

A imanência normativa da vida (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito

Resumo

*Roberto Esposito, em seu livro *Bios, biopolítica e filosofia* (2004), critica a interpretação de Michel Foucault sobre a biopolítica. Segundo o filósofo italiano, a interpretação foucaultiana é cindida e dual, de modo a não resolver o que Esposito denominou “o enigma da biopolítica”, isto é: como a biopolítica, que tem por finalidade a proteção e promoção da vida, pode também gerar a morte? Minha proposta consiste em demonstrar que a biopolítica, na leitura foucaultiana, não incorre em tal suposto paradoxo, uma vez que é marcada por relações de imanência recíproca entre a biopolítica e a vida, pelo modo que regula as relações de norma e normalidade. Assim, para a biopolítica, a vida é seu objeto e fim último, ao mesmo tempo que é a vida que, transformada em valor, se configura em norma, possibilitando ações e estratégias biopolíticas de amplo espectro, e até mesmo de modo aparentemente paradoxal: a partir desse quadro de imanência recíproca, a morte pode ser compreendida como um fenômeno típico da vida, da mesma forma que sua provocação, direta ou indiretamente, pode ser compreendida como uma consequência inerente ao próprio exercício biopolítico sobre a vida.*

Palavras-chave: Foucault; Esposito; biopolítica; vida; morte.

Abstract

*In his book, *Bios, biopolitics and philosophy* (2004), Roberto Esposito criticizes the interpretation of Michel Foucault about biopolitics. According to the Italian philosopher, Foucault's interpretation is split and dual mode does not solve that Esposito*

* Professor do Departamento e do Mestrado de Filosofia – UEL-PR. Contato: marcosnalli@yahoo.com. Agradeço a Gabriel Pinezi, a Thiago Canonenco Naldinho e a Tiaraju Dal Pozzo Pez, pela leitura atenta desse ensaio, possibilitando desse modo seu aprimoramento. Ainda assim, todas as suas limitações são de minha inteira responsabilidade.

called “the enigma of biopolitics”: as biopolitics can cause death, if the protection and promotion of life is its purpose? My proposal is to demonstrate that the Foucauldian reading about biopolitics is not paradoxical, since it is marked by relations of mutual immanence between biopolitics and life, the way that regulates the relations of norm and normality. Thus, to biopolitics, life is your object and final end, at the same time the life is transformed in value and sets the norm, enabling actions and biopolitical strategies broad-spectrum, and even on seemingly paradoxical: from this frame of mutual immanence, death can be understood as a typical phenomenal of life, the same way as their provocation, directly or indirectly, may be understood as a consequence inherent in the biopolitical exercise on life.

Keywords: Foucault; Esposito; biopolitics; live; death.

Em 2004, Roberto Esposito, filósofo e professor de ciência política em Nápoles, publicou um livro que muito provavelmente o lançou no cenário internacional. Trata-se de *Bíos, biopolítica e filosofia*,¹ livro que segundo seu autor “nasce num horizonte parcialmente orientado para a reflexão que vai de Nietzsche a Foucault”.² Parcialmente, pois tece críticas à análise foucaultiana da biopolítica, compreendendo-a cindida e duplicada, na medida em que a biopolítica pode se apresentar como uma política da vida ou se transformar numa tanatopolítica³ – tema, aliás, de todo o capítulo IV do livro *Bíos*.⁴ Ou para ser mais preciso, no primeiro capítulo do livro, intitulado “O enigma da biopolítica”, Esposito sentencia que Foucault não pôde se decidir sobre essa faceta dual da biopolítica ao analisá-la genealogicamente. O filósofo italiano diz expressamente:

Qual o efeito da biopolítica? Chegado a este ponto a resposta do autor parece bifurcar-se em direções divergentes que levam em conta outras duas noções, desde o início implicadas no conceito de *bíos*, mas situada nos extremos de sua extensão semântica: aquela de subjetivação

e aquela de morte. Ambas – no que diz respeito à vida – constituem mais do que duas possibilidades. São ao mesmo tempo sua forma e seu fundo, sua origem e seu destino. Mas em cada caso, segundo uma divergência que parece não admitir mediação: ou uma ou outra. Ou a biopolítica produz subjetividade ou produz morte. Ou torna sujeito o próprio objeto ou o objetiva definitivamente. Ou é política da vida ou sobre a vida.⁵

Ou seja, segundo Esposito, por mais radicais e inovadoras que sejam as análises foucaultianas acerca da natureza e dos modos de exercício da biopolítica, Foucault é incapaz de resolver o seu enigma. O grande argumento de Esposito é que o enigma da biopolítica consiste na inegável constatação de que ela engendra e produz vida – que, às vezes, no próprio Esposito pode ser equiparada semanticamente à subjetivação – quanto produz efeitos de morte. Segundo o filósofo italiano, a limitação foucaultiana reside na consideração desse duplo traço da biopolítica em termos antitéticos e, pois, contraditórios – *ou vida ou morte, ou subjetivação ou sujeição*. A solução que Esposito crê encontrar se assenta no que chamou “paradigma imunitário”: tal como o sistema imunológico de um organismo, a imunização política é uma “proteção negativa da vida”.⁶ Esposito crê assim escapar daquilo que chamou de enigma da biopolítica, pela dissolução, ou ao menos pela neutralização, da relação entre vida e morte, demonstrando que ela não é dual e antitética, mas sim que de imanência entre uma e outra.

Ora, a vantagem hermenêutica do modelo imunitário está precisamente na circunstância que estas duas modalidades, estes dois efeitos de sentido – positivo e negativo, conservador e destrutivo – encontram finalmente uma articulação interna, uma conexão semântica, que o dispõe em uma relação causal, ainda que seja de tipo negativo. Isto 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-se muito bem dizer que a imunização é uma *proteção negativa da vida*.⁷

1 2004,2010 b.

2 Esposito, 2010a:47.

3 2010a :48

4 2004: 115-157; 2010b: 159-207.

5 Esposito, 2004: 25; 2010b: 54s.

6 Esposito, 2004: XIII; 2010b: 24.

7 Esposito, 2004: 42; 2010b: 74.

Juntamente com Alain Brossat (*La démocratie immunitaire*, 2003), Peter Sloterdijk (*O palácio de cristal*, 2008), e Giorgio Agamben (*Homo sacer*, 1997, e *Estado de exceção*, 2004), Roberto Esposito tem sido um dos mais argutos leitores de Michel Foucault e, principalmente de sua interpretação da biopolítica, na última década, a partir da interpretação da biopolítica à luz da “imunização”. Certamente, não é nosso objetivo investigar detalhadamente a interpretação formulada por Esposito sobre a imunização, mas sim refletirmos sobre a acusação dirigida à limitação foucaultiana sobre a biopolítica: Esposito tem razão em sua acusação? Foucault não resolve o enigma da biopolítica pela dificuldade de discernir biopoder de biopolítica? Procuraremos apresentar, ainda que de modo sumário, os principais aspectos da genealogia foucaultiana da biopolítica para, em seguida, verificarmos como o filósofo francês interpreta o enigma da biopolítica, de modo a confirmar ou negar a crítica que lhe é dirigida por Esposito.

