

Biopolítica e soberania na pós-modernidade: Foucault e a crise do Estado-nação como questão para um diagnóstico do presente

Marcos Braga Jr.¹

Sumário: Introdução; 1. Aufklärung: uma crítica da razão política; 2. Foucault para além de seu tempo; 3. Resposta à pergunta: que é “biopolítica”?; Conclusão; Referências.

Resumo: Este texto visa a desenvolver uma reflexão sobre o presente a partir da crítica da razão política desenvolvida por Michel Foucault no encaixe das formas de racionalidade da economia geral do poder na história do Ocidente. Neste sentido, discorre sobre a reflexão foucaultiana, considerando sua atualidade, os modelos de análise do poder por ela constituídos e as críticas que põem em questão tais modelos no que tange em especial a esta alegada atualidade. Referidos modelos, indicativos do biopoder, configuram uma oposição à concepção tradicional do poder moderno, juridicamente estruturada em torno da noção de soberania. Por fim, com base neste deslocamento interpretativo, aborda-se a relevância da crise do Estado-nação como um dos acontecimentos que introduz a diferença contemporânea, com seus perigos e sua potencialidade.

Palavras-chave: Estado; soberania; biopolítica; pós-modernidade.

Abstract: This text aims to criticize present time adopting Foucault's critic of political reason, deployed in the search of those forms of rationality that defined the general economy of power in Western civilization. In this sense, this paper emphasizes foucauldian thought, considering its contemporariness, its models of analysis and the critics which contest such contemporariness. These models, outpointing the biopower, oppose the traditional conception of modern power, once it is juridically structured around the notion of sovereignty. At last, in the terms of this interpretative switch, it focus on the relevance of the crisis of Nation-State as one of the events that bring up the actual difference, with its dangers and its potentialities.

Keywords: State; sovereignty; biopolitics; post-modernity.

¹ João Marcos de Araújo Braga Júnior, natural de Porto Velho/RO, é bacharel em Direito, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, mestre em Filosofia, pela mesma instituição, e doutor em Direito pela Universidade de São Paulo, com tese defendida em abril do corrente ano. Atualmente, é professor de Metodologia Jurídica, de Introdução ao Estudo do Direito e de Filosofia do Direito da PUC-Campinas.

Introdução: a atualidade da genealogia

A relevância de um pensamento tão contundente quanto móbil como o de Michel Foucault – aferrado ao instante e voltado a fazer de sua reflexão mais do que meramente um esforço teórico, mas um efetivo *ato filosófico* (E, 1997, p. 205) – põe-se logo em questão, quando, com sua morte, tal pensamento tem suspensa a sua palavra; pouco mais de duas décadas é período suficiente para a irrupção de transformações capitais segundo uma análise desvinculada dos grandes processos histórico-destinais, como é a própria arqueogenealogia foucaultiana.² Tais transformações se concentram sobretudo entre a queda do muro de Berlim em 1989 e o ataque terrorista de 11 de setembro de 2001, um hiato em que as disposições crepusculares de uma era viram-se assaltadas por perigos renovados e de proporções inauditas, e em que Foucault já suspendera sua palavra enquanto diagnose do instante. Como expressa Todd May, enumerando alguns posicionamentos sobre um possível desgaste da filosofia foucaultiana, uma das vertentes ressalta as novas condições impostas pela globalização:

It is an age where instantaneous communication has changed the economic structures of societies and the relation of individuals to those structures. No longer is our identity determined by the fact of our being producers of goods; it is determined by the fact of our being of consumers of them. No longer are we bound to companies that, in return for our labor, promise us a steady if monotonous career; we are now subject to shifting movements of capital and work that may benefit us one day and leave us bereft the next. No longer are we citizens of a nation-state for which companies are among the resources of that nation; the nation-state is ending its short-lived reign and we are now becoming directly subject to capital itself. (2005, p. 71-72).

