* apresenta uma visão da formação da sociedade civil que vê os seres humanos na direção do acordo precisamente devido à insegurança que existe no estado de natureza. Na ausência de qualquer proteção governamental, os homens estão sempre em risco, dada a hostilidade e avaréza dos seus companheiros. O único caminho fora do estado de natureza é através de um contrato social em que todos os homens concordam em renunciar seus direitos e liberdades. As criações da sociedade civil e o estabelecimento da autoridade soberana, sob os termos do consenso mútuo, são para proteger os homens do estado de natureza, para preservar o local e fomentar o progresso social (particularmente, o avanço econômico) (CLIFFORD, 2001, p. 24).

Afastando-se da elaboração de uma teoria sistemática do poder, Foucault descreve em relação ao curso de 1976, que o seu objetivo de pesquisa é: “determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas” (FOUCAULT, 2010, p. 13). Não se trata, por conseguinte, de coroar uma questão teórica, mas prática, ou melhor, relações de poder reticuladas e moleculares.

Como aponta Pogrebinschi, a elaboração de uma teoria do poder nem sequer foi almejada por Foucault, dado o fato de que nunca dedicou um livro à temática, mas trabalhou de modo horizontalizado e a partir de fragmentos (cf. POGREBINSCHI, 2014, p. 180-181). Essa não sistematicidade, no entanto, não significa que as suas pesquisas sobre o poder sejam de pouca monta. Ao contrário, o poder perpassa seus diversos objetos de pesquisa, assinalando um horizonte de relevância não somente filosófica, mas também política, como será possível perceber a partir dos objetos de abordagem da biopolítica. O interesse de Foucault é basilar em relação ao poder, haja vista em sua trajetória filosófica e de militância política acentuar a sua positividade em detrimento de um sentido negativo e repressivo do poder. O poder em Foucault, para Pogrebinschi, é inominado pelo fato de não estar vinculado, de antemão, à algo fixo, com as instituições, via exemplo, tornando-o potencialmente produtivo (possibilidade de construção

de novas relações de poder e saber).⁹ Trata-se, portanto, de uma análise do poder *ad cautelam*, considerando-se que em *A vontade de Saber*, Foucault estipula as formas como o poder deve ser compreendido, escapando assim de um horizonte propriamente teórico e jurídico.¹⁰ As precauções de método são um modo do filósofo apresentar como as relações de poder se efetivam no campo concreto da ação, assim como desconstruir uma ótica do poder em que predomine um sentido repressivo. Dessa forma, é um convite para pensar o poder não a partir das grandes instituições, mas das suas relações mais recorrentes. Apresenta Foucault (2013, p.102), “parece-me que se deve compreender o poder, primeiro como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização”. Isso significa que o poder não está centralizado em uma instituição ou pessoa – a do soberano ou Estado - mas está espalhado pelo corpo social. Os indivíduos, por meio da forma como se organizam, possuem acesso a esse poder pelo jogo mesmo das forças embutidas nessas relações. Neste sentido:

O poder é analisado por Foucault em suas formas e em suas instituições mais locais. Ao afastar sua genealogia de um suposto centro do poder, ao optar pela exegese de mecanismos específicos e não daqueles gerais, Foucault também faz uma opção metodológica em prol do afastamento de uma compreensão juridicizada do poder (POGREBINSCHI, 2004, p. 182).

O Estado não exercendo de modo privilegiado o exercício do poder, não significa que ele esteja do lado de fora dessas relações. Ao contrário, ele é apenas mais um dos pontos da longa cadeia na qual o poder perpassa. Pois, a sociedade também se articula por outras relações, sendo elas, econômicas, de conhecimento, sexuais, via exemplificação. Dito de outra forma, Foucault não se preocupa em elaborar uma teoria do Estado, justamente porque considera que o poder funciona como relações de poder que de fora a fora englobam toda a sociedade. O Estado não passa de uma forma terminal dessa relações, o seu ponto de chegada.

A partir do poder entendido enquanto relação de força, a ideia binária presente em tematizações marxistas elencadas segundo a funcionalidade econômica do poder¹¹:

⁹ O intento da autora é justamente apresentar as disciplinas e o biopoder como categorias de um mesmo núcleo de poder, a saber, o poder compreendido enquanto relação de força, um poder produtivo-porque positivo (cf. PROGREBINSCHI, 2004, p. 182).

¹⁰ Não temos por objetivo apresentar pontualmente todas as precauções metodológicas que Foucault apresenta em relação ao poder tanto no curso de 1976, quanto em *A Vontade de saber*. Intentamos apenas esboçar de modo geral, ou melhor, sinteticamente, o ponto principal de sua investigação que se refere à esquiwa de uma concepção de poder jurídica e teórica como a da soberania.

¹¹ “‘Funcionalidade econômica’, na medida em que o papel essencial do poder seria manter as relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possíveis. Neste caso, o poder político encontraria na economia a sua razão de ser histórica” (FOUCAULT, 2010, p. 14).

dominadores *versus* dominados - se enfraquece. Não há um núcleo de poder que, de cima, homogenize e formate o corpo social. A própria noção de relação de força mina quaisquer núcleos fechados de poder, estendendo-os para outros âmbitos em uma linha contígua de afrontamento em que não está demarcado o lado de baixo - o subjugado, mas a luta perpétua, o conflito infinitesimal. É nessa conjuntura que no curso de 1976, a proposição foucaultiana é precisamente apresentar o poder enquanto enfrentamento de forças que nomeia enquanto “hipótese de Nietzsche” em contraponto ao que chama de “hipótese de Reich” – o poder entendido enquanto repressão, bem como vinculado ao direito, o qual retira sua legitimidade e autoridade. Enfim, a busca pela legitimidade do poder régio, para Foucault, não passa da tentativa de se esquivar do fato da dominação, pois “o sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfos” (FOUCAULT, 2010, p. 24). O artifício da representatividade em que o súdito abre mão de sua liberdade em benefício de segurança, incorporando o seu corpo no corpo político da soberania, talvez, não seja mais que um procedimento mascarado – para não dizer hipócrita – da dominação e da violência provindas do direito, uma violência que é sempre legitimada.

Foucault concebe o poder a partir de certa horizontalização, pois assinala que não há um núcleo ou ponto de partida que contenha o poder enquanto instância ou substância originária. A sociedade e os indivíduos não se relacionam com o poder *a posteriori* de sua constituição ou nomeação jurídica, uma vez que já são efeitos dessas relações de força. Disserta o filósofo:

Noutros termos, em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc. Aprender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*, e acho eu, afinal de contas, todos os juristas, quando o problema deles é saber como, a partir das multiplicidades dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo únicos, mas animados por uma alma que seria a soberania. Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: Nesse esquema, o *Leviatã*, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do *Leviatã*. (FOUCAULT, 2010, p. 25-26).

Trata-se, portanto de captar o poder em sua materialidade, observar como se constitui tangivelmente os arranjos sociais. “Essa é a genealogia foucaultiana: uma análise ascendente do poder, que parte de seus mecanismos moleculares, infinitesimais, até chegar àqueles gerais, globais” (POGREBINSCHI, 2004, p. 183). Portanto, não parte de cima, dos aparelhos estatais,

do rei, mas de relações múltiplas que permeiam a sociedade, a saber, relações de tipo familiar, grupal, relações de produção, para efetivar algumas amostras. Em *A vontade de Saber*, por exemplo, o que está em jogo é justamente apresentar o modo, por meio do qual, as relações de poder não estão ligadas propriamente ao direito, mas às ciências humanas, em que o sujeito ocidental passou a se compreender enquanto dotado de uma sexualidade – temida e desejada ao mesmo tempo. Trata-se, como sublinha o próprio filósofo “pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei” (FOUCAULT, 2013, p. 101). Ou seja, cortar a cabeça do rei não só metaforicamente, como também mostrar a efetividade do poder, a insuficiência em demarcá-lo apenas em termos de soberania jurídica. No curso de 1979, essa asserção se clarifica, já que o governo econômico na produção do jogo cego dos interesses individuais, apresenta a inoperância do soberano.

Compreendendo o poder enquanto relação horizontal, também podemos alocar o fato de que o poder não é da ordem da subjetividade, ou melhor, que não é o sujeito que discursivamente ou praticamente dinamiza o poder, o coloca em movimento. Mas, antes, é o poder que constituindo a própria subjetividade do indivíduo, é o responsável pela forma como as próprias relações são fabricadas e organizadas socialmente, ou ainda, o jogo que permite pensar algo como a sociedade em suas correlações. O poder perfaz a ordem da prática, só existe na medida em que é posto em atividade. Não se pode apreender o poder a não ser na sua ação. O poder enquanto objeto, essência ou “ser” não existe – esse é o diagnóstico do poder que é possível captar ao longo da trajetória filosófica de Foucault, voltada para uma acepção nominalista.¹² O poder, como descreve Temple (2013, p.13), “a julgar pela insistência de Foucault em afirmar que o exercício do poder não ocorre de modo independente dos processos de resistência”, significa que não se pode tomar tal asserção algo trivial. Ao contrário, é necessário dar atenção ao fato de que se é possível resistir ao poder, não existe uma dominação absoluta e permanente. Noutros termos, a resistência não permite uma relação assimétrica ininterrupta, como supõe a “hipótese de Reich”, onde haveria o lugar irremovível do subjugado.

¹² “Poderíamos completar essa observação, e dizer que o nominalismo de Foucault é uma filosofia política da linguagem, que se concentra no modo pelo qual os nomes são forjados no seio das práticas discursivas, no seio de procedimentos de produção de saber ligados a mecanismos de poder, em que os universais são vinculados, não as essências metafísicas, mas a práticas de poder. O nominalismo de Foucault diz que nomes, como poder, sexualidade, loucura, delinquência, doença e, também, população, mercado, Estado, não se referem a essências exteriores ao ato de nomeação. Não há essências fixas, invariáveis, meta-históricas, metafísicas, que existem lá, em seu ser natural, à espera de que a linguagem venha ao seu encontro, enfim, inaugurando, com nome e pelo nome, com a nomeação e pela nomeação, o espaço próprio para que os seres humanos falantes possam finalmente percebê-las, falar sobre elas, classifica-las, Pô-las em relação com outras essências e nomes, constituindo, nesses atos, o seu saber sobre elas. Foucault sendo nominalista é antiessencialista” (FARHI NETO, 2010, p. 105).

A resistência não é simplesmente o contrapeso do poder, a força que de fora o barra ou limita. Ela é, antes de tudo, sua condição de possibilidade. Poder e resistência estão interligados, uma vez que a resistência só é efetivada dentro de um campo de relação de força. É neste sentido que Foucault (2013, p. 105), afirma “que lá onde há poder há resistência e, no entanto, (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. É por este fator que Foucault fala de resistências no plural enquanto pontos de prensa das relações do poder, similares a uma rede que, entrelaçada em suas extremidades, é capaz de produzir e sustentar outras conexões. A resistência não deve ser entendida como a negação do poder, mas tão somente o outro lado que contrabalança a sua força, justamente pela transitoriedade e mobilidade de seus suportes, ou ainda, que as resistências ao poder nunca ocorrem fora das próprias relações de força. Apresentaremos mais adiante, ao abordar os mecanismos de segurança que a relação do poder com a vida segue essa mesma dinâmica, o que abre possibilidades de se pensar uma biopolítica positiva em Foucault.¹³ Não se deve esquecer que o positivo em Foucault refere-se, sobretudo, a capacidade produtiva das relações de força, a propensão de elaborar e articular novos objetos de saber e formas de ação.

Neste quadro, é possível compreender que antes de qualquer nomeação das estratégias de poder, a saber, disciplinar, biopolítico, ou da ordem da segurança e da economia, o que Foucault faz é trabalhar às expensas de uma noção teórica do poder (soberania jurídico-filosófica). Para não confundir os âmbitos de análise de Foucault, primeiro nos dedicamos a estabelecer o que ele compreende como poder (relação de força) para, em sequência, apresentar as modulações de poder. Sem essa diferenciação as estratégias de poder podem ser colocadas em um mesmo nível de análise, o que não se segue nas abordagens de Foucault. As disciplinas trabalhadas em *Vigiar e Punir*, são estratégias distintas do biopoder ou biopolítica apresentando no curso de 1976 e *A Vontade de Saber*, vide exemplo. Nossa investigação reside, neste sentido, na biopolítica, sem ignorar, obviamente, as outras designações do poder.

O trabalho de Foucault acerca do poder leva a consequências como, por exemplo, que a sua análise da biopolítica está conectada à produtividade dos mecanismos do poder. Se o poder é produtivo, a biopolítica também o é. Outra consequência que é possível extrair é que as modulações do poder são sempre contingentes, nunca absolutas. Isso implica que uma não suprime à outra, mas que alguma toma a dianteira dependendo do objeto em questão. Por exemplo, em relação ao racismo de Estado não será o poder disciplinar a estratégia culminante,

¹³ Ponto (1.4) deste capítulo.

mas o biopolítico. No que tange à economia política não será as relações microfísicas de poder atuantes, mas uma racionalidade governamental globalizante.

O afastamento de Foucault de uma análise teórica do poder em benefício do funcionamento efetivo dos mecanismos de poder está estabelecido. Passamos, de agora em diante, à reflexão daquilo que Foucault apresenta na aula de 17 de março de 1976 e no último capítulo da *Vontade de Saber* como o poder de “causar a morte ou deixar viver” e o poder de “causar a vida e deixar morrer” (FOUCAULT, 2013, p. 150). Não se pode alocar em um mesmo âmbito de análise o diagnóstico que Foucault elabora acerca do funcionamento molecular do poder às expensas do direito (teoria jurídica da soberania e as relações de poder), das suas reflexões acerca das relações entre poder de soberania e o poder biopolítico, a saber, a relação entre vida e morte posta em causa nestas tipologias de poder.

Partindo desse quadro, apresentaremos a recepção crítica que Giorgio Agamben faz de Foucault, sinalizando, sobretudo, que as suas análises envolvem a relação entre o poder de soberania que pode ser visualizado no Antigo Regime Romano e o poder biopolítico. Para questões de esclarecimento, a reflexão feita em torno da filosofia de Agamben tem a função de mostrar que a sua análise é diferente de Foucault, haja vista alocar-se em seu extremo oposto, ou seja, partir do direito para pensar a biopolítica. O que vai resultar em uma negatividade da biopolítica (*tanatopolítica*), pelo menos no que respeita a sua obra *Homo Sacer I*.

1.1.1 Poder de Soberania e Poder Biopolítico: Agamben *versus* Foucault¹⁴

¹⁴ Agamben, pelo menos, em *Homo Sacer I*, não toma uma distinção entre biopoder e biopolítica. Na abordagem de Foucault “biopolítica” e “biopoder” também não possuem uma distinção clara, se é que de fato podemos pensar em uma diferença dos termos. Em *Defesa da Sociedade*, descreve o filósofo: “De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando? Eu lhes dizia em duas palavras agora há pouco: trata-se do conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc.” (FOUCAULT, 2010, p. 204). Biopoder e biopolítica são usados, neste contexto, na mesma acepção. Em *História da Sexualidade 1: A vontade de Saber*, ele menciona a palavra “biopolítica para [...] designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder – saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 2013, p. 155). Referindo-se ao biopoder em outro momento, assinala: “Este biopoder, sem a menor dúvida, foi o elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos (FOUCAULT, 2013, p.153). O sentido, neste caso, não parece se ajustar completamente, pois o biopoder é a relação que permite *algo* como o controle ou a regulação de uma população – que poderia ser compreendido ou assinalado como biopolítica. Em *Segurança, Território, População*, na aula de 11 de janeiro, Foucault apresenta: “Este ano gostaria de começar o estudo de algo que eu havia chamado, um pouco no ar, de biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 3). Logo na sequência, explicita, “[...] o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana. É em linhas gerais o que chamo, o que chamei, para lhe dar um nome, de biopoder (FOUCAULT, 2008, p. 3). No curso de 1978 parece que o sentido difere do exposto em a *Vontade de saber*, assinalando algo que pertenceria intrinsecamente ao ser humano. Para Farhi Neto, o termo “biopoder” e “biopolítica” em Foucault possuem

A biopolítica, tal como tematizada por Agamben em *Homo Sacer I: Poder Soberano e a Vida nua*, refere-se à certa recepção do pensamento de Foucault. Uma recepção, já problemática, conforme nossa análise, porque operada a partir do direito, a saber, das formas tradicionais do poder, a partir do Estado – aquelas das quais Foucault justamente se afasta, já que trabalha a partir de relações efetivas de poder. O filósofo italiano parte já na *Introdução* da obra asserindo que a política se transforma em biopolítica, na perspectiva de Foucault na modernidade, quando “a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal” (AGAMBEN, 2007, p. 2). Algo, portanto, que passa a ocorrer a partir de determinado período histórico. Agamben não encontra problemas nessa afirmação de Foucault, mas tende a ir além dela – com certa pretensão corretiva. Apresenta o filósofo:

[...] aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*, em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um 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 se torna em todos os lugares a regra, o espaço de vida nua, situado originariamente a margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção (AGAMBEN, 2007, p.17, *grifo do autor*).

Para Agamben, a entrada da vida na política não é um fato que corresponde à modernidade, tal como assevera Foucault, mas algo que se pode observar desde os primórdios da história ocidental. Na política, está sempre em jogo a vida dos indivíduos – uma vida nua abandonada à ação do poder soberano. Nessa conjuntura, aquilo que Foucault situa como a entrada da vida nos procedimentos do poder, nada mais é do que a presença do poder soberano controlando uma vida desamparada de qualquer proteção jurídica. Agamben não visualiza, dessa forma, uma diferença entre biopolítica e soberania, pois a biopolítica é tão antiga quanto a gênese da própria política. Ou seja, a política configura-se sempre como biopolítica.

Salienta Araya, que Agamben situa sua análise em *Homo Sacer I*, no ponto enredoso que o filósofo francês teria deixado oculto, isto é, a interseção entre a soberania e a biopolítica. Pois Foucault, ao abandonar a análise das formas tradicionais de poder, teria deixado escapar

significados diferentes dependendo do contexto em que são usados. Não significando com isso uma falta de rigor filosófico. “Esses deslocamentos de significado não surpreendem aos leitores de Foucault. Os termos, as definições, as noções, em Foucault, jamais adquirem um significado fixo, imóvel- ele é muitas vezes criticado por isso. Essa flutuação, essa instabilidade dos significados, dos usos dos termos, faz parte de um tipo de pensamento que não se conforma com a sistematização absoluta. No sistema, todos os conceitos ocupam um valor semântico invariável, sem que sua componibilidade possa constituir, de modo algum, dois juízos de valores em contradição interna” (FARHI NETO, 2010, p. 145). No presente trabalho, não tomamos uma separação dos termos, pois a análise tomaria outros rumos. Dessa forma, utilizaremos biopoder e biopolítica em uma mesma acepção do termo.

considerações significativas no que se refere à relação da política com a vida. (cf. ARAYA, 2014, p. 145). Agamben, desta maneira, vai inserir a biopolítica já na estrutura da soberania, o que conduzirá a resultados específicos. Um deles será o de uma tanatopolítica – para dar o termo que o filósofo utiliza para designar o fato do abandono da vida ao poder soberano, mais propriamente, a um poder de morte.

A estrutura que Agamben utiliza para compreender a política desde sua gênese enquanto biopolítica, parte do estado de exceção pelo qual o soberano tem o poder de inaugurar e de suspender certos elementos do ordenamento jurídico, incorrendo em paradoxo. O paradoxo está no fato de que ele tem de estar fora do ordenamento jurídico para poder declarar a exceção e dentro do ordenamento para suspendê-la. Nas palavras de Agamben (2007, p. 26, *grifo do autor*), “chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão”. Ou seja, a exceção se relaciona com a regra justamente porque é uma suspensão dela. No estado de exceção, conforme Agamben, direito e violência são indiscerníveis, haja vista que “a violência que é exercida no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva suspendendo-o e põe excetuando-se dele” (AGAMBEN, 2007, p. 72). É essa zona de indistinção que permite com que o soberano decida entre um ou outro lado da questão. Assim, o soberano é dotado de um poder de decisão onde pode confundir direito e violência, já que ele emite a regra e a suspende.

Essa topologia da exceção que é uma forma de exclusão, possui uma relação específica com a norma, haja vista ela ser seu caso exemplar, seu excesso. À vista disso, a relação de exceção será utilizada por Agamben para mostrar que a vida nua (natural, biológica) está incluída na esfera da política mediante a sua exclusão, seu abandono. “A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (AGAMBEN, 2007, p. 15). Trata-se, portanto, de uma analogia estrutural entre a exceção soberana e a *sacratio* romana que o filósofo apresenta através da figura insuscetível e matável do *homo sacer* (homem sagrado).

Na figura do *homo sacer*, similarmente, encontra-se a mesma estrutura da exceção soberana, pois na medida em que se refere ao homem retirado do convívio comum devido a algum crime cometido que o tornava impuro, era também alguém cuja morte não se celebrava sacrificial. O *homo sacer* era marcado pela indiscernibilidade, mais propriamente, exceção, tanto no âmbito religioso, quanto no profano. O *homo sacer* enquanto impuro não podia ser sacrificado. E na medida em que era uma figura matável por qualquer um encontrava-se fora do ordenamento jurídico. Observe-se:

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e incluído na comunidade na forma da matabilidade. A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra (AGAMBEN, 2007, p. 90, *grifo do autor*).

A dupla exclusão ou exceção em que está atada a figura do *homo sacer* o expõe, na acepção de Agamben, à violência, haja vista que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio. Uma vida completamente despojada, desamparada, nua. Deste modo, seguindo a analogia estrutural entre soberania e a *sacratio*, pode o filósofo concluir que: “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacriticável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2007, p. 91). A vida encontra-se, destarte, nas mãos de um poder soberano sem possibilidade de réplica. Justamente porque o soberano, munido do poder de estabelecer e sancionar a regra, especifica formas de vida.

Até o presente momento da argumentação agambeniana, podemos perceber a discrepante diferença que apresenta em relação à abordagem microfísica do poder de Foucault. À medida que o filósofo francês analisa o poder à margem do sistema jurídico, Agamben trabalha a partir do direito, a partir do modelo jurídico. Agamben uma vez que pensa a biopolítica a partir, ou melhor, já embutida na estrutura da soberania, chega ao resultado de que a vida está abandonada ao mando do poder soberano. Foucault, de modo contrário e profícuo, no último capítulo da *Vontade de Saber*, apresenta duas tipologias de poder que possuem modos de exercícios diferenciados, a saber, o poder de soberania¹⁵ e o biopolítico (biopoder).

Foucault ao abordar o exercício do poder soberano, apresenta que o poder biopolítico se diferencia dele na medida em que se ocupa em promover a vida: esta seria a principal característica do poder a partir do século XVIII. Se algo como o poder de soberania vai entrar em discussão nos trabalhos de Foucault, não sinaliza pura e simplesmente que se refira ao mesmo modo de proceder do poder, tal como delineado por Agamben. Mas, seguramente, a problematização de Foucault não deixa de lado o poder soberano, como veremos em suas descrições sobre o nazismo na aula de 17 de março do curso de 1976.

A relação do poder com a vida, a partir da relação estrutural ente exceção soberana e a figura *homo sacer*, conduzirá Agamben a pensar o *campo*¹⁶ como paradigma biopolítico da

¹⁵ Por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte. Sem dúvida, ele derivava formalmente da velha *patria potestas* que concedia ao pai de família romano o direito de ‘dispor’ da vida de seus filhos e de seus escravos; podia retirar-lhes a vida, já que a tinha dado” (FOUCAULT, 2013, p. 148, *grifo do autor*).

¹⁶ O campo pode ser compreendido como um espaço em que o ordenamento jurídico (norma) está suspenso e que em seu lugar emerge algo como uma vontade soberana.

modernidade¹⁷. Algo que uma pesquisa molecular acerca das relações do poder levadas a cabo por Foucault não poderia chegar sem colocar em cheque a produtividade do poder biopolítico.

Por que o *campo* pode ser visualizado como paradigma biopolítico da modernidade? Para Agamben, a resposta está no fato de que o campo de concentração é fundado a partir de um estado de exceção. E, na medida em que a vida é politizada mediante uma relação de exceção, o campo é o lugar onde ela é colocada na mesma lógica de decisão do poder soberano. O círculo de morte é alargado a tal ponto que “o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote” (AGAMBEN, 2007, p.128). Desta maneira, os regimes totalitários não inauguram uma nova relação da vida com a política, mas antes evidenciam a vida nua presa a um poder soberano incondicionado. “Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2007, p. 126).

O regime nazista atuou sobre a vida biológica dos indivíduos decidindo qual era a vida digna de ser vivida e, também, ao contrário, a vida matável e sem valor. Para Agamben, a decisão soberana emerge aqui em toda a sua extensão, apresentando que a relação de exceção que instala a ação de um poder soberano no interior deste regime, permaneça de modo travestido na sociedade contemporânea, uma vez que a vida nua é a vida politizada. Se algo como a Declaração dos Direitos Humanos emergiu – via exemplo – para refrear os efeitos de políticas totalitárias, não significa que se configure como um puro contraponto a elas. Ao contrário, apenas assinala que a vida nua permanece objeto de questão política e, dessa forma, potencial presa de um poder soberano. Observe-se a figura do refugiado – simples vida nua – politicamente indefinível já que não pertence a nenhum lugar.¹⁸

O nazismo, mediante experiências com “cobaias humanas”, levadas a cabo por profissionais da saúde, retratam o fato de que o *campo* aparece como o lugar onde, nas palavras

¹⁷ “Nesta perspectiva, o campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal, fundado unicamente sobre o estado de exceção), surge como o paradigma oculto do espaço político da modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos” (AGAMBEN, 2007, p. 129).

¹⁸ “É suficiente um olhar sobre as recentes campanhas publicitárias para arrecadação de fundos para os refugiados de Ruanda, para dar-se conta de que a vida humana é aqui considerada (e existem aí certamente boas razões para isto) exclusivamente como vida sacra, ou seja, matável e insacrificável, e somente como tal, feita objeto de ajuda e proteção. Os “olhos suplicantes” do menino ruandês, cuja fotografia se desejaria exibir para obter dinheiro, mas que “agora está se tornando difícil encontrar vivo”, são o índice, talvez, mais significativo da vida nua no nosso tempo, da qual as organizações humanitárias têm necessidade em proporção exatamente simétrica a do poder estatal. O humanitário separado do político não pode senão reproduzir o isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania, e o campo, isto é, o espaço puro da exceção, é o paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução” (AGAMBEN, 2007, p.140).

de Agamben (2007, p. 173, *grifo do autor*), “se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra”. Por tornar indistinguível norma e exceção, direito e fato. Ou melhor, a exceção passou a imperar como regra. Nos campos de concentração qualquer funcionário detinha o poder de sancionar a morte. Isso apenas demonstra a poderosa insígnia do poder soberano. Se o campo pode servir para iluminar a relação que a política tem com a vida na modernidade, deve-se ao fato de que ele não foi apenas um exemplo extremo, um excesso do poder político, mas permanece presente na contemporaneidade. Afinal, essa é uma das teses principais de Agamben: o campo de concentração como matriz política. Isso significa, na ótica de Lemke (2005, p.6) que, “o ‘campo’ não se refere apenas aos campos de concentração dos nazistas ou aos guetos urbanos contemporâneos, em princípio refere-se a todos os espaços que sistematicamente produzem vida nua”. Uma vida residual como produto artificial de simbolizações jurídico-políticas.

A peculiaridade do pensamento agambeniano reside em apresentar a biopolítica como epicentro do poder soberano mediante o estado de exceção. O grande excesso da política contemporânea é tornar a exceção uma regra. Neste sentido, já não haveria fronteira entre os regimes totalitários e a democracia, haja vista a indistinção entre direito e fato, regra e exceção. À vista disso, assinala que, “se não existe mais uma figura pré-determinável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*” (AGAMBEN, 2007, p. 121, *grifo do autor*), mais propriamente, vida produzida pelo poder soberano.

A leitura biopolítica de Agamben é pertinente na medida em que permite compreender os excessos políticos de nosso tempo, dirigindo-se inevitavelmente para uma orientação negativa da biopolítica, visto que alonga o braço e o cetro do soberano: o poder de morte. Todavia, partindo do ordenamento jurídico, foge àquilo que Foucault tentou demarcar como relações de poder que não se substancializa no Estado. São duas chaves de leituras, explicitamente distintas. Mas, oxalá, sirva para explicitar de que modo Foucault compreende a morte em um sistema produtivo de poder (biopolítico), não pura e simplesmente como a ação de um poder soberano, tal e qual no Antigo Regime Romano, mas um poder que se mascara e camufla na ação e no discurso político.

A propósito da diferença analítica de Foucault e Agamben, faz-se mister ressaltar que o filósofo francês trabalha o conceito de biopolítica a partir da pesquisa histórica dos arquivos (registros de objetos), o que o permite estabelecer descontinuidades entre soberania e biopolítica. Agamben, por sua vez, elabora seus conceitos a partir de uma perspectiva ontológica, o que o permite tornar o conceito de “campo” como paradigma ou ainda não estabelecer uma emergência à biopolítica (momento histórico de nascimento), mas remetê-la,

na sua forma negativa de poder soberano de morte (tanatopolítica), a figuras do mundo antigo, como a do *pater familias* ou a do *homo sacer*. Dessa forma, é possível perceber que o caminho e o método trilhado por cada autor possuem consequências analíticas específicas em suas abordagens da biopolítica e sua relação com o poder de soberania.

1.2 RACISMO DE ESTADO

No curso de 1976, *Em Defesa da Sociedade*, será a partir do discurso histórico da guerra das raças que Foucault mostrará como o poder se ramifica na sociedade (relações de poder), afastando-se do modelo jurídico e da centralidade substancial do poder na pessoa do soberano ou nos aparelhos estatais (teoria jurídica da soberania): no estilo carbonário de sua escrita, corta a cabeça do rei do escopo político. Ou, como diria Antonella Cutro (2010, p. 100), mostra a “inatualidade do rei”, a partir do *modus operandi* do poder, seu funcionamento molecular

O discurso da guerra das raças pode ser considerado a matriz do que, posteriormente, a partir de inversões precisas, será chamado de racismo de Estado, do qual o Nacional Socialismo é exemplo singular – porque extremo. O discurso da guerra, sendo heterogêneo e descentralizador, emerge como horizonte de resistência frente à centralidade das instituições e a unidade da soberania. Uma pequena prova de que o edifício jurídico perde força e abre caminhos para novas articulações de poder. Trata-se da inversão da famosa formulação do general prussiano Carl Von Clausewitz em *Da Guerra*, de que a guerra é “a continuação da política por outros meios” (CLAUSEWITZ, 2003, p. 27), que basicamente torna visível a problemática da guerra e sua relação com o poder nas relações políticas. Ao fazer uso da pesquisa genealógica, Foucault identifica um princípio anterior à formulação de Clausewitz que, provavelmente, este inverteu, a saber, “a política é guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2010, p.41). O que há de importante nessa fórmula que Clausewitz inverte? Justamente, a demarcação do aparecimento de um discurso novo, não mais o da guerra estatizada ou do acontecimento inesperado, mas um discurso histórico-político que compreende a guerra como relação social infundável, bem como fundamento das instituições e das relações de poder.

Esse discurso histórico-político emerge, segundo Foucault, em um contexto paradoxal, uma vez que é no momento em que, historicamente, com o desenvolvimento ao longo da Idade Média dos estados, a guerra ou o direito de fazer a guerra (*casus belli*) pertence e encontra-se nos limites de um Estado. Entretanto, esse discurso antagônico ao jurídico está claramente formulado no início do século XVII com as lutas políticas na Inglaterra, as lutas dos grupos

políticos pequeno-burgueses ou até mesmo populares contra a monarquia absoluta e, no final do mesmo século, com as lutas da aristocracia contra a monarquia na França. Como aponta Foucault:

Esse discurso, o que é que ele diz? Pois bem, eu creio que diz isto: contrariamente ao que diz a teoria filosófico-jurídica, o poder político não começa quando cessa a guerra. A organização, a estrutura jurídica do poder, dos Estados, das monarquias, das sociedades, não têm seu princípio no ponto em que cessa o ruído das armas. A guerra não é conjurada. No início, claro, a guerra presidiu ao nascimento dos Estados: o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas (FOUCAULT, 2010, p.43).

O discurso histórico-político da guerra ininterrupta, necessariamente, irrompe uma estrutura binária que perpassa a sociedade, *i.e.*, há sempre dois grupos, duas categorias de indivíduos em confronto. Relevante observar, como insiste o filósofo, que esse discurso é historicamente datado, marginal e de perspectiva em relação à acepção jurídica do poder – que o intitula desqualificado e alheio aos seus procedimentos. É a guerra de um grupo contra o outro que não possui a mesma religião, língua, origem, enfim, uma guerra enquanto instrumento crítico de luta em campos diversificados.

A história para Foucault, durante muito tempo, incumbiu-se de narrar os feitos heroicos dos reis, seu poder dinástico, suas vitórias – é a história de tipo romano – vide exemplo, a de Tito Lívio. O discurso da guerra das raças narra, todavia, uma contra-história dissociada da soberania e da lei. Trata-se do discurso “daqueles que não têm glória” (FOUCAULT, 2010, p. 29), dos vencidos, dos exilados, das grandes servidões. Há, nesse movimento de contraste, o abandono da louvação de Roma e da sucessão dinástica que ela trouxera até as monarquias europeias.¹⁹ A história passa, doravante, a ser contada a partir das lutas e derrotas, enfim, mediante as violências das conquistas. Essa contra-história explodiu um campo vasto de saberes historiográficos, portanto não se referiu apenas a um discurso rudimentar. Constitui-se ponto de resistência à história progressiva e linear. Quando, porém, o discurso da guerra das raças é substituído pelo tema da pureza da raça, o racismo em seu sentido biológico está ciosamente

¹⁹ “Foi em meados da Idade Média que Petrarca formulou esta questão que acho bastante surpreendente e, em todo caso, fundamental. Ele dizia o seguinte: ‘Que há, então, na história, que não seja louvação de Roma?’ Eu creio que com essa única pergunta ele caracterizava, com uma palavra, a história tal como efetivamente ela sempre fora praticada, não somente na sociedade romana, mas nessa sociedade medieval à qual ele próprio, Petrarca, pertencia. Alguns séculos depois de Petrarca, aparecia no Ocidente uma história que, precisamente, compreendia coisa muito diferente que a louvação de Roma, uma história em que se tratava, muito pelo contrário, de desmascarar Roma como uma nova Babilônia, e em que se tratava de reivindicar, contra Roma, os direitos perdidos de Jerusalém. Nasciam uma forma totalmente diferente de história, uma função totalmente diferente do discurso histórico. Poderíamos dizer que essa história é o começo do fim da historicidade indo-europeia, quero dizer, de um certo modo indo-europeu de contar e de perceber a história”. (FOUCAULT, 2010, p. 62- 63).

plantado e seus efeitos à própria história se encarregou de narrar: violência e morte com a ascensão dos regimes totalitários.