A analítica foucaultiana da biopolítica

Os dois principais textos onde Foucault apresenta sua analítica do biopoder e da biopolítica são o último capítulo de *La volonté de savoir*, e a aula de 17 de março, com a qual encerra seu curso *Il faut défendre la société*, ambos de 1976. O contexto em que os dois textos foram escritos – o primeiro como livro e o segundo como lição – é praticamente o mesmo. Foucault havia acabado de publicar, em 1975, *Surveiller et punir*, no qual apresenta exaustivamente sua analítica do poder disciplinar, que tem como um de seus traços marcantes o que foi denominado de antomopolítica; isto é, de como a partir de uma série de expedientes estratégicos e tecnológicos – pelo controle do tempo, pela determinação espacial, pelo desenvolvimento e aperfeiçoamento “ergonômico” dos gestos e dos utensílios, aplicados difusamente em diversas instituições – foi possível um condicionamento e mesmo uma constituição, pelo seu corpo, do indivíduo: o trabalhador, o militar, o aluno, o doente... Enfim, o indivíduo disciplinado. *Surveiller et punir* (1975) é, aliás, o livro com o qual Foucault encerra sua primeira investida genealógica, contraindo em si todo o produto investigativo de seus primeiros anos no Collège de France; basta observar o teor dos cursos desse período. Não à toa, ele inicia o curso do ano letivo de 1976 com declarações bastante pessoais sobre seu estado de ânimo, desgosto que estava com o rumo que suas preleções haviam tomado e se perdido (de um ponto de vista acadêmico), estando a meio caminho de um aborrecimento

e de um suplício.⁸ Assim, ele propõe abandonar suas investigações, centradas demasiadamente na repressão,⁹ na disciplina e naquilo que chamou de “o como do poder”,¹⁰ para introduzir uma nova abordagem: aquela que pela análise detida da “guerra das raças”¹¹ culmina na apresentação de uma outra sorte de relações de poder, a do nascimento do biopoder.¹² *La Volonté de Savoir*, por sua vez, será apenas publicado em dezembro daquele ano;¹³ dentro, porém, desse novo contexto de pesquisa.

É em 1974, em “La naissance de la médecine sociale”, conferência pronunciada na UERJ, e publicada em 1977, que Foucault apresenta pela primeira vez o conceito de biopolítica, numa estreita relação com a apropriação política do corpo, concorde com sua analítica da disciplina e da anatomopolítica, para qualificar a medicina social como estratégia biopolítica:

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua somente pela consciência ou pela ideologia, mas também no corpo e com o corpo. Para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importa antes de tudo, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica; a medicina é uma estratégia biopolítica.¹⁴

Entretanto, a partir daquela aula de 17 de março de 1976, ele procura expor de modo mais sistemático o conceito de biopoder. Se durante o final do século XVII até o século XVIII, vê-se a instalação do poder disciplinar, desse conjunto difuso de tecnologias que disciplina o corpo do indivíduo, é possível identificar durante a segunda metade do século XVIII outra tecnologia de poder se instaurando, que não exclui o poder disciplinar; antes que a integra, embute, modifica e o utiliza implantando-se na sociedade em outro

8 Foucault, 1997: 4; 1999a: 4.

9 Foucault, 1997: 36; 1999a: 48.

10 Foucault, 1997: 21; 1999a: 28.

11 Foucault emprega a expressão “guerra das raças” para se referir a um estado mais geral que o racismo, o antisemitismo e o racismo de Estado que são apenas situações ou episódios específicos daquele estado. Por esta expressão, ele designa um movimento corrente iniciado entre historiadores franceses e ingleses dos séculos XVI e XVII que identificam a presença silenciosa, porém constante, de um estado de guerra interno às sociedades, pelo qual se instituem como usurpação, os sistemas legais e o Estado, em que o poder régio e soberano se impõe como que por dominação de uma raça à outra dentro do mesmo corpo social (Foucault, 1997: 51; 1999a: 71).

12 Foucault, 1997: 213-235; 1999a: 285-315.

13 Defert, 1994: 49.

14 Foucault, 1994a: 210.

nível e com outro alvo de aplicação. Se a disciplina atinge e atravessa o corpo do indivíduo, este novo poder – a biopolítica –, identificado por Foucault, visa o homem como ser vivo e como espécie:

a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, mas não resumidos a corpos, mas como ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios à vida, e que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.¹⁵

Em suma, seu alvo é algo que não era considerado nem pelo direito nem pela disciplina; seu alvo é a população (que não se confunde nem com o indivíduo, nem com a sociedade): “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder”,¹⁶ considerando os fenômenos aleatórios, os “acidentes” que a acometem em seu meio que é, em sua natureza mesma, artificial, ou seja, a cidade;¹⁷ e que, no entanto, podem-se obter mediante estratégias estatísticas suas constantes, e daí projetar medidas preventivas de segurança e regulamentação da vida da população. É neste sentido que Foucault poderá interpretar a biopolítica como uma inversão do princípio da soberania: se por meio deste o poder se exercia sobre a morte e deixava a vida correr, com a biopolítica,

é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no “como” da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder.¹⁸

Neste sentido, a biopolítica como uma “tecnologia regulamentadora da vida” visa uma espécie de homeostase social, já que não se volta mais ao indivíduo

como na tecnologia disciplinar, mas visa a população em sua natureza biológica de conjunto. Assim, as duas tecnologias, os dois tipos de poder identificados por Foucault, não se equivalem, mas não conflitam entre si; antes coexistem e se interpenetram – ainda que não da mesma forma. Daí que, por meio delas, a vida se tornou o fim político por excelência das sociedades a partir do século XIX:

A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.¹⁹

Foucault volta ao tema no primeiro volume de sua *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, não mais o relacionando ao tema geral da guerra das raças e do racismo de Estado, mas ao dispositivo da sexualidade. Sua exposição no último capítulo – “Direito de morte e poder sobre a vida” – completa aquela sua exposição da lição de 17 de março. Quer dizer: se a morte se tornou o extremo limite do poder, isto não se deve por motivações e sentimentos humanitários, mas pela “razão de ser do poder e a lógica de seu exercício que tornaram cada vez mais difícil a aplicação da pena de morte”.²⁰ A partir do século XVII, as novas relações de poder têm como alvo a vida; e no caso da biopolítica, o ela se exerce sobre o

corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-lo variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*.²¹

15 Foucault, 1997: 216; 1999a: 289.

16 Foucault, 1997: 218s; 1999a: 292s.

17 Foucault, 1997: 218; 1999a: 292.

18 Foucault, 1997: 221; 1999a: 295s.

19 Foucault, 1997: 225; 1999a: 302.

20 Foucault, 1976: 181; 1988: 130.

21 Foucault, 1976: 183; 1988: 131.

Se a partir do século XVII começa a surgir uma nova modalidade de relações de poder pela disciplina, é com o advento das tecnologias de regulação no século XVIII que se tem o clímax do acontecimento histórico do biopoder, da qual a disciplina e a regulação formam as duas direções das relações de força, uma individualizante e outra especificante, uma anatômica e outra biológica, convergindo para o mesmo fim: a vida. A vida humana como fim político, a vida humana como fato político: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e ademais capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão”.²²

Dessa tese básica de que a biopolítica se constitui como um conjunto organizado de estratégias políticas, institucionais e governamentais, voltado para a preservação da vida humana, os dois textos continuam caminhos distintos, porém em recíproca interconexão. Naquela lição de *Il faut défendre la société*, a atenção recai sobre a instauração na modernidade do racismo de Estado, enquanto em *La volonté de savoir*, Foucault se volta para o dispositivo da sexualidade.

