

## **VIDA PRECÁRIA, DIREITO À PROTEÇÃO E PROSPERIDADE NO CENÁRIO DAS BIOPOLÍTICAS**

**PRECARIOUS LIFE, RIGHT TO PROTECTION AND PROSPERITY  
IN THE SCENARIO OF BIOPOLITICS**

**KARLA BARROS<sup>1</sup>**  
(UNIMONTES - Brasil)

**IDENILSON MEIRELES<sup>2</sup>**  
(UNIMONTES - Brasil)

### **RESUMO**

Em nosso estudo, lançamos mão de uma importante distinção que a autora Judith Butler faz entre as noções de precariedade – como condição universalmente compartilhada entre si por todos os viventes, e condição precária – como contingência politicamente induzida. O nosso intuito é analisar, à luz das reflexões de Butler em torno de sua concepção de vida precária, a produção de certos esquemas normativos que se retroalimentam no âmbito das ontologias e epistemologias do sujeito, os quais sempre são constituídos no contexto de relações de poder que, em último grau, é o que determina diferentes possibilidades de acesso a direitos, diferentes garantias à prosperidade, chegando mesmo a determinar a visibilidade ou o apagamento visual de alguns grupos de indivíduos em relação a outros.

**Palavras-chave:** Precariedade; Biopolíticas; Direitos; Butler; Foucault.

### **ABSTRACT**

In our study, we discuss an important distinction that author Judith Butler makes between notions of precariousness - as a universal condition shared by all living, and precarious condition - as a politically induced contingency. Our intention is a study, in the light of Butler's reflections on her conception of precarious life, a production of certain normative schemes that feed back in the field of ontologies and epistemologies of the subject, which are always constituted in the context of relations of power that, in the last degree, are what determine different possibilities of access to rights, different guarantees to prosperity, even determining the visibility or visual erasure of some groups of people in relation to others.

**Keywords:** Precariousness; Biopolitics; Rights; Butler; Foucault.

*Afinal, qual seria o valor da paixão pelo saber se ela resultasse apenas numa certa soma de erudição, sem permitir ao conhecedor, de um modo ou de outro e na medida do possível, libertar-se de si próprio? Há ocasiões na vida em que a questão*

*de saber se é possível pensar diferentemente do que se pensa,  
e perceber diferentemente do que se vê, é absolutamente  
imprescindível se quisermos continuar olhando e refletindo de  
alguma maneira.*

(Foucault, História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres)

## Introdução

Ao mobilizarmos as perspectivas de análises de Michel Foucault sobre o alcance da biopolítica contemporânea, seus efeitos mais perversos, suas tecnologias, seus agenciamentos, estamos, de fato, tocando no ponto fulcral daquilo que pretendemos que seja o cerne da nossa reflexão. Ao mesmo tempo, parece-nos necessário, para um debate mais substancial sobre os desdobramentos da biopolítica inaugurada por Foucault, trazer à cena as análises mais recentes feitas pela filósofa norte-americana Judith Butler. Em seu trabalho *Quadros de Guerra – quando a vida é passível de luto?*, que reúne uma série de ensaios em resposta às guerras que estavam acontecendo à época, a autora elabora alguns argumentos bastante contundentes ao modo como a política contemporânea tem se ocupado de “enquadrar” os sujeitos numa espécie de moldura para fins de autopromoção da soberania política. No horizonte das vidas precárias que se tornam alvo da biopolítica contemporânea, Butler avança em sua análise do presente ao resgatar a necessidade de se abrir à perspectiva do Outro, conceito que ela leva adiante na esteira de Emmanuel Lévinas.

Para Foucault, a erudição só representa uma potência quando assegura o descaminho daquele que conhece. Suas indicações, “libertar-se de si próprio” e “desencaminhar-se”, parecem corresponder ao que em Butler é o movimento de exceder aos próprios enquadramentos através dos quais, aos nossos “olhos”, torna-se possível visualizar a alteridade: o outro, os outros, o mundo. Campo visual recortado ou acuidade visual seletiva, seja como for, sempre perceberemos algum “outro” sem maiores hesitações. Todavia, haveremos de nos dar também com espectros fantasmagóricos de outros “outros” e é certo que multidões outras habitarão os nossos “inumeráveis pontos cegos”, vastíssimos e aparentemente desérticos ou ininteligíveis campos periféricos e além-periféricos, produtos de nossas retinas educadas na moldura.

Butler explica em sua introdução de *Quadros de guerra*: “De certa forma, o livro é uma continuação de *Precarious Life*, publicado no Reino Unido pela editora Verso em 2004, especialmente quando sugere que uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva” (BUTLER, 2016, 13). Neste sentido, nosso

intuito é realizar um exame crítico por meio desta indicação de Butler, articulando-a com as análises de Michel Foucault e tangenciando algumas pistas fornecidas por Emmanuel Lévinas.