A lição de 17 de março de 1976 agrupa os elementos principais de nossa discussão, já que por um lado traz as características que distinguem duas tipologias de poder – o de soberania e o poder biopolítico. Observe-se que a discussão em torno da vida e da morte, presente nesta lição, faz referência ao poder de soberania – aquele do Antigo Regime, bem como apresenta o racismo de Estado como resposta ao paradoxo da biopolítica. O paradoxo da biopolítica refere-se ao fato de que, se o poder a partir do século XVIII, é entendido por Foucault enquanto aquele que atua otimizando os processos vitais da espécie, como é possível explicar, a partir dessa lógica, a morte, políticas exclusivas? É necessário compreender que o paradoxo da biopolítica é trazido por Foucault para os mecanismos de poder, afastando-se do arcabouço jurídico-filosófico da teoria da soberania, permanecendo tão somente no exercício efetivo do poder. Pois quando se recorrer à teoria da soberania para compreender a morte politicamente causada no sistema biopolítico, é possível perceber logo a sua dissonância e desproporcionalidade no que se refere à analítica do poder de Foucault, voltada às relações de força. Tratam-se, portanto, de âmbitos distintos de análise.

O poder de soberania, tal como aponta Agamben, atua diretamente sobre o indivíduo, é um poder assimétrico, visto que o súdito não tem poder de resistência. O poder soberano, diria Foucault (2010, p. 202), “é essencialmente um direito de espada”, que o príncipe detém sobre o súdito. Um dos atributos fundamentais do poder de soberania, conforme Foucault, é o direito de vida e morte. Mas observe-se que é um poder que desproporcionalmente pende para o lado da morte. Não é na preservação da vida do súdito que o poder régio aparece com toda a sua espetacularidade, já que tal fato é a causa do suposto contrato, mas quando ele pode fazer o súdito morrer.²⁰ Como sintetiza o filósofo francês, “o direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver” (FOUCAULT, 2010, p. 202). A vida, desse modo, é o elemento secundário em relação à morte no exercício dessa tipologia de poder²¹. Trata-se, portanto, da presença de um poder constante, seja terreno ou divino do qual o indivíduo não consegue desprender-se.

²⁰ Assinala Foucault que o fato do soberano ter o direito de vida e morte é paradoxal na medida em que significa que a vida e a morte não são fenômenos que pertencem a natureza, mas algo sempre já colocado nas relações de poder (cf. FOUCAULT, 2010, p. 202-203).

²¹ “O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” (FOUCAULT, 2010, p. 202).

Os novos mecanismos de poder, ao contrário, emergem no que Foucault denomina “a assunção da vida pelo poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 202). Trata-se de um exercício de poder que se incumbe da vida do ser humano. Vida aqui compreendida enquanto fenômenos biológicos de conjunto capazes de serem articulados e manipulados pelas técnicas de poder, a saber, nascimento, mortalidade, reprodução, longevidade, doença, enfim, processos que agrupam os seres humanos na categoria de espécie. Nota Michael Dillon que Foucault percebe uma diferença importante quanto tematiza a biopolítica em relação à vida compreendida enquanto existência da espécie de outras acepções de vida. Justamente porque a espécie marca uma transformação na compreensão de como o ser vivo deve ser regulado politicamente. Não se trata de uma regulação jurídica-política sobre o indivíduo enquanto tal, mas a intervenção do poder sobre uma massa crescente e complexa (cf. DILLON, 2008, p.174).

A entrada do biológico nos procedimentos de poder é o que marca uma diferença sutil, talvez, a que mereça maior destaque, da biopolítica em relação ao poder soberano, pois a política passa a operar sobre um sujeito novo que até então não existia: a população²² com seus fenômenos fortuitos próprios. Como salienta Maurizio Lazarato em *Du biopouvoir à la biopolitique* (2000, p. 45), “que a vida e o vivo, que a espécie e suas condições de produção tenham se tornado questões de lutas políticas, se constitui uma novidade radical na história da humanidade”. Isso significa que Foucault na medida em que traça uma entrada histórica da vida nos cálculos do poder, sinaliza elementos relevantes para compreender o seu afastamento no que tange uma continuidade entre soberania e biopolítica, bem como uma perspectiva de análise diferente da agambeniana, como já salientamos anteriormente,

É a regulamentação dos processos coletivos de uma população, o incansável objetivo de estabelecer estatísticas, marcar séries de ocorrência entre um fenômeno e outro que vai estar presente nas ações médico-científicas em meados do século XVIII. É sobre a vida que o poder incide, a morte, por sua vez perderá o *status*, será desqualificada. Na formulação foucaultiana, o biopoder ou o poder biopolítico consiste em “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 207). A morte vai gradativamente perdendo a ritual visibilidade tão condecorada no poder de soberania, ao passo que o epicentro dos mecanismos de poder passa a ser a administração dos processos vitais. Não se trata de uma simples inversão de termos, mas de uma economia de poder nova. A morte no regime do biopoder, explicita Annas Quintannas em *El tabu de la muerte y la biopolítica según M. Foucault* (2010, p.74) “seria hoje o que está fora

²² População compreendida aqui como o referente empírico para a categoria de espécie. (cf. DILLON, 2008, p. 180).

do alcance do poder, o que está além de seu âmbito de atuação e que, de certa maneira, põe em evidência uma de suas fraquezas ou linhas de fuga”. O biopoder exerce sobre a morte apenas um controle estatístico – a mortalidade. A morte em si foge-lhe das malhas, não é algo que aparece explicitamente nos discursos ou ações políticas.

Isto posto, podemos visualizar que o poder de soberania ocupando-se com a morte, e o biopoder com o aprimoramento da vida, há uma diferença em seu *modus operandi*. Já não se trata de matar pura e simplesmente, mas de majorar a vida. O modo de funcionamento do biopoder é o que configura, *grosso modo*, o paradoxo da biopolítica que Foucault categoricamente expressa nesses termos: “Como esse poder, que tem essencialmente o objetivo de fazer viver, pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?”. Obviamente que não se trata da morte como fato natural, pois essa compõe o ciclo intermitente da vida, mas falamos da morte enquanto consequência de uma causa política explícita, como a exclusão do outro ou a pura e simples exposição de um grupo ao risco de mortalidade. A resposta de Foucault a esse paradoxo é o racismo. É mediante o racismo que a morte é aceitável na economia do biopoder. Mas a questão não é tão simples, já que não podemos apenas retornar ao poder de soberania, sustentando que o biopoder tornou-se expressão do velho direito de matar, seu *continuum*. Expressa o filósofo:

Com efeito, o que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. (FOUCAULT, 2010, p. 214).

Na interpretação de Michael Dillon, o objeto da biopolítica ou do biopoder, em Foucault, é fazer a vida viver, ou melhor, torná-la ótima por meio de um aperfeiçoamento constante. Faz-se mister, nesse contexto, pensar a que vida nos referimos quando abordamos o exercício do biopoder, pois parece que nem todo tipo de vida é aceitável. Isso implica que para a continuidade da vida de uns a morte de outros é necessária. Quando a vida de uma população não se encaixa em um modelo de vida biopoliticizada ou incorporada nas relações de poder, o

fazer morrer aparece em função da vida, para a defesa da vida. É essa a lógica do racismo: não assinalar a morte por ela mesma, mas em função da defesa da vida, de uma vida mais próspera, saudável e pura. Ao abordar o racismo, Foucault está apresentando como o poder opera através de uma lógica que não é mais a do poder de soberania. A nossa dificuldade reside, desse modo, em mostrar como isso ocorre, mesmo quando, tal como grifa Thomas C. Holt, o Estado passa estrategicamente a tomar em suas mãos a regência do biopoder. Nas palavras do autor:

A chave do racismo moderno é a emergência de um Estado que monopoliza o biopoder (combinando saberes e controles administrativos) e, assim, gere a vida e as vidas. Em nome do progresso e da sobrevivência, este Estado tem o poder de promover e de aplicar as decisões relativas à vida e a morte, o enfraquecimento e a reprodução das espécies (HOLT, 2001, p. 83).

Holt, seguramente, se aloca ao lado daqueles que compreendem o racismo de Estado como o elemento que traça o retorno da biopolítica ao poder de soberania, pelo simples fato de que o Estado concentra os mecanismos de poder similarmente ao soberano e estabelece através do racismo quem deve viver e quem deve morrer. Talvez, Holt desconsidere que a exposição de uma população à morte para a defesa de outra, ocorre sempre a partir da noção de vida e não de morte. Não se trata de simples trocadilho de termos, mas de afirmar que a racionalidade do biopoder não é contraditória, pois mesmo quando se trata de eliminar outros, é uma certa compreensão de vida que se pretende majorar. Qual é a logicidade do racismo estático? Especificar tipos de vida. A raça, descreve Michael Dillon (2008, p. 168), “não apenas especifica a elegibilidade da vida – para este ou aquele bem – em última análise, especifica se uma vida deve ou não ser considerada elegível para a vida como tal”. Trata-se de uma compreensão de vida contra outra. A morte é o efeito incontornável dessa racionalidade de corte e divisão entre uma raça e outra.

O racismo, desse modo, expressa Foucault, apresenta-se como positivo na medida em que é transposto desse modo: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Não se pode negar, todavia, a função letal do biopoder, já que, para que uma vida obtenha potencialidade máxima, outro tipo de vida deve morrer. Faz-se, assim, guerra as expressões de vida inferiores, conforme uma congruência eugênica. Salienta Farhi Neto em *Biopolíticas*:

O Estado não é mais o instrumento de repressão de uma raça em luta contra outra, mas é, e deve ser, o promotor da superioridade e da pureza da raça. Em defesa da sociedade, o Estado deve garantir a integridade social, circunscrevendo, num outro

espaço, propriamente associal, o delinquente, o louco, o degenerado, enfim, o anormal. Temos a passagem com o racismo de Estado, da luta de raças à pureza da raça, no singular (FARHI NETO, 2010, p. 65)

O paradoxo de como um poder, que se encarrega da vida, lida com a morte no interior de sua economia é explicitado a partir de uma concepção de vida virtualizada. Na lógica do nazismo – vide exemplo – não há preocupação com a morte de outros, mas simplesmente um interesse chocante em manter viva a vida da raça. O paradoxo, desse modo, aponta que a morte entra nos mecanismos do biopoder pela via da própria vida, escapando a uma contradição em sua função de dirigir-se para a potencialização da vida. A morte seria o efeito colateral de manter viva um tipo determinado de vida. O fazer morrer não é um elemento ativo do biopoder, mas a vida. Para continuamente fazer viver, a morte se apresenta como necessária. Como pontua Clare Handson é a ideia de uma “luta das raças” que foi sendo gradativamente convertida em uma “luta pela vida” em termos biologicistas (*cf.* HANDSON, 2008). A partir do momento em que o racismo não apresenta uma legitimidade jurídica para a defesa de uma raça ou para a exposição de outra à morte, mas recorre a justificativas médico-normalizadoras, é perceptível que não se pode pura e simplesmente ignorar as diferenças de exercício entre o poder de soberania e o biopoder. O biopoder, mesmo enquanto estratégia estatal, não funciona através dos moldes do discurso jurídico da soberania.

Não se pode ignorar o fato de que Foucault, na aula de 17 de março de 1976, permaneça “ambíguo” quanto à reconfiguração ou não do biopoder no poder de soberania, uma vez que o que está em jogo é a vida e a morte de uma população. Todavia, não se pode desconsiderar o fato da produtividade que as relações de poder apresentam a partir de século XVIII. Se algo como a morte emerge em um sistema biopolítico ela não se apresenta tal e qual o poder de soberania – desmascarado, mas velado, disfarçado sobre a erudição da defesa e da proteção de uma raça. O nazismo, mesmo como exemplo singular, já apresenta traços do discurso de proteção que permeia a política moderna: mata-se, não pela morte em si, mas pela defesa da vida.

1.3 DISPOSITIVO DE SEXUALIDADE

Em História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber, Foucault continua a tematizar as diferenças entre os mecanismos de poder – poder de soberania e biopoder – bem como mostra que a teoria da soberania continua a reger os códigos jurídicos, enquanto no *modus operandi* do poder emergem novos mecanismos (disciplinas, biopoder). O dispositivo de sexualidade,

objeto da presente obra, não foge ao racismo de Estado tematizado em *Em Defesa da Sociedade*, mas apresenta seus contornos próprios em relação ao biopoder e, quiçá, presente de modo mais incisivo a pretensão foucaultiana em marcar que a biopolítica dirige-se para a vida da espécie, sendo a morte apenas uma consequência inevitável dessa lógica. Por dispositivo deve-se entender “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (FOUCAULT, 2004, p.364). Enfim, elementos que englobam o dito e o não dito sobre o sexo, bem como as relações táticas que se podem estabelecer entre esses elementos. Foucault discorre sobre o dispositivo de sexualidade inserindo-o nos modos de funcionamento do poder, ou melhor, ao expor a “hipótese repressiva” do sexo e a hipótese incitativa de produção de sexualidade como seu reverso, pode-se perceber que tipologia de poder acompanha cada discurso sobre a sexualidade. Seguramente, a “hipótese repressiva” aloca-se ao lado do poder soberano – justamente porque impera a força de repressão do sexo e da lei. Já a hipótese incitativa da sexualidade está ao lado do biopoder. Noutras palavras, é a partir do exercício do biopoder que a sexualidade aparece em suas formas mais extravagantes. Dá-se voz às perversidades sexuais: é a presença propriamente dita do dispositivo de sexualidade.

Conforme a “hipótese repressiva”, o sexo nas sociedades ocidentais é reprimido por uma questão econômica. Para preservar energia para o trabalho, o único lugar permitido para o sexo é no interior da relação do casal heterossexual com finalidade reprodutiva. A repressão não se caracteriza simplesmente pelo seu potencial de dizer “não” a outros tipos de sexualidade, já que permite que elas apareçam em lugares como prostíbulos e casas de saúde. Mas, como apresenta Foucault, “a repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber” (FOUCAULT, 2013, p. 10). O sexo feito objeto de tabu por excelência. Posteriormente, a partir de inversões precisas nas relações de poder, já não poder de soberania, mas biopoder, a morte lhe tomará o lugar de interdito. Pois trata-se sempre de colocar em discurso a vida. Mesmo quando a morte aparece é em função do melhoramento da vida.

Não se trata, em *A Vontade de Saber*, de negar “sem mais” a “hipótese repressiva” sobre o sexo. Foucault apresenta uma outra hipótese, a saber, que o sexo a partir do século XVIII é colocado em um regime de constante incitação, de produção ostensiva de discursos sobre a sexualidade. A pergunta que serve de fio condutor para compreender como o sujeito ocidental passou a compreender-se enquanto sujeito de uma sexualidade, passa em boa parte pelos

mecanismos de poder. É essa história que doravante será delineada. Obviamente, descreve Foucault, que não se pode falar de sexo de qualquer forma e em todos os lugares. Há uma política de enunciados que determinam quais são os lugares mais indicados para a sua proliferação. É no nível institucional que o sexo é impelido a falar e aparecer. Dessa maneira, é o exercício do poder que estabelece o modo como o sexo falará, igualmente, a forma em que será ouvido, a saber, sempre um ritual de poder.

A narrativa do sexo que fala já possui longa data, pode-se vê-la presente no Sacramento da Confissão da Pastoral Católica, pelo menos, a partir do Concílio de Trento. Entre o fiel e o confessor há um ritual de poder, pois cabe ao fiel narrar os feitos de sua sexualidade até os mais ínfimos detalhes, e ao confessor, cabe, ainda, a tarefa de suscitar que tudo passe pelo crivo da palavra, que nada fique oculto. O que há de significativo na confissão da pastoral católica? A demarcação de que o sujeito ocidental é confidente. Mas observe-se que a função da confissão é a salvação do confidente e a extração de uma suposta verdade adjacente a ele. Aqui pode-se perceber a atuação de um poder que não é da ordem exclusiva do silenciamento ou, pelo menos, não faz dele seu elemento fundamental. Como já apresentara Foucault no curso de 1975:

O poder que se exerce na direção espiritual não estabelece portanto o silêncio, o não-dizer, como regra fundamental, ele o estabelece simplesmente como adjutório necessário ou condição de funcionamento da regra, totalmente positiva de enunciação. A carne é o que se nomeia, a carne é aquilo de que se fala, a carne é o que se diz. A sexualidade é, essencialmente, no século XVII (e ainda será nos séculos XVIII e XIX), o que se confessa, não o que se faz: para poder confessá-la em boas condições que se deve, além do mais, calá-la em todas as outras (FOUCAULT, 2001, p. 257).

Mesmo que o principal aspecto da confissão seja a fala, paradoxalmente, a sua finalidade é o comedimento da palavra e da ação. Confessa-se para corrigir-se. Além do mais, o poder que atua nesse tipo de relação, ainda é o da lei – aquela que estipula a salvação ou condenação do confidente nesta ou em outra vida. O discurso ou a obrigação da fala é gerida pela *discretio máxima*. A relação de confissão é, posteriormente, transposta para os saberes médico-normalizadores. Não se tratará pura e simplesmente do imperativo da lei, mas da gestão da normalidade. A produção da verdade do sexo tem a função de alocá-la em cálculos específicos de racionalidade. Não há uma moralização do sexual, mas ela toma ares de uma suposta neutralidade científica.

Descreve Guy Bouchard, em *Le savoir – pouvoir de/du sexe*, que ao longo da tradição humanista, o saber e o poder eram completamente dissociados, já que a verdade era encontrada fora do poder, na meditação solitária do sujeito. Ou ainda, era o saber que tinha condições de barrar os excessos do poder. O que Foucault vem mostrar é justamente a inversão dessa tese de

incompatibilidade entre o saber e o poder, *i.e.*, que saber e poder estão ligados – um reforça e incita o outro (*cf.* BOUCHARD, 1996). Essa relação poder-saber é fruto de inversões precisas no modo como Foucault compreende o poder que, *grosso modo*, apresenta através de que meios o sexo tornou-se objeto de uma disputa política. É a entrada de uma série de elementos heterogêneos que se encontram do lado de fora da soberania e, contudo, englobam o orgânico, aquilo que é propriamente da ordem dos fenômenos biológicos. Antes, portanto, de apontarmos a produtividade do dispositivo de sexualidade, bem como o fato de que é um efeito do biopoder, faz-se mister apresentar como Foucault separa uma concepção repressiva do poder de uma concepção produtiva de poder. A concepção de poder que permeia a “hipótese repressiva” é compreendida como aquele que tende a refrear os excessos da sexualidade, é a instância que dita-lhe o soberano “não”, é pura barragem. Apresenta o pensador:

O sexo se decifra a partir de sua relação com a lei. E, enfim, que o poder, age pronunciando a regra: o domínio do poder sobre o sexo seria efetuado através da linguagem, ou melhor, por um ato de discurso que criaria, pelo fato de se enunciar, um estado de direito. Ele fala e faz-se a regra. A forma pura do poder se encontraria na função do legislador; e seu modo de ação com respeito ao sexo seria jurídico-discursivo (FOUCAULT, 2013, p. 94).

Outro aspecto em relação a essa tipologia de poder é que ela se exerce da mesma maneira em todos os níveis da sociedade através da figura do direito. O sexo no imperativo da lei organiza-se mediante ao código do lícito e ilícito. Aqui se aloca aquilo que Foucault chamou de dispositivo de aliança. O que ele vem a ser? Nada além de relações de organização matrimonial, parentesco, herança, bens, sangue. É, em suma, o jogo de regras jurídicas que articula o sexo mediante o binômio: permitido/proibido. A tese foucaultiana vai mais além, expressando que, nas sociedades ocidentais, o poder não só é formulado em termos de direito, como ele é a forma mesma de sua aceitação. Talvez, a razão para tal fato seja de ordem histórica, haja vista o Ocidente ter se empenhado através de seus teóricos, aparelhos e instituições na elaboração de uma gigantesca dimensão jurídico-política. A teoria jurídica do poder, salienta Foucault, é incompatível com os novos mecanismos de poder que atuam microfisicamente na sociedade, mas o fato é que ela permanece no imaginário ocidental regendo a ordem das coisas. Percebe-se aí uma separação entre uma teoria do poder e a emergência de novos mecanismos de poder. Diagnostica Foucault (2013, p.99): “No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei”. A separação entre a empresa teórica da soberania jurídica e o *modus operandi* do poder, aparece em *A Vontade de Saber* análogo à *Em Defesa da Sociedade*, refletindo o modo basilar de funcionamento do poder. Relativo ao biopoder, aponta o filósofo:

Veremos, mais tarde, que tais mecanismos de poder, por um lado ao menos, são aqueles que tomarão em mãos, a partir do século XVIII, a vida do homem, na qualidade de corpo vivo. E se é verdade que o jurídico pôde servir para representar, de modo sem dúvida não exaustivo, um poder essencialmente centrado na coleta e na morte, ele é absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos (FOUCAULT, 2013, p. 99).

A entrada do biológico nos procedimentos de poder é o que permite a linha de fuga ao direito, uma vez que os fenômenos de uma população receberão seu *status* de funcionamento dos saberes das ciências humanas e não de um sistema legal prescritivo. O poder, desse modo, sendo compreendido como “uma multiplicidade de correlações de força” (FOUCAULT, 2013, p.102), abre espaço para pensar que quando a população torna-se uma preocupação política para o Estado, ele não exercerá sobre ela um poder totalizante. O Estado apenas tomará parte de uma estratégia de poder-saber. Em uma pequena conferência proferida na Universidade da Bahia *Les Mailles du pouvoir* (1976), Foucault expressava que a partir da descoberta da “população” os procedimentos políticos são transformados, justamente porque o poder empenha-se a partir dos fenômenos biológicos que lhe são inerentes produzir riquezas, bens, enfim, produzir tipos específicos de indivíduos” (FOUCAULT, 2001a, p. 1012). Expõe o filósofo:

A vida tornou-se agora, a partir do século XVIII, um objeto do poder. A vida e o corpo. Antigamente, havia apenas os sujeitos, os sujeitos jurídicos de quem se poderia de qualquer maneira retirar os bens e também a vida. Agora, há os corpos e as populações. O poder tornou-se materialista. Ele cessa de ser essencialmente jurídico. Ele deve tratar essas coisas reais que são o corpo, a vida. A vida entra no domínio do poder: transformação capital, uma das mais importantes, sem dúvida, da história das sociedades humanas (FOUCAULT, 2001a, p. 1013).

Esses novos mecanismos de poder que ora chamamos disciplinar ora biopoder, justamente porque no contexto de *A Vontade de Saber* atuam conjuntamente em relação ao sexo, como é notório, agrupam outros elementos em relação ao regime jurídico do poder, a saber, ocupam-se dos processos de produção de sexualidade, mais do que a emissão de uma regra a ser seguida. A partir dessa diferença, o objeto em questão: a sexualidade, refere-se a uma elaboração própria dos novos mecanismos de poder. André Duarte e Maria Rita César mostram como a partir de saberes e mecanismos de poder historicamente datáveis, o sujeito ocidental significou-se a partir da sexualidade. Foucault, à vista disso, não estava interessado em delinear o *Ser* do sexo, fazer uma ontologia, apenas mostrar os efeitos produtivos do poder.

Em outras palavras, o sexo como resultado do dispositivo de sexualidade (cf. DUARTE; CÉSAR, 2016, p.951).

Elspeht Probyn, em *Les Usages de la Sexualité chez Foucault*, argumenta que Foucault deu contribuições significativas para se refletir à sexualidade em sua dimensão política, justamente por pensá-la historicamente. Tratou-se de descrever mecanismos que atuaram através dela inscrevendo-a como possibilidade de controle do futuro da espécie. O sexo não foi olhado apenas em seu potencial controle do presente, contudo soçobrou o imaginário político de uma vida totalmente biopoliticizada. Em prol do historicismo do dispositivo de sexualidade não se nega, de modo algum, as funções orgânicas do sexo, visto que é através desses elementos que é possível pensar efetivamente uma biopolítica (cf. PROBYN, 1997).

Isto posto, a tese de Foucault em *A Vontade de Saber* é apresentar que em relação à sexualidade, os últimos séculos não lançaram sobre ela o pesado julgo da repressão no âmbito discursivo; ao contrário, ela foi constantemente inspecionada, caçada, obrigada a dizer a sua verdade supostamente oculta e, não raras vezes, vergonhosa. Dessa maneira, convida o leitor a refletir que se algo como uma “hipótese repressiva” do sexo pode aparecer, é porque o poder articulou-se sobre a sexualidade de modo incitativo. Tal tese inversa à repressão sexual só pode ser aceita e compreendida através dos modos de operação do poder, uma vez que descreve a repressão como um discurso entre tantos sobre o sexo, como consequência do seu estímulo. Enfim, trata-se do “regime de poder-saber-prazer- que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana” (FOUCAULT, 2013, p. 17).

Foucault não se refere à repressão sexual como uma fábula dos espíritos ingênuos, ao contrário, ele marca que o sexo reprimido, objeto da psicanálise – vide exemplo – só foi possível porque se produziu saberes sobre a sexualidade, porque o poder empenhou-se em fazê-la manifestar-se. Desta feita, pensar a experiência que o sujeito ocidental fez da sexualidade em termos de economia de energia para o trabalho é redutora. Relativo ao sexo, deve-se mirar as insistências ardilosas do poder. A experiência que a burguesia fez em relação ao sexo explicita a lógica complexa do poder. Pois se o sexo não foi reprimido por uma questão econômica, uma forma de exploração de uma classe sobre outra, evidentemente, teve outras funções. Primeiro, a burguesia devotará a si mesma uma sexualidade, “um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos e de todos os contatos, isolado dos outros para que mantivesse seu valor diferencial” (FOUCAULT, 2013, p.135), a fabricação de algo como um “corpo de classe” (FOUCAULT, 2013, p. 135). É bem taxativo pensar a partir das tecnologias de poder que a burguesia teria se imposto brutalmente ao horror da castração de seu sexo; longe disso, vinculou a sua sexualidade um poder recôndito de vida e morte de sua descendência.

Posteriormente, quando o dispositivo de sexualidade atravessar todo o corpo social mediante à problemática da população (espaço urbano, coabitação, contaminação, epidemias) a burguesia vai engendrar uma nova diferença para o seu corpo que será a repressão de sua sexualidade. Constata-se que “por escrúpulo, senso aguçado do pecado ou da hipocrisia” (FOUCAULT, 2013, p. 141), o sexo foi silenciado. O custo desse mutismo é “um murmúrio lucrativo em cima de um leito” (FOUCAULT, 2013, p. 11), a fala clínica que não pode extravasar o espaço do divã.

No entender de Foucault, na medida em que são outros corpos – o da criança, da mulher ociosa, do perverso – ao invés do corpo do proletariado que é posto em questão no que tange à repressão do sexo, percebe-se que não é por uma questão econômica de uma suposta energia a ser canalizada para o trabalho, todavia a especificação de uma sexualidade de classe, de uma sexualidade que foi primeiramente burguesa. A psicanálise atuou, neste contexto específico, pela interdição do incesto, a título de exemplo, tentando recodificar a difusão do dispositivo de sexualidade através da lei e o signo soberano do Pai. Foucault concebe o trabalho psicanalítico como o sintoma do retorno aos códigos jurídicos, um regresso que não se dá no *modus operandi* do poder, já que o próprio dispositivo, ao contrário, atua roçando os corpos, fazendo do incesto um ponto de constante incitação à sexualidade a partir das obrigações afetivas entre pais e filhos. A dissonância entre uma teoria jurídica e os mecanismos de poder são novamente pontuados. É nesta conjuntura, conforme Foucault, de expansão do dispositivo de sexualidade que a teoria da repressão aparece e aos poucos o encobre, conferindo à sexualidade ares de excessivo comedimento. Portanto, o dispositivo de sexualidade foi condição de possibilidade de um discurso repressivo do sexo. Só se pode falar de repressão em um ambiente que não só abriu, mas exigiu a palavra sobre o sexo.

Pois bem, se aceitarmos, então, a tese foucaultiana de que o poder produziu discursos sobre a sexualidade ao invés de barrá-la, que a “hipótese repressiva” não se sustenta por uma questão capitalista-burguesa, temos de mostrar que o poder tornou-se produtivo para justamente ampliar o desenvolvimento do capital. Não se reprimiu para melhor produzir, sob o imperativo “trabalhem, não façam amor” (FOUCAULT, 2014a, p. 347); de modo diverso, falou-se de sexualidade para melhor especificar, gerenciar, normalizar, conseqüentemente, produzir o máximo de riqueza possível a partir de uma organização populacional racionalizada. O capital não permaneceu na ordem do silenciamento do sexo, mas da fala, da produção dos saberes. A intenção de tornar a população mais eficaz e produtiva a partir de seus fenômenos é o que leva a cabo o empreendimento ocidental de uma *scientia sexualis*, centrada em extrair, através de métodos clínicos, a verdade do sexo em oposição à arte erótica oriental (*ars erótica*), onde tal

verdade é extraída de sua prática, experiência e prazer, e não por meio da fricção constante do poder. A *scientia sexualis* “no final dos prazeres insólitos colocou nada menos do que a morte: a dos indivíduos, a das gerações, a da espécie” (FOUCAULT, 2013, p.62). Sem grandes elucubrações, trata-se do desenvolvimento de estudos como o da hereditariedade que vai desembocar na teoria da degenerescência, que vai abrir espaço para a justificação de racismos.

Atentemos para o que expressa Foucault em *Os Anormais*. A partir do momento que a psiquiatria voltou-se para a infância como problema, que dava origem aos personagens do “monstro”, do “incorrigível” – vide exemplo – foi possível articular-se com a biologia e traçar as etiologias das doenças: todas elas possuem uma história que remonta a infância, a sexualidade, retrocedendo ainda, aos progenitores e tudo o que rodeia o círculo familiar. A psiquiatria, desse modo, “vai poder funcionar como saber científico e como saber médico” (FOUCAULT, 2001, p. 391). Trata-se, em linhas gerais, de fazer a retrospectiva do anormal em uma linha causal que o indique e o construa enquanto tal. É da hereditariedade que se trata aqui. A anomalia não é resultado de uma ação presente, mas algo que se encontra no passado do anormal e que deve-se, portanto, desencavar. A hereditariedade vai desembocar, conforme Foucault, na teoria da degenerescência formulada por Morel em 1857 e que será utilizada, sem exageros, como lema da prática psiquiátrica. O degenerado “portador de um estado que não de um estado de doença, mas um estado de anomalia” (FOUCAULT, 2001, p.402), de uma irregularidade que não pode ser curada, mas da qual a sociedade deve ser protegida. É desse modo que a psiquiatria toma para si o encargo de defensora da sociedade, de modo particular, uma proteção em termos biológicos, uma prática higiênica: eugênica. Pelos termos usados, bem como pela função que a psiquiatria assume, percebe-se logo que se trata da implantação de um racismo que cinde o corpo social. Conforme *Os Anormais*:

O racismo que nasce na psiquiatria dessa época é o racismo contra o anormal, é o racismo contra os indivíduos, que, sendo, portadores de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não-normal que trazem em si. É portanto um racismo que terá por função não tanto a prevenção ou a defesa de um grupo contra outro, quanto a detecção, no interior mesmo de um grupo, de todos os que poderão ser efetivamente portadores do perigo (FOUCAULT, 2001, p.402).

A sexualidade, desse modo, não foi um elemento trivial ou uma tematização acidental dos saberes do século XVIII (*scientia sexualis*). Ela foi averiguada e causou tanto torpor porque “foi definida como sendo, ‘por natureza’, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização” (FOUCAULT, 2013,

p.78). O sexo foi inscrito no domínio do verdadeiro e do falso. Constatado, assim, seu potencial patológico, irregular, passa-se para o domínio do controle, da defesa interna do corpo social. Paradoxalmente, a partir da obsessão ocidental de perscrutar infinitamente a sua própria sexualidade, pode-se dizer que a sua *ars erótica* foi a sua *scientia sexualis*. O racismo médico será, de certa forma, absorvido pelo racismo estático, uma vez que se pode perceber que o nazismo, por exemplo, traçou longas campanhas para tanto barrar a natalidade (nos casos degenerados), como para impulsioná-la entre os casais considerados saudáveis e aptos para tal (os pares alemães).

Finalmente, pergunta Foucault, “o que é que pedimos ao sexo, além de seus prazeres possíveis para nos obstinarmos tanto?” (FOUCAULT, 2010, p. 90). A resposta, é notório, recai sobre uma conotação política. As sociedades ocidentais incessantemente falam sobre a sexualidade, transformando-a em objeto científico, traçando sobre ela causalidades sombrias porque a visualizaram enquanto instrumento móvel em uma relação de força. Dito de outra maneira, a sexualidade foi mirada enquanto dispositivo de normalização social pela sua capacidade de “inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” (FOUCAULT, 2013, p. 118). A sexualidade não só permite através da averiguação detalhada da confissão do sujeito, o conhecimento e o controle sobre o seu corpo individual, como também adentra os fenômenos de uma massa populacional, determinando a maneira como as relações sexuais devem ocorrer, a gestão dos casamentos, controle dos nascimentos, barrando linhas hereditárias de degenerescência, enfim, purificando a sociedade, tornando-a produtiva a partir de um corpo social saudável e homogêneo. Como salienta Brad Elliot Stone em *The Down Low and the Sexuality of Race*, o poder atua em relação à sexualidade, primeiramente, organizando seus fenômenos, potencializando-a a partir de uma regulação estatística. Todavia, tal organização sinaliza a abertura para o corte preciso do racismo. Observe-se:

O racismo está intimamente ligado e codeterminando por questões de natalidade, doença, anormalidade e degeneração. É importante notar como um corolário que o racismo afeta todos na medida em que todos são colocados em dois grupos biopolíticos: os que devem viver (e assim são forçados a viver por meio de controles disciplinares de promoção da “boa higiene”) e aqueles a quem é concedido morrer (e são assim forçados por meio de controles disciplinares tais com o a polícia, a prisão, o asilo, o campo de concentração, etc., a ficar fora da vida) (STONE, 2011, p.41).