No primeiro, Foucault define o racismo como o meio pelo qual se insere uma cesura no contínuo biológico da espécie humana, fragmentando-o e introduzindo uma decalagem de uma raça a outra. Além disso, a partir dessa fragmentação, introduz-se um gênero de relação que interioriza a guerra no meio social: a guerra de uma raça com a outra, de tal modo que permite uma assimilação biopolítica da morte, do fazer morrer como garantia de vida de um ponto de vista estritamente biológico:

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.²³

Com efeito, o poder de fazer morrer, ou de abandonar alguém à própria sorte, quando este já não está mais biopoliticamente protegido, e sim desnudado (Agamben, 1997), se aplica como forma de proteção biológica dos demais da sociedade, da população como espécie:

Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização.²⁴

De limite extremo do poder, a morte – ou melhor, a possibilidade de matar outrem julgado racialmente inferior ou perniciosos – é assimilada no campo da ação política, como forma extrema de defesa da vida, da vida daqueles julgados dignos de defesa e promoção a partir de um sistema de normalização balizado pelo modelo evolucionista darwiniano;²⁵ isto é, a partir de sua assimilação num sistema de “biorregulamentação pelo Estado”.²⁶ Mais do que simplesmente desnudada, essa vida passível de ser dispensada, cuja morte imposta se lhe avizinha como dramático destino inevitável para si, ao mesmo tempo que desejável para a sociedade moderna como um todo a ponto de ser política e tecnicamente implementada, perfeitamente assimilada ao sistema governamental e de gerenciamento do coletivo populacional; enfim, a vida integrada e imanentizada à tessitura social, fazendo assim com que a problemática da morte deixe de ser um limite extremo e externo ao regime biopolítico impregnado à sociedade moderna, para ser-lhe um de seus efeitos e uma de suas funções nas práticas biopolíticas.

24 Foucault, 1997: 228; 1999a: 306. James Bernauer (1989: 320), num esforço de interpretar a experiência do genocídio e de Auschwitz à luz da biopolítica e da estética da existência foucaultiana observa: “Nós sabemos qual era a substância da ética himmleriana: a existência de uma luta ente a vida e a morte (*der Kampf auf Leben un Tod*), que justapunha o vigor do sangue nórdico e a degenerescência mórbida representada pelas raças inferiores. A questão era tanto o progresso da vida, quanto a morte do povo (*Volkstod*). ‘Nós temos o direito moral, temos o dever para com o nosso povo de matar este povo que queria nossa morte’. Reflexo da exigência de Hitler, que queria que o nacional-socialismo fosse uma ‘homenagem à razão’ e afirmava que ‘apenas a razão devia ter a última palavra’, o modo de subjetivação de Himmler se referia às leis da história natural tais como a ciência das raças as havia revelado. A ética do nacional-socialismo passa por ser uma forma de biologia aplicada. O ascetismo da ética himmleriana não era somente a disciplina rigorosa de formação da SS, que fez do dever e da obediência as virtudes primeiras; ele se traduzia também pela prática da morte como imperativo moral destinado à valorizar a vida biológica. Tratava-se de uma eugenia valendo para um só grupo racial e aplicando para os demais a ‘eutanasia’. O fim supremo de tudo isto – fim para o qual o antissemitismo estava ele mesmo submetido – era uma purificação biológica definitiva da história, uma revitalização da vida mesma, seu triunfo sobre a morte.”

25 Foucault, 1997: 229 e 233; 1999a: 307 e 313.

26 Foucault, 1997: 223; 1999: 298.

22 Foucault, 1976: 188; 1988: 134.

23 Foucault, 1997: 228; 1999a: 305.

Em *La volonté de savoir*, Foucault (1976: 99-173; 1988: 73-123) se concentra em apresentar o que denominou “dispositivo da sexualidade”. Novamente, ele volta a insistir na tese de que no sexo – na medida em que está na “encruzilhada do corpo e da população” – se articulam os eixos das tecnologias da regulação e das tecnologias disciplinares, de um modo que coexistem e se imbricam mutuamente.²⁷ É em função desta característica biopolítica do sexo – como alvo e objeto – que o poder se exerce, pela disciplina e pela regulamentação, não como ameaça, mas como gestão da vida.²⁸ Assim, assiste-se, a partir do século XIX, ao processo da histerização da mulher, da sexualização infantil (pela questão do onanismo) e da psiquiatrização das perversões sexuais, seja no fetichismo, seja no coito interrompido. A partir desse quádruplo problemático do sexo, de seu limite e de seu excesso, forma-se uma teoria geral do sexo, extremamente importante para o dispositivo da sexualidade²⁹ na captação dos corpos, no controle e gestão dos indivíduos e da população, e na contenção e direcionamento de suas forças e prazeres. Uma teoria geral do sexo, e em especial uma teoria geral da repressão do sexo, se fez funcionalmente importante para o dispositivo da sexualidade, pois por seu meio se possibilitou uma loquacidade ao sexo, ao sexo desejado, devidamente controlado, como sinal maior, condensação por excelência da vida nos corpos dos indivíduos – que não se tocam mais em busca de sensações e prazeres, mas em busca do desejo “lícito” e “natural” – e no corpo social – na defesa do sangue, da pureza, de uma aristogenia racial – cuja verdade só se diz por meio de subterfúgios e evasivas.³⁰ Daí a razão pela qual, a partir do dispositivo da sexualidade, foi possível a irrupção histórica da psicanálise, na medida em que se configurou como uma das formas mais eficazes de incitação dos discursos autorreveladores do sexo e liberação do indivíduo de seus recalques: “Em torno dela, a grande exigência da confissão que se formara há tanto tempo, assume novo sentido, o de uma injunção para eliminar o recalque. A tarefa da verdade vincula-se, agora, ao questionamento da interdição”³¹ e, desse modo, à crença de que escapamos dos recalques, dos interditos, do poder, pela “desirabilidade do sexo”, pela afirmação dos “direitos de nosso sexo” – daí o

equivoco fundamental da hipótese repressiva – quando, de fato é dependente do dispositivo da sexualidade.³²