O foco da análise de Butler recai sobre os modos culturais de regular os nossos afetos e as nossas disposições éticas. O artifício usado para essa regulação é, exatamente, o enquadramento seletivo e diferenciado da violência na guerra, que é igualmente útil para a análise de quaisquer outros cenários de distribuição desigual da violência e da proteção. Daí que a questão colocada pela autora, “(...) a guerra – por que e como se torna mais fácil, ou mais difícil, empreendê-la” (BUTLER, 2016, 14), se abordada com a gravidade que merece, encaminha-nos para uma situação inquietante e desconfortável, que se apresenta quase que como uma imputação ética que se nos dirige sem anteparos. Tratar-se-ia, talvez, de algo que nos remete à noção de *rosto* do filósofo Emmanuel Lévinas.

Lévinas, aponta Butler em seu último ensaio que empresta o título à sua obra *Precarious life*, faz uso do termo “*face*”, em inglês, amplamente traduzido por “*rosto*”, o qual opera como uma catacrese, isto é, como uma metáfora, por absoluta deficiência vocabular, por falta de uma palavra mais exclusiva. O “*rosto*” pode fazer referência, por exemplo, às costas humanas, à movimentação do pescoço, à elevação das escápulas. Lévinas se detém nesse gestual em particular para destacar que o “*rosto*” é um tipo de discurso pré-lingüístico, que não se origina numa boca. Para deixar isso mais claro, ele lança mão, em seu ensaio “Peace and Proximity”, de um fragmento retirado de *Life and fate*, de Grossman,<sup>3</sup> traduzido em português como “Vida e destino”. Esse texto encontra-se em *Basic philosophical writings*, de Lévinas, e conta sobre os familiares de detentos políticos que iam buscar as últimas notícias sobre os seus parentes num guichê de Lubianka, em Moscou.

Uma fila se forma em frente ao balcão, uma fila onde cada um só pode ver as costas do outro à frente. Uma mulher espera sua vez: [Ela] nunca pensou que as costas humanas pudessem ser tão expressivas e que poderiam exprimir estados de espírito de forma tão penetrante. As pessoas, ao se aproximarem do balcão, tinham uma maneira particular de estender o pescoço e as costas, seus ombros se levantavam com as escápulas subindo e descendo, as quais pareciam chorar, soluçar e gritar (LÉVINAS, 1996; apud BUTLER, 2004, 133)<sup>4</sup>.

Se Lévinas sugere que esse “rosto” pode não ser exatamente uma face, como vimos, também marca que ele não diz respeito a algo que seja exclusivamente humano. Podemos ser afetados por ele em um sem número de situações: tanto nas relações inter-humanas, como nas nossas relações com outros animais sencientes e nas questões ecológicas. O rosto seria, por isso, uma série de deslocamentos que, neste exemplo, encontra referência nos termos “costas”, “movimento das escápulas”, “cena de vocalização agonizante” etc. Ainda que essa série se estendesse demoradamente, diz Butler, terminaria em uma figura inominada, daí o recurso da catacrese “rosto”. Não são palavras o que se encontra nessa comunicação, mas tão somente uma forma de som, são vocalizações do sofrimento que não podem ter palavras, que interditam a realização de uma possível tradução falada ou escrita. Um enunciado que não pode ser, estritamente falando, linguístico, pois se trata de um “rosto” que palavras não o apreendem. E ainda que não saibamos ao certo o conteúdo da demanda a nós imposta pelo outro através da figura do rosto, ela se realiza em nós como uma questão ética, de responsabilização.

Diante desta noção de *rosto*, torna-se imperativa uma suspeita acerca daquilo que julgávamos poder enxergar, do que suspeitávamos conhecer (quase sempre em prejuízo do que fica embaçado em nossa periferia visual, muitas vezes irreconhecível e até obliterado mesmo dos nossos olhos, inacessível na invisibilidade). Algo nos obriga a realocar todas as nossas supostas realidades “visuais” da categoria “realidade” para a categoria “o que estamos *habilitados* a enxergar, apreender, conhecer e acima de tudo reconhecer”. A questão, assim posta, já nos impede imediatamente de imputá-la às *coisas*, ao outro. A responsabilidade recai, afinal, em nossa *relação com as coisas*, com a alteridade, numa certa “lente seletiva” ou, para usarmos os termos de Butler, na moldura, no aparato epistemológico de que nos valemos para alcançar as coisas, ou não as alcançar, esmaecendo ou apagando suas figurações.

## Precariedade e prosperidade

Lévinas, numa publicação intitulada *Violência do rosto*, que traz a transcrição de uma entrevista concedida a Angelo Bianchi, nos coloca outra questão. Ele diz que o rosto do próximo como portador de uma ordem impõe ao *eu* uma responsabilidade espontânea e não transferível a outrem. E nesse ponto apresenta-se um outro problema, que poderíamos summarizar nessa nossa análise como sendo a questão da justiça na distribuição da proteção e da violência:

(...) o rosto do próximo como portador de uma ordem, que impõe ao *eu*, diante do outro, uma responsabilidade gratuita – e inalienável, como se o *eu* fosse escolhido e único – e o outro homem é absolutamente outro, isto é, ainda incomparável e, assim, único. Todavia, os homens que estão à minha volta são tantos! Daí o problema: quem é o meu próximo? Problema inevitável da justiça. Necessidade de comparar os incomparáveis, de conhecer os homens, daí seu aparecer como formas plásticas de figuras visíveis e, de certo modo, “des-figuradas”: como um grupo do qual a unicidade do rosto é como que arrancada de um contexto, fonte de minha obrigação diante dos outros homens; fonte à qual a mesma procura da justiça, afinal de contas, remete e cujo esquecimento arrisca transformar em cálculo meramente político – e chegando até os abusos totalitários – a sublime e difícil obra da justiça. (LÉVINAS, 2014, 28-29).