² Todd May, que se coloca a questão da atualidade do pensamento de Foucault em face das transformações ocorridas desde 1984, argumentando sobre a peculiaridade de sua abordagem histórica – que usa das contingências para focar a o ponto em que o fio da história se parte, e então outro começo incidente se inicia –, observa a exiguidade temporal em que ocorrem essas reviravoltas: “There are periods of no more than twenty or thirty years during which transitions from one set of practices constituting who we are to another are, if not coalesced, at least begun. For instance, in *The Birth of Clinic*, he [Foucault] traces the change in medical views of disease, and thus of the relation of life and death, from an essentialist model to one of lesions. This change takes place from the end of the eighteenth century to the beginning of the nineteenth in a period of little more than two dozen years.” (M, 2005, p. 65-76).

Nossa compreensão desta temporalidade parece também dotar-lhe de uma impressão de suspensão, diante da qual restamos assombrados, entre a resignação e a impotência, perante a velocidade deste momento, cujo império nos captura cerrando as portas que nos trouxeram até aqui e as saídas pelas quais poderíamos dele escapar:

We treat our world as though it were without a past, a world fully sprung just a moment before we began to reflect on it, and consequently a world that does not cease to shock us in its arbitrary and sometimes idiotic character. [...] Television, the internet, the movies, seem often to compress our world into a single moment, a moment that squeezes out the legacy that has determined it and the future to which it contributes. (2005, p. 73).

Como pode, então, um pensamento tão imerso em seu próprio tempo sobreviver a esta dupla suspensão (sua própria e do tempo que lhe sobrevém), senão na medida em que se torna uma ferramenta,³ útil para abrir uma saída possível em meio ao presente isolado? Assim, a ferramenta metodológica da genealogia deve aplicar-se em especial sobre nossa compreensão histórica, evitando a generalização redutora do momento presente, que evoca essa suspensão paralisante. Não obstante, deve também abdicar da linearidade determinante que o toma como ponto definido num encadeamento necessário, preferindo destarte abordá-lo em vista de sua singularidade em meio a diversos caminhos possíveis, e todavia, deve considerá-lo particularmente por sua *repetição*.

François Ewald aponta para essa série inter-relacionada com que Foucault lida com a questão da atualidade, compreendendo as noções de “acontecimento” e de “presente”. O presente surge justamente a partir de um acontecimento singular, que então se apresenta como uma diferença cristalizada; e esta repetição que o produz se reconhece como “atualidade”, dotando-se de uma dimensão além do simples acontecer, uma dimensão realmente *ontológica*. Ora, denunciar a historicidade desta dimensão

³ Foucault erige a metáfora da “caixa de ferramentas” para explicar sua expectativa quanto ao uso teórico-político de seus livros: “*Tout mes livres [...] sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d’un tournevis ou d’un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont me livres sont issus... eh bien, c’est tant mieux!*” (2001a, p. 1588).

ontologicamente constituinte de nosso presente (e de nós mesmos no presente) permite que possamos entender como nos constituímos para afinal deixarmos de ser o que somos hoje. O pensamento foucaultiano tem, assim, por escopo, que garantir através de um ato filosófico a abertura e a mobilidade de nossa constituição ontológica, pela caracterização da diferença no presente e o combate contra o perigo de sua repetição atualizante; uma tarefa que não cessa, simplesmente, em função de sua morte. (E, 1997, p. 203-205). Diz Ewald:

Ce qui pose le problème de l'actualité, c'est que l'actualité est en ce sens, à partir du moment où on a pu faire cette identification du présent, en même temps la position d'un acte qui est susceptible de rompre le présent. C'est quelque chose de fondamental, de très présent chez Foucault: le présent, c'est ce qui doit être interrompu. C'est une formule de l'éthique foucauldienne: c'est ce qui doit être scindé, divisé. Diviser le présent, c'est faire qu'il y ait un passé et un avenir, d'où la notion même de futur. L'avenir, dit-il, c'est la manière dont nous transformons en vérité un mouvement, un doute. [...] la vérité, c'est la possibilité de produire comme une rupture, [...] une autre forme d'être. (1997, p. 205).