O sexo foi o ponto de contato onde o poder disciplinar e o biopoder se aglutinaram e que permitiu essa forma geral do poder sobre a vida: numa modalidade atuando-se sobre o corpo como máquina, passível de adestramento e de modalização e ampliação de suas aptidões e forças; na outra, atuando sobre o corpo-espécie, como suporte dos processos biológicos, da proliferação, do nascimento e da morte, e da duração da vida. É pelo sexo, portanto, que se juntam o corpo e a população como alvos do poder e que tem a vida como objetivo e fim;³³ e o biopoder é assim uma incitação e um investimento sobre a vida.³⁴ Pelo menos desde o século XVIII, a vida se tornou questão cara às técnicas políticas e, como diz Foucault, “a morte começava a não mais fustigar diretamente a vida”.³⁵ No entanto, em consonância com aquela aula de 17 de março de 1976, de *Il faut défendre la société*, Foucault observa como o princípio de soberania, isto é o “direito de morte” é invertido: não mais como sinal da força soberana, mas deslocada, ou ao menos apoiada “nas exigências de um poder que gere a vida”,³⁶ e que pelo menos desde o século XIX, temos assistido ao formidável poder de matar, pelos holocaustos e genocídios então praticados, sob uma nova forma, isto é, “como o *complemento* de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida”,³⁷ ao ponto que Foucault tem que afirmar:

A situação atômica se encontra hoje no ponto de chegada desse processo: o poder de expor uma população à morte geral é o *inverso* do poder de garantir a outra sua permanência em vida. 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 pode-

32 Foucault, 1976: 207; 1988: 146-147.

33 Foucault, 1976: 193; 1988: 138.

34 Foucault, 1976: 183; 1988: 131.

35 Foucault, 1976: 187; 1988: 133.

36 Foucault, 1976: 179; 1988: 128.

37 Foucault, 1976: 180; 1988: 129; destaque nosso.

27 Foucault, 1976: 191s; 1988: 136; 1997: 224; 1999a: 300.

28 Foucault, 1976: 193; 1988: 138.

29 Foucault, 1976: 204; 1988: 144.

30 Foucault, 1976: 76; 1988: 56.

31 Foucault, 1976: 173; 1988: 123.

res modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população.³⁸

As noções foucaultianas de vida e normalização

Está aqui certamente um dos pontos principais para a análise e crítica deferida por Esposito contra Foucault: ele interpreta que a leitura foucaultiana é dual e está cindida, sem ser capaz de fornecer uma análise que dê conta de responder como a biopolítica pode incidir numa tanatopolítica. Ora, a nosso ver, não é Foucault que está preso a essa cesura política entre vida e morte, mas a leitura de Esposito que intensifica este traço em Foucault. Há muitas maneiras de se pensar a noção de inversão: desde uma versão mais “heracliteana” da transformação que se dá por inversão, até outras modalidades em que a inversão é apenas uma alteração da polarização e primazia de um termo em relação a outro. Esposito parece tomar os termos “vida” e “morte” como diametralmente opostos, de tal modo que, numa passagem como esta, só lhe resta interpretar em termos antitéticos, e isto sempre atrelado a uma antítese entre o poder soberano e a biopolítica, pela qual, ainda segundo Esposito, Foucault não tinha como resolver os termos históricos e genealógicos de sua tensão – se estavam em linha de continuidade, pela qual Foucault teria que admitir o genocídio como paradigma constitutivo da modernidade, nos mesmos termos de Agamben (1997), ou se implicavam numa ruptura e diferença, donde a biopolítica seria continuamente invalidada a cada vez que a morte se interpusesse no ciclo da vida.³⁹

Ainda que Esposito possa estar certo sobre a dificuldade da articulação proposta por Foucault entre poder soberano e biopoder, não nos parece que está totalmente com a razão ao se valer dela para sua crítica da interpretação foucaultiana da biopolítica. Foucault assinalou, em vários momentos, pelo menos desde os dois principais livros, *Surveiller et punir* (1975) e *La volonté du savoir* (1976), e nos cursos desse período de sua produção teórica, como se deu a passagem de um conjunto de relações de forças, marcado pela ritualização teatral do suplício – símbolo do poder soberano por excelência, por

não deixar possibilidades de dúvida sobre como ele se processa sobre a vida e a morte – para outras modalidades estrategicamente mais eficazes e insidiosas de ação sobre os indivíduos e sobre a população, isto é, pela disciplinarização e pela biopolítica regulamentadora, que tiveram como foco e alvo o corpo vivo e a vida de espécie de um coletivo populacional. O que é muito difícil deslindar nas narrativas histórico-genealógicas produzidas por Foucault são os motivos que levaram a esse deslocamento. Ainda assim, admitindo como Foucault que a biopolítica realiza uma inversão do primado político entre vida e morte, tem que se refletir sobre como Foucault articula estes dois termos, vida e morte; afinal, a ideia de inversão não necessariamente implica em substituição ou supressão, como a interpretação de Esposito parece implicar. Algumas pistas já nos foram dadas pelo filósofo francês naquele derradeiro capítulo de *La volonté du savoir*, na sua estreita articulação com o conceito de biopoder: a vida é o objeto e o fim de toda a gama de ações e estratégias biopolíticas, e mais, a vida é, sob determinados aspectos, um dos efeitos da biopolítica, o que, aliás, o próprio Esposito observa (e como já mencionamos anteriormente). A resposta para o desafio daquela articulação, cremos, está numa outra noção, muito cara a Foucault, a saber, aquela de normalização, principalmente se considerarmos o desafio extremo que o racismo impõe aos governos biopolíticos das sociedades modernas: “a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de levar à morte em uma sociedade de normalização”.⁴⁰ Aliás, o que é uma sociedade de normalização? Foucault a define explicitamente em *Il faut défendre la société*,⁴¹ e que já mencionamos anteriormente: a sociedade de normalização é uma sociedade onde a disciplina e a regulamentação se articulam em torno das normas, permitindo um conjunto de ações planejadas e que visam atingir a sociedade como um todo, a partir de um expoente aglutinador capital, que é a vida, tomada como seu fim, seu objeto e seu efeito. De um modo ou de outro, é patente o primado da norma em todo o conjunto de forças e relações tecnológicas pelas quais se regula a vida social. O que não implica em dizer que uma sociedade de normalização seja uma sociedade estrutural e funcionalmente normalizada. Não se garante aí uma hegemonia da norma, mas se mantém uma situação de tensão constante entre as forças de normalização e os eventos de resistência, de questionamento e de enfrentamento, que desarticulam ou que ao menos

38 Foucault, 1976: 180; 1988: 129; destaque nosso.

39 Esposito, 2004: 38; 2010b: 69-70.

41 Foucault, 1997: 228; 1999a: 306.

41 Foucault, 1997: 225; 1999a: 302.

impedem o pleno sucesso das estratégias disciplinares e regulamentadoras.⁴² Mas o que caracteriza uma sociedade de normalização, uma sociedade de normas? Primeiramente, segundo Foucault, a norma não se confunde com a lei, com um sistema legiferante calcado no princípio da cidadania igualitária. O que não quer dizer que a lei e a norma não coexistam; ao contrário, como Foucault mesmo se esforçou por demonstrar em *Surveiller et punir*,⁴³ a sociedade moderna se caracteriza justamente por uma relação entre a lei e a norma, donde a lei é delimitada, explicada, justificada e instituída a partir de um sistema normativo,⁴⁴ inicialmente tomado como disciplinar:

Enquanto os sistemas jurídicos qualificam os sujeitos de direito, segundo normas universais, as disciplinas caracterizam, classificam, especializam; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, hierarquizam os indivíduos em relação uns aos outros, e, levando ao limite, desqualificam e invalidam. De qualquer modo, no espaço e durante o tempo em que exercem seu controle e fazem funcionar as assimetrias de seu poder, elas efetuam uma suspensão, nunca total, mas também nunca anulada, do direito. Por regular e institucional que seja, a disciplina, em seu mecanismo, é um “contra-direito”. E se o juridismo universal da sociedade moderna parece fixar limites ao exercício dos poderes, seu panoptismo difundido em toda parte faz funcionar, ao arpejo do direito, uma maquinaria ao mesmo tempo imensa e minúscula que sustenta, reforça, multiplica a assimetria dos poderes e torna vãos os limites que lhe foram traçados. [...] E para voltar ao problema dos castigos legais, a prisão com toda a tecnologia corretiva de que se acompanha deve ser recolocada aí: no ponto em que se faz a torsão do poder codificado de punir em um poder disciplinar de vigiar [...] O que generaliza então o poder de punir, não é a consciência universal da lei em cada um dos sujeitos de direito, é a extensão regular, é a trama infinitamente cerrada dos processos panópticos.⁴⁵

Ao que Foucault muito rapidamente generaliza a sua interpretação da norma, destacando-a daquela diretamente atrelada ao poder disciplinar, marcantemente individualizante, para também aplicá-la nas estratégias regulamentadoras, biopolíticas, da sociedade moderna. Ao final da aula de 15 de janeiro de 1975, do curso *Les anormaux* – mesmo ano em que veio a publicar *Surveiller et punir*, resgatando à memória o livro *Le normal et le pathologique* de Canguilhem, Foucault se empenhou em apresentar a norma como portadora e vetor de poder pela qual se qualifica e corrige e, por isso, liga-se “a uma técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo”.⁴⁶ Como sempre, Foucault continua a afirmar a positividade do poder; sua função e sua característica maior da qual as demais características se desdobram, ao mesmo tempo em que se aglutina delas. O poder é produtivo, ele produz saberes e regimes de verdade, ele produz individualidades, seja pelas docilidades dos corpos, seja pela viabilidade estatisticamente estabelecida, e biológica e medicamente reguladas.⁴⁷

Isto certamente ainda não nos esclarece como Foucault concebe as noções de vida e de norma em sua análise genealógica da biopolítica. Quem talvez nos dê melhores pistas para compreendê-las é Pierre Macherey, que em vários momentos, procurou analisar as filosofias, tanto de Canguilhem quanto de Foucault, a partir das normas. Numa dessas ocasiões, num artigo intitulado “De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault” (1993), apresentado pela primeira vez em dezembro de 1990, num colóquio em homenagem a Georges Canguilhem, e procurando mostrar como os dois filósofos, a despeito de suas diferenças participam de uma mesma espécie de comunidade de visão filosófica, afirma como a ideia de norma deve ser “desnaturalizada” e descarregada de toda objetividade, evidenciando assim que, para Canguilhem e Foucault a norma deve ser entendida em termos dinâmicos de uma normatividade, vital em Canguilhem, sociopolítica em Foucault.⁴⁸ Por isto, já no curso *Les anormaux*, Foucault se refere à norma como conceito político (ou polêmico, nos termos canguilhemianos): “a norma não se define como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relação aos domínios a que se aplica”.⁴⁹

42 Castro, 2004: 250.

43 Foucault, 1975: 216; 1988: 164.

44 Na aula de 25 de janeiro de 1978, de seu curso *Sécurité, territoire et population* (2004: 58; 2008: 74), Foucault salienta ainda mais a relação entre a lei e a norma, em que a primeira exerce uma operação de codificação da segunda.

45 Foucault, 1975:259s; 1988: 195-196.

46 Foucault, 1999b: 46; 2002: 62.

47 Foucault, 1975: 227; 1988: 172.

48 Macherey, 1993: 288; 292-293.

49 Foucault, 1999b: 46; 2002: 62.

O que se depreende da acepção polêmica da norma, na ótica de Canguilhem, e que é expandido e mais bem explicitado e demonstrado em Foucault, com sua acepção política, é que não se parte do vital para o estabelecimento da norma, mas sim do social; é a força do papel coercitivo da norma, sua imposição e aplicação, e como prescrição, que transforma e regula a vida como um valor a ser almejado. A vida só se torna um fim a ser acalentado e um bem protegido na medida em que pela norma é transformado num valor, num bem e num princípio de referência; valores que lhe são agregados dos conhecimentos produzidos sobre ela. Para Macherey, em linhas mais gerais – como ele apresentou em outra ocasião, a saber, na sua conferência “Pour une histoire naturelle des normes”, num encontro em homenagem a Michel Foucault em janeiro de 1988 – o que mais preocupava Foucault era compreender como “a ação das normas na vida dos homens determina o tipo de sociedade a que pertencem como sujeitos”.⁵⁰

O que caracteriza esta ação das normas e como elas se articulam com os indivíduos e suas vidas? As normas são, por definição, produtivas. Elas produzem vida e subjetividades. Ser sujeito, como Foucault mesmo diz em determinada ocasião, é estar numa relação de pertença com o próprio presente e, por isto, estar sujeitado às normas.⁵¹ Mas neste caso, “sujeitado” não significa exatamente estar sujeito, submetido, constrangido pelas normas, posto que as normas não são preceitos gerais e universalizáveis que, tal como as leis, coagem os indivíduos e suas condutas – ou em linhas mais gerais, seus pensamentos – mas que tal coação sempre se dá a partir de um móvel externo. A relação coativa da norma em relação ao sujeito não é definida por um princípio de exterioridade; ao contrário, a norma é imanente ao sujeito, e é de sua imanência que advém toda a sua força coercitiva ao sujeito;⁵² existe por assim dizer, uma espécie de coexistência e interdependência entre a norma e o sujeito, ou – ainda melhor para nosso escopo – entre a norma e a vida. É por isto que se pode compreender que a norma não limita a realidade do indivíduo; antes, a norma o maximiza. Em função da relação de imanência entre a norma e a vida, pode-se compreender melhor o seu traço produtivo, uma vez que o que determina e estabelece a norma é a regularidade de sua ação na vida.