Butler pondera que *toda vida* é *dependente de outrem*, daí poderíamos inferir que a precariedade é *condição essencial da vida*,<sup>5</sup> o que não é o propósito *estrito*<sup>6</sup> da autora, pois a concepção de “precariedade” aqui está vinculada à questão existencial – e não propriamente essencial, da esfera da ordem do ser. Por isso a autora delimita que toda vida é, *social e materialmente*,<sup>7</sup> dependente de outrem. Além disso, uma outra noção, a de “condição precária” está relacionada à questão política, e diz mais respeito a uma inherência.<sup>8</sup> Logo, a autora recorre a uma ontologia que não é de ordem metafísica,<sup>9</sup> a qual reivindicaria “uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política.” (BUTLER, 2016, 15), mas a uma ontologia corporal, na qual o “ser do corpo” implica estar exposto a uma forma, a um talhe social, o que faz dessa ontologia do corpo uma ontologia social. Ela enfatiza:

O ser do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar para outros. (...) O corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente – incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo –, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis (BUTLER, 2016, 16).

Lévinas, (LÉVINAS, 1996, 167; apud BUTLER, 2006, 132) também chama a atenção para a dependência social e material que está vinculada à vida quando escreve que “minha relação ética de amor pelo outro deriva do fato de que o eu/*self* não pode sobreviver por si mesmo, não pode encontrar significação, sentido, apenas em seu próprio ser-no-mundo”.

Enfim, podemos assim resumir a questão: por um lado, a *precariedade* da vida é universal; por outro, qualquer *condição precária* é da ordem do incidental e por isso mesmo é que incide diferencialmente sobre os viventes acrescentando-lhes doses extras de insuficiência material e social, tornando-se, desta maneira, um elemento discriminatório entre os vivos. O que Butler depreende de cada uma dessas duas noções que pode representar um avanço para o problema da justiça? Ela parece entender que esse elemento diferenciador entre vivos – *condições precárias* – apresenta-se como um recurso que pode servir de ponto de partida para se repensar a ontologia corporal-social e suas repercussões. E, de outra parte, ela parece ver na *precariedade* universalmente compartilhada a possibilidade do esboço de um convite à universalização dos direitos, da proteção, da segurança, da prosperidade. É nesse sentido que Lévinas parece ser uma lente de aumento importante para as análises de Butler.

Na realidade, procede desse par “*precariedade – condições precárias*” o estímulo para a generalização dos direitos a partir de uma declaração de guerra à questão biopolítica<sup>10</sup> que pretende determinar o que fazer com os corpos e com as vidas, quer seja por meio de intervenções de maximização da vitalidade e de prosperidade para alguns modos de vida e grupos, quer seja através do abandono ou implementação de políticas de higiene e eugenia dirigidas a outros indivíduos específicos. Esse corte entre a vida a ser protegida e a vida a ser abandonada e até violentada, traz para a cena as questões da necessidade e dos problemas das categorias e das pautas identitárias. Mas, Butler diz:

E é a alocação diferencial da condição precária que, na minha opinião, constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que continuem excedendo e atravessando as categorias de identidade”. (BUTLER, 2016, 16).

Assim é que se impõe a questão das diferenças postas em destaque por meio dessas categorias de identidade, e que suscita um outro problema que nos parece relevante para nossa análise: as categorias de identidade propiciam a invisibilidade e a má distribuição de proteção às vidas, ou se trata de uma boa estratégia política de combate a toda essa dinâmica que seleciona, exclui, distribui mal, privilegia, deixa morrer uns grupos e não

outros? Talvez a pergunta mais fundamental não seja esta, mas outra: em que medida as categorias de identidade reforçam os enquadramentos epistemológicos que ora nos cegam e que ora nos fornecem elementos que “corrigem” seletivamente nossas “deficiências visuais”? Em seu trabalho *Problemas de Gênero, feminismo e subversão da identidade*, Butler nos disponibiliza recursos para uma boa reflexão, expondo o quanto difícil é resolver se essas demarcações de limites identitários colaboram ou dificultam o reconhecimento e o acolhimento das diferenças como algo valioso, e não perturbador, na implementação de democracias mais radicais.

Ela aponta para o problema da política representacional do feminismo. A insistência em uma representação que unifique as mulheres escamoteia a diferença dentro da diferença, isto é, as intersecções de gênero com classe social, etnia, sexualidade, regionalidade etc., bem como exclui subjetividades que se chocam com o discurso feminista vigente. Tudo isso resulta em algo pouco fecundo para os propósitos de uma distribuição geral mais igualitária de direitos. Mas, de outra feita, abandonar a política representacional pode significar a perda de espaço e de novos avanços nas pautas políticas dos grupos minoritários.