No sentido exposto pela citação acima, é possível visualizar que a ação do poder não funciona mais nos moldes da soberania – exaltação do poder do monarca, mas atua na distribuição e organização do vivo em domínios de utilidade e valor. Na medida em que o poder

hierarquiza os fenômenos vitais, a cesura do racismo está consumada. Isso implica que o dispositivo de sexualidade é produtor e atua otimizando a vida, a exposição à morte só entra em cena por um viés racista.

1.3.1 Morte e Vida nos Cálculos do Poder

O último capítulo de *A Vontade de saber* que leva sob título *Direito de Morte e Poder Sobre a Vida*, apresenta de modo mais incisivo a separação que Foucault estabelece entre dois modos de exercícios de poder – o poder de soberania e o biopoder. Em *Defesa da Sociedade* alguns intérpretes da obra foucaultiana (Terrel, Esposito) alegam uma suposta “ambiguidade” por parte do autor, no que se refere à relação entre o poder de soberania e o biopoder, a saber, se ele seria uma reconfiguração ou continuidade, através do racismo de Estado. Em *A Vontade de Saber*, há uma marcação mais assídua que o biopoder não retorna ao modo de proceder do poder de soberania, visto que o dispositivo de sexualidade aponta que são outros os objetivos do poder, de modo central, a vida do sujeito humano, a regência racionalizada de seus fenômenos fortuitos mais do que a potência da morte.

O poder de soberania, descreve Foucault, refere-se à uma instância que pode ser compreendida como de confisco e subtração. Apreende-se nessa tipologia de poder não somente coisas, produtos, bens, mas como ponto máximo a vida do súdito. O soberano se apodera da vida não para aprimorá-la, mas porque possui o poder de suprimi-la e rechaçá-la. Entretanto, a partir do final da época clássica pode-se perceber uma transformação desse poder centrado no confisco para um poder “destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las” (FOUCAULT, 2013, p.148). Se em *Em Defesa da Sociedade* tratava-se de marcar o paradoxo que o biopoder tem de enfrentar na medida em que, dirigindo-se para a vida, também é capaz de produzir a morte, em *A Vontade de Saber* Foucault parece estar mais atento ao fato de que se a morte aparece em um sistema de defesa da vida é justamente pela via da vida mesma que ela o faz e, mediante o único modo possível, o racismo. Expõe Foucault:

O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população (FOUCAULT, 2013, p.149-150).

O elemento biológico é o que legitima a morte de uma espécie em relação à outra, já que se deve, antes de mais nada, proteger a vida da espécie de seus potenciais degenerados. A morte perde a expressividade latente do poder jurídico que em *Vigiar e Punir* era possível notar. “Fazem da execução pública mais uma manifestação de força do que uma obra de justiça; ou antes, é a justiça como força física, material e temível do soberano que é exibida” (FOUCAULT, 2005, p.43).

De acordo com Foucault, o desenvolvimento do poder sobre a vida (biopoder) deu-se da seguinte maneira. Primeiramente, a partir das disciplinas no século XVII, que se centraram no corpo individual, docilizando e extraindo suas forças e aptidões, posteriormente, a partir da metade do século XVIII, a partir de noções como corpo-espécie e população. O poder sobre a vida, neste sentido, cobre um amplo espaço, já que é individual e global – na medida em que lida com processos biológicos de conjunto. A função do poder, atesta Foucault, “já não é mais matar, mas investir a vida de cima a baixo” (FOUCAULT, 2013, p. 152). O dispositivo de sexualidade ingressa na lógica do exercício do poder, conforme Foucault, na medida em que se articula no interior das disciplinas e da regulação das populações, que são os dois eixos nos quais desenvolveu-se o poder sobre a vida. Por meio do sexo, pode-se aceder ao corpo individual e, concomitantemente, à vida da espécie. Em tal dispositivo, o biológico e o político entrecruzam-se, dando margem à interpretação de que o poder investe sobre a vida, deixando de lado o signo da morte. Trata-se do aperfeiçoamento da espécie, de sua saúde, futuro que o poder leva a cabo através do sexo.

Descentralizando a “hipótese repressiva”, Foucault apresenta que o poder em relação ao sexo não se restringiu à economia de energia; ao contrário, foi indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, por atravessar o corpo e a vida da espécie por meio de técnicas políticas. O fenômeno que podemos captar a partir do século XVIII, com a ascensão do poder sobre a vida, de modo particular, refere-se ao modo como os processos biológicos inerentes ao sujeito humano passam a refletir-se no campo político. A vida, nesse sentido, não é um elemento que está fora das malhas do poder, ela é o seu epicentro. As consequências da junção do biológico com o político passam a ser objeto de interrogação, pois ao que tudo indica, tal entrosamento complexifica a política, cabendo a esta última a explicitação pontual da ação que exerce sobre os fenômenos biológicos. Seria a biologia serva da política? Ou a política trilharia os caminhos próprios dos fenômenos biológicos? Mas do que responder a essas questões, Foucault ocupa-se em marcar que, através da relação da política com os fenômenos biológicos, o poder afasta-se da empresa jurídica da soberania, algo que poderia ser chamado de “limiar da modernidade biológica”.

Com a ingresso do biológico nos procedimentos do poder político, o dispositivo de sexualidade coloca em destaque a regressão de um sistema jurídico para a ascensão da norma em relação à vida da espécie. Trata-se de controles, vigilâncias, saberes, estatísticas que tendem a colocar as populações em um quadro de vitalidade, otimização, produtividade. Em relação à vida, procura-se constantemente afirmá-la, melhorá-la. O que Foucault apresenta em *A Vontade de Saber* é o “como” do poder através do sexo e as mudanças na forma de seu exercício que daí em diante pode-se localizar. Não se pode retornar ao modelo de sanguinidade e morte - expressão máxima do poder de soberania, pelas seguintes razões: o poder passa a ocupar-se da vida da espécie; o saber emerge como reforço do poder, incitando-o constantemente; o poder não reprimiu a sexualidade, mas a submeteu a um regime de verdade e falsidade (racionalização da sexualidade mais do que moralização); o sexo como possibilidade de controle político da espécie; aumento de produtividade e capital mediante a normalização dos processos biológicos.

Ipsa facto, é problemático diante de tantos elementos que distinguem o biopoder do poder de soberania vislumbrar nele uma continuidade e não uma fissura, tal como pensado por Agamben. Pois o biopoder dirigindo-se para a vida, nitidamente, carece explicar discursivamente a morte no interior de um sistema de defesa da vida. O que não era o caso no regime do poder de soberania. O problema não pode ser resolvido regressando teoricamente a uma logicidade anterior, haja vista os elementos através dos quais o biopoder opera serem outros. O que Foucault apresenta são as dissonâncias possíveis de visualizar entre a soberania jurídica e relações de poder, bem como entre poder de soberania e o biopoder, quando a morte é tematizada politicamente. Se por um lado, há uma diferença nos mecanismos de poder, por outro, não se pode simplificar a questão traçando um retorno ao poder de soberania, trata-se de buscar novas formas de pensar a política e a relação que historicamente ela assumiu com a vida da espécie a partir de meados do século XVIII.

Nas lições de *Em Defesa da Sociedade*, o racismo de Estado foi delineado como explicação da morte no sistema do biopoder, resposta considerada insuficiente por alguns intérpretes e críticos de seu pensamento como Roberto Esposito, via exemplo, que concebe o racismo como incapaz de apresentar as complexas relações que o poder estabelece com a vida. Contudo, o interesse foucaultiano pende mais para o lado de mostrar a transformação nos mecanismos de poder e a sua lógica de operação, do que propriamente sinalizar ou justificar a biopolítica. Não se trata de fazer uma análise moral das consequências do biopoder em relação à vida e à morte de uma população, mas em apresentar pura e simplesmente o modo de operação do poder. No entanto, se os mecanismos de poder são produtivos e a biopolítica refere-se aos procedimentos de poder, então, ela tenderia a apresentar essa mesma positividade. Em *A*

Vontade de Saber, de modo acentuado, visualiza-se um poder estranho ao direito e ao poder de soberania, estranho – porque não é condizente com sua ordem – infiltrando-se em um objeto tão privado e, ao mesmo tempo, de tão amplos efeitos como é o caso do sexo. Um poder que vislumbrou na sexualidade a própria vida da espécie e, mais, a possibilidade de controlar o que há de mais improvável: seu futuro. Nesse enredo da vida, a morte é elemento coadjuvante.

1.4 MECANISMOS DE SEGURANÇA

Ao longo das primeiras lições do curso de 1978, sob o título de *Segurança, Território, População*, o objeto de investigação de Foucault recai sobre os dispositivos de segurança, de modo particular, como esses mecanismos de poder diferem do exercício do poder de soberania, tarefa que já vinha salientando em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, em relação ao dispositivo de sexualidade. Quiçá, esse curso se consagre a tal diferença de operação. É preciso esclarecer, porém, que quando Foucault tematiza a soberania no curso de 1978 ele está se referindo à teoria da soberania, bem como destacando de que modo a segurança, como dispositivo biopolítico, atua de forma modular. Mas, certamente, ao mostrar os mecanismos de segurança em sua atuação produtiva, apresente que eles não compõem um poder de morte.

Observe-se, de início, que a segurança não é um tema novo na filosofia política, ela já é abordada na filosofia de Hobbes, por exemplo, mas voltada para o território e para a pessoa do próprio soberano. Neste sentido, algo como a segurança já estava presente na teoria da soberania. O que Foucault se propõe a apresentar é a segurança como estratégia biopolítica que é diferente da soberania jurídica, por dirigir-se a um sujeito novo, a saber, a população e ocupar-se da vida em todo o seu desenrolar. Foucault, portanto, continua o seu projeto de mostrar os mecanismos efetivos de poder atuantes na sociedade, de “apreendê-los no que podem ter de específico num momento dado, durante um período dado, num campo dado” (FOUCAULT, 2008a, p.5).

Ora, este intento afasta-se de uma teoria do poder que viria a equiparar-se com a de soberania, para voltar-se para os modos de operação do poder, aquilo que possuem de concreto e efetivo – as articulações que o próprio poder traça para manter-se enquanto tal. Nessa conjuntura, nosso propósito reside em marcar o que os dispositivos de segurança possuem de particular, contestando a ideia de que haveria um retorno à categoria da soberania no exercício dos novos mecanismos de poder. Os dispositivos de segurança não funcionam sustentados por uma teoria jurídica, nem assinalam alguma concomitância com o poder de soberania. Ao contrário, utilizam-se de outra lógica, aquela da ação sobre os processos vitais. Foucault

investiga os dispositivos de segurança contrapondo ou mostrando as suas diferenças em relação aos mecanismos legais e disciplinares. Visualizar a expressividade do poder sob a ordem da segurança só é possível mediante o método que até aqui temos enfatizado, a saber, a separação do arcabouço teórico da soberania jurídica dos modos de operação das relações do poder. Os mecanismos de segurança tematizados ao longo do curso de 1978 estão longe de atuar nos mesmos termos da segurança esboçada na soberania jurídica. Ambos os regimes de poder tematizam a segurança, mas, obviamente, possuem características distintas. Foucault vai ainda mais longe ao diferenciar os dispositivos de segurança em relação às disciplinas, amplamente trabalhadas em *Vigiar e Punir*.

Poderíamos dizer, sem incorrer ao risco de exageros, que se as disciplinas já marcavam modos de atuação do poder exteriores ao direito, os dispositivos de segurança emergem como um duplo deslocamento, uma vez que também apresentam diferenças em relação aos mecanismos disciplinares. É o concreto do poder que é apresentado, suas redes de funcionamento, suas estratégias e cálculos. Em relação ao roubo – vide exemplo – Foucault explicita os primeiros segmentos da especificidade dos dispositivos de segurança que, posteriormente, serão enfatizados a partir de características mais pontuais. Os mecanismos legais atuam relativamente ao fenômeno do roubo mediante uma relação de proibição que, se infringida, é seguida por uma punição. As disciplinas, dentro do quadro de permissão/proibição apresentam técnicas de correção com o intento de modificar o indivíduo considerado culpado ou infrator de alguma regra. Os dispositivos de segurança, por sua vez, distinguem-se desses dois modos de operação. Descreve o filósofo:

Dispositivos de segurança que vai, para dizer as coisas de maneira absolutamente global, inserir o fenômeno em questão, a saber, o roubo, numa série de acontecimentos prováveis. Em segundo lugar, as reações do poder ante esse fenômeno vão ser inseridas num cálculo que é um cálculo de custo. Enfim, em terceiro lugar, em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai fixar de um lado uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais a coisa não deve ir. É portanto, toda uma outra distribuição das coisas e dos mecanismos que assim se esboça (FOUCAULT, 2008a, p. 9).

Os dispositivos de segurança apresentam uma lógica de funcionamento própria que não pode ser reduzida à lei e simples organização disciplinar. Para dar uma sequência congruente a essa diferenciação esboçada por Foucault, começaremos por expor como a teoria da soberania ocupa-se com a problemática da segurança, perpassando pelos mecanismos disciplinares, desembocando, enfim, nos dispositivos de segurança com as suas especificidades. É portanto, a partir destas características dos dispositivos de segurança: espaços de segurança; tratamento

do aleatório; normalização; e correlação da técnica da segurança e a população que a configuração dos dispositivos de segurança é delineada, afastando-se dos procedimentos legais e disciplinares, emergindo como uma técnica de poder que extrapola o direito, que não pode ser compreendida sob os termos teóricos da soberania. Daí a implicação de que os novos mecanismos de poder apresentados por Foucault emergem no interior de um regime teórico de soberania jurídica, mas incompatível com ela, justamente porque referem-se ao concreto do poder.

Em relação ao espaço, tal noção é presente no exercício da soberania, pois ela limita-se a uma determinada extensão territorial. As cidades do final do século XVIII e início do XIX, conforme Foucault, aparecem como problema jurídico e administrativo a ser resolvido, pois tratava-se de organizar o território da cidade de modo a permitir uma boa circulação face ao crescimento urbanístico e o desenvolvimento comercial. É interessante observar que a cidade deveria ser estruturada de modo a retratar arquitetonicamente a função dos camponeses, artesãos e o soberano com sua corte no interior da cidade. A *Métropolitée* de Alexandre Le Maître é exemplo dessa preocupação jurídica de ordenação espacial centrada nos limites de um território. Observe-se:

E o que é interessante afinal é que o sonho de Le Maître é o de conectar a eficácia política da soberania a uma distribuição espacial. Um bom soberano, seja ele um soberano coletivo ou individual, é alguém que está bem situado no interior de um território, e um território que é civilizado no que concerne à sua obediência ao soberano é um território que tem uma boa disposição espacial. Pois bem, tudo isso, essa ideia da eficácia política da soberania está ligada aqui à ideia de uma intensidade das circulações: circulação das ideias, circulação das vontades e das ordens, circulação comercial também (FOUCAULT, 2008a, p.20).

A segurança na soberania, além de estar atrelada a um determinado território, necessita que esse território seja bem organizado de modo que o poder possa circular. Ou melhor, de modo que a força do soberano seja percebida pelo simples fato da disposição arquitetônica, dos súditos, objetos, entre outros. Em relação às disciplinas, trata-se de uma forma de organização espacial que estabelece uma arquitetura prévia a partir de um espaço ainda não construído. Nas palavras de Foucault, “a constituição de um espaço vazio e fechado, no interior do qual vão ser construídas multiplicidades artificiais” (FOUCAULT, 2008a, p. 23). A circulação comercial, bem como a disposição das moradias vão ser projetadas de modo a não causar problemas de aglomeração. A cidade de tipo disciplinar é a de Richelieu – vide exemplo – projetada simetricamente conforme o modelo de acampamento romano.

Já em relação à cidade de Nantes, apresenta Foucault, o que aparece é uma série de mecanismos que trabalham em um espaço já disposto e com problemas específicos. Qual era o problema da cidade de Nantes? Certamente, as aglomerações de pessoas no espaço urbano, a necessidade de circulação nas ruas para o comércio, bem como a urgência de conectar funções rurais e urbanas. Tratava-se, portanto, na cidade de Nantes, de um projeto de reconfiguração de seus espaços, haja vista sua constituição problemática. Em um espaço já estabelecido vai ser necessário corrigir certos problemas, tentando controlar os pontos negativos, como as doenças, roubos, sabendo que nunca se poderá bani-los totalmente. Os dispositivos de segurança, desse modo, são aqueles que atuam através dos elementos da própria situação em voga, para refrear os excessos negativos através dos dados naturais da própria realidade. Se o problema são as doenças, tais dispositivos vão trabalhar no melhoramento da circulação espacial, desfazendo as amotinações, contabilizando séries de eventos que levam a um determinado problema (probabilidade). Explicita Foucault:

Digamos para resumir isso tudo que, enquanto a soberania capitaliza um território, colocando o problema maior da sede do governo, enquanto a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial uma distribuição hierárquica e funcional dos elementos, a segurança vai procurar criar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável. O espaço próprio da segurança remete portanto a uma série de acontecimentos possíveis, remete ao temporal e ao aleatório, um temporal e um aleatório que vai ser necessário inscrever num espaço dado (FOUCAULT, 2008a, p. 27)

Nessa conjuntura, os dispositivos de segurança refletem uma maneira distinta de lidar com o espaço. O problema do espaço aparece em três modulações de poder, como foi possível perceber. No entanto, é o modo, o “como” de tais técnicas de poder em relação ao espaço que faz toda a diferença. A segurança desponta-se como um dispositivo que estabelece novas relações com o espaço e os elementos que nele estão dispostos. Daí o seu teor inédito em relação à lei e às disciplinas. Como aponta Jorge Vélez Vega em *El medio y el dispositivo de seguridad: consideración desde el pensar foucaultiano*, a noção de espaço, no qual atuam os dispositivos de segurança, corresponde à noção de meio que vai sendo configurada com a física²³ e a biologia do século XVIII e XIX. Foucault, define o meio como “aquilo em que se faz a circulação. O meio é um conjunto de dados naturais, rios, pântanos, morros, é um conjunto de dados artificiais, aglomeração de indivíduos, aglomeração de casas, etc.” (FOUCAULT, 2008a,

²³ “Para Newton [o meio], não era outra coisa que ação de um fluido, a distância entre dois corpos. Fluido como veículo, fluido como intermediário. O fluido era o meio que penetrava os corpos e provocava a ação” (VEGA, 2016, p. 113-114).

p. 28). Na perspectiva foucaultiana, os dispositivos de segurança atuam sobre o meio (espaço) natural, mas, também, sobre uma certa artificialidade criada.

Em relação aos dispositivos de segurança, é possível perceber não só a sua atuação sobre o meio enquanto problema material ou natural existente, mas, também, artificializando o meio, modificando-o através de seus procedimentos. A noção de meio, na perspectiva foucaultiana, emerge como possibilidade de alteração da natureza e da história através das relações de poder. Desse modo, é algo muito diferente de uma soberania jurídica e do arcabouço das técnicas disciplinares. O que há de relevante na noção de meio? Em primeiro lugar a demarcação da insuficiência da soberania jurídica e das disciplinas em explicitar relações de poder complexas que atuam sobre espaços naturais, artificializando-os. Nas palavras de Foucault: “Vê-se a irrupção do problema da ‘naturalidade’ da espécie dentro da artificialidade política de uma relação de poder” (FOUCAULT, 2008a, p.29).

Em relação ao aleatório ou acontecimento e sua relação com o governo, nos dispositivos de segurança observa-se um movimento que se afasta da lógica de funcionamento do poder ora soberano, ora disciplinar. Em relação ao fenômeno da escassez alimentar²⁴, via exemplo, em meados do século XVII e XVIII, foi encarada pelo governo francês como algo a ser evitado pelas revoltas populares que poderiam vir a causar, bem como o fato de pôr em evidência um sistema de governo em crise. Conforme Foucault, o fenômeno da escassez alimentar sob uma ótica jurídico-disciplinar é compreendido como a má-fortuna maquiaveliana, a saber, a impossibilidade da ação humana frente o incontornável da natureza. De outro lado, sob uma matriz filosófica-moral, a escassez alimentar é consequência e punição de uma natureza má e errônea do homem. No que tange às técnicas de governo, trata-se de controlar a escassez alimentar antes que ela ocorra, *i.e.*, por meio de medidas preventivas que historicamente ficaram conhecidas como mercantilistas. Vai se controlar, portanto, através de leis, o direito de estocagem de cereais, limitar preços de venda, proibir exportações, com o intuito de refrear que falte alimento para a subsistência das pessoas. As consequências das medidas mercantilistas são, obviamente, o fracasso, uma vez que não se consegue manter preços baixos de venda ao mesmo tempo que o lucro dos produtores de cereais. Noutras palavras, é um sistema que se curto-circuita. É com a doutrina fisiocrática no século XVIII que a escassez alimentar passa a

²⁴ “A escassez alimentar não é exatamente a fome, é – como definiria um economista da segunda metade do século XVIII, de que já voltaremos a falar –, é a ‘insuficiência’ *atual* da quantidade de cereais necessária para fazer uma nação subsistir. Ou seja, a escassez alimentar é um estado de raridade de gêneros que tem a propriedade de gerar um processo que a traz de volta e que tende, se não houver outro mecanismo que venha a detê-la, a prolongá-la e acentuá-la” (FOUCAULT, 2008a, p. 40, *grifo do autor*).

ser gerida mediante outros princípios econômicos. A liberdade de comércio e circulação é um dos mais importantes. Conforme *Segurança, Território, População*:

Em outras palavras, vocês podem ler o princípio da livre circulação dos cereais seja como consequência de um campo teórico, seja como um episódio na mutação das tecnologias de poder e como um episódio na implantação dessa técnica dos dispositivos de segurança que me parece característica, uma das características das sociedades modernas (FOUCAULT, 2008a, p. 45).

A escassez alimentar, na visão dos fisiocratas, não é um mal a ser evitado a todo custo, nem se coloca sobre ele um peso moral, ao contrário, passa a ser considerado um fenômeno natural que está ligado diretamente às técnicas de governo econômico de um país. Trata-se, de contabilizar o que ocorre com os cereais desde o momento em que são efetivamente plantados, bem como são colocados em questão a série de eventos que o rodeiam como qualidade da terra, umidade, calor, frio. É a realidade que engloba a produção de cereais que passa a ser contabilizada e, na medida do possível, gerenciada, modificada. Os dispositivos que vão atuar sobre essa realidade são justamente os de segurança. Como descreve Ricky Wichum (2013, p.164), “analisando a segurança como dispositivo no sentido colocado por Foucault, basicamente significa compreender que a segurança não é uma parte essencial da condição humana ou um valor social *a priori*”. Refere-se a uma tipologia de organização artificializada das relações de poder que tomam por objeto determinados fenômenos.

Com a liberdade de mercado, apresenta Foucault, não é possível garantir que a escassez alimentar seja evitada; igualmente, não será possível controlar preços de modo que compradores e vendedores não sejam prejudicados. O que entra em jogo no mercado é a manipulação da realidade comercial, bem como a aceitação de suas consequências. Se a safra X foi ruim, por exemplo, em decorrência do clima, sabe-se que haverá importações de alimentos para barrar a escassez, embora os preços sejam altos. O que há de relevante nos mecanismos de segurança não é somente que são capazes de mapear os fenômenos que ocorrem em nível individual e coletivo, mas, de certa forma, possibilitam programar o que deve acontecer. Sabe-se, por uma série de fatores e dados, a direção que a falta de cereais causará no país ao longo de meses ou anos. A escassez alimentar, na perspectiva fisiocrática, passa a ser considerada não como uma realidade imediata, um flagelo tal como nos mercantilistas, mas um dado natural que pode ser contornado através de importações. Trata-se, como diz Foucault de “deixar as coisas andarem”, se ajustarem e circularem (*cf.* FOUCAULT, 2008a, p. 55).

Os dispositivos de segurança não vão evitar que alguns indivíduos morram de fome em decorrência da política livre de cereais, nem é seu objetivo fazer isso. Ao contrário, trata-se de

estabelecer que a morte não englobe toda uma população, que se mantenha em um nível aceitável. Não é um equívoco vislumbrar nos mecanismos de segurança, o fio cortante da navalha do racismo tematizado em *Em defesa da Sociedade* como aquela que cinde quem deve viver e quem deve morrer. A morte, em uma sociedade de segurança, passa a ser o efeito inevitável de uma política que procura paradoxalmente barrá-la enquanto evento catastrófico. Em outras palavras, é a morte de alguns em prol da majoração da vida de todos.

A partir dos dispositivos de segurança, afirma Foucault, aparece em cena a noção de população. “A população como sujeito político, como novo sujeito coletivo absolutamente alheio ao pensamento jurídico e político dos séculos precedentes” (FOUCAULT, 2008a, p. 56). Pois as técnicas econômicas artificiais fisiocráticas não se dirigem para uma multiplicidade incontrolável de indivíduos, mas para uma população, uma massa de indivíduos com fenômenos próprios e previsíveis. Atua-se mediante a população para obter resultados em relação a ela própria. Neste sentido, no nível do poder ela é sujeito e objeto de ação política. Outro elemento importante em relação à população é o fato de que ela não resiste à regulação, ela deixa-se penetrar pelas estratégias de poder/saber. A relação poder/saber, se aloca, precisamente, no fato de que a segurança não atua em relação à população como algo que de fora a engloba, mas algo justamente solicitado pela própria população. A população almeja a regularidade, uma vez que é ela que permite a sua continuidade e crescimento. É neste sentido que o poder deve ser olhado de forma a integrar os processos vitais da população.

Na tentativa, ainda, de marcar a peculiaridade dos dispositivos de segurança, Foucault apresenta as suas especificidades em relação às disciplinas. Enquanto as disciplinas separam um espaço onde apresentam um modelo a ser seguido, os dispositivos de segurança integram ao seu exercício novos elementos. Ao passo que as disciplinas tendem a controlar comportamentos (normais e anormais), os dispositivos de segurança apoiam-se nos detalhes da própria realidade para regulá-los. Por fim, a disciplina ressalta o binômio permitido/proibido e, dessa forma, não deixa de integrar os mecanismos legais em seu funcionamento. Nas palavras de Foucault: “no sistema da regulação disciplinar, o que é determinado é o que se deve fazer, por conseguinte, todo o resto sendo indeterminado é proibido” (FOUCAULT, 2008a, p. 60). Já, os dispositivos de segurança, adotam a posição do observador que não julga as coisas como boas ou ruins, simplesmente tenta captar o modo como se dão, como a realidade se apresenta. Salienta o filósofo:

Em outras palavras, a lei proíbe, a disciplina prescreve e a segurança, sem proibir nem prescrever, mas dando-se evidentemente alguns instrumentos de proibição e de prescrição, a segurança tem essencialmente por função responder a uma realidade de

maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde – anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008a, p. 61).

O objetivo de Foucault no curso de 1978 é ir na contramão dos sistemas legais e disciplinares e mostrar como efetivamente à sua margem aparece algo como a regulação biopolítica através da segurança. Ao longo de *Vigiar e Punir*, Foucault já havia mostrado a especificidade da normalização disciplinar. Observe-se: “Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais” (FOUCAULT, 2005, p. 154). As disciplinas primeiramente determinam qual é a regra a ser seguida para, posteriormente, captar as modulações que não se adaptam a ela. A personagem do anormal, desse modo, é aquela que escapa ao *standard* estabelecido.

Nos dispositivos de segurança ocorre um movimento inverso em relação à normalização disciplinar, bem como à normatização legal. Foucault toma o exemplo da varíola, para explicitar que a segurança se apoia no próprio fenômeno em questão – a doença, para controlá-la. Não se tratava de isolar os doentes dos saudáveis, mas em matematizar séries de riscos e exposição das pessoas à doença. Era preciso averiguar suas causas (clima, idade, sexo) para controlar sua decorrência imediata: a morte. Neste contexto, irrompe não o termo, mas, talvez, os primeiros indícios de uma imunização do corpo doente na inoculação da própria doença no discurso político. Para curar o indivíduo com varíola, injeta-se em seu corpo o vírus da mesma. Nos dispositivos de segurança, a noção de risco assume importância capital, pois o fito é atingir controle cada vez mais extenso sobre uma população, mesmo expondo uma série de indivíduos à morte. A partir de probabilidades, foi possível, também, contabilizar quais indivíduos e áreas eram mais factíveis de serem afetadas pela varíola. Não se tratou de erradicar a doença, mas reduzi-la a uma taxa que podia ser considerada aceitável.

A terceira diferença que os dispositivos de segurança apresentam em relação à norma disciplinar é a especificação do padrão de normalidade e anormalidade. Não há somente a norma, mas variações infinitas que a estabelecem. Passa-se da imobilidade da norma para a mobilidade. Nas palavras de Louis-Philippe Blanchette (2006, p. 10), “a normalização está intimamente ligada, não com a lei, código ou horizonte da lei, mas às ciências humanas, em suma, à jurisprudência do saber médico-clínico”. Constata-se, dessa forma, que a segurança utiliza-se de toda uma outra lógica de atuação que não se limita às disciplinas. No que diz respeito à quarta característica essencial dos dispositivos de segurança, a saber, a correlação entre

a técnica de segurança e a população, tomamos como orientativa a asserção de Bertrand Mazabraud (2010, p 169) de que “os dispositivos de segurança tendem a produzir, gerar uma população”. Essa asserção significa, primeiramente, que a população só é definida, enquanto tal, por uma técnica de poder que a atravessa de cima a baixo. O poder não capta um fenômeno por ele mesmo, enquanto “dado” na natureza, mas já o retira dela artificializando-o.

No que tange à soberania, explicita Foucault, a segurança a se atingir é sempre relativa ao território ou à pessoa do soberano. É um problema bastante restrito e estabelecido. Nos dispositivos de segurança não só o objeto para o qual o poder se dirige é alterado, a saber, não mais o soberano e seu território, mas a população, igualmente, modifica as relações entre os polos nos quais circula o poder; já não se trata de uma assimétrica obediência soberano/ súdito, mas da organização do meio material, biológico dentro da qual a população existe. Declara, por conseguinte, Foucault: “E o governo das populações é, creio, algo totalmente diferente do exercício de uma soberania sobre até o grão mais fino dos comportamentos: temos aí duas economias de poder que são, parece-me, totalmente diferentes” (FOUCAULT, 2008a, p. 87). A população enquanto naturalidade, conforme Foucault, é uma noção que só vai irromper no século XVIII. Escapa-se, portanto, cada vez mais, da noção jurídico-política de sujeito presente na soberania. População não é a soma de indivíduos que habitam um território e, dessa forma, reforçam o poder do monarca, já que na soberania um território vasto e povoado é sinônimo de riqueza. Ao contrário, a população, de acordo com *Segurança, Território, População*:

[...] ela não é um dado primeiro, ela está na dependência de toda uma série de variáveis. A população varia com o clima, varia com o entorno material, varia com a intensidade do comércio e da atividade de circulação das riquezas. Varia, é claro, de acordo com as leis a que é submetida: por exemplo, os impostos, as leis sobre o casamento. Varia também com o hábito das pessoas: por exemplo, a maneira como se dá o dote das filhas, a maneira como se assegura os direitos de primogenitura, a maneira como se criam as crianças, como são ou não confiadas a uma ama. A população varia com os valores morais e religiosos que são reconhecidos a este ou aquele tipo de conduta: por exemplo, a valorização ético-religiosa do celibato dos padres e dos monges. Ela varia também e principalmente com, é claro, o estado dos meios de subsistência (FOUCAULT, 2008a, p. 93-94).

Dessa maneira, não se trata do problema de submeter a vontade de todos à vontade de um único indivíduo, mas de trabalhar no meio para modificar os fenômenos da população, já que ela é essencialmente variável. Se o governo almeja o resultado X em relação à população, não precisa exigir dela uma obediência violenta ou submissão da vontade, todavia agir no seu meio de subsistência. A relação do governo com a população é justamente aquela em que o primeiro não tem de dizer um “sim” ou “não” para se fazer a lei, mas simplesmente agir a partir de métodos analíticos, matematizados para obter o efeito desejado. O governo não atua

diretamente sobre a população como faria o suserano com seus súditos, porém modifica o seu entorno. É nesta perspectiva, que emergem os dispositivos de segurança, já que a soberania e as disciplinas não são capazes de explicar relações novas e complexas que aparecem em meados do século XVIII em relação aos problemas da cidade, da escassez alimentar e varíola como visualizamos anteriormente. Por naturalidade da população, portanto, deve ser compreendida a constância de seus fenômenos, suas regularidades que são afetadas e modificadas pelas técnicas de poder.

A designação biológica de espécie humana, na acepção foucaultiana, abre um leque imenso para se pensar a população, uma vez que ela organiza-se, também, através de dados propriamente biológicos, que se artificializados, geram consequências no nível populacional. Observa-se, cada vez mais o afastamento de noções jurídicas e avança-se para o campo dos saberes das ciências humanas. A noção de governo ou pura e simplesmente de técnicas de poder vai tomando o lugar da soberania e suas solenidades jurídicas. Foucault não pretende com isso rechaçar o regime da soberania. Trata-se de um projeto mais basilar: mostrar os limites desse regime, o aparecimento de novas relações de poder em sua margem. A figura do rei permanece na representação política, mas ele perde força. Como assevera Foucault (2008a, p. 99): “O rei reina, mas não governa”, sinaliza no contexto da economia política que o rei não detém o controle sobre os processos que governam a economia, mas sim os fisiocratas com seus saberes, cálculos, estatísticas. Usando a própria linguagem do direito, o rei reina por *quid juris*, mas são os mecanismos de poder que emergem nas suas beiradas que funcionam *quid facti*. A economia, como saber que não possui um funcionamento nítido, escapa ao poder centralizador do soberano.

Ignorando um pouco o caráter metódico do escrito foucaultiano, compreende-se o seu intento de marcar assiduamente os dispositivos de segurança como novos mecanismos de poder que não podem ser reduzidos à soberania e às disciplinas. Não se trata de um mero complemento do direito, mas do aparecimento de técnicas diferenciadas nas suas bordas que, se não pode ruí-lo, pelo menos, evidencia a sua inoperância face a alguns problemas. Não se pode ver no que se refere à lei, às disciplinas e a regulação da população, uma continuidade espacial entre essas operações de poder. Ao contrário, há uma descontinuidade entre uma e outra. Na medida em que uma avança, as outras conseqüentemente ficam atenuadas. Se algo como os mecanismos de segurança emergem no contexto econômico neoliberal deve-se ao fato não só da refrangibilidade da lei e das disciplinas, mas de um novo sujeito político – a população.