A norma, portanto, não se equipara a uma regra ou a uma lei, mas a um processo histórica e socialmente situado, que em virtude de sua constância e regularidade se distingue de um mero acidente ou desvio. Mais que isso, as normas são como que as regularidades das relações de força – implicando aí, inclusive, a possibilidade de exercícios de contrapoderes e resistências – histórica e socialmente dadas. Por isto a norma, diferentemente de uma lei com pretensões de universalidade, é intrinsecamente variável, em virtude de que ela só se dá na efetividade de sua ação e só a apreende na regularidade dos efeitos por ela gerados. Se quiséssemos falar em termos de natureza, poderíamos formular que a natureza intrínseca da norma, além de sua imanência, é seu dinamismo e flexibilidade.⁵³

Ora, o que salta aos olhos nesse tipo de consideração é que se a relação entre vida e norma, entre subjetividade e norma, é uma relação de imanência recíproca, então a ideia de que a norma, como força política, é produtora de vida e de subjetividade exige que a vida e a subjetividade, assim como a norma, também sejam dinâmicas e flexíveis. Este dinamismo e flexibilidade se traduzem em diversidade e as diferenciações do sujeito e do vivente que somos todos nós. Por outro lado, em virtude de sua reciprocidade, são a vida e a subjetividade que forçam o edifício da normalização e as curvas estatisticamente normais a se modularem, a se “adaptarem” às incidências de diferenciações e extravios daquelas curvas. Assim, pode-se dizer que as normas coagem a vida e a subjetividade, de modo que são primeiras em relação àquelas, uma vez que as multiplicidades de forma que a vida e a subjetividade como experiências assumem podem ser arranjadas, classificadas, hierarquizadas, enfim, valoradas a partir de um padrão normativo previamente estabelecido. É o que Foucault, referindo-se às disciplinas, chamou de “normação”, donde as pessoas, seus comportamentos, seus gestos, enfim toda a sua vida nos mínimos detalhes é conformada a normas tomadas como valor e valor “construído em função de certo resultado”.⁵⁴

Foucault não nos diz explicitamente, mas provavelmente com essa expressão pensasse nos mecanismos de normalização, que operam outra relação entre a norma e a normalidade. Tanto o é que na mesma aula, logo após a caracterização do sistema de normação, passa a discorrer sobre as técnicas de normalização, que tem como principal traço a inversão da relação entre normalidade e norma. Dessa inversão, a norma-padrão é contraposta às di-

50 Macherey, 1989: 203.

51 Foucault, 1994b: 680.

52 Macherey, 1989: 215.

53 Rabinow, 1999: 128.

54 Foucault, 2004: 59; 2008: 75.

ferenciações e variações, com o intuito de possibilitar uma análise mais fina dos fenômenos, reconhecendo as individualidades diferenciais, mas consideradas dentro de uma mesma linha de continuidade e sem ruptura, ainda que desmembrando as diferentes normalidades umas em relação às outras.⁵⁵ Portanto, as individualidades diferenciais serão tomadas num quadro estatístico como normalidades diferenciais que, consideradas em suas diferenciações dentro de um mesmo quadro estatístico de normalidade, podem ser tecnicamente trabalhadas de modo a minimizar os aspectos deletérios e negativos de alguma normalidade, forçando-a a se aproximar daquelas ditas favoráveis. Esta é a meta por excelência da biopolítica considerada como um conjunto complexo de estratégias normativas e reguladoras, pelas quais se gere e garante vidas e subjetividades consideradas, senão ótimas e ideais, ao menos mais favoráveis para o coletivo social.

Tem-se então um sistema que é, creio, exatamente inverso do que se podia observar a propósito das disciplinas. [...] Aqui, ao contrário, vamos ter uma identificação do normal e do anormal, vai-se ter uma identificação das diferentes curvas de normalidade, e a operação de normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação às outras e fazer com que as mais desfavoráveis sejam conduzidas às mais favoráveis. Tem-se aí então alguma coisa que parte do normal e que se serve de algumas distribuições consideradas, por assim dizer, como mais normais que as outras, mais favoráveis que as outras em todo caso. A norma é um jogo no interior das normalidades diferenciais. É o normal que é primeiro e é a norma que se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e exerce seu papel operatório. Portanto, eu diria que aí não se trata mais de uma normação, mas antes em sentido estrito, de uma normalização.⁵⁶

Essas normalidades diferenciais são o que, em linhas gerais, Canguilhem compreendia com a ideia de que a vida é uma espécie de efeito global de como os organismos interagem com o meio, para além da mera adaptação, ou resposta a estímulos externos. A vida é o resultado de procedimentos e repostas diferenciais que diversos organismos produzem e criam diante das ameaças e desafios que o meio ambiente lhes impõe; respostas essas que são

autorreguladoras e autocriadoras.⁵⁷ Foucault, portanto, compartilha dessa mesma concepção geral sobre a vida, com a diferença que procura considerá-la num quadro mais específico, isto é, das estratégias e regulamentações biopolíticas nas sociedades modernas. De qualquer modo, com base nessa concepção de vida como autorreguladora, a própria vida se transforma, ela mesma em valor e norma. Por isso, a partir da identificação entre vida e normalidade diferencial, Foucault pôde interpretar que a vida se transforma não mais em mero resultado e efeito de estratégias biopolíticas, mas em seu próprio fim e valor último. É nesse contexto que a biopolítica tem que ser tomada como normalizadora. E é, portanto, nessa relação intrincada que se pode tomar a biopolítica como produtora de vida, uma vez que por meio desse processo de normalização a vida de indivíduos, de normalidades diferenciais, considerada vantajosa dentro de um quadro estatístico de análise da população, pode ser alçada à condição de norma-padrão a ser almejada, intensivada, incitada; enfim, produzida. Mas como interpretar nesse cenário biopolítico, o fato aparentemente paradoxal de que as estratégias biopolíticas também podem incitar à morte?

Morte e biopolítica

A problemática da morte sempre esteve de algum modo no cenário analítico de Michel Foucault, pelo menos desde *Naissance de la clinique* (1963). Aliás, naquele texto, Foucault produz uma importante inflexão teórica em relação a Canguilhem, na medida em que identifica a morte como sendo a chave heurística para compreender tanto o mecanismo da vida, quanto o processo mórbido ao qual toda e qualquer vida está sujeita:

A vida, a doença e a morte constituem agora uma trindade técnica e conceitual. A velha continuidade das obsessões milenares que colocava na vida a ameaça da doença e, na doença a presença aproximada da morte é rompida: em seu lugar, se articula uma figura triangular, de que o cume superior é definido pela morte. É do alto da morte que se podem ver e analisar as dependências orgânicas e as sequências patológicas. Em lugar de permanecer o que tinha sido durante tanto

55 Foucault, 2004: 64; 2008: 82.

56 Foucault, 2004: 65; 2008: 82s.

57 Le Blanc, 1998: 52-56; Muhle, 2009: 157.

tempo, noite em que a vida se apaga e em que a própria doença se confunde, ela é dotada, de agora em diante, do grande poder de iluminação que domina e desvela tanto o espaço do organismo quanto o tempo da doença... O privilégio de sua atemporalidade, que é sem dúvida tão velha quanto a consciência de sua iminência, torna-se pela primeira vez instrumento técnico que permite a apreensão da verdade da vida e da natureza de seu mal.⁵⁸