Em síntese, frente às questões acerca da identidade, embora Butler enfatize a identidade de gênero, ela faz sua crítica à chamada “metafísica da substância”. Crítica que pode ser expandida para quaisquer outros nichos identitários. A categoria de “substância”, na tradição filosófica, carrega o significado de permanência, de fixidez, de imutabilidade. É a própria essência, é a definição e o nome do sujeito (ao contrário de outras categorias, como as de “qualidade”, que são acidentais, impermanentes, instáveis e cambiantes). Tal crítica, iniciada por Nietzsche em sua tentativa de avaliar os valores que restaram para a modernidade como valores absolutos, fixos, imutáveis, é extremamente “instrutiva quando aplicada às categorias filosóficas que governam uma parte apreciável do pensamento teórico e popular sobre a identidade de gênero” (BUTLER, 2017, 49). Em lugar dessa matéria imutável que a substância impõe aos sujeitos, a noção de performatividade<sup>11</sup> ganha corpo. De acordo com o ponto de vista performático, uma vez que os desempenhos, os atos, os feitos, ou seja, a obra do indivíduo é o que a cada novo momento o apresenta ao mundo, o que pretende preexistir no sujeito como essencialidade ou permanência não passa de um artefato metafísico cujos efeitos reais se dão no plano dos preconceitos e da má compreensão dos próprios indivíduos.

## **Biopolítica e proteção à vida**

Tudo isso, a nosso ver, permite-nos lançar luz sobre a questão da preeminência de certos enquadramentos analisada por Butler em *Quadros de Guerra*. Vale notar que o uso da palavra “quadros”, no título do livro, parece remeter à ideia desses enquadramentos. De acordo com a autora, para descrever e apreender o sujeito, o outro, a identidade, a cultura, faz-se necessário um campo de verdades, de inteligibilidade teórica, o que pode ser bem encerrado na noção de moldura epistemológica, de enquadramento epistemológico. Isso, por sua vez, pressupõe tipos específicos de sujeitos. Ora, já sabemos, para Butler o sujeito não é pré-discursivo, portanto, a percepção de um dado sujeito (nunca de um sujeito dado!) na cena circunscrita pela moldura, espaço privilegiado da aparição, fundamenta-se numa outra espécie de ontologia, não metafísica, não substancial. Ela fala, como apontamos há pouco, em um “ser do corpo”, o qual só pode ser compreendido como uma ontologia social, já que “ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social (... )” (BUTLER, 2016, 15-16).

Butler trata ontologia, epistemologia (e também ética) como instâncias que atuam em conjunto em diferentes níveis e nas quais o normativo opera. Ela aponta que mediante a questão mais ampla e também crucial, porque consequente e prática, que é: “(...) qual a melhor maneira de organizar a vida política de forma a possibilitar o reconhecimento [ético] e a representação [política]” (BUTLER, 2016, 198), não é possível chegar a uma resposta sem considerar a ontologia do sujeito. É por isso que uma questão mais teórica deve anteceder àquela mais prática: “(...) qual a norma segundo a qual o sujeito é produzido e se converte depois no suposto ‘fundamento’ da discussão normativa?” (BUTLER, 2016, 199).

Há então uma disputa pelo “aparecimento em cena” em cada um desses territórios (ontológico, epistemológico) que se realiza no âmbito de relações de poder, as quais, por sua vez, estão sempre expostas a abalos e reviravoltas. Além do mais, os mesmos processos normativos que operam por meio dessas relações de poder na produção de ontologias e molduras de inteligibilidade/visibilidade dos sujeitos, hão de alcançar também a esfera ética. Butler escreve:

Assim, há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas. Em que sentido, então, a vida excede sempre as condições normativas de sua condição de ser reconhecida? (BUTLER, 2016, p. 17).

A vida excede e se faz, de alguma forma, notável, apreensível como “algo vivo”, não obstante os artifícios perpetrados pelos discursos e pelas

instituições que tendem a invisibilizá-la e debilitá-la, em várias situações, convertendo-a em “uma vida” que, se perdida, não seja passível de luto.

Do ponto de vista ontológico, o que a autora propõe é que, o que quer que seja uma vida, isto o que ela é, como já mencionamos, não pode ser referido fora das operações de poder. O que ela tem em mente, na senda aberta por Michel Foucault, é que as operações de poder aparecem como “condições internas” para todas as demais relações, bem como para a constituição das nossas próprias subjetividades. Acompanhando os termos básicos da analítica foucaultiana do poder, Butler pensa as molduras como aquilo que nos permite apreender e/ou conhecer (ou não) uma vida. São arcabouços de inteligibilidade. O resultado disso é uma ontoepistemologia dos sujeitos muito restritiva e parcial. E parcial inclusive em um outro sentido desta palavra, isto é, no sentido de não isenta, politicamente comprometida com a agenda biopolítica em seu efeito perverso da produção e manutenção de injustiça social.