A população, com seus fenômenos fortuitos próprios, não é regulada através de uma intervenção direta, mas indiretamente através do meio onde vive. É neste contexto, que se pode

refletir sobre a positividade da biopolítica em relação aos processos vitais da população. Na medida em que conflui com o meio, a biopolítica não violenta de fora os processos da vida, mas a modifica gradativamente. E na medida em que há mudanças nos processos vitais, não se pode ignorar que a vida também se modifique.

1.5 GOVERNAMENTALIDADE LIBERAL

O objeto de análise de Foucault no curso *Nascimento da Biopolítica* (1979), refere-se ao liberalismo ou, mais propriamente, à governamentalidade liberal. O liberalismo, enquanto objeto privilegiado de averiguação no decurso destas lições, causa estranheza à primeira vista, uma vez que ao conter em seu título a palavra “biopolítica” é o que menos refere-se estritamente a ela. Ou seja, a biopolítica é algo que precisa ser relacionado com a governamentalidade liberal, o trabalho não é dado ou evidente por si próprio. Como expõe Farhi Neto (2010, p. 156), “de fato, Foucault jamais escreveu ou afirmou expressamente que o governo econômico é uma biopolítica”, mas o próprio Foucault apresenta que “só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica (FOUCAULT, 2008 b, p. 30). Neste sentido, trata-se de compreender como a governamentalidade liberal é capaz de explicitar ou servir como pano de fundo para uma compreensão mais ampliada e atualizada da biopolítica.

Por governamentalidade deve-se ter presente aquilo que Foucault já vinha apresentando no curso de 1978, na aula de 1º de fevereiro, como o exponencial aparecimento em meados do século XVI até o final do século XVIII de uma literatura acerca da problemática do governo, da arte de governar. Não só, obviamente, aumento teórico desta discussão em tratados políticos, mas explosão de práticas de governo de si e de outros. “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 2008a, p. 118). Essas questões basicamente expõem uma sintomática que questiona a soberania jurídica, pois não parece que governar seja a mesma coisa que atuar na forma da lei sobre um determinado território. O governo não parece indicar ou apontar para a figura do príncipe, mas é algo que de fora engloba o Estado, suas ações e racionalidades mais elementares. Neste sentido, partir da governamentalidade indica não seguir o caminho de uma teoria do Estado como o faz Hobbes. Foucault, desse modo, apresenta a governamentalidade liberal como uma técnica, um modo de operar que inclui o Estado em suas relações de poder. Conforme Salienta Candiotta (2010, p. 35), “em vez de

pensar que da forma unitária da soberania derivaria a multiplicidade das artes de governar, estas últimas são consideradas como aquilo que limita a própria unidade da forma da soberania”. Trata-se, portanto, de uma inversão de análise, *i.e.*, não partir da unidade para a multiplicidade, mas da multiplicidade para compreender como coadunam-se racionalidades cada vez mais globalizantes. Na lição de 8 de fevereiro de 1978, Foucault dedicou-se a apresentar como a noção de “governo”, inicialmente não possuindo uma conotação fortemente política, passa a recebê-la a partir do século XVI. Governar remetia puramente a significados como fornecer subsistência a alguém, seguir determinado caminho ou direção, ou ainda, um sentido moral como cuidado com a conduta de outrem.

Como quer que seja, através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é portanto a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividades. Os homens é que são governados (FOUCAULT, 2008a, p. 164).

Para Foucault, essa ideia de um governo dos homens é algo que emerge num contexto oriental pré-cristão e depois cristão, a partir da relação pastoral, da direção da consciência e das almas. “A relação pastoral, em sua forma plena e em sua forma positiva é, portanto, essencialmente, a relação entre Deus e os homens” (FOUCAULT, 2008a, p. 167). Uma relação de tipo religioso que se concentra na condução do rebanho, ocupando-se acima de tudo com a salvação dos homens.²⁵ Posteriormente (século XVI), essa ideia pastoral será utilizada enquanto princípio de fortalecimento do poder estatal, ou melhor, uma razão de Estado, uma racionalidade política que visa a sua conservação institucional. Como descreve o filósofo na lição de 10 de janeiro de 1979: “E a razão de Estado é precisamente uma prática, ou antes, a racionalização de uma prática que vai se situar entre um Estado apresentado como dado e um Estado apresentado como a construir e a edificar” (FOUCAULT, 2008b, p. 6).

Quando Foucault refere-se a razão de Estado, sua intenção é apontar precisamente uma tipologia de prática governamental, ou melhor, uma maneira específica de governabilidade. O

²⁵ “O poder do pastor é um poder que não se exerce sobre um território, é um poder que, por definição, se exerce sobre um rebanho, mais exatamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz vir de um ponto a outro. O poder pastoral se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento. O deus grego é um deus territorial, um deus *intra muros*, tem seu lugar privilegiado, seja sua cidade, seja seu templo. O Deus hebraico, ao contrário, é o Deus que caminha, o Deus que se desloca, o Deus que erra. Nunca a presença desse Deus hebraico é mais intensa, mais visível, do que, precisamente, quando seu povo se desloca e quando, na errância do seu povo, em seus deslocamentos, nesse movimento que o leva a deixar a cidade, as campinas e os pastos, ele toma a frente do seu povo e mostra a direção que este deve seguir” (FOUCAULT, 2008, p. 168, *grifo do autor*).

governo, conforme a razão de Estado de modo particular, descreve Foucault, compreende que para que o Estado possa se fortalecer e manter-se enquanto tal deve enriquecer através da acumulação de moeda; aumento populacional; manter uma concorrência permanente com outros Estados. Sinteticamente, refere-se ao mercantilismo enquanto organização da produção econômica que serve como norte orientativo desta racionalidade estatal.

Conforme Foucault, a razão de Estado não funcionou historicamente sem restrição ou algum regulador que visou conter ou se contrapor ao seu funcionamento. Se no século XVI e XVII o direito funcionava como um contraponto externo que questionava os limites desse governo²⁶; no século XVIII emerge um regulador interno que estabelece um freio que contém certas práticas, assim como estimula outras tantas. A economia política²⁷ será o limitador interno dessa racionalidade estatal sem, contudo, ser exterior a ela. Trata-se, portanto, da reflexão crítica sobre certo excesso de administração ou gerenciamento por parte do próprio Estado.

A descoberta intrigante que o liberalismo em sua modulação clássica faz no seio da economia política, é precisamente a noção de natureza que vem a modificar o modo como se concebe as práticas de governo em sua forma moderna, a saber, que o governo não segue estritamente códigos jurídicos, mas que organiza-se a partir de “certa naturalidade própria da prática mesma do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 22). Ou seja, que o Estado não deve intervir naqueles fenômenos naturais de organização social e da procura de benefício que a população busca para si própria. É natural que as populações migrem de lugar quando obtém mais benefícios, salários mais altos, via exemplo. O liberalismo pode começar a ser entendido a partir destas questões, já que ele inscreve-se neste cenário de autorregulação governamental. Em certo sentido, o liberalismo deixa as coisas seguirem o seu próprio curso, na medida em que se utiliza deste novo saber que é a economia política, “que obtém seu primeiro princípio do fato de que o sistema econômico deve ser limitado por seus próprios princípios, pela própria natureza do comportamento econômico” (FORTANET, 2009, p. 27).

Não é nosso objetivo neste trabalho fazer uma genealogia da governamentalidade desde o poder pastoral à razão de Estado, tão somente marcar de que modo o liberalismo situa-se no

²⁶ “Limites de direito exteriores ao Estado, à razão de Estado – isso quer dizer, primeiramente, que os limites que vêm de Deus ou que foram estabelecidos de uma vez por todas na origem, ou que foram formulados numa história remota. Dizer que são extrínsecos à razão de Estado quer dizer também que eles possuem um funcionamento, de certo modo, puramente limitativo, dramático, pois, no fundo, só se objetará o direito à razão de Estado quando a razão de Estado houver ultrapassado esses limites de direito, e é nesse momento que o direito poderá definir o governo como ilegítimo, poderá lhe objetar suas usurpações e, no limite, até mesmo liberar os súditos do seu dever de obediência” (FOUCAULT, 2008b, p. 14).

²⁷ ““Por economia política’ entende-se também, de forma mais ampla e mais prática, todo método de governo capaz de assegurar a prosperidade de uma nação” (FOUCAULT, 2008b, p. 19).

horizonte crítico dessa razão estatal, questionando os seus limites, o fato de que se está governando em demasia. É importante compreender que “Foucault analisa o liberalismo, não como teoria econômica ou jurídica, mas como uma certa prática refletida de governo” (SEHELLART, 1995, p. 7). Isso implica que sua analítica do poder sofre certos descolamentos nas lições de 1979, que já vinha apresentando suas nuances desde o curso de 1978, pois já não se trata de partir de práticas microfísicas como nas abordagens disciplinares, ou do racismo de Estado e dispositivo de sexualidade, mas de averiguar como uma técnica de governo atua sobre processos cada vez mais generalizados, uma microfísica. Trata-se, seguramente, de uma microfísica indissociável de uma microfísica, já que Foucault estende a análise do poder para realidades cada vez mais amplas.

A escolha analítica de Foucault levada a cabo no curso de 1979, de partir de uma prática governamental liberal como objeto, indica não só uma questão de método que não parte de universais, mas é, sobretudo, um percurso nominalista, se por tal definição compreende-se os jogos de poder/saber colocados em ação em um determinado espaço social. Neste caso, o mercado como lugar de verificação e organizador das relações sociais. Deste modo, nosso intento é compreender de que modo a biopolítica desponta no contexto da governamentalidade liberal, pois, se nas abordagens apresentadas em *Em Defesa da Sociedade; A Vontade de Saber; e Segurança, Território, População*, podia-se captar um operador comum a partir dos processos biológicos da população como chave de inteligibilidade da biopolítica ou como aspectos gerais do que poderia levar tal designação. Nas lições de 1979, o objeto investigado requer uma atenção mais acurada para o elemento da população, não em sua dimensão biológica, mas em sua dimensão econômica, ou melhor, quais são os efeitos que uma determinada forma de governo produz sobre a população? Ou ainda, o que faz com que uma população seja governável? A partir do liberalismo, faz-se necessário captar a materialidade da população que a coloca nos cálculos do poder.

Para Foucault, o liberalismo se caracteriza, grosso modo, como racionalidade gestora da liberdade, mas não se refere a uma liberdade elaborada, dada previamente. Todavia a uma liberdade a ser fabricada e construída reiteradamente. “A nova razão governamental necessita, portanto de liberdade, a nova arte de governar consome liberdade. Consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la, é obrigada a organizá-la” (FOUCAULT, 2008b, p. 86). Contudo, na mesma proporção em que o liberalismo é fornecedor de liberdades, ele pode estabelecer limites, coerções ou destruir essa mesma liberdade. Grosso modo, a limitação da liberdade envolve o problema da segurança, visto que é de responsabilidade do governo não deixar que interesses coletivos sucumbam interesses individuais nem que interesses individuais ultrapassem

interesses coletivos. Enfim, liberdade e segurança são as duas faces da moeda do liberalismo, o jogo incessante que ao produzir espaços de liberdade para o movimento, vê-se também obrigada a conter excessos. Esse é o papel do governo: assegurar os indivíduos quanto aos perigos extremos que lhe rondam entre o excesso e a falta de liberdade. Em outros termos, a problemática da liberdade/segurança se dá da seguinte forma:

O liberalismo calcula o custo de cada liberdade em termos de segurança e executa, a partir desse cálculo, intervenções sobre a realidade de natureza cirúrgica sob o modelo da epidemia. Diante da epidemia ou da peste, o poder irá intervir na realidade inoculando um vírus preventivo como vacina: em face da fome, a intervenção do novo governo liberal será inocular a fome a um pequeno grupo populacional ao não intervir nos preços dos grãos para garantir a segurança do resto (FORTANET, 2009, p. 28).

A questão liberdade/segurança, conforme Foucault, está no cerne do governo liberal, uma vez que cada risco de liberdade individual deve ser contabilizado visando a segurança de uma maioria. Uma ação governamental que se dirige a um corpo móvel, como é o populacional, pode sempre escorregar mediante o risco de um excesso de seguridade. O papel da governabilidade, se é que se pode pensar em uma idealização de seu modo de proceder, seria o de manter o equilíbrio, o meio-termo entre o excesso e a falta de liberdade, sem, também, exceder a segurança.

O ordoliberalismo alemão ou o também chamado neoliberalismo da escola de Friburgo (atuante de 1948 a 1962), situa-se justamente neste quadro da liberdade/segurança de mercado, já que não se trata pura e simplesmente, como no liberalismo clássico (século XVIII), de encontrar, localizar na sociedade espaços de liberdade para o funcionamento do mercado, para a troca e circulação de produtos. Mas como situa Foucault (2008b, p. 181), “o problema do neoliberalismo é, ao contrário, saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado”. Ou seja, o neoliberalismo caracteriza-se a partir de inversões do princípio *laissez-faire* do liberalismo clássico, da política dos fisiocratas, voltando-se para uma intervenção constante sobre a realidade do mercado, estabelecendo e criando mecanismos de concorrência artificializados. A governamentalidade neoliberal não se fixa unicamente nos mecanismos de mercado, ou melhor, em estabelecer uma gestão puramente econômica. Porém, em governar a sociedade, gerenciá-la, de modo que a economia torne-se um operador de sua racionalidade. Em conformidade com Nunes (2013, p. 326), “no ordoliberalismo, o mercado não só organiza a vida econômica, pois funciona também como uma espécie de teoria da política. No limite, governar significa governar para o mercado e a política”.

Deve-se atentar para o fato de que Foucault não tem a pretensão no curso de 1979 de fazer uma genealogia de todas as transformações ocorridas no bojo do liberalismo, a saber, as transformações desde sua modulação clássica até as suas releituras neoliberais alemã e americana, mas tão só assinalar algumas de suas características mais relevantes, *i.e.*, crítica de políticas de bem-estar social; rejeição do dirigismo econômico, visando uma intervenção estatal mínima em seus processos. Trata-se, no contexto alemão do pós-guerra assolado pelos temores do regime nazista caracterizado por certa fobia estatal, de promover o Estado não a partir dele próprio e, sim, do espaço gerido pela liberdade do mercado. Neste sentido, deve-se governar para o mercado, levando em conta mecanismos de concorrência fabricados a partir da própria logicidade da economia política. Por que os neoliberais criticam políticas de bem-estar social, de modo particular, na proposição de John Maynard Keynes (intervencionismo e política social de compensação)? Justamente porque elas vão na contramão do mercado e da produção. Para que haja desenvolvimento econômico é necessário certo nível de desigualdade social para a flexibilidade inerente ao crescimento da mercancia. Faz-se mister ressaltar que o neoliberalismo alemão também compreendia a racionalidade do mercado como capaz de solucionar problemas gerais da sociedade, não a restringindo a uma parcela de seu corpo social. A escola de Friburgo defende a tese de garantir um mínimo de apoio econômico às camadas mais pobres, sem obstaculizar o crescimento econômico e sem reduzir definitivamente as desigualdades entre as camadas populacionais. O ideário neoliberal não faz mais que estabelecer um equilíbrio homeostático a partir de intervenções estatais mínimas.

A forma neoliberal americana ou da escola de Chicago, similarmente ao ordoliberalismo alemão, pode ser entendida baixo a relação liberdade/segurança que marca o modo de governabilidade liberal, assim como a limitação do poder estatal. Como declara o pensador francês: “Não é o Estado que se autolimita pelo liberalismo, é a exigência de um liberalismo que se torna fundador de Estado. Isso, creio eu, é um dos traços do liberalismo americano” (FOUCAULT, 2008b, p. 300). Refere-se, *grosso modo*, à expressividade do mercado frente ao governo estatal. Inclusive, como resalta o teórico na lição de 21 de março de 1979, “[...] a grade econômica vai permitir, deve permitir testar a ação governamental, aferir sua validade, deve permitir objetar à atividade do poder público seus abusos, seus excessos, suas inutilidades, seus gastos pletóricos (FOUCAULT, 2008b, p. 338). Neste sentido, pode-se captar no neoliberalismo americano uma radicalidade quanto à forma ordoliberal, pois não se restringe a um modo de operação e organização do mercado, mas é ampliado para um estilo de pensamento, um *modus vivendi* entre governantes e governados. O modelo americano, dessa forma, apresenta modulações próprias como é o caso da teoria do capital humano, bem como

engloba questões como a criminalidade no plano econômico, que anteriormente não possuíam essa incorporação.

O neoliberalismo em sua forma americana traz para o centro da análise econômica o trabalho. O trabalho implica uma remuneração (salário) que é sempre dirigido a certo capital humano – competência do indivíduo.²⁸ O capital humano tanto engloba questões inatas, como capacidades recebidas e repassadas hereditariamente de pais para filhos, quanto é uma questão a ser produzida, potenciada. Em outros termos, o que preocupa os neoliberais é a formação de capital humano, a saber, investimentos educacionais, tempo que os pais devotam aos cuidados dos filhos, nível de cultura dos pais serão contabilizados no desenvolvimento de aptidões específicas para o trabalho. A partir do momento em que o capital humano sinaliza crescimento econômico, interessa-se por investir na majoração desse patrimônio. É importante observar que já não se investe na quantidade pura e simples de trabalhadores, mas na qualidade do capital humano.

Os neoliberais americanos também aplicaram uma análise econômica ao campo social e isso possui consequências relevantes para pensarmos a materialidade da população não sob aspectos biológicos como nas tematizações anteriormente tratadas neste trabalho, mas do ponto de vista de uma racionalidade governamental. Dessa maneira, a biopolítica, quiçá, seja capaz de explicar fenômenos mais amplos como é o caso dos processos econômicos e suas consequências, peculiarmente, seus aspectos produtivos no que se refere à gestão populacional. Os ordoliberais já haviam inscrito o indivíduo enquanto *homo oeconomicus* na logicidade da empresa, da concorrência continuada. O neoliberalismo americano segue essa mesma linha, mas seguramente radicalizando a forma econômica de mercado, ou melhor, utilizando-a para a análise e explicação de relações e comportamentos sociais como o casamento – vide exemplo – que não passaria de uma ligação de benefício econômico, de transação e renegociação permanente para ambas as partes contratadas.

A propósito da abordagem neoliberal da criminalidade, dirá Foucault (2008b, p. 341), “trata-se de calcular economicamente, ou em todo caso criticar em nome de uma lógica e de

²⁸ “Sabe-se perfeitamente que o número de horas que uma mãe de família passa ao lado do filho, quando ele ainda está no berço, vai ser importantíssimo para a constituição de uma competência-máquina, ou se vocês quiserem para a constituição de um capital humano, e que a criança será muito mais adaptável se, efetivamente, seu pai ou sua mãe lhe consagraram tantas horas do que se lhes consagraram muito menos horas. Ou seja, o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos, deve poder ser analisado em termos de investimento capaz de constituir um capital humano. Tempo passado, cuidados proporcionados, o nível de cultura dos pais também-porque se sabe muito bem, justamente, que, para, um mesmo tempo passado, pais cultos vão formar um capital humano, para a criança, muito mais elevado do que se não tivessem o mesmo nível de cultura-, o conjunto dos estímulos culturais recebidos por uma criança: tudo isso vai constituir elementos capazes de formar um capital humano” (FOUCAULT, 2008b, p. 215-316).

uma racionalidade econômica, o funcionamento da justiça penal tal como podia ser constatada e observada no século XVII”. Não se contabiliza apenas o custo da delinquência, mas o custo da própria instituição judiciária quanto a pena estipulada ao criminoso. O crime não será definido e sentenciado a partir de um racismo médico-legal, apelando para um passado sombrio do criminoso. O crime no ideário neoliberal é definido a partir do aparato legal do sistema penal, não passando de caracterizações meramente descritivas e operatórias. Conforme a lição de 21 de março de 1979:

Nessa medida, vocês percebem que aquilo que o sistema penal terá de se ocupar já não é essa realidade dupla do crime e do criminoso. É uma conduta, é uma série de condutas que produzem ações, ações cujos atores esperam lucro, que são afetadas por um risco especial, que não é simplesmente o da perda econômica, mas o risco penal ou ainda o risco da perda econômica que é infligida por um sistema penal. O próprio sistema penal lidará portanto, não com criminosos, mas com pessoas que produzem esse tipo de ação. Em outras palavras, ele terá de reagir a uma oferta de crime (FOUCAULT, 2008b, p. 346).

Na perspectiva neoliberal americana, o crime funciona como um mercado em que existe determinada oferta de crime, na qual a justiça deve buscar minimizar essa oferta por meio de instrumentos que atuem na sua lógica, reduzindo a demanda. Não é o objetivo dessa racionalidade governamental eliminar o crime, todavia regulá-lo. O interessante desta análise da marginalidade é justamente o fato que a sociedade emerge como aquela que consome comportamentos, formas de ser propriamente econômicas (preço, oferta, demanda). Como reforça Farhi Neto (2010, p 176), “nada além do mercado, da racionalidade de mercado, resguardando o cumprimento da lei, deve funcionar como princípio de inteligibilidade das relações sociais e dos comportamentos individuais”. Vale ressaltar que o neoliberalismo americano permite intervenções estatais mínimas, tais como, questões do campo judiciário e aplicação da lei. Já os ordoliberais concebiam ao governo a responsabilidade de certa estruturação de mercado.

De acordo com Foucault, a governamentalidade neoliberal em suas formas alemã e americana colocam em evidencia uma forma de pensar em que o sujeito é compreendido e definido enquanto *homo oeconomicus*. Na descrição do teórico francês, o *homo oeconomicus* é “aquele que aceita a realidade ou que responde sistematicamente às modificações nas variáveis do meio” (FOUCAULT, 2008b, p. 369). Dito de outra maneira, o homem econômico é a criação mais elaborada de uma racionalidade mercadológica. Em razão disso, é aquilo de mais governável que há, já que se pode sempre atuar nas variáveis do meio para obter resultados desejáveis, para intensificar benefícios para o quadro geral da sociedade. É neste cenário que a

governamentalidade aparece como produtora de comportamentos sociais. Prova disso, diria Foucault (2008b, p. 379) “é essa espécie de mecânica bizarra que faz funcionar o *homo oeconomicus* como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa, mas funda a racionalidade de suas opções egoístas”, ou seja, a racionalidade econômica é a responsável pela busca de cada indivíduo pelo seu próprio ganho, assim como provocadora de interesses. Para Foucault, em conformidade com a racionalidade neoliberal, não há problema que cada indivíduo busque benefícios próprios, pois a economia não se define pela transparência, mas pela obscuridade. Cada indivíduo agindo em seu egoísmo movimenta o mercado no jogo cego de suas ambições e acaba beneficiando a coletividade.

Os comportamentos sociais produzidos pelo jogo da economia política, nessa perspectiva, apresentam a impossibilidade da existência daquilo que Foucault chama de “soberano econômico”. Pois, na medida em que a economia funciona sem o policiamento estatal²⁹, seguindo as cartas do jogo heterogêneo dos interesses individuais, ela desqualifica o papel do príncipe. Não há espaço para um direcionamento único dos processos de mercado, o olhar que de fora permaneceria vigilante, dirigindo cada comportamento e ação econômica em suas minúcias. É o campo da multiplicidade econômica que confronta-se com a unidade do poder soberano, soçobrando seus pilares. Na ótica de Grenier e Orléan, o curso de 1979 assinala o passo definitivo de Foucault na rejeição da soberania no termos de Hobbes. Pois ele mostra que a racionalidade econômica não é mensurável em sua totalidade. Descreve os pensadores:

Se é assim, é porque a economia de mercado é um sistema complexo. É feito de uma infinidade de adaptações locais que é impossível recapitular pela mente, porque a descrição completa do estado econômico mais simples envolve milhões de interações e exigiria a mobilização de uma quantidade de informação muito maior do que um cérebro humano pode entender. Por esta razão, o mundo econômico é opaco (GRENIER; ORLÉAN, 2007, p. 1169).

O interesse dos indivíduos ou de uma massa populacional não pode ser contabilizado ou indexado à unidade da pessoa do Soberano. A economia não faz mais que mostrar a organização espontânea da mercancia, que se apresenta incompatível com uma intervenção jurídica rigorosa. Enfim, a economia é o indício de que não é preciso regular deliberadamente a competição entre os interesses individuais, pois eles são maximizados justamente na medida em que não são regradados. O texto foucaultiano pouco a pouco vai nos autorizando a articular a população dentro

²⁹ “A economia é uma disciplina atea; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano sobre a totalidade do Estado que ele tem de governar” (FOUCAULT, 2008b, p. 383).

de uma racionalidade econômica, a saber, o mercado como produtor de comportamentos e formas de ação. E na proporção em que se produz comportamentos, pode-se captar uma governamentalidade liberal atuando sobre o meio econômico da massa populacional, interferindo nas condições de mercado. Os processos econômicos são a materialidade da população na qual atua a ação governamental de tipo liberal e mais radicalmente a neoliberal.

A biopolítica, à vista disso, emerge como modo de gestão econômica da população. Observe-se que não é uma regulação sobre fenômenos biológicos como foi apresentado em *Em Defesa da Sociedade*, *A Vontade de Saber* e as lições de 1978, mas uma racionalidade que ao alterar os processos de mercado, modifica as condições de vida da população, ao mesmo tempo em que empenha-se em produzir subjetividades por meio de procedimentos de concorrência. O jogo liberdade/segurança em que se apoia o ideário neoliberal é um espaço biopolítico, dado que, na proporção em que estimula liberdades, coloca-se também a tarefa de assegurar a continuidade da população gerenciando seu decurso através das variáveis econômicas.

1.6 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO

Assumimos, no presente trabalho, a função de mostrar o *modus operandi* do poder a partir do olhar de Michel Foucault, diferenciando-o da percepção tradicional derivada do arcabouço teórico da soberania jurídica, tal qual é possível observar na filosofia de Hobbes e, em certo sentido, na abordagem de Agamben, já que parte do direito como objeto privilegiado em sua abordagem biopolítica em *Homo Sacer I*. Ao longo dos objetos da biopolítica, tais como, o racismo de Estado, o dispositivo de sexualidade, mecanismo de segurança e a governamentalidade liberal, foi possível perceber que as relações de poder a partir do século XVIII, para Foucault, são positivas e produtivas na medida em que se ocupam com a potenciação não só dos processos vitais da espécie, como também atuam sobre a materialidade econômica da população. Os diferentes objetos da biopolítica também assinalam uma transformação dos mecanismos de poder que passam de uma análise microfísica nos trabalhos de 1976, *Em Defesa da Sociedade* e *A Vontade de Saber*, para uma abordagem cada vez mais globalizantes destes mecanismos nos cursos de 1978 e 1979, correspondentemente, *Segurança*, *Território População* e *Nascimento da Biopolítica*. Digno de nota, portanto, é o fato de que em seus diferentes objetos de abordagem biopolítica, Foucault consegue manter a emergência e os limites históricos próprios a cada um, permitindo o estabelecimento de relações, sem implicar uma continuidade entre eles.

A partir da produtividade dos mecanismos de poder a relação entre vida e política, dessa forma, em conformidade com a nossa tese, assume também um contorno positivo. Já que a biopolítica dirige-se para a vida com o intento de implementá-la, regulá-la, torná-la ótima, seja a partir de uma intervenção no meio biológico ou econômico da população. A biopolítica não ameaça a vida de modo tirânico, conquanto, utiliza-se de seus fenômenos ou meios em que ela está inserida, para normalizá-la, regulá-la, protegê-la. Isto posto, nossa interpretação, compreende vida e política em uma relação intrínseca, já que o poder não assedia do exterior à vida, mas regula seus processos vitais, assim como atua modificando a materialidade de suas condições, no caso dos processos econômicos.

No que concerne as variações conceituais nos textos de Foucault, pode-se dizer que a biopolítica não permanece com um sentido fixo e único, justamente porque são perceptíveis suas diferentes nuances entre um objeto e outro de pesquisa. Como intérpretes de seu pensamento, possuímos a tendência de procurar no *corpus* de sua obra identidades e continuidades entre um significado e outro, entre uma obra e outra, propriamente pela tarefa acadêmica que nos é exigida de esclarecimento de seu pensamento. Quiçá nos fosse possível, ao mesmo tempo, esclarecer e deixar em aberto a descontinuidade *in loco* de seus raciocínios.

Nesta perspectiva, pode-se observar que o trabalho de Foucault é atravessado pela genealogia de ponta a ponta. É a historicidade que autoriza, ao mesmo tempo, as variações conceituais e o seu deslocamento. Dessa forma, ao longo de nossas investigações sobre o funcionamento dos mecanismos de poder, pode-se concluir que a biopolítica em Foucault não apresenta uma faceta irremovível e única, mas é factível juntar alguns de seus elementos fundamentais, tais como: a entrada dos fenômenos biológicos no exercício do poder, a população como sujeito político e a positividade dos mecanismos de poder.

Faz-se mister também salientar que a biopolítica em Foucault refere-se à historicidade dos objetos analisados, como por exemplo, o dispositivo da sexualidade, que a partir do século XVIII emerge como problema. Neste sentido, a biopolítica está relegada à própria contingência histórica e sempre aberta a novas problematizações. Em relação às técnicas de poder e as formas de saber, elas também são históricas. No caso específico da técnica de poder biopolítica, a tipologia de saber utilizada se refere à estatística, à medicina social, entre outras. Para pensar a biopolítica em Foucault, portanto, não se pode esquecer do seu vínculo com a historicidade.

II CAPÍTULO

2 BIOPOLÍTICA: A PERSPECTIVA IMUNITÁRIA DE ROBERTO ESPOSITO

“[...] Não tanto pensar a vida em função da política, mas sim pensar a política na própria forma da vida”.

(Esposito).

2.1 CRÍTICAS DE ROBERTO ESPOSITO A MICHEL FOUCAULT

2.1.1 Soberania e Biopolítica

O presente capítulo tem por objetivo apresentar a perspectiva biopolítica de Roberto Esposito tematizada ao longo de *Bios: Biopolítica e Filosofia* (2010).³⁰ Para tanto, adotaremos, neste primeiro momento do trabalho, dois eixos de análise: a relação que o filósofo estabelece entre o regime de soberania e o biopolítico e a relação entre vida e política. O segundo momento corresponde às suas elaborações sobre o paradigma imunitário e a comunidade como horizonte afirmativo da biopolítica. No que tange às críticas a Foucault, essa escolha de análise não é de todo arbitrária, haja vista serem os pontos a partir dos quais Esposito não só dialoga criticamente com Michel Foucault acerca da insuficiência de sua resposta, no que tange ao paradoxo da biopolítica, como também configura os elementos do seu paradigma imunitário como chave explicativa da política moderna e contemporânea.

O paradoxo ou o “enigma” da biopolítica – como se refere Esposito – é categoricamente formulado nestes termos: “Por que é que, pelo menos até hoje, uma política da vida ameaça sempre transformar-se em uma obra de morte?” (ESPOSITO, 2010, p.23). O problema, desse modo, reside em compreender a coexistência no interior do biopoder tematizado por Foucault, políticas capazes de conservar e destruir a vida da espécie. Se o biopoder é pontualmente definido como aquele que se dirige à vida otimizando-a, regulando-a, tornando-a ótima, como explicar a morte politicamente causada neste sistema? Nesta conjuntura, é pertinente os questionamentos que traça Achille Mbembe em *Necropolítica*, no que tange à insuficiência do biopoder abordado por Foucault, em explicar as relações contemporâneas nas quais a vida está submetida a um poder de morte, pois não parece ainda aceitável, seja de um ponto de vista ético

³⁰ A edição original em italiano é de 2004. Estamos utilizando a versão portuguesa de 2010.

ou político, o modo como o poder, ocasionalmente, mostra a sua face violentamente mortífera em que terror, resistência e sacrifício aparecem mutuamente relacionados. Observe-se:

A noção de biopoder consegue responder como a política faz hoje do assassinato de seu inimigo o objetivo primeiro e absoluto, através do pretexto da guerra, da resistência, da luta contra o terror? Depois de tudo, a guerra também é um meio de estabelecer a soberania, tanto como um modo de exercer o direito de dar morte. Se consideramos a política como uma forma de guerra, devemos perguntar que lugar permite à vida, à morte e ao corpo (especialmente quando ferido e massacrado). Como, portanto, se inscrevem na ordem do poder? (MBEMBE, 2011, p. 20).

Nas análises de Mbembe a soberania é definida com o “direito de matar”. Desse modo, articulando o biopoder foucaultiano com as noções de estado de sítio e relações de inimizade de Carl Schmitt, o autor passa a investigar como uma noção puramente ficcional do inimigo torna-se a base do direito de matar, seja ele estatal ou não (*cf.* MBEMBE, 2011, p. 21). Embora os objetos de análise de Mbembe difiram das investigações de Esposito, as conclusões de suas reflexões podem servir para iluminar as complexas relações que a política estabelece com a vida e a morte, assim como ressaltar a sintomática de que o biopoder, nas abordagens de Foucault, deixa abertura para a interpretação de sua articulação com o poder de soberania. O biopoder é compreendido por Mbembe como um elemento segregador, que ordena e define a distribuição de morte. Dito de outra maneira, trata-se da presença cortante do racismo que não só torna possível a função de morte nos limites de um Estado, como também a justifica, de certa forma, em benefício da vida. O Estado nazista, explicita Mbembe, mediante o biopoder e a fabricação artificializada do seu inimigo político, levou a cabo a mais intensa política de morte que não aniquilou somente o inimigo exterior, mas também aos seus próprios membros, neste último sentido, um Estado integralmente suicida.

Para Mbembe, o direito de matar da soberania sempre mostrou a sua face de terror, as guerras coloniais são uma amostra disso. E não parece que essa tipologia de poder tenha se ausentado, haja vista a guerra se mostrar como mais uma das formas de exercer o direito de matar outrem. Observe-se:

A guerra colonial não está submetida a regras legais e institucionais. Não é uma atividade legalmente codificada. O terror colonial se mistura incessantemente mais com o colonizador de terras selvagens e de morte e com ficções que criam a ilusão do real. A paz não constitui necessariamente a consequência natural de uma guerra colonial. De fato, a distinção entre guerra e paz não é pertinente. As guerras coloniais se concebem como expressão de uma hostilidade absoluta, que coloca o conquistador frente a um inimigo absoluto (MBEMBE, 2011, p. 41).