Neste sentido, o momento atual deve ser resgatado de sua suspensão pelo rompimento de seu presente ontológico, operado a partir da genealogia, num duplo movimento de afirmação sobre um passado e de abertura para um futuro. Essa afirmação da “verdade” evocada por Ewald, como ato determinante do futuro pela asserção de um movimento, de uma dúvida, recupera dois imperativos importantes, cuja conexão se faz manifesta a partir de Foucault, e que podemos chamar de a “ousadia do conhecimento” e o “saber da ação”. Em outro “presente” possível, esses imperativos se expuseram, muito embora articulados de modo diferente. Um pouco como seu paradigma, Foucault descreve esse outro presente do qual diz ser o herdeiro, em que a questão da atualidade se impunha como parâmetro, e aposta para a transformação dos homens: a *Aufklärung*, e a reflexão kantiana lhe serve de anteparo à sua avaliação.⁴

⁴ É possível identificar em Foucault como que uma recuperação da tradição kantiana, a partir de 1978, sobretudo em textos reunidos em sua maioria nos *Ditos e escritos*, entre eles “Estruturalismo e pós-estruturalismo”, e as duas versões de “O que são as Luzes?” (com exceção de “Qu’est-ce que la critique?”), Cf. Foucault, 1990). Há, porém, uma

1 Aufklärung: uma crítica da razão política

Não obstante a interpretação mais canônica, semelhante reflexão oferece alternativas para se conceber uma razão não circunscrita a si mesma, mas orientada para servir de instrumento ao homem em sua busca de realização. A presença da razão no homem em si mesmo, como característica de sua singularidade na natureza, seria aliás suficiente para lhe conferir um destino diferenciado, uma *meta* a ser atingida por meio de sua utilização. Neste sentido, a dimensão moral do ser humano, reduto de suas ações, seria a parte mais importante de sua constituição, a ser efetivamente realizada em termos universais, tendo a razão como guia. Esta compreensão tem o mérito de superar a mera qualificação do homem como ser racional, negando sua autossuficiência ao atribuir um objetivo a esta faculdade, qual seja: o de condicionar as ações, as práticas humanas, estas sim responsáveis pela aquisição da dignidade do homem.⁵ Não para menos, este ponto de vista se sustenta com nitidez no pensamento kantiano, quando, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o filósofo declara ser a missão da razão a produção de uma “vontade boa em si mesma” que, mesmo não sendo o objetivo único do homem, é a condição suprema de sua realização (K, 2001, p. 25-26). Desta feita, o saber da ação se configura como uma racionalização necessária da prática, que exige uma prévia reelaboração da metafísica, na medida em que esta compõe os princípios que dirigirem a conduta humana. Em todo caso, a condicional reavaliação da metafísica tornara-se, dada a magnitude da tarefa e a pujança dos resultados, objeto de maior atenção, prevalecendo assim a disposição do prussiano para conhecer, o que implicava por si só um ato de coragem – a ousadia do conhecimento. Assim sendo, a crítica kantiana vai se voltar para o fundamento teórico, a razão “pura”, situando-se no plano discursivo e se tornando uma analítica exclusivamente em termos de conhecimento, como uma atribuição prévia e universal de limites a toda razão.

expressa declaração de filiação em “Foucault”, texto teórico-autobiográfico assinado sob o pseudônimo “Maurice Florence” (Foucault, 2004c, p. 234); e “A tecnologia política dos indivíduos” (F, 2004b, p. 301)

⁵ Esta interpretação é dada por Frederick van de Pitte, ao analisar a conjuntura do pensamento kantiano de modo a situar a sua “Antropologia”, obra que fora igualmente objeto de estudo de Foucault e base para futuras elucubrações sobre a “morte do homem” em “As palavras e as coisas”. (Cf. Pitte, *in* K, 1978, p. xiv e xv; F, *in* K, 1994; F, 2002a.)