Do ponto de vista ético, o aparecimento em cena do sofrimento resultante da sobrecarga de fragilização e da excessiva dependência a que um grande número de vidas está constantemente submetido – para além da questão da precariedade ontológica<sup>12</sup>, condição de todos os seres viventes –, não é garantia de uma resposta protetora e emancipadora. Ou seja, quando uma vida sujeitada à massiva precarização se torna eventualmente apreensível, passível de ser visibilizada, isso não implica numa atitude ética do outro, especialmente daqueles viventes que se encontram já remediados de forma mais satisfatória. Ou melhor, não implica numa atitude do outro no sentido de garantir a sua sobrevivência e proteção, podendo, pelo contrário, fazer surgir uma ética da violência e do exterminio.

Assim, a questão até aqui nos encaminha para o problema ético que demanda uma definição do que seja reconhecer e, por conseguinte, proteger e cooperar para o surgimento de uma nova conjuntura de prosperidade que compreenda indivíduos e grupos excluídos do ordenamento vigente, ordenamento que é, ao mesmo tempo, jurídico-político-econômico, já encerrado em seus valores, sua moralidade e contratos dominantemente praticados de modo a excluir e, no limite, matar. Para falar como Lévinas, se trata de uma “totalização” no sentido de que a *totalidade* é tudo o que é abarcável pelo eu em si mesmo, que se fecha em si mesmo, e que tem na subjetividade (ao molde cartesiano) a fundação da realidade. Essa noção se opõe à de *infinito*, que traz para o jogo a alteridade numa situação que se mantém sempre aberta, que não se fecha, porque o outro nunca pode ser compreendido no eu, absorvido pelo eu em si mesmo. É, pois, na lógica do *infinito* que se pode divisar a possibilidade de uma ética

que não seja meramente inclusivista, que não subsuma o outro em uma ordem já estabelecida na qual ele nada ou pouco pode propor e mudar, e que não vai além de uma ética da caridade e da esmola.

Pontuemos agora, conforme Butler nos indica, como atuam os enquadramentos epistemológicos: (1) diferenciando as vidas que podemos apreender e/ou conhecer daquelas que não alcançamos no que diz respeito à apreensão ou ao conhecimento; (2) “produzindo vidas” através de um *continuum* de vida, ou seja, aplicando valorações diferentes do tipo “mais vida” e “menos vida” para diferentes tipos de vida; (3) organizando o nosso campo e experiências visuais e; (4) forjando ontologias específicas do sujeito mediante certas normas epistemológicas. Assim, o que parece se apresentar é uma espécie de circuito em que cada etapa do processo se retroalimenta: são essas normas ontológicas que produzem os sujeitos e a própria condição de ser reconhecido como tal, e todavia, são os esquemas de inteligibilidade (e consequentemente de reconhecimento dos sujeitos) que condicionam e criam essas normas.

Por outro lado, há um aspecto interessante nisso tudo. É que as normas que produzem os sujeitos não são permanentes e fixas, são fruto das relações de forças e do jogo das dominações, pois o que se dá é que essas forças que produzem normas, que por sua vez determinam a constituição dos sujeitos, vigoram em um ou outro momento, emergem,<sup>13</sup> entram em cena ou desaparecem nos bastidores, são também interrompidas umas pelas outras, são clivadas e são reconstituídas em outras composições dependendo de operações mais gerais de poder, produzindo uma ontologia historicamente contingente e não-determinista.

Butler nos alerta para o que pretende contribuir. Ela diz que o seu intento não é o de colaborar para uma genealogia dos conceitos de vida e morte, compreendidos de saída como opostos. Pelo contrário, para a autora, a vida comporta a morte em sua definição básica, o que lhe imprime, já de saída, um caráter precário. Também ela não tem a intenção de dar uma definição do que se entende por “o começo da vida” ou do que vem a ser um “ser vivo” etc. Esse tipo de debate, segundo ela, “restringe-se não somente a um domínio moral, mas a uma ontologia do individualismo que não reconhece que a vida, entendida como precária, implica uma ontologia social que coloca essa forma de individualismo em questão” (BUTLER, 2016, 38). A discussão que ela levanta não é a de saber se determinado ser é vivo ou não-vivo, nem se se pode lhe garantir o *status* de “pessoa”.<sup>14</sup> O ponto fundamental parece ser então saber se “(...) as condições sociais de sobrevivência ou prosperidade são ou não possíveis” (BUTLER, 2016, 38). Ela acrescenta que assim poderíamos evitar as pressuposições individualistas, antropocêntricas e liberais que, no seu

entender, desvirtuam as discussões realmente relevantes. Seria preciso ainda definir em que condições a vida precária passa a ter direito de proteção, quem decide e como as decisões são tomadas. O fato é que quando uma decisão é tomada, isto é, quando uma biopolítica é arregimentada em nível populacional, ela se baseia numa determinada ontologia da vida – que tem seu próprio fundamento político e ideológico.