As guerras coloniais apresentam a sua face horrenda, uma vez que acontecem à margem da lei, a partir de um estado de exceção³¹, como caracterizaria Agamben e, assim, se configura uma política em nome da morte, por fazer do outro o adversário, o que resulta “relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o *status* de sujeito e o de objeto” (MBEMBE, 2011,43, *grifo do autor*). A soberania, nas guerras coloniais, sobretudo, atua classificando o valor dos indivíduos, alguns simplesmente são tratados como matéria fácil de ser substituída ou desprovida de qualquer valoração. Na perspectiva de Mbembe, o direito mortífero da soberania não se refere a um passado longínquo. Não obstante, atua na contemporaneidade política mediante o que ele chama de necropoder – uma espécie de inversão do biopoder que se configura como uma “nova forma de controle durante o período colonial, momento de grande desestruturação dos limites entre a vida e a morte que propiciou o silenciamento do corpo” (ARCHAMBAUT, 2011, p. 14).

A necropolítica, desse modo, se referiria ao capitalismo que coisifica o ser humano através da exploração de suas forças, transformando-o em mercadoria. Uma política que se refere à morte, não faz outra coisa que produzi-la cada vez mais. As análises de Mbembe trazem à tona os objetos de análise de Esposito, a saber, a soberania e a biopolítica, mas evidentemente, marcando a biopolítica como continuidade de um poder de morte. Neste sentido, sua análise é proveitosa, na medida em que pode ajudar Esposito a marcar que o poder de soberania não está ausente na biopolítica. O filósofo italiano, de modo privilegiado, focaliza-se em questionar a dupla interpretação que Foucault teria feito da relação entre soberania e biopolítica.

Ao longo de *A Vontade de saber* (1976); *Segurança, Território, População* (1978); e *Nascimento da Biopolítica* (1979), Foucault exaustivamente marcou uma perspectiva positiva dos mecanismos do biopoder – ao passo que atuam fomentando e sustentando os processos vitais da espécie. Intérpretes de sua filosofia como Mbembe e Esposito – via exemplo – não parecem satisfeitos com a resposta do filósofo no que se refere à relação estabelecida entre vida, morte e política. A questão não só parece aberta como necessita de uma resposta capaz de iluminar as relações complexas que a vida assumiu com a política na contemporaneidade. De modo particular, Esposito visualiza nas relações apresentadas por Foucault pontos de “paralisia filosófica e política” (ESPOSITO, 2010, p. 23), uma vez que não explicam, de fato, como a morte participa e integra os mecanismos biopolíticos. A vida parece sempre algo que de fora é apreendida pelo poder, que fica presa em suas malhas a partir de algum ponto da história.

³¹ “ Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela” (AGAMBEN, 2007, p. 26).

Na acepção de Esposito, Foucault não teria respondido de modo satisfatório ao paradoxo da biopolítica, já que não define como se dá a relação da biopolítica com a soberania. Ele tende a marcar ora uma cesura entre elas – descontinuidade – uma vez que aborda as disciplinas, o dispositivo de sexualidade e os mecanismos de segurança, via exemplificação, enquanto exercícios de poder diferenciados do exercício da soberania; ora assinala certo parentesco entre elas, de modo específico, quando a sua análise problematiza a relação entre vida e morte. Nesta segunda acepção, Foucault tende a evidenciar que o biopoder complementa o poder soberano, reconfigurando-se no velho direito de espada face à sua capacidade destrutiva. Nas palavras de Esposito:

Como se relacionam soberania e biopolítica? No modo de sucessão cronológica ou de sobreposição contrastante? Disse-se que uma sai do fundo da outra. Mas como se deve entender esse fundo? Como o recuo definitivo de uma presença precedente ou como o horizonte que abrange, e retém no seu interior, também a nova emergência? E essa emergência é verdadeiramente nova, ou está já inadvertidamente instalada no quadro categorial que todavia vem a modificar? Também quanto a este ponto Foucault se abstém de fornecer uma resposta definitiva. Continua a oscilar entre as duas hipóteses contrapostas sem optar de forma conclusiva por uma ou por outra (ESPOSITO, 2010, p. 57).

No sentido exposto pelo filósofo italiano, Foucault na medida em que intercala indistinção ou descontinuidade entre soberania e biopolítica, dependendo do ângulo que se olha a questão, permanece “oscilando” por uma ou outra hipótese sem se decidir conclusivamente por nenhuma delas.³² Essa hesitação teria o papel de não sucumbir ao genocídio como paradigma explicativo da modernidade, caso pendesse para a hipótese de indistinção entre biopolítica e soberania. Se assumisse, todavia, a descontinuidade entre uma e outra, teria de lidar com o curto-circuito de sua análise toda vez que a morte emergisse no centro de uma política de defesa da vida. Como sublinha Ottavio Marzocca:

Foucault, por vezes, sublinha a profunda divisão entre poder soberano e biopoder, para marcar a atenção positiva para a vida que caracteriza este último. Às vezes, teoriza uma relação complementar entre uma e outra forma de poder, explicando que a biopolítica se converte em tanatopolítica, restaurando o poder de vida e de morte que caracteriza a soberania tradicional (MARZOCCA, 2005, p.17).

³² Esposito aloca a sua interpretação acerca da “indistinção” ou “descontinuidade” entre soberania e biopolítica ou poder soberano e biopolítica a partir de *Em Defesa da Sociedade*, em que Foucault trabalha o racismo de Estado. Ele não parece considerar *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber e Segurança, Território, População*.

Por que Esposito visualiza problemas na hesitação foucaultiana por uma ou outra interpretação (indistinção ou descontinuidade) da biopolítica com a soberania? Justamente, pelo fato de Foucault não tomar uma posição clara, pois ele tende a esvaziar o sentido da biopolítica, torná-la enigmática, já que não define pontualmente a que tipo de política ela se refere, bem como evidenciaria uma exterioridade na relação entre vida e política – uma vez que a vida é historicamente atravessada e constituída pelo poder, ou ainda, como separadas em esferas divergentes. Essa exterioridade reduziria a biopolítica entre duas opções: uma vida subjugada pela política ou uma vida em perpétuo conflito com a política. Este dois pontos trabalharemos mais adiante. Mbembe, a título de exemplo, toma uma postura no que tange à relação entre soberania e biopolítica, visto que concebe a biopolítica conectada com a soberania, naquilo que designa como colonialismo.

A partir de uma análise mais incisiva da biopolítica, ou se quisermos, dos mecanismos de poder em Foucault, não parece que a crítica espositiana faça justiça aos seus escritos. Se no curso de 1976, o filósofo deixa o “benefício da dúvida” no que toca à diferença ou reconfiguração do poder de soberania no biopoder, em *A Vontade de Saber* e nas lições de 1978 e 1979 há uma marcação profunda de uma diferença de exercício.

O aspecto para o qual Esposito não parece devotar atenção nas tematizações biopolíticas de Foucault é o fato de que ele não está interessado em caracterizar o “dever ser” da política, mas, pura e simplesmente, apresentar a lógica de funcionamento do poder, seu *modus operandi*. Esposito, dessa forma, parece ajustar a perspectiva foucaultiana histórica e genealógica da biopolítica ao seu interesse de marcar o paradigma imunitário como aquele capaz de responder às insuficiências, nela assinaladas, de como uma política da vida converte-se em uma política de morte. Se a morte continua a bramar no sistema do biopoder, isso não significa retorno a uma categoria anterior de análise (soberania), mas exige outra resposta a ser formulada no que tange ao seu funcionamento, à lógica de seu exercício.

A perspectiva espositiana da biopolítica está anexada ao horizonte da soberania, pois elas são unidas mediante ao paradigma imunitário. Isso não significa que a biopolítica surja com a modernidade, mas que é a partir da imunização que a biopolítica configura-se como categoria moderna, a partir de suas características de autopreservação da vida. Neste sentido, a biopolítica seria uma remodelação da soberania³³ e não uma ruptura como Foucault dá a entender em

³³ Em relação a remodelação da biopolítica pela soberania, é necessário compreender que isso implica, para Esposito, na necessidade de um paradigma, um horizonte de sentido que seja capaz de articular vida e morte, já que a soberania permanece operando como categoria política-jurídica na modernidade. O que ocorre é que tal categoria é insuficiente para demarcar como a vida e a morte se relacionam. Outro detalhe importante, é que quando Esposito se refere a soberania ele geralmente está fazendo referência a teoria hobbesiana, apenas em alguns

alguns momentos de seus escritos. A análise de Esposito, destarte, considera moderno o paradigma imunitário, já que é Nietzsche quem o formula de forma mais acabada. Importante explicitar também, que a imunização, para Esposito, no plano topológico não é uma exigência puramente moderna³⁴, pois se pode compreender toda história ocidental em chave de autopreservação imunitária. Qualquer civilização, na acepção do pensador italiano só pode ser mantida sob certa configuração imunitária. O que se modifica com a modernidade, dessa forma, é a intensidade dessa exigência auto asseguradora da vida³⁵. Demarca o filósofo:

Isso significa que todas as civilizações, passadas e presentes colocaram, e de alguma maneira resolveram a exigência da sua própria imunização, mas que apenas a civilização moderna foi por ela constituída na sua mais íntima essência. Poder-se-ia até dizer que não foi a modernidade a pôr a questão da autoconservação da vida, mas sim esta a fazer nascer, e assim a ‘inventar’, a modernidade como aparelho histórico-categorial capaz de a resolver. (ESPOSITO, 2010, p. 86).

Atentemos para a filosofia hobbesiana que por mais que não faça uso de uma linguagem propriamente imunitária é o seu exemplo mais fidedigno. Pois, como retrata Alexandre Franco de Sá, o paradigma imunitário em uma abordagem clássica não faz mais que colocar este “paradigma ao serviço da conservação da vida, estabelecendo a vida como algo que deve se manter precisamente através do processo de imunização [...]” (SÁ, 2010, p. xi). A figura do contrato estabelece como o estado civil, artificializado ante o estado de natureza, ocorre através do processo de imunização. É sempre mediante uma autopreservação da vida e de seus processos que é marcada essencialmente a política moderna.

A vida humana, se for abandonada às suas forças internas, às suas dinâmicas naturais, está destinada a autodestruir-se porque transporta dentro de si própria alguma coisa que a põe inelutavelmente em contradição consigo mesma. Por isso, para poder salvar-se, precisa sair de si própria e constituir um ponto de transcendência de que receba ordem e proteção. É nesse desvio, ou duplicação, da vida em relação a si própria que está situada a passagem da natureza ao artifício (ESPOSITO, 2010, p. 91).

Contraditoriamente, o estado civil que é instituído para a salvaguarda dos indivíduos, transforma-se em seu contrário, uma vez que sacrifica esses mesmos indivíduos no estado de

momentos se refere ao poder de soberania do Antigo Regime. Neste sentido, é difícil precisar se ele toma uma diferenciação exaustiva desses dois âmbitos de análise como o faz Foucault.

³⁴ “Naturalmente que ao instituir uma conexão estrutural entre modernidade e imunização não pretendo sustentar nem que aquela seja interpretável unicamente através do paradigma imunitário, nem que este seja redutível à época moderna apenas” (ESPOSITO, 2010, p. 81).

³⁵ “No entanto, o vínculo entre modernidade e conservação da vida parece ser mais próximo do que aqui explorado, já que Esposito inverte os termos e postula que não se deve argumentar que o problema da conservação da vida surgiu na modernidade, mas que a modernidade deve ser conceituada como a resposta que foi dada à urgência da conservação da vida” (BENENTE, 2017, p. 25).

natureza ao forçá-los a abrir mão de uma parcela de sua liberdade para entrarem na ordem estatal. A imunização, dessa forma, não ocorre sem a utilização de uma fração daquilo que vem a combater. Só é possível que os indivíduos se preservem abrindo mão de alguns elementos de sua própria força vital. De modo equivalente, o processo imunitário abarca a figura do soberano a partir do conceito de representação, pois “o soberano - é similarmente idêntico e diverso em relação àqueles que representa. Idêntico porque está em seu lugar, diverso porque esse ‘lugar’ está fora do alcance deles” (ESPOSITO, 2010, p. 93). O estado civil é fundado na medida em que o soberano furta-se a esse mesmo estado, permanecendo na ordem da natureza, pois só assim ele pode exigir sob ameaça de punição que se cumpra o objetivo do contrato e as obrigações que ele implica.

A linha interpretativa de Esposito compreende a soberania e a biopolítica por meio da estrutura do paradigma imunitário. A imunização seria o mecanismo que teria faltado a Foucault para conectar o sentido negativo e positivo da biopolítica. Observe-se, portanto, que Esposito reflete a biopolítica colocando-a na mesma estrutura da soberania, tendo em vista que é o paradigma imunitário que permite essa conexão, permitindo que o poder tanto ameace e destrua a vida, quanto se apresente como possibilidade de potenciá-la e intensificá-la. Conseqüentemente, a partir dessa relação será possível trazer à luz como a capacidade mortífera da soberania se faz presente no interior da biopolítica, conduzindo a um direcionamento afirmativo da última, a partir de um olhar inverso no que tange os dispositivos imunitários nazistas.

2.1.2 Vida e Política

Concernente à relação entre vida e política, Esposito ao fazer uma análise semântica do termo “*bios*” e “política”, que constitui o termo “biopolítica”, percebe a dificuldade que reside em esclarecer o que pode ser designado como biopolítica quando se volta simplesmente para a reflexão a partir dos termos que a institui. Observe-se:

Se quisermos ficar-nos pelo léxico grego, e em particular aristotélico, de fato, mais que para o termo *bios*, entendido no sentido de “vida qualificada” ou de “forma de vida”, a biopolítica remete sem mais para a dimensão da *zoé*, ou seja da vida na sua expressão biológica mais simples ou, quando muito, à linha de junção ao longo do qual o *bios* emerge sobre a *zoé* naturalizando-se também ele. Mas justamente em razão desta troca terminológica a ideia de biopolítica parece situar-se numa zona de dupla indiscernibilidade. Para já, porque habitada por um termo que não lhe convém – e que se arrisca mesmo a distorcer os seus traços mais marcantes. Depois porque orientada para um conceito – justamente o de *zoé* – que ele próprio é de definição problemática:

isto é, se é sequer concebível, uma vida absolutamente natural – ou seja, despojada de qualquer conotação formal? (ESPOSITO, 2010, p. 31, *grifo do autor*).

Foucault, conforme Esposito, não teria definido de modo explícito em seus trabalhos uma noção de vida, *i.e.*, se ela referiria a funções meramente biológicas ou algo que extrapolaria os limites do orgânico. A vida aparece como categoria sempre atravessada por insuficientes esclarecimentos, ora restrita à biologia, ora atravessada pela contingência histórica. Esposito identifica, desse modo, anterior à década de 1970, três abordagens distintas da biopolítica, sendo elas a organicista, a antropológica e a naturalística, trabalhadas, correspondentemente, na Alemanha, França e no contexto anglo-saxônico, que Foucault não apresenta referência explícita em sua abordagem biopolítica, mas não se pode negar a sua reinvenção crítica e uso próprio do conceito.

A perspectiva organicista compreende que o funcionamento estatal deve levar em consideração as disposições da vida biológica. O Estado é concebido como um grande corpo que tem a função de manter a saúde de seus membros. Esposito compreende que tal abordagem é precisamente racista, haja vista ser modelo de ação no regime Nacional Socialista. Tratando-se de uma política “construída diretamente sobre o *bios* arrisca-se sempre a sobrepor violentamente o *bios* à política” (ESPOSITO, 2010, p. 37, *grifo do autor*). Como representante dessa corrente pode-se identificar Rudolf Kjellén, a quem se deve não só a alcunha do termo “biopolítica” como também o de “geopolítica”.

A perspectiva antropológica insere a biopolítica em abordagens humanísticas e históricas. A política é compreendida a partir de uma função valorativa, *i.e.*, que deve dar sentido à vida humana face à crescente superficialidade da mesma levada a cabo pelos modelos econômicos e políticos atuantes na década de 1960. A vida, nesta perspectiva, é tomada como ponto culminante de reflexão que não pode ser reduzida a funções biológicas e históricas. Essa corrente de pensamento pode ser exemplificada pelos escritos de Edgar Morin e Aaron Starobinski.

Já a terceira abordagem da biopolítica – a naturalística – marca um retorno da política às determinações da vida natural. O evolucionismo darwiniano passa a ser considerado, nessa perspectiva, como o horizonte da ação política. Noutros termos, a política ou a ação humana não pode ser regulada por valores morais, uma vez que a vida natural dita o seu modo de proceder. Ou, como explica Esposito: “os homens não podem deixar de ser aquilo que sempre foram. Reconduzida ao seu fundo natural, a política fica presa no torno da biologia sem

possibilidade de réplica” (ESPOSITO, 2010, p. 44). Para a política, não há outro caminho que imitar as hierarquias da vida biológica.

Esposito não é o único a remontar usos do termo “biopolítica” no intuito de marcar a complexidade em definir o termo a partir de abordagens multifacetadas. Thomas Lemke em *Biopolitics: An advanced introduction*, também acentua o caráter de quebra-cabeça que a biopolítica nas últimas décadas tem apresentado dentro e fora do contexto anglo-saxão. Pois a biopolítica, de um lado, é utilizada em contextos heterogêneos, tal como o neoliberalismo, as inovações biotecnológicas, pesquisas com células tronco, entre outras. De outro lado, permanece, de modo geral, sem ser investigada no que tange a sua significação, bem como o fato de não ser contextualizada nas divergentes posições teóricas que fazem uso dela. Ao longo de *Biopolitics* duas posições distintas da biopolítica são reunidas para que o leitor assimile gradativamente os problemas que o termo evoca. A primeira posição refere-se a uma concepção naturalista – a vida compreendida como base da política; já a segunda, concebe os processos da vida como um objeto da política: uma posição policista.

A biopolítica, na posição naturalista, aparece em uma série de teorias que abrangem as primeiras décadas do século XX envolvendo o conceito organicista de Estado e, posteriormente, raciocínios racistas durante o Nacional Socialismo. No alcance da interpretação de Lemke, o Estado, nessa abordagem biopolítica, é considerado como um organismo vivo, *i.e.*, compreendido enquanto sujeito que governa sobre seu próprio corpo e espírito. Nesse contexto, a biopolítica designa uma “forma de vida” estatal: as leis do Estado se orientam pelas leis biológicas. A forma como o Estado se organiza é a forma mesma da vida. Esse caráter organicista do Estado durante o regime nazista tomará uma postura iminentemente racista baseada em duas ideias essenciais: a primeira é de que os sujeitos são compreendidos como comunidades auto fechadas com uma herança genética comum e, a segunda, reside na crença de que as relações sociais e problema políticos poderiam ser atribuídos a causas biológicas.

Conforme *Biopolitics: An advanced introduction*:

O conceito Nacional Socialista de biopolítica é marcado pela tensão constitutiva entre, por um lado, a ideia da vida como um poder fatídico e o local da origem mítica e, por outro lado, a convicção de que a ativa modificação e o controle dos eventos biológicos são possíveis. Para formular e elaborar sua concepção social e política em si, o movimento Nacional Socialista faz uso de vários recursos diferentes, integrando ideias do Darwinismo social juntamente com ideologias nacionalistas e Pan-Germânicas (LEMKE, 2011, p. 11).

A ideologia biopolítica do Nacional Socialismo vai desembocar em programas de higiene racial que a própria história mostrou seus exemplos extremos: o programa eugênico de

eliminação da sub-raça que contaminava a Alemanha e, posteriormente, a ordem dada por Hitler no Telegrama 71 para a eliminação da própria raça alemã frente ao perigo de degeneração de uma vida qualificada como pura. O que predomina, basicamente, na concepção naturalista da biopolítica é que a organização da política segue as hierarquias da vida biológica.

Por contraste, encontramos a concepção dos processos da vida como objeto da política (concepção policista). Essa corrente de interpretação, desde a década de 1960, aparece de duas formas diferentes: por um lado uma biopolítica ecológica que possui objetivos de conservação do meio ambiente natural e, conseqüentemente, da própria vida humana. Por outro lado, uma leitura técnica da biopolítica interessada no desenvolvimento de novas tecnologias e a potencialização da vida humana. A ideia geral desta perspectiva de biopolítica é que a vida está abaixo dos processos políticos, constituindo a função da política cuidar e articular seus processos. Esta perspectiva de biopolítica é fortemente arrebatada pelo cenário biotecnológico, uma vez que coloca a vida humana em seu epicentro, tanto ressaltando os seus benefícios, quando questionando os seus limites e legitimidade ética. As problematizações bioéticas, seguramente, encontram aqui seu lugar.

Na ótica apresentada por Esposito de como a biopolítica está inserida em um campo semântico diversificado é reforçada por Lemke, com suas especificidades, já ele tende a fazer uma síntese analítica de argumentos sobre a biopolítica, para tentar retirá-la da esfera de indeterminação conceitual e do modismo, haja vista o seu uso referir-se à problemáticas diferenciadas em contextos amplamente divergentes. Se o objetivo é visualizar na biopolítica a capacidade de esclarecer os rumos da política contemporânea, faz-se mister não só problematizar equívocos e insuficiências teóricas no que lhe concerne, mas também apresentar uma resposta consistente à maneira como vida e morte se relacionam de modo intrínseco na política, sem que uma inclua a necessária exclusão da outra. Em relação, especificamente, aos termos *bios* e política acrescenta o autor:

Sem dúvida, significados plurais e divergentes são evocados quando as pessoas se referem à biopolítica. Isso é surpreendente, dado que é muito claro o que a palavra literalmente significa. Ela denota uma política que lida com a vida (Grego: *bíos*). Mas é aqui que o problema começa. O que algumas pessoas tomam como sendo um fato trivial (“Toda a política não lida com a vida?”) marca um critério claro de exclusão para outros. Para os últimos, a política está situada para além da vida biológica. A partir deste ponto de vista, “biopolítica” deve ser considerada um oxímoro, uma combinação de dois termos contraditórios. Os que sustentam essa posição reivindicam que a política, no sentido clássico, é (versa) sobre a ação comum e tomada de decisão e é exatamente o que transcende as necessidades da experiência corporal e fatos biológicos abrindo um reino de liberdade e interação humana (LEMKE, 2011, p, 2).

De modo particular, Esposito enfatiza que Foucault, dada a indeterminação do conceito de vida, transita entre duas possibilidades em relação à política, sem tomar uma posição decisiva por nenhuma delas. Em outras palavras, ou a vida está submetida à política, ou a vida perpetuamente traça uma linha de fuga em relação a ela – incessante conflito e resistência. Na primeira acepção, a vida submetida à política, Esposito visualiza que, na medida em que a política ou o poder se impõe à vida, ele a fabrica ou a destrói: subjetivação ou desubjetivação. No entanto, em uma segunda perspectiva, a resistência sendo elemento constitutivo das relações de poder, abre-se uma fenda, como se o poder lutasse contra si mesmo, ou ainda, como se a vida fosse entendida como sujeito e objeto que escora e resiste ao poder. Trata-se, portanto, na ótica espositiana, de um nó insolúvel no qual Foucault permanece entre duas perspectivas inconciliáveis, o que impediria o autor de dar um passo adiante na relação que a política estabelece com a vida intrinsecamente.

Em seu artigo intitulado *Vie biologique et vie politique*, Esposito dedica-se a especificar que ao longo da Antiguidade grega, vida biológica e vida política eram consideradas separadas. Se a vida política referia-se ao domínio da *polis*, a vida biológica correspondia à esfera do *oikos*, âmbito doméstico. Indaga Esposito:

Qual a relação entre vida biológica e vida política, ou simplesmente entre política e vida? Quando se colocaram em contato até uma recobrir a outra no início de um processo que hoje parece completamente cumprido? O que significa, neste sentido, o termo “biopolítica” centro de interesse internacional crescente? Naturalmente a relação entre vida política e vida biológica sempre aconteceu. A vida biológica se constituiu desde sempre o horizonte da política, assim como a política, enquanto organização das relações humanas sempre tem sido necessária para a conservação e desenvolvimento da vida (ESPOSITO, 2015, p. 44)

Esposito questiona os termos que compõe a palavra “biopolítica”, uma vez que é difícil precisar a que tipo de vida ela se refere, a saber, *bios* (enquanto vida qualificada, cultural) ou *zoé* (enquanto vida natural ou biológica), nos diferentes domínios discursivos em que é utilizada. Não se sabe qual dos termos é enfatizado nas várias abordagens da biopolítica. Se a vida é compreendida em termos de *bíos*, é necessário considerar também sua dimensão orgânica, biológica. De outro lado, é complexo pensar uma vida puramente naturalizada ou biologicizada que não esteja relacionada com a política – capaz de qualificá-la e requalificá-la constantemente, bem como não se pode ignorar no contexto contemporâneo a relação da vida com a técnica que a transforma e a ressignifica. “O que é, na sua essência, a vida? E, antes ainda, tem a vida uma essência – um estatuto reconhecível e descritível, fora da relação com outras vidas e com aquilo que não é vida?” (ESPOSITO, 2010, p.71). No que concerne ao

conceito de vida, a preocupação de Esposito reside mais em apresentar uma postura crítica aos modos como ela é utilizada indistintamente nos discursos e domínios de conhecimento.

Esposito não é o único a se preocupar com os léxicos que compõem a palavra “biopolítica”. Giorgio Agamben, anteriormente às suas reflexões, já havia apresentado em *Homo Sacer I*, a distinção grega entre *bios* (a forma de vida de um grupo) e *zoé* (a vida comum a todos os seres vivos). Ao visualizar essa separação entre *bios* e *zoé*, Agamben interpreta a filosofia foucaultiana como aquela que insere a vida natural (*zoé*) nos cálculos do poder estatal, uma vez que se dedica ao desenvolvimento de seus processos biológicos (cf. AGAMBEN, 2007, p. 11). Para Agamben, a vida não é aquela que entra a partir de certo momento nos procedimentos do poder (século XVIII para Foucault), mas remonta toda a tradição do pensamento político ocidental. Desta maneira, a política, desde a sua origem, é biopolítica.

Agamben não compreende a vida quer como *bios* quer como *zoé*, mas a vida nua (*homo sacer*) como zona de indistinção entre as duas e “referente à decisão soberana” (AGAMBEN, 2007, p. 92) Desta maneira, a perspectiva biopolítica de Agamben em *Homo Sacer I*, distingue-se tanto da de Foucault, quanto da de Esposito, haja vista sustentar a conversão da biopolítica em tanatopolítica, na medida em que compreende que há uma relação estrutural entre a esfera da soberania e o *homo sacer* (vida nua) mediante o que chama de “exceção”. Descreve o filósofo:

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2007, p. 25, *grifo do autor*).

Se o soberano, conforme a lógica da exceção, é aquele que se encontra em uma zona de indistinção, a saber, fora e dentro do ordenamento jurídico, uma vez que tem o poder tanto de declarar o estado de exceção, quanto de suspendê-lo, homologamente, o *homo sacer* encontra-se no ponto de tangência entre a matabilidade e o sacrifício; ele está fora (*ex-capere*) tanto da esfera do direito humano quanto da divina. “A vida insacrificável e, todavia, matável é a vida sacra” (AGAMBEN, 2007, p. 90). Ao traçar uma analogia estrutural entre a exceção soberana e o *homo sacer*, Agamben intenciona apresentar a sua correlação, bem como o modo por meio do qual a vida nua entra na organização jurídico-política, ou seja, mediante uma exclusão inclusiva. Desta maneira, a vida é sempre presa de um poder de morte.

Esposito, em uma entrevista intitulada *Biopolítica y Filosofía*, nos auxilia a compreender a abordagem de Agamben na medida em que “[...] a *zoé* é pensada como uma vida nua sobre a qual se pode descarregar a força do poder, a espada do soberano, é difícil encontrar uma raiz afirmativa, a menos que não seja uma reviravolta de tipo messiânico” (ESPOSITO, 2009, p. 141). Não se trata, também, para Esposito, de abandonar por completo a categoria de *zoé* em benefício do *bios*, mas em manter os termos unidos, visto que uma biopolítica afirmativa só pode ser articulada no horizonte de uma multiplicidade de formas de vida. Ou seja, uma biopolítica afirmativa no sentido de que a vida é o horizonte da política. Isto posto, mais do que tomar como ponto de partida as reflexões, quer de Foucault, quer de Agamben e Esposito na relação entre vida e política, mostra-se evidente na presente reflexão a dificuldade de se congregarem concepções plurais no que tange a essa relação. A biopolítica apresenta-se multifacetada: essa é a sintomática captada por Esposito. E quiçá, a possibilidade de compreender a relação que a política estabelece com a biologia possam vir a esclarecer a relação entre vida e política, pois ela emerge como um problema de difícil solução.

2.2 PONDERAÇÕES SOBRE A COMUNIDADE

É preciso esclarecer, inicialmente, que as reflexões de Esposito acerca da comunidade são relevantes no presente trabalho, uma vez que ele as situa no horizonte da biopolítica. É para responder a problemas de ordem biopolítica que a comunidade tematizada ao longo da compreensão política tradicional (enquanto contrato, identidade, associação) emerge como problema. Dessa forma, pensar a comunidade a partir de outros pressupostos, a saber, uma perspectiva ontológica, é condição de possibilidade para entender a biopolítica em uma acepção afirmativa, “não tanto pensar a vida em função da política, mas sim pensar a política na própria forma da vida” (ESPOSITO, 2010, p. 27). A comunidade ganha espaço na reflexão biopolítica de Esposito, na medida em que ele parece partir de uma acepção crítica da comunidade exemplificada pelo regime totalitário nazista, na busca de encontrar um modo de vida que escape a violência da identificação ou uma política de dominação sobre a vida. Se no itinerário foucaultiano a biopolítica é configurada por formas históricas determinadas, para Esposito faz-se mister pensar um modo de viver comum que não dizime a vida.

Em *Communitas: Origen y Destino de la Comunidad* (2012), publicado originalmente em italiano em 1998, o filósofo toma como encargo pensar o ser-em-comum fora de uma essência, filiação, substância identitária que se faz presente na tradição do pensamento ocidental, a fim de situar a comunidade a partir dos paradoxos que carrega em seu interior. A

comunidade, tal como pensada desde Aristóteles, compreende o comum enquanto elemento agregador do individual perante o coletivo, de modo que o primeiro (comunidade) torna possível e realiza a natureza do segundo (indivíduo). A *polis* é o espaço comum onde indivíduos se congregam e compartilham a atividade política. Esclarece Bernal e Pérez:

Aristóteles estaria apostando na preeminência da cidade frente ao indivíduo, isto é, só há homens e estes podem alcançar sua natureza porque, de antemão, há uma *polis* que a torna possível. Neste espírito, parece que a comunidade passa a tomar o lugar originário e o ponto de partida a partir do qual é possível pensar o homem (BERNAL; PÉREZ, 2012, p. 311, *grifo do autor*).

Para Esposito, quando a comunidade é pensada enquanto simples reunião de indivíduos (agrupamento), implica que para uma vivência comum, cada indivíduo tem de deixar de lado aquilo que o separa dos demais. Este seria o principal sintoma comunitário de violência à subjetividade, já que as singularidades seriam facilmente reduzidas a uma ideologia, credo ou partido. Afinal, foi em nome da comunidade que o século XX assistiu as violências e aos terrores dos regimes totalitários. Pois aqueles que não possuíam uma propriedade ou característica comum foram expostos ao risco de morte ou pura e simplesmente elididos social e politicamente. É contraditório que aquilo que deveria unir os sujeitos em uma vivência comum termina por excluí-los.

É pontual, nesse quadro, o retrato literário *1984* empreendido por Eric Arthur Blair sob o pseudônimo de George Orwell, onde o partido do Grande Irmão é a tentativa totalitária bem realizada de banir qualquer manifestação de subjetividade, mesmo quando a figura de Winston Smith – protagonista da narrativa – se defronta com a possibilidade de resistência ao partido na personagem de Goldstein, o inimigo por excelência do Grande Irmão. A vida dos habitantes da policiada Londres está submetida a um controle intenso que se refere tanto a um controle histórico (fabricação do passado e do futuro), quanto de uma investida linguística, a saber, a novilíngua (linguagem criada pelo partido) para controlar até as minúcias do pensamento: limitá-lo. O objetivo do partido era a completa submissão dos indivíduos aos seus ideais, uma vida completamente dedicada ao trabalho, em suma, onde qualquer sinal de subjetividade é punido. Ao longo da trama, Smith se apaixona e, fatalmente, abre espaços de subjetividade, que grotescamente são articulados pelo próprio partido a fim de seduzir os infiéis e por fim, não destruí-los fisicamente, mas introjetar em suas mentes através do terror a ideologia do partido. No fim da narrativa, restam-nos estas linhas que estimulam o pensamento ou tão somente assinalam que a subjetividade é um perigo partidário que foi liquidado com sucesso. Seria, enfim, a vitória do Grande Irmão? “Duas lágrimas cheirando a gim escorreram de cada lado do

nariz. Mas agora estava tudo em paz, tudo ótimo, acabada a luta. Finalmente lograra a vitória sobre si mesmo. Amava o Grande Irmão (ORWELL, 2005, p. 301)”.

Diante deste exemplo de comunidade que rechaça qualquer sinal de subjetividade, mais do que uma crítica dirigida às concepções comunitárias, a intenção do filósofo é desconstruir, a partir da filosofia, os pressupostos em que está assentada a tradição política ocidental, não para apresentar um modo mais elaborado de atividade política, mas mostrar seus limites, suas fronteiras. Dado que a política se refere ao compartilhamento do mundo comum, faz-se necessário elaborar novos conceitos capazes de iluminar o presente político que vivemos, bem como articular um horizonte comum factível. O pensamento comunitário, explicita Esposito, está envolto em paradoxos difíceis de extirpar³⁶, já que a simples tentativa de nomear a comunidade e fazê-la objeto de pesquisa, distorce e obscurece seu sentido – se quiçá – é possível pensar a comunidade mediante essa lógica. Na perspectiva de Matias Saidel (2013, p. 439), “na medida em que se compreende a comunidade como uma propriedade positiva ou indenitária, não é possível escapar da lógica sacrificial do outro”. A interpretação que Esposito elabora no entorno da filosofia hobbesiana e da psicanálise freudiana mostra o caráter sacrificial da comunidade.