Isto quer dizer basicamente que, ainda que a vida possa ser alçada à condição de valor e de norma, é a partir de sua contraposição, ainda que extrema, com a morte que se pode conhecê-la e sobre ela formular toda sorte de saberes e discursos. Olhar para o corpo morto – antes do que olhar para um corpo inerte e sem vida, como a pura negatividade da vida – é vetorizar o olhar sobre os próprios processos de diferenciação e de suscetibilidades a que qualquer vivente recorre com vistas a sobreviver e a sobrepujar as limitações, as ameaças e desafios que o próprio meio lhe impõe, ainda que para isto tenha que pagar o preço de se sujeitar a alguma doença ou limitação, donde a própria morte é “sua mais diferenciada figura”.⁵⁹ É a descoberta no século XIX da importância do mórbido, pelo qual a morte é

constitutiva de singularidade; é nela que o indivíduo se encontra escapando às vias monótonas e a seu nivelamento; na lenta aproximação, meio subterrânea, mas já visível da morte, a secreta vida comum torna-se, finalmente individualidade; um traço preto a isola e lhe dá o estilo de sua verdade.⁶⁰

Em outras palavras, no século XIX, a percepção sobre a morte e sua relação de pura e extrema negatividade em relação à vida é deslocada para uma outra concepção na qual vida e morte são compreendidas num contínuo processual, de modo a permitir que um olhar treinado sobre um corpo moribundo revele a história daquela vida, suas reações e superações aos quadros etiológicos até o momento que o processo de morte se deflagrou de modo irrevogável. Em suma, a morte não é mais o negativo externo da vida, mas é o cume de

todo um processo vital do qual lhe é imanente. Jocosamente falando: também faz parte da vida morrer. E é conhecendo a fundo todo este processo que culmina na finitude, na morte de todo e qualquer ser vivente, e de modo mais particular no homem, que se pode adquirir e constituir um saber positivo sobre o homem.⁶¹

Alguns anos depois, já no contexto dos esforços por analisar as relações biopolíticas, Foucault retoma esta ideia em suas linhas gerais; isto é, sob que condições a morte deixa de ser um fim, um veto, um óbice à ação política, o limite extremo do poder,⁶² para se tornar, também ela, objeto e questão de política, dos mecanismos e das tecnologias de poder que emergiram historicamente em fins do século XVIII, tendo por fim geral o homem enquanto espécie, afetado por processos de conjunto atinentes à vida, como o nascimento, a morte, a procriação, a produção, a longevidade, a saúde e a doença; não em um indivíduo em particular, mas em toda uma população, tomada como dotada de uma natureza, aquela da espécie humana, conceito que se introduziu historicamente a partir do começo do século XIX, a partir de uma evidente inserção de novos saberes biológicos privilegiados. Portanto, o que começa a prevalecer é uma noção da população, não como um sujeito de natureza jurídica que se interpõe e se opõe ao poder régio, ao poder soberano; não como um outro corpo, mas como espécie. Foucault define assim a população como espécie:

A população é um conjunto de elementos no interior do qual podem-se observar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual se pode identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos, e a propósito do qual pode-se identificar um certo número de variáveis de que é dependente e que são suscetíveis de modificá-lo. [...] é a entrada, no campo das técnicas de poder, de uma natureza.⁶³

A população é, enfim, elevada a objeto biopolítico por excelência. A partir de uma sorte de biologização do social e do político, a questão da população, do gerenciamento e governo normalizador de seus fenômenos os mais

58 Foucault, 1963: 146s; 1980: 165.

59 Foucault, 1963: 176; 1980: 197.

60 Foucault, 1963: 176; 1980: 196; cf. também Nalli, 2007: 180-182.

61 Foucault, 1963: 202; 1980: 229.

62 Foucault, 1997: 221; 1999: 296.

63 Foucault, 2004: 76s; 2008: 97s.

característicos e determinantes, a questão política se inverteu por completo, liberando-se de suas configurações jurídico-institucionais, representadas principalmente pelo Estado e pela figura do soberano, assimilando a uma estrutura política mais complexa, que ultrapassa – mas não necessariamente elimina – os objetos, os temas, e os limites clássicos da política. É por isto que, por vida da população como espécie, deve-se entender também toda a produção de saberes sobre todos os fenômenos inexoráveis da vida, desde o nascimento até a morte. Neste sentido, sobre a morte, Foucault observa que a atenção biopolítica não recai mais sobre as epidemias (não quer dizer que ignore tais fatos e perigos, apenas os considera segundo alguma hierarquia de corte estratégico-funcional, ou sob certos aspectos, “utilitarista”), mas sobre aquelas doenças constantes e difíceis de extirpar e que levam à morte, fazendo da morte uma constante e um fenômeno de população;⁶⁴ e, portanto, criam-se assim meios de assimilar biopoliticamente a incidência da morte e a tornar a sua possibilidade como aceitável num quadro de proteção e promoção biopolítica da vida da população.⁶⁵

Está aqui, certamente, o tom mais polêmico de toda a interpretação foucaultiana da biopolítica e que tem sido extremamente provocativo aos trabalhos de pensadores como Agamben, Sloterdijk, Brossat e Esposito, como aliás já aludimos anteriormente. É preciso atentar, porém, que o tom polêmico daquelas páginas de *Il faut défendre la société* se deve ao esforço foucaultiano de fornecer uma interpretação contundente, tanto do racismo de Estado, e de modo mais particular do nazismo, à luz de sua interpretação da biopolítica, mostrando, inclusive, que o nazismo não é uma espécie de excrescência à história das sociedades ocidentais modernas, que se esforçam por se rotular como democráticas e defensoras dos direitos humanos. Certamente, é por estratégia similar que Agamben pôde interpretar a famosa máxima de Walter Benjamin de que o Estado de exceção é a regra, isto é, na medida em que para dar cabo da vida nua, segundo Agamben matável mas não sacrificável, existe nas sociedades capitalistas modernas uma cossustancialidade entre os modelos jurídico-institucional e biopolítico, que permite tomar o estado de exceção como paradigma das estruturas políticas das sociedades modernas (Agamben, 1997: 14).⁶⁶ Ou ainda, como Esposito interpreta, o paroxismo

biopolítico produzido pelo nazismo culmina numa indistinção entre o poder soberano e a própria biopolítica de tal modo que “o direito soberano, no regime biopolítico, não é tanto a faculdade de dar a morte quanto a de anular antecipadamente a vida”.⁶⁷

Foucault, por sua vez, também fala em paroxismo, mas mais importante que isto, é que no nazismo ocorre um gênero complexo de relação entre o poder soberano e a biopolítica, identificadas por ele como coextensivas ou coincidentes, mas que provavelmente o jogo entre princípio de soberania e princípio biopolítico também ocorra em todos os outros Estados, socialistas ou capitalistas – ainda que Foucault titubeie no texto sobre a universalidade desse “jogo”, mas que certamente não é uma situação única e acidental.⁶⁸ O nazismo não foi uma situação e um incidente “extemporâneo”, posto que, ainda segundo Foucault, a possibilidade mesma do Estado nazista se transformar num Estado assassino é dada não por sua feição racista, que a justifica e legitima, mas pelo seu próprio funcionamento biopolítico.⁶⁹ O assassinato em massa, o genocídio, é, pelo racismo, justificado, mas sua economia funcional-tecnológica é dada pelo biopoder: são as estratégias e relações biopolíticas que estabelecem de que maneira e sob que condições a vida pode se tornar um valor normativo, e estabelecer, ainda sob as mesmas condições, que desvios e anormalidades são indesejáveis e até mesmo deletérias.