Nesse ponto, é importante termos em mente o quadro da racionalidade política em que a biopolítica surgiu no Ocidente, isto é, o momento de nascimento do liberalismo. No curso *Nascimento da biopolítica* (1978-79), Foucault se deteve mais na análise da governamentalidade<sup>15</sup> liberal, no problema das artes de governar, para depois abordar o problema da biopolítica.<sup>16</sup> Assim, Foucault examinou a racionalidade que permitiu a organização do biopoder no mundo ocidental. Se os problemas colocados à prática governamental pela biopolítica são aqueles fenômenos populacionais como saúde, higiene, natalidade, fecundidade, mortalidade, morbidade, longevidade, raças, controle de doenças epidêmicas e endêmicas etc., seria necessário analisá-los como desafios a serem enfrentados pelo liberalismo. Mas, pergunta Foucault, “o que se deve entender por ‘liberalismo?’” (FOUCAULT, 2010b, 394). E dá algumas pistas da sua pretensão:

(...) tentei analisar o “liberalismo” não como uma teoria nem como uma ideologia, e ainda menos, certamente, como uma maneira de a “sociedade” “se representar...”, mas sim como uma prática, ou seja, como uma “maneira de fazer” orientada para objetivos e regulada numa reflexão contínua (FOUCAULT, 2010b, 394).

Foucault chama a atenção para o fato de que a racionalização liberal rompe com a “razão de Estado” que, desde o século XVI, tinha no fortalecimento e ampliação do governo (quadros, instrumentos e tecnologias estatais) o seu próprio fim, o qual justificava, por seu turno, a mobilização de rationalidades e técnicas que o fortalecessem e ampliassem. O princípio regulador desse exercício de governar não poderia ser outro senão a otimização do próprio Estado e do próprio governo. A regra básica que prevalece nesse contexto pode ser resumida em “governa-se (sempre) muito pouco”. Pode-se dizer que no liberalismo há uma contestação daquele paradigma, uma crítica da governamentalidade que o precede:

A governamentalidade não deve se exercer sem uma ‘crítica’ [seu princípio regulador], bem mais radical do que uma prova de otimização. Não se deve questionar apenas sobre os melhores meios de atingir seus efeitos (ou sobre os menos custosos), mas sobre a possibilidade e até mesmo a legitimidade de seu projeto de atingir efeitos (FOUCAULT, 1997, 91).

O princípio que norteia o liberalismo será, em contrapartida, “governa-se sempre demais”. De qualquer modo, essa mudança de orientação em relação ao exercício do governo implica em todo um conjunto de problemas novos.

A suspeita de que haja sempre o risco de se governar demais leva à seguinte questão: por que, então, seria preciso governar? Daí o fato de que a crítica liberal não se separa de jeito algum, de uma problemática nova na época, a da ‘sociedade’: é em nome dela que se vai procurar saber por que é necessário que haja um governo, mas em que se pode privar-se dele, e sobre o que é inútil ou prejudicial que ele intervenha (FOUCAULT, 1997, 91).

Se o exercício de governo, antes do liberalismo, se estabelece na (e pela) existência do Estado, no liberalismo esse exercício diz respeito à existência da sociedade “(...) que vem a estar numa relação complexa de exterioridade e interioridade em relação ao Estado” (FOUCAULT, 1997, 91). Para Foucault, é a noção de sociedade – que no liberalismo ocupa o lugar central que o Estado ocupava na tecnologia governamental anterior, dominada pelo princípio da razão de Estado – que dá ocasião ao desenvolvimento de uma técnica de governo que deve sempre ser questionada acerca de sua necessidade e utilidade. É em nome dessa sociedade que é preciso definir quais as tecnologias governamentais devem ser postas em ação, qual a conveniência acerca de decisões e práticas que lhe serão dirigidas.

Ora, assim podemos concluir: governo, sim, (mas só) a serviço de uma (certa) sociedade. Todavia, tudo isso depende do que estamos chamando de “governo”, ou, “a serviço do quê”, “de quem”, “quando” e “em que grau” certa tecnologia governamental deverá ser posta em ação. Uma vez que a biopolítica, apesar de ser conceitualmente uma política de maximização da vida, tem seus paradoxos arregimentados pelo

denominado racismo de Estado,<sup>17</sup> seria pertinente tentarmos apurar melhor, portanto, esse elemento aparentemente dissonante que também lhe é constitutivo.

A questão do racismo nessa análise específica de Foucault é elucidada através do que ele considera serem as duas funções do racismo nos mecanismos do Estado. A primeira seria a de introduzir no domínio da vida uma incisão entre o que deve viver e o que deve morrer, uma forma de discriminar, no interior de uma população, alguns grupos em relação a outros. Foucault delimita que, nesse caso, trata-se de uma cesura do tipo biológico dentro de um domínio biológico. Todavia, tais incursões do biopoder no espectro da morte, que conceitualmente lhe parece antagônica, abre um parêntese para que se pense na discriminação e na penalização de indivíduos que, de alguma forma, não se encaixam na norma dominante do que seja uma vida, ou que, de qualquer forma, foram enquadradas como vidas já perdidas. Tratar-se-ia “do outro” que ameaça a vida como a conhecemos e reconhecemos, e não como populações também vivas que prescindem de proteção. Nessa lógica, a perda dessas populações é tida como necessária para a proteção da vida dos “vivos”, diz Butler. É justamente nesse sentido que o racismo, de acordo com Foucault, funciona como um dispositivo no interior da biopolítica porque precisa acionar as condições aceitáveis de vida e as vidas descartáveis, numa guerra contínua que se estabelece, no domínio da biopolítica, através da política.