No estado de natureza de Hobbes, explica Esposito, o que os sujeitos compartilham ou possuem em comum é o fato de poderem dar morte uns aos outros, pois não existe uma lei que regule ou limite sua ação essencialmente agressiva. A possibilidade de matar é a característica comum compartilhada. Para romper com esse perigo potencial de destruição, institui-se outro estado – o civil – que é artificializado, mediante um contrato capaz de proteger os indivíduos da morte a que estão expostos no estado de natureza. Entretanto, o contrato paradoxalmente sacrifica a vida (no estado civil) que deveria salvar (no estado de natureza). O contrato rechaça a lógica de sua própria instituição: é paradoxal. Como expõe Esposito (2012, p.43), “impossível não reconhecer o resíduo de irracionalidade insinuada nas dobras do mais racional dos sistemas: A vida é conservada pressupondo seu sacrifício; a soma de renúncias da qual se compõe a autorização soberana. A vida é sacrificada pela sua conservação”. Os indivíduos ao se verem expostos a uma agressividade sem limites, sob o risco da desaparecimento definitiva de sua vida, por temor, compactuam com um soberano para lhes dar proteção, fornecer um escudo, por mais frágil que seja, capaz de frear a iminência do perigo e da morte.

³⁶ Esposito, ao longo de *Communitas*, apresenta os paradoxos que o pensamento tradicional acerca da comunidade acabam por cair. Entretanto, a dialética *communitas/immunitas* também é articulada a partir de paradoxos. A intenção do autor é justamente apontar que os paradoxos no pensamento tradicional acabam sempre caindo na lógica sacrificial. O que, talvez, o horizonte de sua filosofia do impessoal consiga escapar.

Para Dujovne, a análise que Esposito faz de Hobbes identifica o estado de natureza com a comunidade, uma vez que neste estado os homens compartilham a possibilidade de aniquilar uns aos outros a partir da ideia de que são iguais por natureza.³⁷ Dito de outra maneira, a comunidade hobbesiana é a comunidade do delito, da violência, em suma, da morte. O Estado fundado a partir de uma obediência vertical do sujeito em relação ao soberano destitui os sujeitos de algo comum, outrora compartilhado, uma vez que já não estão expostos à morte violenta que qualquer um de seus iguais poderia efetuar. Não obstante, se colocam diante da vontade do soberano que a qualquer momento pode-lhes retirar a vida como lhe aprouver. Nas palavras de Dujovne (2012, p. 12) “[...] o Estado hobbesiano é a negação da comunidade. Um estado de completa dessocialização, de completa dissociação: ao evitar o contato entre os indivíduos, se evita o perigo de que se matem uns aos outros”. O contrato é aquilo que impede qualquer realização comunitária, é a destruição do vínculo comum, já que os indivíduos o fazem para proteção da própria vida através de uma lógica individualista. Posterior ao contrato não há relação comum possível de ser estabelecida; ela foi dissipada pelo medo da morte na instituição do *Leviatã*. Como está exposto em *Communitas*:

Ser idêntico ao soberano significa entregar-lhe por inteiro a própria subjetividade. Renunciar a qualquer margem de autonomia com relação a suas ações, pelo fato mesmo de considerá-las como próprias. Deste ponto de vista, não é – como poderia se supor – a distância, a transcendência, mas a identidade do soberano com relação aos seus súditos que põe em movimento esse dispositivo sacrificial que a autorização deveria bloquear e, ao contrário, termina por elevá-la ao máximo. Que maior sacrifício para os súditos que o de autorizar sua própria expropriação, interiorizar sua própria alienação, identificar-se com a perda de sua identidade? Esta consideração vale inicialmente para qualquer ato do soberano, mas adquire particular relevância no caso em que o ato se dirige *contra* o sujeito a ele subjugado (EPOSITO, 2012, p. 71, *grifo do autor*).

A instituição do Estado é sacrificial em Hobbes porque, *a posteriori* do contrato, o soberano pode dispor da vida do súdito, concedendo-lhe morte, mesmo quanto este é inocente de algum crime do qual fora acusado não cometendo injustiça, uma vez que a lógica da representatividade torna os atos do soberano os do próprio súdito. O pacto que fora feito para a *conservatio vitae* torna-se seu contraste mais violento: a morte. Isso indica que a comunidade está presa ao sacrifício desde a sua origem, a saber, sacrifício de toda a comunidade (estado de natureza) para a entrada no estado civil que, todavia, não isenta a vida mesma, mas a permite

³⁷ “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (HOBBS, 1997, p. 113, *grifo do autor*).

perdurar por mais algum tempo. O contrato protege a vida do súdito em relação aos demais indivíduos, mas o joga nas artimanhas do poder soberano.

A repressão dos instintos para o ingresso no mundo da cultura é apresentada por Freud em *Tótem y Tabu* mediante o mesmo nexos sacrificial hobbesiano, a saber, a cultura teria a função de proteger o indivíduo de uma natureza *per si* violenta. No *Excursus sobre Hobbes*, Esposito (2012, p. 77), explica: “o problema que quero colocar é o da lógica estrutural do paradigma sacrificial que leva Freud a emular com absoluta fidelidade o itinerário hobbesiano”. Isto posto, nos coloquemos a par da narrativa. Aludindo à festa da comida totêmica, Freud relata que os irmãos expulsos da horda por um pai violento que possui em sua posse todas as fêmeas, reúnem-se para matá-lo e devorar sua carne, como é do costume destas tribos. Depois de cumprido o ato de assassinio ao pai temido e, ao mesmo tempo, admirado, consumir o cadáver não significa o rechaço de sua presença. Mas o prolongamento e identificação com ele por parte daqueles que o devoram.

Ora, longe da morte significar a despedida do medo paterno, ele ressurgiu com mais força através do sentimento de culpabilidade que desemboca quando os filhos reconstituem totêmicamente a imagem do Pai que, substituindo-o, enfatiza o terror que sentem. Desse modo, os irmãos tiveram de reprimir mutuamente seus sentimentos hostis revestindo-se de sentimentos recíprocos de amabilidade, já que nenhum deles tinha força suficiente para ocupar o lugar do pai e comandar a horda. Deveriam, portanto, dividir a direção da horda. E a vivência compartilhada só é possível mediante a renúncia de cada um de seu desejo de tornar-se o Pai e ter a posse de todas as fêmeas. Conforme *Tótem y Tabu*:

A necessidade sexual, longe de unir os homens, os divide. Os irmãos associados para suprimir o pai, teriam que converter-se em rivais no que se refere a posse das mulheres. Pois cada um queria todas para si, a exemplo do pai, e a luta geral deles teria resultado e traria consigo o naufrágio da nova organização. E não existia nenhum indivíduo entre eles superior em poder para que assumisse com êxito o papel do pai. Assim, se os irmãos queriam viver juntos, não tinham outra solução que instituir – talvez depois de ter dominado grandes discórdias – a proibição do incesto, através do qual todos renunciavam a posse das mulheres desejadas, móbil principal do parricídio (FREUD, 1991, p. 146).

Esposito identifica na descrição de Freud o sacrifício dos irmãos para a instituição do *pactum societatis*, já que tiveram de renunciar os remotos sentimentos de hostilidades que os unia em pé de igualdade para a manutenção da vivência entre eles, similarmente ao exposto por Hobbes na deposição do estado de natureza para o estado civil. O principal objetivo que era a posse das mulheres converte-se no sacrifício da abdicação. O desejado gozo foi reprimido em proveito da sobrevivência comum, pois se um dos irmãos o reivindicasse estaria sentenciado à

morte pelos demais. Condensa Esposito (2012, p. 81) “[...] este é o resultado final de uma lógica sacrificial levada às suas últimas consequências: primeiro sacrifício do pai, e depois o sacrifício dos próprios irmãos ao pai sacrificado. Duplo sacrífico, sacrifício ao quadrado”. Tomar o lugar do pai era o mesmo que a morte, por isso o compartilhamento do seu lugar (direção da horda) simboliza o direito de continuar existindo.

Cada um dos irmãos, na medida em que declinaram seu desejo pelas mulheres, ou melhor, daquilo que os constituía em sua singularidade e que inicialmente os levaram ao parricídio, acabam por se deixar conduzir final e paradoxalmente por uma identificação totêmica – místico do Pai que fabricaram para si mesmos. Simbolicamente, os filhos se incorporaram no Pai morto, tal como os homens que abandonaram o estado de natureza para integrar o corpo do *Leviatã*.

Na leitura espositiana, o sacrificio é o caminho que conduz inevitavelmente à morte da comunidade, como foi possível compreender por intermédio de Hobbes e Freud. A pergunta crucial que emerge nesse contexto é a seguinte: É possível escapar à lógica do sacrificio na medida em que a subjetividade é renunciada em favor do comum? Essa questão é o fio condutor para compreender a excentricidade do pensamento espositiano em relação à comunidade, bem como explorar as sendas onde o comum é possível de ser realizado.

Mais do que dar uma resposta positiva ou negativa à questão aberta, é necessário considerar que Esposito trabalha às expensas de uma tradição filosófica-política que o antecede e interpreta a comunidade a partir de um obstáculo difícil de contornar sem cair no sacrífico da comunidade, que é justamente pensá-la enquanto identidade, atributo (raça, língua). Ou como apresenta Esposito em uma conferência intitulada *Comunidad y Violencia*, proferida em 5 de março de 2009, no Círculo de Bellas Artes, “a comunidade se ergue sobre uma tumba a céu aberto, que nunca deixa de ameaçar engoli-la” (ESPOSITO, 2009 a, p. 2).

Seguindo as sendas flanqueadas por Jean-Luc Nancy e Agamben – a título de exemplificação – o filósofo italiano reflete o tema da comunidade a partir da etimologia latina *communitas* que remete ao termo *munus* o qual pode ser traduzido ou entendido enquanto dever, dívida, dom a dar. Longe desta perspectiva assinalar um ponto de fuga em relação ao sacrífico comunitário, ela capta o desequilíbrio que constantemente a assombra e no qual ela tende a escorregar.

Conforme Esposito, as tematizações tradicionais de comunidade focalizam em “colocar em comum o que nos é próprio” (ESPOSITO, 2012, p. 23), a saber, uma propriedade seja ela étnica ou territorial que une os indivíduos. A *Communitas* se distancia desta lógica, posto que “em todas as línguas neolatinas, e só nelas, ‘comum’ (*commun, comune, common, kommun*) é

o que não é próprio, que começa ali onde o próprio termina” (ESPOSITO, 2012, p. 26, *grifo do autor*).

À vista disso, a *communitas* reúne os indivíduos não por um interesse, mas um dever, uma dívida (*munus*) constitutiva – porque ontológica. Os indivíduos estão expostos uns aos outros por uma relação de débito que deve ser soldada. Ou mais acertadamente, quem expropria a subjetividade em proveito da comunidade. Diria Esposito, (2012, p. 30), “um ‘dever’ que une os sujeitos da comunidade – no sentido de que ‘te devo algo’, mas não ‘me debes algo’ – que faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmos”.

O giro que apresenta Esposito, dessa forma, refere-se ao pensamento do comum a partir do impróprio, ou melhor, daquilo que não é próprio (*proprium*), do espaço caracterizado e instituído pela alteridade. Os indivíduos não se tornam comunidade a partir de um dado momento, mas estão desde sempre expostos uns em relação aos outros. Não se pode, nessa acepção, fugir ao contágio do comunitário, já que o Outro é o marco que caracteriza o comum, que impele o indivíduo a aproximar-se do seu nada, daquilo que ele justamente não é, mas tão somente estranha. Como salienta Esposito:

A comunidade não é um modo de ser – menos ainda, de “fazer” – do sujeito individual. Não é sua proliferação ou multiplicação. Mas é a exposição ao que interrompe seu fechamento e o inclina para o exterior, uma vertigem, uma síncope, um espasmo na continuidade do sujeito (ESPOSITO, 2012, p. 32).

O *munus* é, para Esposito, o elemento que configura a compreensão da comunidade como um elemento fechado em si próprio, pois se refere, sobretudo, a “um dom que se dá porque se deve dar e não se pode não dar” (ESPOSITO, 2012, p.28). O *munus* é justamente uma relação que não agrega nenhuma tipologia de posse ou vantagem ao sujeito. Ao contrário, assinala a perda, a cessão, a falta, o vazio. O significado de *munus* é precisamente coletivo, já que os indivíduos compartilham de uma carga, de uma obrigação a ser cumprida. Nas palavras de Esposito (2012, p. 29), a *communitas* é o “conjunto de pessoas unidas não por um ‘mais’, mas por um ‘menos’, uma falta, um limite que se configura com um imposto, ou mesmo, uma modalidade carencial [...]”.

Por conseguinte, a *communitas* é o espaço de possibilidade de encontro com o outro, com o diferente, face à concepção de sujeito moderno que predomina no discurso político-filosófico como idêntico a si mesmo, auto fechado. Neste sentido, a própria relação intersubjetiva se caracterizaria com referência a essa compreensão de sujeito, logo uma relação que não isenta a exclusão de outrem. No entendimento de Balcarce, a filosofia espositiana articula-se sobre as experiências “atuais” de destruição do século XX, a saber, o fato de que o comum estava

anexado em categorias como a de povo, raça ou humanidade e que resultou em uma perplexidade frente ao comunal: o terror e a destruição causada pelos regimes totalitários. Por isso, a necessidade de pensar o comum por outras sendas.

A *communitas*, assinala Balcarce (2009, p.3), “parece ser uma ligação originária” frente a quaisquer desconexões possíveis. Posto que o *munus* é compartilhado por todos os membros da comunidade ou, antes, como uma experiência de abertura e desapropriação. “A alteridade se apresenta como um espaço em que habita a própria subjetividade e que não pode distinguir-se clara e distintamente dela” (BALCARCE, 2009, p. 4). Em outros termos, a alteridade é presença que assedia constantemente a subjetividade, algo da qual não pode desprender-se. A relação do sujeito com a alteridade é o *cum* (com) da comunidade, o que os junta a partir de uma privação fundamental: a própria subjetividade. A dívida do *munus* não é algo realizável no sentido de que pode ser paga; ela é constitutiva, não se pode dela escapar. Por isso que o *munus* é justamente o *cum* conectivo da comunidade.

A *communitas*, por sua vez, não é pensada sem a *immunitas*, pois ambos os étimos pertencem ao horizonte de sentido do *munus* que, incluindo, é bivalente na medida em que se refere a pares contrapostos, tais como dom e obrigação ou conjunção e ameaça. Destarte, “o ‘imune’ não é simplesmente distinto do ‘comum’; é seu contrário, o que o esvazia até a extinção completa não só de seus efeitos, mas de seu próprio pressuposto” (ESPOSITO, 2012, p. 40, *grifos do autor*). É o que isenta obrigações e vínculos do indivíduo com a comunidade. Se a comunidade destitui a subjetividade, ao contrário, a imunidade salvaguarda uma parcela de subjetividade perante o comum. Trata-se, por conseguinte, de uma relação que não se configura pela simples oposição, mas por certo nível de imbricação, já que a *immunitas* não pode ser pensada fora do horizonte de sentido da *communitas*, ou seja, a última é devedora da primeira. *Ipsa facto*, o que está em jogo na perspectiva espositiana não é a anulação dos contrassensos que verte dessa relação, a saber, por um lado a tendência de autodissolução do comunitário, por outro, a violência à subjetividade, mas articular os termos sobre o prisma de dependência mútua. “Agora, se trata de colocá-los em tensão recíproca. De conduzir a comunidade à diferença e a imunidade à contaminação” (ESPOSITO, 2009 a, p.15). Noutras palavras, de compreender como é possível articular essas noções mirando uma perspectiva afirmativa não só da biopolítica, mas da própria comunidade.

2.3 PARADIGMA IMUNITÁRIO

2.3.1 *Communitas/ Immunitas*: Violência e Direito

Em sua obra *Immunitas: protección y negación de la vida*, Esposito introduz a categoria de imunidade como aquela que não somente semanticamente se aloca ao *contrario sensu* da *communitas*, mas também como aquela que possui, em adição, uma relação negativa com ela. Como apresenta o filósofo, “os dicionários latinos nos ensinam que o substantivo *immunitas* – como seu correspondente adjetivo *immunis* – é um vocábulo privativo, ou negativo, que deriva seu sentido daquilo que nega, ou do que o falta, quer dizer, o *munus*” (ESPOSITO, 2009 b, p. 14, *grifo do autor*). Ou ainda, na compreensão de Araya:

[A relação *communitas/immunitas*], serve para compreender as figuras jurídicas da imunidade e a ideia de privilégio que alguns sujeitos puderam receber em relação a certas responsabilidades sociais e políticas. O ponto relevante não é o problema da extensão jurídica da comunidade, mas o imunitário enquanto reverso do comunitário (ARAYA, 2013, p. 81, *grifo do autor*).

Isto posto, é notório o caráter aporético da imunidade em relação à comunidade, a saber, justaposição e vínculo, pois ao mesmo tempo que assinala o seu contraste mais punjante, emerge como relação de pertencimento. Dessa forma, a presente obra nos brinda com alguns elementos capazes de iluminar a relação que *communitas* possui com a *immunitas*, voltando-se, sobretudo, para o seu caráter de vínculo que, talvez, se apresente mais frutuosa para pensar uma *communitas* que não exclua o seu negativo, mas constitua-se a partir dele mediante a imunização. A categoria de imunização pode ser visualizada, conforme Esposito destaca em *Bíos: Biopolítica e Filosofía* em duas esferas: a bio-médica e a jurídico-política³⁸. Em relação à imunização bio-médica podemos compreendê-la mediante o exemplo da vacinação que consiste, basicamente, na inserção no corpo do indivíduo de uma parcela do vírus ou do veneno do qual se deseja justamente protegê-lo, ou melhor, imunizando-o contra os efeitos das doenças que se propõem a combater. Nas palavras de Sá (2010, p. xi), “o veneno é vencido pelo organismo não quando é expulso para o seu exterior, mas quando de algum modo vem a fazer parte dele”. No que tange à esfera jurídico-política, como já foi salientado em outros momentos, refere-se à isenção perante o *munus* da *communitas*, a dispensa de uma obrigação ou cargo.

Em *Immunitas: Protección y negación de la vida*, por sua vez, Esposito estende a imunidade enquanto paradigma explicativo da modernidade, a saber, pelo fato de poder esclarecê-la em termos de autopreservação. Por paradigma pode-se compreender aquilo que

³⁸ “Se, com efeito, no âmbito bio-médico há uma condição de refrangibilidade, natural ou induzida, em relação a uma dada doença por parte de um organismo vivo, em linguagem jurídico-política refere-se à isenção, temporária ou definitiva, de um sujeito em relação a determinadas responsabilidades, às quais está vinculado” (ESPOSITO 2010, p. 73).

Thomas Kuhn designou enquanto, “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1998, p. 13). Em outros termos, uma certa compreensão de mundo, ou ainda, uma lente através do qual determinados problemas podem ser integrados a certos horizontes de sentido.

No que diz respeito à esfera do direito, conforme Esposito, a sua função imunitária resulta evidente, haja vista que, “desde a sua origem, o direito está ordenado a salvaguardar uma convivência entre os homens exposta naturalmente ao risco de um conflito destrutivo” (ESPOSITO, 2009b, p. 35). O direito não diz respeito ao comum, todavia ao próprio (*proprium*), dado que é o elemento a partir do qual o sujeito defende-se quanto ao comunal que tende a dissolvê-lo. Como sublinha Simone Weill (2001, p. 153), “a noção de direito naturalmente segue, então, pelo fato mesmo de sua mediocridade, a da pessoa, porque a lei é relativa a coisas pessoais. Está localizado nesse nível”. Seja um direito individual ou coletivo ele sempre remete ao próprio. Não há como pensar um direito que não seja em função do próprio, sem que ele perda seu sentido enquanto tal. Ora, desta maneira, a comunidade sendo identificada por Esposito como aquela da violência, pelo fato de não casualmente referir-se “as figuras da indiferenciação: os irmãos perfeitamente simétricos); os gêmeos (perfeitamente iguais, gerados por uma divisão celular a partir da forma do um)” (ESPOSITO, 2009b, p. 56). O reconhecimento da comunidade com a violência marca um caminho longínquo, pois “a guerra constitui o tema do primeiro grande poema da civilização ocidental”. O conflito, bem como a figura da morte percorrem múltiplas expressões literárias, adiciona Esposito, significando que a relação entre comunidade e violência é originária. Parte-se sempre da guerra, do conflito, do sangue, de modo particular, do sangue fratricida. Expressa o filósofo:

Na representação mítica da origem a violência não sacode a comunidade desde o exterior, mas de seu interior, do coração mesmo do que é “comum”: quem mata não é um estrangeiro, mas um dos membros da comunidade; e mesmo o membro mais próximo, biológica e simbolicamente, da vítima. Aqueles que lutam até a morte não o fazem apesar do fato, mas, precisamente, porque são irmãos consanguíneos, unidos pelo ventre da mesma mãe (ESPOSITO, 2009a, p. 2).

A igualdade, a identificação, explicita Esposito, seguindo a interpretação de René Girard acerca do caráter comunitário da violência, é o que conduz precisamente a ela. Retornamos aqui novamente a Hobbes, uma vez que não é a diferença que desemboca a hostilidade, entretanto a igualdade de uma mesma condição, a saber, os meios que cada um tem para proteger a sua vida face à possibilidade do ataque de outrem. A figura da violência, disserta Esposito, compõe os

mitos sobre a comunidade originária, seja a da horda primitiva de Freud ou o da natureza de Hobbes, por exemplo. O interessante é que a comunidade é sempre exposta a uma ilustração violenta que deve ser contida e, quando o direito em seu sentido imunizador o faz, utiliza-se dessa própria violência, a saber, o sacrifício da vida e da subjetividade, tão somente pela manutenção da vida. Ou seja, é somente violentando a vida em uma fração menor que o direito a protege de uma violência ilimitada. O direito, à vista disso, utiliza-se da violência em pequenas doses para preservar a convivência social. A figura do sangue possui uma significação dúplice, neste contexto, a de dano e salvação. Tanto se refere ao sacrifício do indivíduo, quanto à possibilidade de sua isenção defronte ao comunal.

Se por um lado, o direito, enquanto referência direta ao próprio opõe-se à comunidade, na medida em que o próprio é o não-comum, por outro lado, o direito emerge como aquele elemento que ao colocar o *proprium* no horizonte do comum é capaz de frear o contágio ilimitado da comunidade. É importante destacar que *communitas* e *immunitas* não devem ser entendidas enquanto esferas separadas e exteriores uma em relação à outra, mas a partir de uma mútua implicação. Destaca o pensador:

A imunidade não é uma categoria que se possa separar da comunidade, de que também constitui a modalidade invertida e, em consequência, não eliminável, como prova factualmente a circunstância de que não existe comunidade desprovida de alguma classe de aparelho imunitário (ESPOSITO, 2009b, p. 28).

Desta maneira, a dialética *communitas/immunitas* está atada a uma linha tênue onde constantemente pode vir a resvalar em um de seus extremos: destruição da comunidade ou da subjetividade. Todavia, como aponta Esposito (2009b, p.83), “para esquivar o risco extremo da aniquilação, a vida deve tomar em seu próprio interior um fragmento desse nada que a ameaça desde o exterior. Incorporar de modo preventivo e parcial algo que a nega”. Desta maneira, para que a *communitas* possa manter-se enquanto tal devem utilizar-se em doses homeopáticas do *proprium*, do subjetivo que, no entanto, a nega e pode levá-la a perder-se. Enfim, esse é o papel imunizador que leva a cabo o direito.

A relação que Esposito capta entre *communitas/immunitas* é atravessada por uma virtualidade, em que, uma pressupõe a outra como as duas faces de uma mesma moeda. As duas facetas da moeda não são iguais, mas obviamente, compõem a moeda pelo fato mesmo de sua diferença e relação. A *communitas* retira a sua possibilidade mesma de ser a partir da *immunitas*, bem como o reverso também é concebível. A relação entre ambas permanece tão virtual e expropriativa que não permite imaginar um fechamento entre os dois elementos, mas um

choque de constante abertura. Para Esposito, o cruzamento entre saber político e saber médico se efetua, na medida em que ambos os vetores estão voltados à conservação do corpo, quer em seu sentido biológico, quer político. Diante disso, não se pode negar a orientação imunológica da modernidade, constituindo-se, assim, enquanto paradigma capaz de explicá-la. Desta feita, ao averiguar como o procedimento imunológico atua no organismo em relação à doença, a intenção do filósofo italiano é abrir vielas para pensar uma biopolítica afirmativa.

A finalidade de biopolítica não é discriminar a vida ao longo de uma linha que sacrifica uma parte dela ao domínio violento da outra – ainda que essa possibilidade nunca se exclua de todo – mas, ao contrário, salvá-la, protegê-la em todo o seu conjunto. O ponto que centramos atenção desde o começo é que tal finalidade implica o uso de um instrumento ligado a ela por via negativa (ESPOSITO, 2009b, p.197).

Apresentando, portanto, a complexidade do sistema imunitário, mais adequadamente, sua estrutura aporética, Esposito delinea por meio da noção de tolerância imunitária os traços de uma *communitas* factível enquanto diferença. Pois “como já sabemos, o procedimento imunitário implica a presença de um motor negativo – o antígeno- que não deve simplesmente eliminar, mas reconhecer, incorporar, e só deste modo neutralizar” (ESPOSITO, 2009b, p. 230), a doença. Patentemente, não se pode ignorar o caráter autodestrutivo do sistema imunitário em que potencialmente pode vir a escorregar, tal como ocorre nas doenças autoimunes que, em sua intenção de defesa do organismo, acabam por destruir a si próprio pelo excesso de preservação, como alguns tipos de câncer, por exemplo. Mas por outra via é possível captar uma perspectiva interpretativa distinta que, não negando os contrassensos do sistema imunitário, o conduza a um sentido comunitário. Essa perspectiva é justamente o da tolerância imunitária, um produto ou efeito do sistema imunitário que “longe de ser um repertório unívoco de rejeição do outro-de-si, o inclui em seu interior não só como seu motor, mas também como um efeito seu” (ESPOSITO, 2009b, p. 238). Como exemplo de tolerância possuímos os transplantes de órgãos que são artificializados, ou ainda, a figura da gravidez, onde o feto é protegido no ventre da mãe quanto mais intensa é a sua diferença em relação a ela. A diferença já não implica aí a impossibilidade do comum, mas a sua condição mesma de existência.

A *immunitas* insere na *communitas*, com a qual se relaciona, uma constante diferença subjetiva que longe de rechaçá-la, abre-se como seu horizonte próprio de sentido. Só a partir de uma *communitas* marcada pela diferença é possível encontrar traços afirmativos de uma convivência que não esteja relegada à violenta destruição dos idênticos, mas imunizada através de uma heterogeneidade constitutiva. Como diria Jean-Luc Nancy (2012, p. 17), “ser-juntos não é um conjunto de ser-sujeito, e tampouco é ele mesmo um sujeito”, mas uma relação de

exposição, de abertura entre singularidades em uma dinâmica incessante de apropriação/desapropriação, subjetividade/ comunidade.

2.3.2 Proteção e Negação da Vida

O caráter de proteção e negação da vida que a categoria de imunidade porta em seu interior, conforme Esposito, é capaz de resolver o ponto que Foucault houvera deixado irresoluto em suas tematizações acerca da biopolítica, a saber, o modo como a morte integra os mecanismos do biopoder. De modo preliminar, faz-se mister destacar que a proteção imunitária não é a do confronto, mas da neutralização, do rodeio. “Mais do que uma afirmação, a lógica imunitária refere-se a uma não-negação, a negação de uma negação” (ESPOSITO, 2009b, p. 18). Isto implica que a imunidade utiliza-se dos elementos aos quais deve combater, resultando que a vida só é capaz de ser prolongada ou preservada na medida em que prova da morte, haja vista ser a última em pequenas proporções ser capaz de fortalecer a primeira. A imunidade ao mesmo tempo em que liga vida e direito de modo intrínseco, já que a vida é sempre o objeto da política, mesmo quando violentada e sacrificada, também é o “poder de conservação da vida” (ESPOSITO, 2009b, p. 74). Se em *Homo Sacer I*, Agamben chega à conclusão de que entrelaçamento entre vida e direito resulta em uma política de morte (tanatopolítica), mediante um estado de exceção que implica em uma vida nua completamente exposta ao poder, Esposito vislumbra no paradigma imunitário uma política orientada ou “instrumento de conservar viva a vida” (ESPOSITO, 2009b, p. 74). Portanto, a imunidade é também capaz de diminuir o efeito destruidor da política, haja vista poder conservar e potenciar a vida.

Ao fazer uso de um sentido dúplice (positivo e negativo, conservação e destruição) que a categoria de imunidade permite, Esposito possui a condição de articular internamente esses elementos, embora sempre pela via negativa. Observe-se:

Isso significa que a negação não é a forma da sujeição violenta que de fora o poder impõe à vida, mas o modo intrinsecamente antinômico em que a vida se conserva através do poder. Deste ponto de vista pode bem dizer-se que a imunização é uma proteção negativa da vida. Ela salva, assegura, conserva o organismo, individual ou coletivo, a que é inerente – mas não é de uma maneira direta, imediata, frontal; submentendo-o, pelo contrário, a uma condição que ao mesmo tempo lhe nega, ou reduz, a sua força expansiva (ESPOSITO, 2009b, p. 74).

As categorias políticas da modernidade (soberania, propriedade, liberdade) são expressões sintomáticas do paradigma imunitário. Tais categorias apresentam-se enquanto mediação entre vida e política, orientando-se para a proteção da vida de modo negativo. Para

conservar-se, a vida inclina-se para a negação de seus impulsos primitivos e destrutivos: essa é basicamente a lógica de fundação do estado civil hobbesiano. A categoria da soberania para Esposito, nesse sentido, não é historicamente anterior à biopolítica, como teria suposto Foucault em alguns momentos de sua obra, mas estão conectadas via imunidade como horizonte paradigmático, pois no seu centro está a tarefa de conservação, manutenção da vida. O mecanismo imunitário entra em cena na soberania, na medida em que a vida relegada a si mesma, a sua própria potência tende a se autodestruir, por isso carece de algum ponto ou meio artificializado que a proteja de si mesma. É negando a sua potencialidade natural que a vida afirma seu desejo de continuidade. Nesta acepção, o Estado não é mais que o negativo da vida em sua expressão natural, selvagem, conflituosa, para a efetivação de uma vida, em termos psicanalíticos, mais civilizada e dócil. Como já foi ressaltado, a soberania apresenta limites, uma vez que a sua proteção é ineficaz, porque faz a troca da aniquilação total da vida pela sua sobrevivência limitada.

Similar a Foucault, Esposito interpreta a filosofia hobbesiana como a da neutralização do conflito, violência, sem, contudo, a extinguir de todo, pois o que está em jogo é a salvaguarda da vida do indivíduo em troca do estabelecimento de uma relação assimétrica entre o súdito e o soberano. A espada do soberano está sempre afiada e pronta para ferir a vida que assumiu proteger. Logo, a violência é a engrenagem do sistema soberano, o móbil do contrato que nunca a rechaça de todo, porque a sustenta desde a origem.

No que tange à categoria de propriedade, Esposito delinea a sua acepção estridentemente imunitária, uma vez que já se refere ao âmbito do *proprium*. A propriedade é algo que pertence ao sujeito, algo que não compartilha com os demais, com a comunidade. O corpo, por exemplo, tal como trabalhado na filosofia lockeana é propriedade do sujeito. Posses e bens, na medida em que são considerados uma extensão do corpo, significam uma dupla dinâmica do próprio. Na medida em o sujeito vai conquistando e estendendo sua propriedade, terras, objetos, riqueza, por exemplo, conseqüentemente, vai reduzindo a possibilidade de que outros venham a possuir esses bens. A propriedade, por definição, refere-se à contenção, restrição do mundo comum através da compreensão de seu significado profundamente subjetivo. A mesma lógica imunitária permanece atuando na categoria de liberdade, pelo menos, na medida em que é compreendida de modo negativo, ou seja, como ausência de impedimentos para seu exercício. Uma vez que não há obstáculos, o ser humano pode fazer usufruto da positividade que este negativo fornece, *i.e.*, exercer a sua possibilidade de executar ações.

O negativo, embora apareça nas categorias políticas da modernidade, haja vista a ótica imunitária que lhes é direcionada por Esposito, não apresenta em sua totalidade a potencialidade do negativo, a saber, não só como contraponto do positivo, mas como a sua condição mesma de realização. Para Esposito, é Nietzsche “quem leva o léxico imunitário à sua plena maturação, pois é o primeiro a pôr em evidência o seu poder negativo” (ESPOSITO, 2009b, p. 118). O negativo não como puro limite ou freio, mas também como força em contínua expansão. Se na filosofia hobbesiana fica evidente a mera manutenção, conservação da vida; em Nietzsche se faz presente a potenciação da vida, seu crescimento.

Em *Além do bem e do Mal*, Nietzsche identifica a vida como vontade de poder, contrariando, dessa forma, a mera *conservativo vitae* hobbesiana. Observe-se:

Antes de afirmar que o instinto de conservação é o instinto motor do ser orgânico, dever-se-ia refletir. O ser vivo necessita e deseja antes de mais nada e acima de todas as coisas dar liberdade de ação à sua força, ao seu potencial. A própria vida é vontade de potência (NIETZSCHE, 2001, § 13, p. 23).

A vida, sendo compreendida enquanto vontade de poder, dominação, implica, conforme Esposito (2010, p. 121), que ela “não reconhece outro modo de ser diferente de uma contínua potenciação”. Entregue a essa potência contínua que não reconhece nenhum limite, apenas expansão, movimento, devir, a vida tenderia à destruição de si mesma. Por isso, a negação ou a barreira a ela dirigida tem a função de justamente mantê-la. Ou como diria Virgínia Cano (2010, p. 98), “graças à esfera da expiração, da atrofia, da morte, estão dadas as condições para que a vida siga o caminho de expansão de suas forças”. Pois o limite na mesma proporção que protege a vida do perigo de extinguir a si própria, a permite avançar, seguir seu curso.

Em *A Genealogia da Moral: uma polêmica*, Nietzsche expõe com mais ênfase a fraqueza, a debilidade enquanto força, pois a moral de ressentimento ocidental é paradoxalmente uma afirmação da vida, mesmo quando nega sua potencialidade primitiva. O tipo³⁹ asceta, por exemplo, nega os instintos, ou melhor, o excesso de vida no desprendimento de tudo o que a liga à esfera terrena. Longe dessa negação significar a rejeição da vida é uma forma da vontade de poder de potenciá-la, visando um horizonte celeste. Eis o paradoxo: para afirmar a vida em sua máxima intensidade, o tipo asceta precisa negá-la em suas configurações mundanas. A vida é jogada a uma transcendência fora dela capaz de resgatar uma verdade mais plena e superior

³⁹ “Tipo” compreendido enquanto recurso para referir-se a uma forma de vida, uma caricaturização, personagem, perfil psicológico.

que a terrena.⁴⁰ Como sintetiza Esposito (2010, p. 28), “[...] porque os vencidos conservam sempre, apesar de tudo, um potencial de energia que lhes permite não só limitar o poder dos vencedores, mas, por vezes, inverter a própria relação de domínio”.