A morte pode ser incitada e produzida biopoliticamente, basicamente, de dois modos: (a) numa estratégia não sacrificial pela qual os indivíduos cuja vida fora julgada pernicioso e, portanto, podem ser dispensados – como a dos doentes mentais franceses, à época do regime de Vichy, que foram abandonados à sua própria sorte, de modo que milhares morreram desesperadamente de fome, o que ficou conhecido como “extermínio brando”,⁷⁰ ou que não lhes restou outra coisa a fazer senão cometer o suicídio, como Walter Benjamin,⁷¹ ou então aquelas mortes “administrativamente aceitáveis” diante de um qua-

67 Esposito, 2004: 157; 2010: 207. Destaque nosso, vê-se aqui também um dos traços distintivos entre Agamben e Esposito, uma vez que o direito soberano não é cossustancial, mas absorvido pelo regime biopolítico; o que me parece que de um ponto de vista interpretativo, a leitura de Esposito é mais próxima de Foucault que a de Agamben... Provavelmente por que o objetivo de Esposito não é criticar a leitura foucaultiana, mas se contrapor àquela de seu compatriota.

68 Foucault, 1997: 232; 1999: 312.

69 Foucault, 1997: 228; 1999: 306.

70 Nalli, 2011b.

71 Brossat, 2011.

64 Foucault, 1997: 217; 1999: 290s.

65 Foucault, 1997: 228; 1999: 305s.

66 Agamben, 1997: 14.

dro estatisticamente benfazejo de proteção à maioria da população;⁷² (b) ou por meio de estratégias evidente e diretamente genocidas, como nos campos de concentração ou nos Gulags, que introduziram técnicas de morte, seja pelo trabalho forçado, seja pelas câmaras de gás... Mas até que ponto o homicídio de Estado impetrado por diversos Estados norte-americanos, sob a égide legal da pena de morte, pertence a uma economia política distinta? Não é de certo modo a eliminação de uma vida pernicioso para garantir a vida qualitativamente desejável e boa da maioria?

Se a morte de um grande contingente de pessoas, ou se simplesmente abandoná-las à própria sorte podem ser escandalosas, na verdade não diferem em nada de uma única vida que é eliminada ou que sua eventual morte é estatisticamente considerada aceitável, pelo fato de que o procedimento que o levou a óbito é o mesmo que deverá ter por fim biopolítico o de proteger a vida e saúde da maioria da população-espécie.⁷³ É tudo uma questão, conseqüentemente, da economia e da tecnologia funcional da biopolítica. Nessas situações, não se dispõe do escândalo (e por que não?) para mexer com nossas boas consciências... E por isso, o descaso e a indiferença podem ser suficientes e escandalosamente mortíferos.

Referências Bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. Paris: Seuil, 1997.
- Bernauer, James. “Par-delà vie et mort: Foucault et l'éthique après Auschwitz”. In: V.V.A.A. *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, 1989. p. 302-327.
- Brossat, Alain. “Who killed Walther Benjamin?”. In: Vilela, E.; Brossat, A.; Ivekovi, R.; Liu, J. & Chu, Y. H. *Borders, displacement and creation: questioning the contemporary*. Porto: FLUP-UP, 2011. p. 69-76.
- Brossat, Alain. *La démocratie immunitaire*. Paris: La Dispute, 2003.
- Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal (Argentina): Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- Defert, Daniel. “Chronologie”. In: Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Tome 1. Paris: Gallimard, 1994. p. 13-64.
- Esposito, Roberto. “A democracia, no sentido clássico, acabou – entrevista a Antonio Guerreiro”. *Jornal Expresso*, Suplemento Actual. 19 de junho. 2010a: 46-49.
- Esposito, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010b.
- Esposito, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.
- Foucault, Michel. “La naissance de la médecine sociale”. *Dits et écrits*. Tome 3. Paris: Gallimard, 1994a. p. 207-228.
- Foucault, Michel. “Qu'est-ce que les lumières?”. *Dits et écrits*. Tome 4. Paris: Gallimard, 1994b. p. 679-688.
- Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité, I: La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- Foucault, Michel. *História da sexualidade, I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard; Seuil, 1997.
- Foucault, Michel. *Les anormaux*. Paris: Gallimard; Seuil, 1999b.
- Foucault, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1963.
- Foucault, Michel. *Nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
- Foucault, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004.
- Foucault, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Le Blanc, Guillaume. *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF, 1998.
- Macherey, Pierre. “De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault”. In: V.V.A.A. *Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel. 1993. p. 286-294.

72 Sob certas condições, é o que pode ocorrer com as campanhas de vacinação e imunização de uma população, cujo fim evidente é o de proteção da maioria da população, mesmo que ocorram “eventos adversos pós-vacinação”. Obviamente, não queremos sustentar que as políticas governamentais nada fazem nesses incidentes, paradoxalmente adversos e indesejáveis, mas ao mesmo tempo administráveis. Basta acompanharmos o Sistema de Informações do Programa Nacional de Imunização do Ministério da Saúde, e seu Sistema “Eventos Adversos Pós-Vacinação” (EAPV), do Brasil, que pode ser consultado on-line: <http://pni.datasus.gov.br/apresentacao.asp>. Quer dizer, ainda se buscam estabelecer medidas de apoio e de ação efetivas nesses casos, de modo a senão evitar todas, ao menos de minimizar as perdas. Ainda assim, de uma forma geral, são em tese perdas aceitáveis e um risco que se considera, de um ponto de vista governamental, viável e até mesmo justificável se correr diante da quantidade de vidas que são anualmente salvas por meio de estratégias como a vacinação e imunização, ainda que isto jamais será encontrado de modo tão franco e cínico em quaisquer documentos ou websites oficiais de qualquer governo.

73 Nalli, 2011a: 392.

- Macherey, Pierre. “Pour une histoire naturelle des normes”. In: V.V.A.A. *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil, 1989. p. 203-221.
- Muhle, Maria. “Sobre la vitalidad del poder. Uma genealogia de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem”. *Revista de Ciência Política*. Santiago (Chile). Vol. 29 (1), 2009: 143-163.
- Nalli, Marcos. “Foucault: curar os outros e cuidar de si”. In: Perez, Daniel Omar (org.). *Filósofos e terapeutas em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, 2007. p. 173-193.
- Nalli, Marcos. “Foucault: therapeutics and biopolitics”. In: Vilela, E.; Brossat, A.; Ivekovi, R.; Liu, J. & Chu, Y. H. *Borders, displacement and creation: questioning the contemporary*. Porto: FLUP-UP, 2011a. p. 384-394.
- Nalli, Marcos. “Reflexões sobre o eugenismo à francesa”. In: Boarini, Maria Lúcia. *Raça, higiene social e nação forte: mitos de uma época*. Maringá: Eduem, 2011b. p. 21-48.
- Rabinow, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 1999.
- Sloterdijk, Peter. *Palácio de cristal*. Lisboa: Relógio d’água, 2008.