A outra função do racismo tem o papel de permitir uma relação do tipo “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá” (FOUCAULT, 2010a, 215). Também nesse ponto a análise de Foucault se exprime dentro do campo biológico, uma vez que a morte do outro, da raça inferior, é algo que afeta a vida particular de um indivíduo, mas, sobretudo, é o que purifica e torna mais sadia a vida em geral. O alvo prioritário nessa empresa é a grande família dos considerados anormais, tendo no bloqueio hereditário dessas linhagens degradantes para a espécie sua principal ação. Mas podemos estender essa “mentalidade” eugenista à política ostensiva de aniquilação de espaços e de formas de vida de diferentes grupos marginalizados, das minorias, sejam as classes pobres, as mulheres, os homossexuais, certos grupos étnicos, enfim, grupos que têm estilos de vida considerados potencialmente degradantes para a espécie de vida que está “em vigor” através dos enquadramentos e normas que determinam o que seja uma vida vivível, grupos tais que escapam da moldura vinculada a uma ontologia específica de sujeito, ontologia forjada mediante determinadas normas epistemológicas e assim por diante.

Mas Butler já nos indicou o fato de que há, felizmente, uma etapa limitante dessa “construção modelar da vida”, etapa esta que possibilita o

surgimento de novos enquadramentos epistemológicos, uma vez que é justamente aí, no arranjo da moldura, que se dá um obstáculo para uma determinação acabada do que seja a vida exemplar. Tendo em vista que os enquadramentos que fazem com que algumas vidas sejam conhecidas e reconhecidas como tal precisam circular, diz Butler, a fim de estabelecer sua hegemonia, em sua própria circulação reside a semente das rupturas desses enquadramentos e de reelaborações dessas molduras que integrem em si o diferente e o infinito.

Essa circulação reitera ou, melhor dizendo, é a estrutura iterável<sup>18</sup> do enquadramento. Conforme os enquadramentos rompem consigo mesmos para poderem se estabelecer, surgem outras possibilidades de apreensão. Quando esses enquadramentos que governam a condição de ser reconhecido relativa e diferencial das vidas<sup>19</sup> vêm abaixo – como parte do próprio mecanismo da sua circulação –, torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo embora não tenha sido geralmente “reconhecido” como uma vida. O que é esse espectro que corrói as normas do reconhecimento, uma figura intensificada que vacila entre o seu interior e seu exterior? Como interior, deve ser expulsa para purificar a norma; como exterior, ameaça desfazer as fronteiras que delineiam o self. Em ambos os casos, representa a possibilidade de colapso da norma; em outras palavras, é um sintoma de que a norma funciona precisamente por meio da gestão da perspectiva da sua destruição, uma destruição que é inerente às suas construções. (BUTLER, 2016, 28-29)

## Conclusão

A definição do que está subsumido num certo conceito de vida não é suficiente para definir em que condições uma vida passa a ter direito à proteção e quando isso pode lhe ser negado. Butler diz que “uma maneira de colocar esse problema no âmbito da filosofia moral é: quem decide e com base em que a decisão é tomada? (...) não há consenso sobre quando e onde a decisão deveria entrar em cena” (BUTLER, 2016, 39). As decisões biopolíticas são práticas sociais que implicam em proteção e direito para os grupos aos quais se dirigem. O objetivo dessas práticas deveria ser o de minimizar os efeitos da precariedade que acompanham todos os viventes, bem como diminuir ao grau mínimo, e sempre na tentativa de sanar a distribuição desigual das condições precárias. Maximizar os efeitos da

precariedade para uns e minimizá-los para outros configura uma violação das normas de igualdade e o não reconhecimento de que a precariedade compartilhada inspira obrigações éticas entre os vivos.

Tendo em vista que a precariedade atravessa categorias identitárias, diferentes cartografias culturais, econômicas, étnicas, de gênero, sociais etc., ela própria torna-se uma premissa relevante para o estabelecimento de pactos ou de sistemas de composição que não tenham de abrir mão das diferenças e das singularidades no enfrentamento do racismo e da violência de Estado, responsáveis por distribuir desigualmente condições precárias às distintas populações. Um combate que se dá ao mesmo tempo em que se celebram os múltiplos modos de vida e que tem por destino a realização constante de uma democracia muito mais ousada e apropriada à sua própria concepção.

## Notas

<sup>1</sup> Graduanda em filosofia na Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes e professora de humanidades, bioética e antropologia médica das Faculdades Integradas do Norte de Minas/Funorte.

<sup>2</sup> Professor da Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes.

<sup>3</sup> Obra de Vassili Grossman (1905-1964), escritor e jornalista russo. Esta, e outras referências bibliográficas, quando realizadas por Butler, serão aqui remetidas às suas traduções para o inglês utilizadas pela própria autora.

<sup>4</sup> Salvo indicação em contrário, as traduções são de nossa autoria.

<sup>5</sup> Grifos nossos: tratar-se-ia, na lógica tradicional, de uma proposição ou um juízo analítico, pois o predicado (P) é condição fundamental na constituição do sujeito (S), matéria necessária ao sujeito, portanto, P pertence à essência de S. Por outro lado, nos juízos sintéticos, P não pertence à essência de S, sendo, por isso, acidental em relação ao sujeito, matéria contingente.