Na perspectiva de Virgínia Cano, tendo em vista que a vida é o lugar de um embate de forças contraditórias, ou seja, potência e dissolução, ela fornece a chave para pensar a relação *communitas/immunitas*, pelo fato “da comunidade – negatividade – e a imunidade – positividade ou negação de uma negação – não fazerem outra coisa que reproduzir a dinâmica própria da vida tal como a entende Nietzsche” (CANO, 2010, p. 100). Isto posto, é a *immunitas* que barra a potência negativa (violenta) da *communitas*, pois na medida em que freia tal negatividade apresenta-se como positividade. A esfera bio-médica retrata com mais clareza a dimensão da dupla negação da imunidade, pois, como assevera Esposito, a imunidade não é alcançada tocando à doença opondo-se tão somente a ela, todavia fazendo uso dela em proporções reduzidas. É negando a vida ou a expondo ao risco de morte que se pode potenciá-la ou assegurá-la. Vida e morte não se constituem, assim, o reverso uma da outra, mas um entrelaçamento necessário e mútuo.

2.4 DO *THANATOS* AO *BIOS*

No intuito de voltar-se para a biopolítica afirmativa, Esposito parte dos dispositivos imunitários levados à cabo pelo nazismo – exemplo mais singular de autodestruição – para reverter intrinsecamente os seus pressupostos em uma biopolítica da vida. Neste sentido, não se trata de compreender a biopolítica como fenômeno afastado do totalitarismo, antes, como descreve o filósofo italiano em *Totalitarismo o Biopolítica*, “a biopolítica, em vez de uma ferramenta analítica alternativa para o totalitarismo, aparece como uma das suas propagações, ou afiliações, que de qualquer maneira, o integra e confirma” (ESPOSITO, 2016, p. 231). A biopolítica não é, desta forma, distinta do totalitarismo, algo que de fora o contesta, todavia é o ponto de constante assédio e imbricação. Esposito privilegia o exemplo do nazismo pelo fato de que ele, mais que nenhum outro regime político, se constitui a partir de antinomias, pois “é redutível ao princípio de que a vida só se defende e se desenvolve através de um alargamento

⁴⁰[...] ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida”. (NIETZSCHE, 2009, § 13, p. 68).

progressivo do círculo de morte” (ESPOSITO, 2010, p. 159). O nazismo é interpretado, destarte, como o sintoma mais latente do paradigma imunitário, por manipular a vida e a morte baseado em uma ideologia de pureza da raça. Explicita Esposito (2010, p. 166): “É preciso conseguir conceber que são duas vertentes de um mesmo projeto que faz de uma a condição necessária da outra: Só assassinando tantas pessoas quantas possível podiam recuperar a saúde daqueles que representavam a verdadeira Alemanha”.

O nazismo, singularmente, torna a fronteira que separa vida e morte muito tênue, pois cura e assassinio compartilham de uma mesma face, na medida em que se destrói a vida de alguns pela pureza e salvação do povo alemão. Na compreensão de Esposito, Foucault na aula de 17 de março de 1976, já havia evidenciado os paroxismos do nazismo, uma vez que estreita de tal modo o limiar de potenciação e destruição da vida que não é possível visualizar qual delas ocupa o ponto favorecido da ação política. O nazismo, nas palavras de Foucault (2010, p. 219), refere-se a “um Estado absolutamente racista, um estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida”. Poder-se-ia ler, nesta perspectiva, uma relação profundamente íntima entre morte e vida, da qual é difícil pender para um lado ou outro da questão: ou a morte em função da vida ou a vida para se manter deve ser lançada à morte.

Em *Homo Sacer I*, a interpretação agambeniana da biopolítica em sua face mortífera, deve-se ao fato de que ela “pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2007, p. 126). Dessa forma, refere-se, sobretudo, a uma esfera em que a vida está à mercê do poder, ou ainda, como espaço constante de desqualificação: vida nua, haja vista ser o campo⁴¹ paradigmático da biopolítica. É o regime totalitário, na acepção de Agamben, que evidencia a forma como a vida é despojada de todo qualitativo, tornando-se simples vida nua. Esposito, de modo contrário, trilha outras sendas cujo objetivo não é visualizar preliminarmente no nazismo a tendência desproporcional para a morte. Antes, compreender no seu interior a relação entre a vida e a morte a partir da ótica imunitária.

Esposito apresenta a vida ao longo do capítulo quarto de *Bíos*, intitulado *Tanatopolítica (o ciclo do ghenos)*, como ponto de transcendência do regime nazista, visto que “seria a vida – e não a morte – mesmo que depois, paradoxalmente, a morte fosse considerada o único remédio apto a salvar a vida” (ESPOSITO, 2010, p. 167). Ou seja, é a vida que serve como motor último de ação e finalidade a ser alcançada. O poder soberano que em alguns momentos tende

⁴¹ “[...] O campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tinha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *Homo Sacer* confunde-se virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2007, p. 171, grifo do autor).

a deixar a sua face oclusa, a partir do racismo biológico e do regime nazista evidencia a sua indistinção com a biopolítica. Dito noutros termos, a biopolítica configura-se como extensão do cetro do rei, já que não é apenas um indivíduo a executar o poder de “fazer morrer”, mas tal poder é estendido a todos aqueles que são considerados integrantes do povo alemão. Agamben, no seu *Homo Sacer I*, já descrevia esse poder alongado do soberano, uma vez que a desnacionalização dos judeus tinha a função de torná-los matáveis por qualquer um, aprisioná-los em um espaço que não constituía crime a sua supressão, a saber, o campo de concentração. É o corpo que passa a ser objeto de captura e inscrição política, haja vista exposto e vulnerável à violência, vida despojada de qualquer direito, relegada a simples amontoado de carne e ossos. A vida natural, biológica (*zoé*), inscrita no escopo político do hitlerismo evidencia o poder soberano de aniquilar a vida indigna de ser vivida (doentes, deficientes, judeus). Delineia o filósofo:

“A vida indigna de ser vivida” não é, com toda evidência, um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *Homo Sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano (AGAMBEN, 2007, p. 149, *grifo do autor*).

Para usar a expressão de Peter Pál Pelbart (2008, p. 1) “o poder tomou de assalto a vida”, no sentido de que atravessou todas as esferas da vida humana. No contexto do hitlerismo faz todo o sentido, dado que ela foi examinada e contabilizada em todas as suas minúcias. Daí o fato de que mais do que uma referência à biologia, uma metáfora do Estado enquanto corpo, a biopolítica nazista leva a biologia a uma conformação com o real. “Aquilo que tinha sido sempre uma metáfora vitalista tornou-se uma realidade” (ESPOSITO, 2010, p. 162), já que a política se orienta a partir de critérios estritamente biológicos para definir tipos ou formas de vida. A vida é suprimida, talvez, não em razão de uma racionalidade política, mas em função de uma limpeza de tipologia higiênico racial. Conforme Esposito, foi através da vertente especificamente médica que os projetos de eutanásia do *Reich* foram executados, tanto que o “genocídio foi o resultado não da ausência, mas sim da presença de uma ética médica pervertida no seu contrário” (ESPOSITO, 2010, p. 166), uma espécie de terapia em relação às vidas nocivas ao corpo alemão. Era preciso aniquilar toda e qualquer ameaça à saúde pública mesmo que, em sentido radical, isso implicasse na morte como opção única de remédio contra as bactérias e parasitas que assombravam o corpo da nação.

Neste cenário, indaga Esposito (2010, p.167): “Porque é que o nazismo – ao contrário de todas as outras formas de poder passadas e presentes – levou à tentação homicida a sua mais acabada realização?” A resposta será elaborada pelo autor à luz da categoria de imunização,

pois ela será capaz de colocar “a nu o nó mortífero que junta a proteção da vida à sua potencial negação” (ESPOSITO, 2010, p. 185). Tal como ocorre no processo de doença autoimune, o objetivo que é a proteção do organismo contra a doença converte-se em um excesso que o conduz à dissolução. O mesmo ocorre com o nazismo: na tentativa de se auto proteger excessivamente da doença infecciosa judia, acaba por deslizar na autodestruição.

O programa eugênico nazista (T4), elaborado por Hitler, tinha o objetivo de eliminar todo e qualquer agente infeccioso em prol de um corpo nacional saudável e puro. Ele foi amparado por uma ampla literatura que vai da teoria da degenerescência de Morel à Lombroso.⁴² Longe destas medidas significarem uma ideologia descomedida, estava amparado em uma “racionalidade” científica que justificava o assassinio, ou melhor, o caráter de limpeza racial. O conceito de “raça” adquire, neste contexto, o ponto nevrálgico, pois é atravessado por ele que o nazismo discrimina “com base na qualidade vital de seus membros e isso tem como consequência a respectiva subdivisão em compartimentos de diferente valor” (ESPOSITO, 2010, p. 185). A vida é cindida entre o ariano e a vida indigna de ser vivida (doentes, deficientes, degenerados, judeus). Apresenta o autor:

Raça e vida são sinônimos na medida em que a primeira imuniza a segunda em relação aos vermes que a ameaçam. Nascida da luta das células contra as bactérias infecciosas, a vida é agora defendida pelo Estado de todas as possíveis contaminações. A higiene racial é a terapia imunitária voltada para prevenir, ou extirpar, os agentes patógenos que põem em risco a qualidade biológica das gerações futuras (ESPOSITO, 2010, p. 184).

Colocada em chave imunológica, é possível captar a relação que a biopolítica nazista estabelece entre vida e política, uma vez que cabe à última a decisão sobre o destino da primeira. Cabalmente, a separação daqueles a quem será dado possibilidade de viver e daqueles que terão esse direito furtado. O paradigma imunitário, segundo Esposito, elucida a homeopatia nazista, haja vista que “a doença que os nazi combateram até a morte não era senão a própria morte. O que queriam matar no judeu – e em todos os tipos humanos a ele assimilados – não era a vida, mas a presença neles da morte” (ESPOSITO, 2010, p. 197). Já que o judeu não só representou, mas foi considerado literalmente o ápice da degeneração, ele é a carne podre a ser amputada.

Aquilo que historicamente é chamado de genocídio ou crime contra à dignidade humana, é descrito por Hanna Arendt (1989, p. 51), enquanto um “mal radical”, pois “em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que existem crimes

⁴² As principais contribuições de Bénédict Augustin Morel e Gina Ferrero Lombroso à teoria da degenerescência refere-se, correspondentemente, as obras *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* (1857) e *Le Vantaggi dela degenerazione* (1904).

que os homens não podem punir nem perdoar”. As experiências levadas adiante pelo nazismo apenas provam que o ser humano pode ser transformado em animal ou, até mesmo, considerado menos do que estes. Esposito ironiza que se os judeus fossem considerados animais, talvez, tivessem sido poupados, já que o próprio Hitler gostava de animais. À vista disso, a ótica imunitária espositiana coloca a relação entre vida e morte na lógica nazista sob uma proteção negativa da vida, já que nega uma vida ou gene inferior, para poder afirmar uma vida potencialmente superior. Embora, desproporcionalmente, ao fim, paradoxalmente, se auto-aniquile. Para levar até o extremo a defesa da vida da raça é necessário matá-la. Pois “só uma vida que pressupõe a morte poderá durar além do seu término natural” (ESPOSITO, 2009b, p. 52). Noutras palavras, a vida do povo alemão deve ser preservada a qualquer custo, nem que para isso seja necessário apressar-lhe a morte.

Trabalhando de modo contrário aos dispositivos imunitários, por meio dos quais atuou a maquinaria nazista, quiçá, Esposito estabeleça as condições de inteligibilidade de uma biopolítica afirmativa, no sentido de que a política se apresenta enquanto potência mesma da vida. Os dispositivos são os seguintes: *normativização absoluta da vida, supressão antecipada do nascimento e dupla clausura do corpo*.

2.4.1 A *contrario sensu* dos Dispositivos Imunitários Nazistas

Apresentaremos agora cada um dos dispositivos imunitários, bem como a respectiva contraposição que Esposito dirige a eles. Desde já, ressaltamos que não é uma contraposição direta, frontal. Trata-se de partir do seu interior para reverter o seu resultado, ou seja, da morte para a vida. No que se refere à *normativização absoluta da vida*, é possível captar no hitlerismo, de acordo com Esposito, tanto a biologização do *nomos*, quanto a jurisdição do *bios*, pois ao mesmo tempo em que é dado o poder aos médicos de decidir os meios de vida e de morte dos indivíduos, a vida é colocada nas mãos do Estado que decide o seu valor, a sua forma.

Contra a convicção comum de que os nazis se teriam limitado a destruir a lei, o que estamos a dizer é que a estenderam até abranger mesmo aquilo que claramente a excedia. Afirmando deduzi-la da esfera da biologia entregavam ao comando da norma todo o âmbito da vida. Se o campo de concentração não é o lugar da lei, também não o é do simples arbítrio – antes o espaço antinômico no qual o arbítrio se torna legal e a lei arbitrária (ESPOSITO, 2010, p.200).

Norma e vida se apresentam de modo interligado a partir do entendimento de que a primeira “não passa da aplicação *a posteriori* de uma determinação presente na natureza”

(ESPOSITO, 2010, p. 258). É a conservação da vida do povo alemão a condição de ordenamento jurídico. Se a norma toma como encargo a vida, é justamente para protegê-la de quaisquer eventualidades em que possa esbarrar, contaminando-a. A partir do compartimento da vida e de suas categorias de valoração é que a norma, por sua vez, cinde a vida “só uma vida já ‘decidida’ segundo uma determinada ordem jurídica pode constituir o critério natural da aplicação do direito” (ESPOSITO, 2010, p. 258-259). Neste sentido, uma “norma de vida” implica na política do *Reich* um controle sobre ela de tal modo que a compreende como valor supremo, ao mesmo tempo, que a mina e a sulca de toda forma.

Contra-pondo-se a esse dispositivo, Esposito (2010, p. 259) interpela: “Como interromper de maneira definitiva esse terrível dispositivo tanatopolítico? Ou, talvez, como tornar a sua lógica numa política da vida?”. A resposta para o filósofo italiano não parece estar em uma contraposição entre vida e direito ou norma, radicalizando uma ou outra. Antes, deve-se abordá-las a partir de uma imanência recíproca. Conforme Esposito, Espinosa propôs, não o subjugo de um dos polos pelo outro (vida/norma), mas uma dinâmica que compreende a vida já regulada desde o seu interior por uma norma que não a atinge de fora, mas se compõe de seus próprios processos. Uma vida que não exclui outras. Daí o seu ponto afirmativo: toda vida pode se desenvolver seguindo seu próprio ciclo de evolução.

Nesta mesma trilha, Esposito insere o pensamento de Georges Canguilhem, o pensador que compreende a vida sob a máxima do erro e do desvio: vitalismo. “Se o nazismo despia de qualquer forma a vida limitando-a à sua nua existência material, Canguilhem reconsigna à vida toda a sua forma fazendo dela qualquer coisa de único e irrepetível” (ESPOSITO, 2010, p. 266). A norma não apreende a vida do exterior, todavia exprime seu movimento mesmo, sua organização. Como explica Canguilhem no que tange à relação entre o normal e o anormal:

Achamos que a razão dessa finalidade e desse uso polêmico do conceito de norma deve ser procurada na essência da relação normal-anormal. Não se trata de uma relação de contradição e de exterioridade, mas de inversão e de polaridade. Deprimindo tudo aquilo que a referência a ela própria impede de considerar como normal, a norma cria, por si mesma, a possibilidade de uma inversão dos termos. Uma norma se propõe como um modo possível de unificar um diverso, de reabsorver uma diferença, de resolver uma desavença. No entanto, se propor não é o mesmo que se impor. Ao contrário de uma lei da natureza, uma norma não acarreta necessariamente seu efeito. Isto é, uma norma pura e simples não tem nenhum sentido de norma. A possibilidade de referência e de regulação que ela oferece contém – pelo fato de ser apenas uma possibilidade – a latitude de uma outra possibilidade que só pode ser inversa (CANGUILHEM, 1996, p. 109).

O anormal não está desta forma, como sugere Canguilhem, fora da norma, mas participa dela, é condição para que o normal possa ser entendido enquanto tal. Na medida em que a norma

não é algo que se impõe à vida regulando-a ou articulando-a em uma direção específica, ela escapa à “norma de vida” compreendida pelo nazismo como o dar forma à vida para, de modo contrário, se abrir a uma relação que se autorregula.

Na *supressão antecipada do nascimento* não se pode prognosticar o temor do nazismo frente ao nascimento. Ao contrário, se revela como o seu interesse acentuado, haja vista o nascimento estabelecer “com base na herança racial que carrega, o nível de cidadania no *Reich*, segundo o princípio, também etimológico que o liga à nação” (ESPOSITO, 2010, p. 206). Por detrás da morte, ou melhor, do impedimento da gênese de vida, localiza-se a própria vida. Contudo, trata-se da vida qualificada daqueles de sangue puro que não só representam, mas são efetivamente na ideologia nazista, o corpo puro da nação. Conforme Esposito, o dispositivo que atua impedindo o nascimento mostra que o poder soberano, mais do que matar, possui uma adição, a saber, “o de anular antecipadamente a vida”⁴³, o que resulta em um poder que já não se dirige somente ao corpo que mantém uma determinada forma de vida, mas que barra a sua própria possibilidade antecipadamente.

No intento de reverter o dispositivo da *supressão antecipada do nascimento* que, conforme Esposito, evidenciava um duplo sentido, a saber, preservação do corpo nacional, assim como o barramento descomedido da potência da vida em seu vir-a-ser, o paradigma imunitário situa essa “racionalidade” ou quaisquer nomes que se venha a dar para esse fenômeno singular, na sua imediata ligação com a nação, já que ela é composta por relações de etnia, do pertencimento de um indivíduo a determinado grupo, formando o corpo da nação. “O nascimento comum constitui o fim que mantém este corpo idêntico a si próprio ao longo das gerações – aquilo que liga os filhos aos pais e os vivos aos mortos numa cadeia inquebrantável” (ESPOSITO, 2010, p. 241).

Não se pode visualizar na supressão do nascimento levado à tonalidade mortífera no hitlerismo somente a destruição da possibilidade da vida, mas o valor do nascimento, uma vez que ele determina a saúde e a descendência do *Reich*. Nesta conjuntura, vida e morte estão relacionadas a fundo em um laço rígido, justamente porque a supressão do nascimento pressupõe, de modo inverso, a sua valoração. “Aniquilando o nascimento, os nazi pensavam preencher o vazio originário, destruir o múnus e assim imunizar-se definitivamente quanto aos seus traumas” (ESPOSITO, 2010, p. 249).

⁴³ “Não é uma simples questão de quantidade. É verdade que entre julho de 33 e o início da guerra foram esterilizados a vários títulos mais de 300 000 pessoas. Para não falar dos cinco anos seguintes, nos quais essa cifra cresceu desmesuradamente. Mas não se trata só disso. No nazismo, em matéria de esterilização, houve qualquer coisa mais, como que um excesso do qual não se captou completamente o sentido” (ESPOSITO, 2010, p. 204).

Ora, de modo contrário, é factível rastrear no pensamento de Hanna Arendt o nascimento não como unificação do corpo da nação alemã e a supressão enquanto proteção antecipada – porque imunitária ante sua dissolução – mas inscrevê-lo em um horizonte de potência inédita. Como salienta a própria Arendt (1997, p. 77), “[...] é um fato que o mundo é renovado todos os dias durante o nascimento e, através da espontaneidade do recém-chegado, é arrastado para algo imprevisivelmente novo”. O nascimento é a abertura para o novo, ou melhor, ele próprio é o novo que se apresenta ao mundo. O nascimento assinala um acontecimento irreduzível e diferenciador por excelência, pois insere uma quebra na linha contígua que o liga à espécie ou qualquer pretensa inserção ao corpo da nação. Como expressa o filósofo:

Querendo estabelecer um pensamento da política radicalmente oposto à biopolítica nazi, Arendt, como antes Freud, e ainda mais explicitamente do que ele, dirige o seu ataque precisamente ao ponto sobre o qual o nazismo tinha concentrado a sua potência mortífera. Como ele adoptara o nascimento – a sua produção e, ao mesmo tempo, a sua supressão – para secar na fonte a ação política, assim Arendt o lembra para o reactivar. E mais: como o nazismo fez do nascimento o mecanismo biopolítico de recondução de qualquer forma vital à vida nua, assim Arendt procurou a chave ontopolítica para dar à vida uma forma coincidente com a sua mesma condição de existência (ESPOSITO, 2010, p. 252).

No sentido que Arendt dá ao termo nascimento, irrompe o desvio de uma compreensão de vida reduzida ao simples substrato biológico, para, de modo oposto, dotar-lhe de uma conotação política de espontaneidade e originalidade de ação. O devir de uma nova vida implica a estranheza e a incompatibilidade com tudo o que já está disposto no mundo. É o singular como potência do atual.

No que tange à *dupla clausura do corpo*, Esposito declara que primeiro o nazismo encerra a identidade do indivíduo no seu corpo. “O corpo já não é apenas o lugar, mas a essência do eu” (ESPOSITO, 2010, p. 200-201). Posteriormente, o enclausura no corpo da nação. Para que seja possível esse duplo fechamento do corpo, o hitlerismo tem de assumir a esfera biológica do ser humano como fundamental ponto de apoio, pois é mediante seus processos que a vida é interrompida ou se lhe permite prologar. É preciso cuidado para não relegar a essa compreensão uma materialidade ilimitada, uma vez que se pode visualizar aditivamente uma tendência espiritualizada de racismo, o que conduziria, segundo Esposito, a uma oclusão mais ferrenha do corpo, pois já não há meio de saída. A alma ou o espírito “é o ponto de coincidência absoluta do corpo consigo mesmo, a consumição de qualquer distância interna, a impossibilidade de qualquer transcendentalidade” (ESPOSITO, 2010, p. 202).

Não se pode também visualizar na *dupla clausura do corpo* uma pura e simples redução da vida à sua substância orgânica, logo que acompanhada por intensas investidas contra a degenerescência que assombra colocar a perder a pureza da raça. Trata-se, portanto, da vida “não como simples matéria carnal, existência sem vida, mas como encarnação da substância racial da qual a própria vida recebe a sua forma essencial” (ESPOSITO, 2010, p. 203). A vida recebe, nesta acepção, uma dosagem de virtualidade, pois não é carne sem vida – designação aos judeus – mas algo a ser protegido mediante a hereditariedade, a transmissão genética.

O confronto com essa acepção identitária e fechada do corpo é feito, sobretudo, a partir da noção de carne (*chair*) de Merleau-Ponty, a qual será capaz, no entender de Esposito, de balançar até ruir a identificação fixada tanto no corpo do indivíduo, quanto no corpo mais alargado da nação (corpo político). A carne é justamente aquilo que não se identifica com o corpo, que rompe quaisquer limites ou tentativa de oclusão. Como ressalta o filósofo francês, “A carne não é matéria, não é espírito, não é substância” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 181). É, melhor dizendo, aquilo que diferencia o corpo em relação a si próprio, a nervura da heterogeneidade que escapa a qualquer signo identitário.⁴⁴

Atuando no sentido contrário ao fechamento do corpo, a ontologia de Merleau-Ponty, também pode ser utilizada como crítica à noção tradicional de comunidade, visto que escapa à identificação substancial dos sujeitos. A partir da compreensão de *chair du monde* (carne do mundo), a relação entre os indivíduos é colocada mediante uma diferença fundamental, exposta à relação do Eu com o Outro, à alteridade. Isto posto, a carne é a textura que se coloca em contraposição ao dispositivo imunitário da *dupla clausura do corpo*, uma vez que estilhaça não só a conformidade do corpo individual consigo próprio, relegando-o à pluralidade e ao reconhecimento somente através da alteridade, bem como quanto a qualquer possibilidade de um corpo político fechado.

2.5 SENDAS DE UMA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA

2.5.1 Crítica ao dispositivo da *persona* e o horizonte do impessoal

A contraposição que Esposito apresenta no último capítulo de *Bios: Biopolítica e Filosofia* referente aos dispositivos imunitários do nazismo a partir da noção de norma de vida,

⁴⁴ “A carne é neste sentido de um “elemento” do ser. Não o fato ou a soma de fatos e, portanto, aderente ao *lugar* e ao *agora*. Bem mais, inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, em uma palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 182, *grifo do autor*).

da singularidade e novidade do nascimento, bem como da noção de carne extraída da ontologia de Merleau- Ponty, embora se apresentem como possibilidades de uma biopolítica afirmativa, uma vez que invertem seu sentido mortífero, não apresentam ainda, o modo pelo qual a comunidade pode escapar ao nexos identitário em direção a uma política da vida. Em sua obra *Tercera Persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, originalmente publicada em 2007, Esposito, quiçá, aponte o horizonte de sentido do impessoal assim como, o modo através do qual a comunidade pode ser compreendida sob esta perspectiva.

O nazismo, como já foi apresentado, colocou em funcionamento uma maquinaria de morte com a finalidade de limpeza racial, em favor da vida do povo alemão. Para a realização deste projeto foi necessária uma intensa tarefa de redução, despersonalização dos indivíduos nos campos de concentração à simples bactérias, vírus, ratos a serem exterminados. Observe-se que o nazismo utilizou a categoria de pessoa a seu favor, a fim de destituir os judeus desse *status*. A identidade do povo alemão foi o que em boa parte permitiu a exclusão de todos os que não comungavam da pureza de sua raça. A tanatopolítica nazista reduziu os judeus à simples substrato biológico, para usar uma terminologia agambeniana, a simples vida nua, a pura *zoé* desprovida de qualquer qualitativo.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, promulgada em 1948, no imediato pós-guerra, pretendeu eliminar os horrores praticados pelo genocídio nazista, mas não levou a cabo tal feito, na medida em que no seu centro localiza-se a categoria de pessoa. Basta olhar para o cenário internacional atualmente que é possível captar, como assinala o filósofo italiano em uma série de ensaios que vão de 1996 a 2006, sob a designação de *Termos da Política: comunidade, imunidade e biopolítica*, vindo a público em forma de livro em 2008 - que, “nenhum direito é tão contrariado quanto o da vida, por milhões de vítimas da fome, da doença e da guerra” (ESPOSITO, 2017, p. 205). Parece ilógico que em um cenário pós estabelecimento de direitos dito humanos, a vida continue sendo ferida e massacrada. A origem dessa discrepância está, para Esposito, no fato de que os direitos humanos valem-se da categoria de pessoa, a qual não inclui todas as formas de vida, mas simplesmente acentua a diferença entre aqueles que sobem ao *status* de pessoa e aqueles que são reduzidos à denominação de coisa, animal, monstro, incapacitado. Agamben, similarmente a Esposito, também apresenta em seu *Homo Sacer I*, uma crítica aos direitos humanos, visto que se referem a um meio de politização da vida, fundamento da dimensão soberana, onde o Estado pode decidir sobre a vida do indivíduo, ou mais propriamente, do sujeito-objeto humano.

Para Esposito, a categoria de pessoa contemporaneamente aceita por qualquer discurso que se pretenda humanitário, não é um valor colocado em questão. Estamos no interior desse artifício. Delineia Esposito:

Nunca como hoje a noção de pessoa constitui a referência imprescindível de todos os discursos – filosóficos, políticos, jurídicos – voltados a reivindicar o valor da vida humana enquanto tal. Descontadas a diversidade dos alinhamentos ideológicos e as posições teóricas específicas, nenhum dos discursos coloca em dúvida a relevância da categoria de pessoa como pressuposto indiscutível de cada pressuposto possível (ESPOSITO, 2017, p. 203).

Como descreve Esposito em *Tercera Persona*, a categoria de pessoa emerge indiscutível em uma série de disciplinas, particularmente na bioética que fundamenta-se totalmente a partir desse artifício. Justamente porque no âmbito da bioética liberal, a categoria de pessoa possui o máximo de valoração, de tal modo que não interessa quando um ser vivo passa a ser pessoa, seja através do nascimento ou ainda no momento da concepção, se é por decreto divino ou uma via natural; o fato é que na medida em que o ser vivo revestiu-se do artifício simbólico da pessoa ele é detentor de direitos invioláveis. “Isto significa que só através do léxico da pessoa, resulta concebível e aplicável uma noção como a de direitos humanos” (ESPOSITO, 2009c, p. 13). Na concepção jurídica moderna, essa categoria alcança limiares mais elaborados, já que somente a partir do momento que um ser vivo possui as credenciais da pessoa, ele pode gozar daqueles direitos chamados subjetivos, o de propriedade, por exemplo, como está presente na filosofia de Locke, ou pura e simplesmente o direito do indivíduo de dispor de seu próprio corpo da maneira que lhe aprouver. Hobbes, especificamente, pode ser considerado o pensador que toma o valor da *persona* como chave do seu discurso e fundamento da legalidade do poder do soberano. Observe-se a descrição do inglês:

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja uma. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão (HOBBS, 1997, p. 137).

É somente por meio da entrada na categoria de pessoa, não importando se é individual ou coletiva que se pode pensar algo como uma unidade estatal, ou ainda, algo idêntico a si próprio (identidade) de um povo, grupo, instituição. Em Hobbes é a máscara da pessoa que permite a entrada na sociedade civil com todos os direitos que o contrato entre súditos e soberano implica. A máscara da pessoa colando-se no rosto do soberano, implica deixar para

trás a vontade particular de cada súdito, através de uma vontade geral, a do príncipe. A representatividade exercida pelo soberano nada mais é que a categoria de pessoa posta em atividade. O artifício da pessoa, destarte, não é apenas uma metáfora, mas funciona como enunciado performativo, por possuir um efeito efetivo. Só o indivíduo considerado pessoa pode exercer uma série de funções sociais e jurídicas.

Antes, portanto, de apresentar as críticas mais contundentes de Esposito à categoria de pessoa, faz-se mister esclarecer que a genealogia que ele elabora da categoria da pessoa está no cruzamento com a raiz cristã e romana da qual a própria provém. Importante salientar, como o faz Solís, que Esposito não se ocupa em fazer uma história conceitual da *persona*⁴⁵, justamente porque o artifício da pessoa em suas teorizações funciona como um dispositivo e não como um conceito. “Isto significa que a pessoa não é exclusivamente um conceito teológico nem jurídico, porque pode mover-se em vários campos linguísticos e, por esta capacidade semântica plural, perde especificidade conceitual” (SOLÍS, 2014, p. 147). Em seu texto intitulado *El dispositivo de la persona*, Esposito explica que por dispositivo ele compreende um conceito em si mesmo capaz de produzir efeitos (*cf.* ESPOSITO, 2011, p. 61), ou seja, a pessoa é um dispositivo capaz de estimular práticas jurídicas, bem como produzir efeitos de inclusão e exclusão no interior dessa mesma prática. Esposito cita o nome de Foucault para reforçar que o dispositivo da pessoa ocupa-se em produzir determinadas tipologias de subjetividade.

A pessoa entendida enquanto dispositivo, permite ao filósofo utilizar certos sentidos rastreados ao longo do tempo, para ilustrar a sua intenção crítica e de esclarecimento da categoria. Conforme o filósofo, “o significado etimológico do grego *prósopon* e do latino *persona* – que apesar de aderente, ‘grudado’ no rosto do ator empenhado em representar o personagem, jamais coincide com ele” (ESPOSITO, 2007, p. 206). Isso significa que a categoria de pessoa é atravessada por uma cisão que a separa daquilo que não coincide com ela, a parte racional do homem e o seu corpo, vide exemplificação, ou ainda, o homem enquanto ser vivo e a pessoa artificial. Ou ainda, em uma linguagem hobbesiana, a artificialidade da máscara da pessoa é o que permite a separação entre estado de natureza e estado civil, ou melhor, o homem natural e o cidadão. Essa partição que a categoria de pessoa realiza pode ser compreendida com mais ênfase a partir do direito romano que é seu exemplo maestral. “Os *patres*, quer dizer, os homens, adultos e livres – são definíveis como pessoa para todos os seus efeitos, numa relação

⁴⁵ “A pessoa não pode ser analisada como um conceito porque sua tríplice raiz histórica levaria a uma história de conceitos jurídicos, teológicos e filosóficos que romperiam a sincronidade da análise e evitariam o estudo anacrônico das práticas sociais” (SOLÍS, 2014, p. 149). O intento de Esposito é justamente fazer uma discussão filosófica dos efeitos de exclusão da categoria de pessoa e não percorrer o seu uso específico em cada domínio.

de diferença face aos escravos, remetidos ao regime da coisa e de outras categorias, situadas entre a coisa e a pessoa” (ESPOSITO, 2017, p. 206). O artifício da pessoa, dessa forma, não faz outra coisa que separar a pessoa daquilo que não é pessoa.

Longe de apresentar uma pretensa conexão entre o vivo, o homem e o cidadão em um alargamento de seus direitos fundamentais, aparece como um excesso de identidade, uma restrição concebível apenas a alguns e em que outros ficam de fora. Para que a categoria de pessoa possa ser realizada, deve ficar necessariamente em evidência a sua oposição àquilo que não é pessoa, a saber, animais, coisas ou objetos. Esposito chama atenção para o fato de que o dispositivo da *persona* ocupa-se mais com a redução daqueles que não são considerados pessoas, a escalada a um *status* que nunca é permanente, mas que carece ser conquistado quase o tempo todo. O escravo pode vir a ser liberto, o *filius* poderá em algum momento tornar-se *pater*. A única posição fixa é aquela dos que não são *personas*, a saber, a mulher.