<sup>6</sup> Grifo nosso.

<sup>7</sup> Grifo nosso.

<sup>8</sup> Aquilo que existe em algo e não pode existir separadamente daquilo em que existe, mas que não é sua parte, não é matéria necessária à sua constituição. Vide nota 5.

<sup>9</sup> O termo “metafísica” é tomado aqui no sentido usado na tradição filosófica ocidental, e não no sentido da ressignificação que Lévinas lhe dá, bem como a

outros termos, como na noção de “transcendência”, quando os traz do terreno do além-mundo para o campo das relações terrenas.

<sup>10</sup> O termo designa, segundo Foucault, a maneira pela qual o poder, entre os séculos XVIII e XIX, numa sociedade em franco crescimento demográfico e em vias de industrialização, tende a se transformar, para efeito de governo não apenas dos indivíduos por meio de procedimentos disciplinares, mas do conjunto dos viventes constituídos numa população, passando a ocupar, da gestão da saúde, da higiene, da sexualidade, da alimentação, do meio ambiente, da natalidade, etc., à proporção que esses aspectos se tornam preocupações políticas.

<sup>11</sup> Em sua concepção, Butler conversa com as noções de performatividade dos filósofos John Austin e Jacques Derrida, não sendo escopo desse artigo aprofundar no tema.

<sup>12</sup> Manter em mente o tipo específico de ontologia na qual Butler opera, que não é a tradicional, mas outra, corporal, social, material.

<sup>13</sup> A noção de “emergência” quer indicar o “ponto de surgimento”, a “entrada em cena de forças”, “o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro”. (FOUCAULT, 2014b, 65 e 67) Por se produzir sempre em um determinado estado de forças, sua análise aponta para esses jogos, combates, lutas que nunca cessam. Segundo Foucault, a peça representada nesse teatro é sempre a mesma, aquela que dominadores e dominados repetem continuadamente. Podemos dizer que “emergência” é um dos operadores da genealogia foucaultiana, elaborada a partir da genealogia nietzscheana, descrita por Foucault no artigo acima citado e intitulado “Nietzsche, a genealogia e a história”, que se encontra em *Microfísica do poder*. Esse artigo, embora não seja uma exposição teórico-metodológica no sentido estrito, tem esse caráter no sentido lato à medida que amplia a genealogia nietzscheana ao descrever suas possibilidades bem como seus operadores, dentre os quais, a emergência, compreendida no âmbito das relações de poder.

<sup>14</sup> Que são questões recorrentes na discussão em torno do tema do aborto, conforme aponta Butler em *Quadros de guerra*.

<sup>15</sup> Foucault usa o termo quando se refere ao objeto de estudo das maneiras de governar, implicando, assim, na análise de formas de racionalidade, de procedimentos técnicos, de tipos de instrumentalização. Todavia, o sentido do termo em questão tende a ser mais amplo, quando o pensador francês quer reportar às chamadas artes de governar.

<sup>16</sup> No resumo do curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault escreve: “O curso deste ano acabou sendo inteiramente consagrado ao que devia formar apenas a sua introdução. O tema escolhido era portanto a “biopolítica” (...). Pareceu-me que não se podia dissociar esses problemas [referentes aos fenômenos populacionais que a biopolítica tinha o objetivo de racionalizar] do âmbito de racionalidade política no interior do qual eles apareceram e adquiriram sua acuidade. A saber, o “liberalismo”, já que foi em relação a ele que adquiriram o aspecto de um verdadeiro desafio.” (FOUCAULT, 2010b, 431).

<sup>17</sup> Não se trata de tomar aqui como instrumento de luta de uma classe contra a outra, mas de uma estratégia global do Estado, uma estratégia que a sociedade exerce sobre si mesma para sua purificação e normalização social.

<sup>18</sup> A iterabilidade diz respeito à possibilidade de o signo ser repetido e alterado. Supõe uma idealização mínima, embora limitada, para que a identidade seja repetível; capacidade do signo ser sempre outro na sua mesmidade.

<sup>19</sup> Na edição inglesa (BUTLER, 2009, 12): "When those frames that govern the relative and differential recognizability of lives come apart (...)".

## Referências

BUTLER, J. *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. Londres, Editora Verso, 2006.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2007.

BUTLER, J. *Frames of War: When Is Life Grievable?* Londres, Editora Verso, 2009.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2016.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I, a vontade de saber*. São Paulo, Editora Paz e Terra, 2014a.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra, 2014b.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Lisboa, Editora 70, 2010b.

FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1997.

GROSSMAN, V. *Vida e destino*. Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 2014.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa, Editora 70, 1980.

LEVINAS, E. *Violência do rosto*. São Paulo, Editora Loyola, 2008.

LEVINAS, E. Peace and Proximity. In: LEVINAS, E. *Basic Philosophical Writings*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996

MORA, F. *Dicionário de Filosofia, tomo IV*. São Paulo, Editora Loyola, 2004.

*Received/Recebido:* 16/03/2021  
*Approved/Aprovado:* 13/04/2022