A partir desse quadro, pode-se captar que a crítica de Esposito aos direitos humanos posiciona-se justamente na constatação de que a categoria de pessoa opera sempre a partir de uma exclusão ou redução de algo a simples coisa, como no direito romano seu típico exemplo, pois o *pater* só era considerado pessoa na medida em que se diferenciava do escravo ou do *filius*. É neste sentido, que o pensador italiano constata não só no sistema jurídico moderno com todas as transformações que atravessou ao longo da história em relação ao sistema romano, mas também nos direitos humanos, que a pessoa não é coincidente com o homem. Já que a “pessoa é o termo técnico que separa a capacidade jurídica da naturalidade do ser humano e que portanto distingue cada homem do seu próprio modo de ser – é a não coincidência, ou mesmo a divergência, no homem, do ser com respeito ao seu modo de ser” (ESPOSITO, 2017, p. 207). É justamente em contraposição à categoria de pessoa que, sobretudo, não evita a destinação de alguns seres à morte, que Esposito apresenta àquilo que chama de impessoal. O impessoal deve ser compreendido como uma prática, uma maneira de pensar, uma metodologia que busca não encerrar a pluralidade da vida no dispositivo exclusivo da *persona*. Observe-se que o impessoal não tem a pretensão de negar os valores que se atribui a pessoa, mas fazer uma crítica ao seu modo de despersonalização, de reificação do humano. À vista disso, na esteira do fracasso dos direitos humanos em vincular direito e vida, de garantir a subsistência à todas as formas de vida, faz-se necessário a saída do regime de sentido do dispositivo da *persona*. Conforme narra o pensador italiano:

O impessoal, pode-se dizer, é o limite móvel, a margem crítica, que separa a semântica da pessoa do seu efeito de separação natural. Bloqueia seu resultado de reificação. Não é a sua negação frontal - como seria uma filosofia do anti-pessoal -, mas a sua

alteração, a sua direção para uma exterioridade que questiona e reverte o seu significado prevalente (ESPOSITO, 2009c, p. 27).

Mostra-se significativo o fato de que o impessoal não é um abandono da categoria, ou em uma asserção mais geral, do paradigma da *persona*, mas uma desconstrução de suas práticas normativas e excludentes de outras formas de vida. Neste sentido, Esposito não quer tomar o lugar de legislador e apresentar uma forma de pensamento mais elaborado do modo com a vida deve ser entendida no horizonte da filosofia. Por filosofia do impessoal ele não pretende mais que ofertar esboços e notas da possibilidade de desmontagem do nexos identitário da pessoa e da comunidade. Trata-se, portanto, de um caminho alternativo para pensar a vida fora da lógica do sacrifício e a comunidade às expensas da supressão da alteridade. Nas palavras de Solís (2014, p. 161, *grifo do autor*) “o impessoal é o ponto *neutro* que procura mostrar a vida como um elemento que excede a subjetividade”. Ou seja, está além da figura do próprio ou da cisão entre a parte racional e animal do homem que o dispositivo da pessoa efetiva.

Desmontar a máscara da pessoa em todas os seus componentes, permite, sobretudo, trilhar as sendas de uma biopolítica afirmativa, escapando a modelos como a tanatopolítica nazista em que a gestão exacerbada da vida, bem como a sua tentativa de transcendentalizá-la, acabou finalmente por destruí-la. O impessoal, contrariamente, coloca a vida no horizonte da imanência. “A vida é o único momento, não teorizável, e que se pode pensar a pessoa sem assumir a anti-pessoa” (SOLÍS, 2014, p. 161). A vida é aquilo que não se restringe à subjetividade e ao pessoal, haja vista atravessá-las e excedê-las. Em uma perspectiva comunitária, destaca Saidel (2013, p. 167), “o impessoal implica um primado das obrigações (*munus*) sobre os direitos, o que corresponde ao direito já não como do indivíduo, mas de toda comunidade humana”. O projeto de Esposito assume com o impessoal ares propositivos, pois não se trata apenas de permanecer em contraponto crítico quanto aos efeitos do dispositivo da pessoa, mas de refletir e vislumbrar outros horizontes de pensamento e prática que não estão ainda plenamente elaborados, mas em vias de construção. Nesta conjuntura, o impessoal permitiria pensar a coexistência comum dos seres, sem fixar-se na noção de pátria, nação, partido ou povo, uma vez que não empenha nenhuma bandeira, mas tão somente acenaria novas formas de atuação política e comunitária, sem que a morte manche o seu horizonte de sangue e rituais jurídicos de sacrifício.

No intento de propor um modo de ação ou pensamento diferenciado ao dispositivo de *persona* que Esposito rastreia na filosofia, literatura e linguística do século XX, alguns nomes apontam para o impessoal, a saber, Nietzsche, Freud, Deleuze, Foucault, Benveniste, Simone Weil, para citar alguns exemplos. Como o intuito do filósofo italiano não é se contrapor ao

dispositivo da pessoa, ele trabalha com aquilo que chama de terceira pessoa que é justamente o impessoal. Aponta o próprio Esposito:

Trabalhar conceitualmente sobre a “terceira pessoa” significa abrir caminho ao conjunto de forças que ao invés de aniquilar a pessoa –como pretendeu fazê-lo a tanatopolítica do século XX, que terminou por reforçá-la –, a empurram para fora de seus confins lógicos e também gramaticais (ESPOSITO, 2009c, p. 27).

É por meio do linguista Émile Benveniste que Esposito apresenta a terceira pessoa como o lugar do impessoal, da não redução e cisão próprias ao dispositivo da pessoa. Talvez, seja possível mediante esse recurso uma proteção quanto aos horrores visualizados no regime nazista de excesso de despersonalização, pois quanto mais direitos possuíam os membros do *Reich*, menos direitos tinham aqueles que não pertenciam àquele povo ou classe de pessoas. A terceira pessoa, dessa maneira, deixa em aberto sendas para a pluralidade e heterogeneidade, já que não contém características pessoais. Para Esposito, Benveniste mostra que os pronomes Eu e Tu remetem sempre à unidade, identidade. “Tanto o eu que fala como o tu que escuta são únicos em cada caso, não valem senão com referência a si mesmos e ao contexto espaço-temporal implícito na enunciação (ESPOSITO, 2009c, p. 151-152). O Eu e o Tu estão sempre relacionados, pois quando um é o falante o outro é o receptor do enunciado proferido. Esses dois elementos carecem reciprocamente um do outro para que seja possível qualquer tipo interlocução entre eles. Benveniste havia também marcado o papel de sujeito do Eu em detrimento do Tu, pois quando o Eu fala, o seu lugar é de sujeito, enquanto o Tu fica no rol da dessubjetivação. No que concerne à terceira pessoa do singular, ela é completamente estranha a essa dialética do Eu e Tu, haja vista “referir-se sempre a um referente externo de tipo objetivo, a algo ou alguém, para um alguém não individual como *esta* pessoa específica, pois não é referente a ninguém ou e extensível a todos” (ESPOSITO, 2009c, p. 155, *grifo do autor*). A terceira pessoa, à vista disso, fica no entrecruzamento entre o qualquer um e o nada, permanecendo sem caracteres de tipo personalista.

Para Esposito não interessa analisar pontualmente as questões linguísticas de Benveniste, mas apresentar ao leitor como a terceira pessoa, sendo usada para designar objetos, coisas, animais, entre outros escapa a uma modulação identitária, não se centrando na pessoa, sendo, portanto, da ordem do impessoal, da não pessoa. A riqueza da terceira pessoa, para o pensador italiano, estaria justamente no fato da sua constituição impessoal, assim como de ser singular e plural ao mesmo tempo, não oferecendo limites, contenções de qualquer tipo. Dessa forma, a terceira pessoa, o impessoal seria um recurso a ser utilizando frente à despersonalização ou

redução a vida nua levada a cabo pelo regime nazista. Do lado de fora do dispositivo da *persona*, se poderia pensar o humano em sua singularidade e a comunidade a partir daquilo de comum que habita em todos os seres, onde a vida finalmente se traduza em liberdade. Mas não qualquer liberdade. Nas palavras de Saidel (2013, p. 169), “uma liberdade para todos, sem cálculos, teleologias, programas”.

2.6 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO

O presente capítulo assinala que Roberto Esposito reflete sobre a biopolítica a partir do paradigma imunitário, assim como da questão da comunidade, pois contrapondo-se ao nazismo, como exemplo singular de comunidade fechada em uma acepção racial, conduziu à morte milhões de indivíduos, pela cisão que apresentou entre diferentes formas de vida. Desse modo, a vida da raça ariana foi considerada superior em relação aos judeus, que não passavam de germes a serem erradicados. A imunização é tomada pelo filósofo italiano como paradigma ontológico, na medida em que é capaz de esclarecer como a vida se articula com a morte desde a teoria política hobbesiana, pois a vida é sempre sacrificada pela sua conservação. O mesmo nexos analítico é utilizado para pensar o nazismo, pois foi para a potencialização da vida do povo alemão que a morte foi implantada por todos os lugares, *i.e.*, campos de concentração e um modo de pensar tão amplamente biologicizado que se estendeu por todo o corpo social, cada membro do corpo do *Reich* era o olho vigia e executor do soberano.

A novidade apresentada pelo pensamento espositiano, além de trazer o paradigma imunitário para o centro da reflexão biopolítica, refere-se a tensão constante entre os vocábulos *communitas/immunitas* para pensar a comunidade, tarefa que é política, pois trata-se, sobretudo, do compartilhamento do mundo comum. A comunidade, tal como apresentada em abordagens tradicionais está fixada no nexos identitário que a fecha sobre si própria, assim como é sempre violenta. Aqueles que não compartilham de traços comuns são excluídos. A imunidade tem a função de salvaguardar a subjetividade frente ao comum que a tenta absorver. O paradigma imunitário lança algumas faíscas em direção de uma biopolítica afirmativa, na proporção que tende a equilibrar o subjetivo e o comum, para que não pendam para a destruição derradeira de ambas. A figura da tolerância imunitária também corrobora para uma acepção afirmativa da biopolítica, haja vista mostrar como o diferente e não o igual é imunizado.

Contudo, Esposito não deixa de apontar que a tensão entre *communitas/immunitas* corre sempre o risco de resvalar para um dos lados, destruindo ora a subjetividade, ora a comunidade. Não se pode escapar dessa ameaça quando se está situado no interior do paradigma da

imunidade. A sua proposição de inverter os dispositivos nazistas a partir de sua própria lógica imunitária, possui um caráter seguramente afirmativo da biopolítica, haja vista buscar espaços onde a vida não seja absolutamente normalizada, nem suprimida ou fechada no âmbito do corpo do indivíduo ou da nação. Nesta conjuntura, não se pode esquecer que a análise de Esposito, refere-se a um diagnóstico da forma como a política moderna e contemporânea está configurada, a saber, o paradigma imunitário.

Esposito não satisfeito com esses lampejos de sentido afirmativo da biopolítica apresentado em *Bios: Biopolítica e Filosofia*, abre sendas para um outro modo de pensar a vida ou o comum fora da identidade fixada pela *persona*, seja ela subjetiva ou comunitária, naquilo que chama de impessoal ou terceira pessoa, projeto abordado em *Tercera Persona: Política de la vida y filosofía del impersonal*. O impessoal, na medida em que não categoriza indivíduos ou formas de vida, deixa a vida conduzir-se a si própria, sem incorrer na violência à subjetividade, nem na destruição da comunidade. Noutros termos, abre espaço para a coexistência comum, haja vista flanquear sulcos em um sistema teológico-jurídico como o da *persona*.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste momento do trabalho, apresentaremos o confronto entre as filosofias de Michel Foucault e Roberto Esposito, com a intenção de marcar assiduamente as diferenças e as aproximações de suas reflexões no que tange à biopolítica. Primeiramente, iremos mostrar a especificidade da abordagem de Foucault em contraponto com o olhar crítico de Esposito. Pois a diferença de método e horizonte analítico são os responsáveis não só pelas críticas que Esposito dirige a Foucault, assim como ajuda a entender de que modo a interpretação do filósofo italiano não faz justiça aos escritos foucaultianos. Noutros termos, não faz uma correta interpretação de seu método genealógico, inserindo sua abordagem biopolítica de antemão em um horizonte ontológico e semântico.

A crítica que Esposito direciona a Foucault, refere-se à duas questões. A primeira concerne à relação entre soberania e biopolítica. Se tal relação seria de continuidade ou descontinuidade. E a segunda, refere-se ao fato de que o filósofo francês não teria estabelecido uma escolha exclusiva entre duas opções contrapostas da relação entre vida e política, a saber, uma vida subjugada pela política ou uma vida em constante confronto com a política. Para Esposito, o fato de Foucault permanecer entre essas duas opções, faz com que sua filosofia perda a capacidade de ilustrar de que modo vida e política estariam mutuamente relacionadas, abrigando em seu interior a morte. No que concerne à relação entre vida e política, Esposito também salienta que Foucault teria deixado indeterminado o conceito de vida em seus escritos, o que dificultaria mais a compreensão do leitor de como se dá essa relação.

No que tange à primeira questão, a saber, a relação entre soberania e biopolítica, é mister atentar ao fato de que Esposito embora se dedique em apresentar que a análise de Foucault é genealógica, não a considera no sentido forte do termo, pois interpreta a abordagem biopolítica foucaultiana como aquela que deve sobressair-se da multiplicidade e fragmentação de seus objetos em um *continuum*. Se em *Em defesa da Sociedade*, Foucault deixa em aberto certa “indeterminação” entre uma tese continuísta e outra descontínua – como apresenta Esposito – isso não implica que soberania e biopolítica se refiram à mesma coisa ou ao mesmo modo de proceder. Pois, ao longo de *A Vontade de saber* e dos cursos de 1978 e 1979, Foucault trabalha às expensas da soberania jurídica e do poder soberano, justamente apresentando como o dispositivo de sexualidade, mecanismos de segurança e a governamentalidade liberal atuam na regulação e otimização da vida, através de um referente biológico ou econômico, que faz uso de saberes específicos como a biologia e economia política. Um poder que é, sobretudo, relação de força que engloba o todo social.

Foucault ocupou-se, dessa forma, nas obras e cursos supracitados, em diagnosticar a positividade e produtividade das relações de força, assim como as transformações que apresentam em relação ao sistema jurídico- filosófico de poder como é o caso da teoria da soberania, de modo particular, aquela abordada por Thomas Hobbes. Se a exposição à morte continua a mostrar a sua face em um sistema de poder que toma por centralidade o desenvolvimento da vida, não significa que ele faça uso das mesmas proposições da soberania jurídica. Dessa forma, quando Esposito coloca em questão se haveria uma continuidade ou descontinuidade entre soberania e biopolítica em Foucault, apenas acentua que ele não está tomando a sério como as relações de poder tematizadas por Foucault não se estabelecem centradas no direito. O problema, para Foucault, é justamente apresentar que o poder a partir do século XVIII se incumbe da majoração da vida. Dessa forma, é preciso tão somente explicar como a morte se apresenta nos discursos políticos modernos e contemporâneos. Esposito parece, também, não dar o devido respaldo à resposta foucaultiana sobre o racismo de Estado como aquele que justifica a morte na economia do biopoder. O racismo nada mais é que a justificação erudita da defesa de uma raça em detrimento de outra considerada biologicamente inferior. A morte emerge para a defesa da vida, é o seu incontornável.

Neste sentido, é possível perceber uma diferença entre racismo de Estado como modo através do qual a morte está presente na economia do biopoder e o poder soberano que não precisava justificar a morte, porque ela estava inscrita nos códigos do direito, já que era o resultado de um contrato entre súditos e soberano. A morte na soberania jurídica não carece de explicação argumentativa, pois é o resultado do *pactum societatis* que *a priori* estabelece como a organização social será regida. No caso do biopoder, a morte carece sempre de uma argumentação de defesa, é travestida em função de uma proteção frente a um ataque de outrem que é iminente. Caso exemplo é o ataque dos Estados Unidos ao Afeganistão em 11 de novembro de 2001. Deixando de lado um amplo contexto, o que é interessante notar é a justificativa americana para a invasão, a saber, não se tratava de ataque, mas de defesa frente ao perigo representado pela Al-Qaeda. Trata-se, portanto, de uma forma diferenciada de conceber a morte no regime soberano e no biopolítico. Foucault, dessa forma, a partir da própria lógica do poder, marca uma descontinuidade entre soberania e biopolítica. Não se pode esquecer também o fato de que ele faz uso da pesquisa histórica para a análise dos objetos da biopolítica. Isso nos permite afirmar, a diferença de exercício nesses dois regimes de poder.

No que se refere à relação entre vida e política, é possível captar na filosofia de Foucault os indícios de que a vida não é simples presa do poder de soberania, tal como aborda Agamben em *Homo Sacer I*, mas que continuamente pode encontrar meios de resistir às figuras e

estratégias de dominação. É interessante, nesse sentido, não deixar passar a própria concepção do filósofo francês no que tange às relações de poder, ou seja, como aquele que articulando-se com o saber, é produtivo – porque produz realidades, objetos, formas de subjetivação. Nesse quadro, não se trata absolutamente de uma vida subjugada pelo poder, mas de uma vida que é capaz não só de afrontá-lo, caso ele pese sobre ela, mas de integrar-se aos seus mecanismos. No que se refere ao conflito entre vida e política, Esposito não está equivocado, pois o próprio Foucault apresenta que o poder não é da ordem da dominação, mas que está constantemente circulando, estabelecendo novas relações que podem vir a confrontar-se umas com as outras. Faz-se necessário esclarecer que Esposito utiliza sem maiores explicações o termo política e poder em um mesmo âmbito de análise, na medida em que ele reflete a vida a partir de formas já cristalizadas de poder, dos resultados de suas ações que, à vista disso, são já políticas.

A relação entre vida e política pode ser pensada para além das hipóteses elencadas por Esposito, a saber, de uma vida subjugada pela política ou uma vida em conflito incessante com ela. Neste ponto, nos servimos do pensamento de Maria Muhle que indica outra hipótese interpretativa dessa relação, a saber, uma relação intrínseca entre poder e vida, assim como demarca que a indeterminação conceitual de Foucault, no que concerne à vida, não é um problema, antes, um convite ao leitor para pensar novas formas de articulação entre poder e vida. Trata-se de deixar aberta uma tarefa que não é somente filosófica, mas também política. Para Muhle, Foucault deixa indeterminado o conceito de vida, justamente porque ela é correlata das relações de poder/saber e, acrescentaríamos também, da relação governo/população. Foucault refere-se sempre aos processos vitais da espécie humana. Neste sentido, seguramente, o que está em questão são os processos biológicos e sociais. Ele não está interessado em problematizações de tipo semântico como Esposito ou o próprio Agamben, a saber, a diferença entre *bíos* e *zoé*. Sua análise se dá inteiramente no campo das formas históricas de poder.

Consideramos que a interpretação de Esposito permanece entre duas hipóteses da relação entre poder e vida (subjugação ou conflito), justamente por considerar a vida de modo exterior ao poder, a saber, em certo momento histórico o poder teria se cruzado com a vida. O filósofo italiano consegue captar muito bem a intenção de Foucault de marcar estratégias diferentes de poder em contextos determinados. No entanto, ignora o fato de que se pode, também, pensar a relação do poder com a vida de modo intrínseco. Como descreve Muhle (2009, p. 144), “o poder não enfrenta a vida para subjugá-la, mas ele adentra em seus processos para governá-la melhor do seu próprio interior”. Em *Segurança, Território, População*, pode-se encontrar vestígios dessa relação não externa entre poder e vida, especificamente, no que concerne aos dispositivos de segurança que não se impõem de fora à vida, mas que regulam seus processos, através da

noção de meio. O meio sendo compreendido como o espaço em que se faz a circulação, seja de objetos naturais ou artificiais, é aquele que permite a atuação do poder alterando a dinâmica de vida de uma determinada população. Se um governo quer mudar determinada realidade populacional, ele o fará articulando e investindo no meio material onde ela reside ou atuando em um meio artificial criado. Dessa forma, o poder não investe subjungando a vida, mas adentrando e integrando seus processos vitais.

A incorreta interpretação que Esposito faz da perspectiva biopolítica de Foucault, por conseguinte, deve-se ao fato de considerar de antemão a relação entre soberania e biopolítica, assim como vida e política a partir de uma perspectiva ontológica, que teria a pretensão de enquadrar toda a análise em um horizonte único de sentido, o que facilmente incorre em posições excludentes. É justamente por esse fato que Esposito teria deixado de lado a especificidade da abordagem do filósofo francês, que não possui interesse em elaborar uma teoria biopolítica, mas simplesmente pensar objetos como o racismo de Estado, o dispositivo de Sexualidade, via exemplo, a partir das relações de poder, ou melhor, de formas históricas determinadas.

Mesmo as críticas de Esposito não fazendo jus a alguns elementos da abordagem biopolítica de Foucault, a sua própria perspectiva não perde o caráter inovador como é o caso do paradigma imunitário, bem como da tensão entre *communitas/immunitas* e o horizonte do impessoal que lança centelhas de luz em direção de uma vida ou coexistência comum, já não mais presa ao nexo excludente da identificação, mas capaz de abrir espaço para a convivência com a alteridade e outras formas de vida. O ponto de partida da análise de Esposito é divergente de Foucault, uma vez que ele reflete a biopolítica a partir de um horizonte ontológico. Trata-se de olhar para a biopolítica procurando um horizonte de sentido capaz de explicar seu funcionamento. É justamente o paradigma imunitário aquele que permite colocar em um mesmo pano de fundo soberania e biopolítica, assim como permitir um sentido positivo e negativo da biopolítica ao mesmo tempo, ou melhor, mostrar como a vida utiliza-se da morte para sua majoração, assim como a vida é instrumento de morte.

A perspectiva imunitária da biopolítica é relevante, na proporção que permite olhar por novos ângulos o fenômeno do nazismo, por exemplo, pois ele não se refere a uma racionalidade que está fora do modo como a política deste Hobbes vem se apresentando, a saber, como conservação da vida, mas é justamente o seu sintoma mais latente. Foi utilizando-se de dispositivos imunitários que o nazismo justificou a partir de sua ética médica a morte de judeus e pessoas de sua própria raça. Neste sentido, é preciso captar a orientação positiva e negativa da biopolítica que a categoria da imunidade porta, assim como o fato de que sempre pode pender

para um ou outro lado da questão (morte ou vida). Não se pode sair desse jogo sempre duplo e sempre conflituoso entre morte e vida. O paradigma imunitário em si mesmo não apresenta, em sua totalidade, a possibilidade de uma biopolítica afirmativa, antes, é o diagnóstico que Esposito elabora de como a política, o direito e a sociedade estão configuradas. Por isso assinala a necessidade de pensar tanto a vida, quanto a comunidade em um horizonte para além do imunitário, que não possua o perigo constante de resvalar em um fechamento identitário, mas que seja da abertura a pluralidade, a todas as formas de vida.

É por meio da imunização, como panorama de análise, que Esposito consegue sustentar a tese de que a biopolítica é uma remodelação do poder de soberania, ou melhor, que o poder de soberania não está ausente nas ações políticas contemporâneas. Se a morte politicamente causada continua a revelar o seu rosto, tal fato deve-se à atuação do poder soberano. Soberania e biopolítica estão em um mesmo âmbito de atuação, não haveria uma separação fulcral entre elas. No que concerne à relação entre vida e morte, o paradigma imunitário fornece uma reflexão profícua de sua conexão, pois a morte já não é o simples dado a ser contornado ou justificado em prol da vida, mas a vida se utiliza dela para seu crescimento e desenvolvimento. Neste ponto, Esposito vai mais longe que Foucault em explicar como a vida é o epicentro da biopolítica, pois como no exemplo do nazismo, não se trata simplesmente de justificar a morte a partir de um discurso de melhoramento da vida da espécie, mas de utilizar a morte da raça considerada inferior para a potenciação da raça superior. O sangue judeu foi considerado a adubagem capaz de fazer florescer uma vida mais saudável e pura. A morte tornou-se condição de vida.

A comunidade é um tema que não aparece na abordagem biopolítica de Foucault, mas que ocupa um vasto espaço na perspectiva de Esposito. Os primeiros delineamentos de uma biopolítica afirmativa que podem ser apreendidos na filosofia do italiano são as inversões dos dispositivos imunitários nazistas, a saber, *normativização absoluta da vida, dupla clausura do corpo e supressão antecipada do nascimento*, a partir da norma de vida, da carne e da novidade do nascimento, sinalizando que ele parte de um caso exemplar de comunidade identitária para torcer de seu interior mesmo esses dispositivos, encontrando pistas onde a vida não fique retida em si própria ou em uma política que a subjogue, mas que através de sua forma e seus processos, a política torne-se, enfim, vida. É através da inversão dos dispositivos nazistas que Esposito fecha a obra *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Contudo, o projeto não se encerra por aí, pois com *Tercera Persona: Política de la vida y filosofía del impersonal*, Esposito ocupa-se em buscar uma forma de vida que escape ao nexos identitário e exclusivo da *persona*, direcionando o seu pensamento para uma coexistência comum factível. Já não se trata de permanecer no caráter

dúplice da imunidade, a saber, proteção e negação da vida, ou ainda, o uso da morte para o florescimento da vida, mas de sobressair-se disso, trilhando uma via que seja capaz de encontrar um horizonte de sentido em que a vida já não fique presa ao sacrifício da *conservatio vitae* hobbesina, mas possa mostrar-se em sua pluralidade.

Enfim, ao longo do trabalho foi possível perceber que Foucault e Esposito possuem perspectivas específicas da biopolítica, modos de pensar que se apresentam para nós como tarefa ao mesmo tempo filosófica e política de refletir problemas que nos são contemporâneos. Não se trata, desse modo, de elevar uma perspectiva e rebaixar outra, mas de perceber os elementos que estão em jogo em cada uma delas. Embora os pressupostos de reflexão não sejam os mesmos, eles direcionam-se para uma acepção produtiva ou positiva da biopolítica, seja por meio das formas históricas de poder em Foucault, ou de uma política da vida em Esposito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. Michel Foucault e a teoria do poder. **Tempo Social**, v. 7, n.1, 1995, p. 105-110.
- ARCHAMBAUT, Elizabeth Falomir. Introdução. In: MBEMBE, Archile. **Necropolítica**. España: Editorial Mesulina, 2011.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **¿Qué es Política?**. Trad. Rosa Salá Carbó. Ediciones Paidós, Barcelona, 1997.
- ARAYA, Adán Salinas. La biopolítica como problema léxico. Revisión de las propuestas de Roberto Esposito. **Hermenêutica Intercultural- Revista de Filosofía** , n. 22, 2013, p. 63-99.
- _____. **La semântica biopolítica: Foucault y sus recepciones**. Chile: Cenaltes Ediciones, 2014.
- BALCARCE, Gabriela. Algo en común: reflexiones em torno al cum de la comunidad. **Revista Hermeneutic**, n. 9, 2009, p. 1-10.
- BERNAL, Ángeles Maria del Rosario Pérez; PÉREZ, María Luisa Bacarlett. De la crisis de la comunidade a la comunidade de la crisis. Algunas paradojas del estar em común. **Areté Revista de Filosofía**, v. 25, n.2, 2013, 307-335.
- BENENTE, Mauro. Biopolítica y tanatopolítica en Michel Foucault y Roberto Esposito. **Reflexión Política**, v.19, n. 37, 2017, p. 16-28.
- BLACHETTE, Louis- Philippe. Michel Foucault: Genèse du biopouvoir et dispositifs de sécurité. **Lex Electronica**, v. 11, n. 2, 2006, p. 1-11.
- BOUCHARD, Guy, Le savoir-pouvoir de/du sexe. **Laval théologique et philosophique**, v. 52, n. 2, 1996, p. 527-549.
- CANDIOTTO, Cesar. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. **Filosofia Unisinos**, v. 11, n.1, 2010, p. 33-43.
- CANO, Virgínia. Del don de la ingratitud: vida, comunidade e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche. **Revista Internacional de Filosofia**, v. 15, 2010, p. 85-103.
- CANGUILHEM, Georges. Novas reflexões referentes ao normal e ao patológico(1963-1966). In: CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996.
- CHEVALLIER, Jean- Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. 8 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1999.

CUTRO, Antonella. **Technique et Vie: biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault**. Paris: L'harmattan, 2010.

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CLIFFORD, Michael. **Political genealogy after Foucault: Savage identities**. New York London: Routledge, 2001.

DILLON, Michael. Security, race and war. In: DILLON, Michael; NEAL, Andrew W. (Orgs). **Foucault on politics, security and war**. Basingstoke [England]: Palgrave Macmillan, 2008.

DUARTE, André; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Inútil resistir ao dispositivo da sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v 28, n 45, 2016, p. 949-967.

DUJOVNE, Diego de Zavalía. El don en el origen del estado hobbesiano. Límite **Revista de Filosofía y Psicología**, v.7, n. 25, 2012, p. 9-24.

ECHEVERRI, Juan David Ramírez. **Thomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al Estado de terror**. Colombia: Universidad de Antioquia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (Colección mejores trabajos de grado), 2010.

ESPOSITO, Roberto. Biopolítica y Filosofía (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Valter). **Revista de ciência Política**, v. 29, n. 1, 2009, p. 133-141.

_____. Comunidad y violência. Minerva: **Revista del Círculo de Bellas Artes**, n.12, 2009 a, p. 1-15.

_____. **Immunitas: protección y negación de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009 b.

_____. **Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal**. Buenos Aires: Amorrortu, 2009 c.

_____. **Bios: Biopolítica e Filosofia**. Coimbra: 70 Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2010.

_____. **El dispositivo de la persona**. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu, 2011.

_____. **Communitas: Origen y destino de la comunidad**. Trad. Carlo. R. M. Marotto. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2012.

_____. Vie biologique et vie politique. **Revue Rue Descartes**, v. 4, n. 87, 2015, p. 44-57.

_____. Totalitarismo o biopolítica. Trad. Julián Raúl Videla. **Las Torres de Lucca**, v. 5, n.8, 2016, p. 229-244.

_____. **Termos da Política: Comunidade, imunidade e biopolítica**. Curitiba: Ed. UTFPR, 2017.

FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.

FORTANET, Joaquín. Guerra, poder y liberalismo: politización en la obra de Michel Foucault. **Ideas y Valores**, v.58, n. 139, 2009, p. 21-31.

FOUCAULT, Michel. Les mailles pu pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits II**. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **Os anormais**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001 c.

_____. **Vigiar e Punir: Nascimento das prisões**. Rio Janeiro: Petrópolis Vozes, 2005.

_____. **Segurança, Território, População**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermatina Galvão. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A Guilhaon Albuquerque. 23 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

_____. Sobre a história da sexualidade In: MACHADO, Roberto. **Microfísica do poder**. São Paulo: Editora Graal, 2014.

_____. Não ao sexo rei. In: MACHADO, Roberto. **Microfísica do poder**. São Paulo: Editora Graal, 2014a.

FREUD, Sigmund. **Tótem y Tabu y otras obras (1913-1914)**. Trad. José L. Etchevery. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

GRENIER, Jean-Yves; ORLÉAN, André. Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, n. 5, 2007, p. 1155-1182.

HANSON, Clare. Biopolitics, biological racismo and eugenics. In: MORTON, Stephen; BYGRAVE, Stephen. **Foucault in an age of terror**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HOLT, Thomas. Pouvoir, savoir et race. In: ZANCARINE, Jean Claude (Org.) **Lectures de Michel Foucault: À propos du cours de Michel Foucault “ Il faut défendre la société”**. Paris: Ens Éditions, 2001.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 5 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

LAZZARATO, Maurizio. Du biopouvoir à la biopolitique. **Multitudes**, v.1, n.1, 2000, p. 45-57.

LEMKE, Thomas. **Biopolitics: An Advanced Introduction**. New York and London: New York University Press, 2011.

_____. "A zone of indistincion". A critique of Giorgio Agamben's concept of biopolitics. **Outlines**, n.1, 2005.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. España: Editorial Mesulina, 2011.

MARZOCCA, Ottavio. Biopouvoir, biopolitique, politique: Dèclinaisons italiennes. Communication présentée au Colloque International « **Le politique vue avec Foucault** », Science Po, CIR, Paris, 7-8 janvier 2005.

MAZABRAUD, Bertrand. Foucault, le droit et les dispositifs de pouvoir. **Cités**, n 42, 2010, p. 127-189.

MERLEAU- PONTY, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Paris: Galimard, 1964.

MUHLE, María. Sobre la vitalidade del poder. Uma genealogia de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem. **Revista de Ciência Política**, v 29, n, 1, 2009, p. 143-163.

NANCY, Jean- Luc. Conloquium (Prefácio). In: ESPOSITO, Roberto. **Communitas: Origen y destino de la comunidad**. Trad. Carlo. R. M. Marotto. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2012.

NIETZSCHE. Friedrich. **Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. Curitiba: Hermus Editora, 2001.

_____. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (Edição de Bolso), 2009.

NUNES, Antonio Nei. Uma genealogia do liberalismo contemporâneo: a crítica foucaultiana do ordoliberalismo alemão. **INTERtheis**, v.10, n. 1, 2013, p. 322-343.

ORWELL, George. **1984**. Trad. Wilson Velloso. 29 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

PELBART. Peter Pál. **Vida e morte em contexto de dominação biopolítica**. São Paulo: IEA- Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2008, p. 1-20.

PROBYN, Elspeth. Les usages de la sexualité chez Foucault. **Sociologie et Sociétés**, v29, n1, 1997, p. 21-30.

POGREBINSCHI, Thamy. Foucault para além do poder disciplinar e do biopoder. **Lua Nova**, n. 63, 2004, p. 179-201.

QUINTANAS, Anna. El tabu de la muerte y la biopolítica según M. Foucault. **Revista Internacional de Filosofía**, n 51, 2010, p. 171-182.

SÁ, Alexandre Franco de. Prefácio. In: ESPOSITO, Roberto. **Bios: Biopolítica e Filosofia**. Lisboa: Edições 70, LDA, 2010.

SAIDEL, Matías. Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y política. **Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política**, n. 49, 2013, p. 439-457.

_____. Más allá de la persona: lo impersonal em el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben. **Eikasia: Revista de Filosofía**, 2013, p. 159-176.

SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social-Rev.Sociol. USP.**, v7, n.1-2, 1995, p. 1-14.

SOLÍS, Ángel Octavio Álvarez. Ética de lo impersonal y gestión de la vida em Roberto Esposito. **Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida.** v.6, n. 12, 2014, p. 145-161.

STONE, Brad Elliott. The down low and the sexuality of race. **Foucault Studies**, n. 12, 2011, p. 36-50.

TEMPLE, Giovana Carmo. **Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault.** Bahia: EDUFRB, 2013.

TERREL, Jean. **Politiques de Foucault.** Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

VEGA, Jorge Vélez. El medio y el dispositivo de seguridad: consideración desde el pensar foucaultiano. **HYBRIS. Revista de Filosofía**, v 7, n 1, 2016, p. 109-128.

WALTER, Ryan. Hobbes, liberalism, and political technique. **The European Legacy**, v. 16, n. 1, 2011, p. 53-69.

WEILL, Simone. La persona y lo sagrado. Córdoba, **Nombres Revista de Filosofía**, v. 11, n.16, 2001, p. 141-165.

WICHUM, Ricky. Security as Dispositif: Michel Foucault in the Field of Security. **Foucault Studies**, n. 15, 2013, p. 164-175.