O ambiente de modernidade, o “presente” no qual Kant se insere (e que busca romper), compreende o advento do Estado moderno e de uma nova economia política, em que a ciência, como nova regente da razão, passa a ter um papel preponderante na gestão das forças políticas e nas atividades produtivas, e as técnicas de dominação se dotam de uma engrenagem mais sutil, precisa e racional (F, 1990, p. 42; Idem, *in* D; R, 1995, p. 233). Na busca por uma saída, Kant opôs o liberalismo do Estado de direito ao despotismo do chamado Estado de polícia, confrontando, destarte, a razão individual à razão estatal, para limitar suas iniciativas e redesenhar seus preceitos.⁶ Assim, não apenas se inaugura, com Kant, um período moderno de contestação da razão especulativa, com o intuito de restabelecer os limites legítimos do que se pode conhecer pela experiência, mas também se estabelece o questionamento da razão técnica empregada nos procedimentos de dominação das relações de poder. Repentinamente, a figura do filósofo, que segundo Foucault sempre tivera a tarefa de ser “antidéspota”, passando a pleitear e a vigiar os limites da razão, vem a questionar igualmente tais limites de razão no interior das práticas de poder, ou seja, desempenha desde então uma “crítica da razão política” (F, 2003a, p. 356; Idem, 2004a, p. 40; Idem, *in* D; R, 1995, p. 233).

De todo modo, como indica Gilles Deleuze, tanto em Kant como em Foucault, a dimensão prática não é inteiramente redutível à dimensão teórica (2001, p. 80-81), de maneira que a prática do poder não se reduz, ou seja, não é inteiramente capturada pela prática discursiva. Em Foucault, as práticas assumem funcionamentos diferentes, localizados, históricos, compondo procedimentos parciais, concatenações úteis que, intencionais em seu imediatismo de execução e não subjetivas, são sucessivamente retomadas em diversas estratégias que lhes dão um provisório sentido unificador (F, 2003b, p. 90). Ora, ao invés de subordinar os acontecimentos históricos à orientação unidirecional da razão “pura”, Foucault analisa os procedimentos racionais a partir de sua incidência em

⁶ Cf. Michel Senellart cita uma passagem em que Kant o faz expressamente: “Um governo que fosse fundado sobre o princípio da benevolência em relação ao povo [...] no qual conseqüentemente os sujeitos [...] incapazes de decidir sobre o que lhes é verdadeiramente útil ou prejudicial, são obrigados a se comportar de maneira unicamente passiva, a fim de esperar unicamente do julgamento do chefe do Estado a maneira como eles devem ser felizes, e unicamente de sua bondade que ele queira isso igualmente – um tal governo, eu digo, é o maior despotismo que possamos conceber [...] [K, 1793, II, p. 31].” (K, apud S, 2003, p. 458, grifo da fonte primária).

circunstâncias históricas localizadas, objetivando racionalidades inseridas num contexto prático. Ou melhor, o saber se extrai da ação ininterrupta, e o conhecimento auferido deve ser a base para ousadias práticas. Voltando-se para a questão política, o genealogista explica:

Melhor do que se perguntar se as aberrações do poder de Estado são devidas a excessos de racionalismo ou irracionalismo, seria mais judicioso, acho, deter-se no tipo específico de racionalidade política produzido pelo Estado [...] A experiência ensinou-me que a história das diversas formas de racionalidade é, às vezes, mais bem-sucedida em abalar nossas certezas e nosso dogmatismo do que uma crítica abstrata. (F, 2003a, pp. 372 e 384).

Deste modo, partindo da crítica da razão, dentro da qual teria se resumido a questão do poder, Foucault procura então reinserir esta questão dentro da própria crise política, para tanto fazendo uso da própria filosofia kantiana, ou pelo menos de uma perspectiva possível: em vez de se pautar em sua analítica (ou, como afirma, numa *ontologia formal da verdade*), recorre a um texto menos teórico e mais engajado do pensador prussiano, publicado em 1784, num jornal da época, no qual Kant aborda a questão fundamental de seu presente histórico, única capaz de atualizá-lo: O que é a *Aufklärung*?⁷ Em sua resposta, o prussiano oferece uma possibilidade de reflexão histórica e crítica diferenciada da visão tradicional, deixando de conceber a condição temporal dentro de um curso predeterminado, seja cíclico, seja destinador, e assumindo o momento contemporâneo como passível de mudança, em que as ações humanas podem influir, recaindo

⁷ O dito periódico se chamava *Berlinische Monatsschrift*, e em fins de 1783, um artigo de um certo Sr. Preg. Zöllner, ao postular a conveniência de uma confirmação do matrimônio, como contrato civil, no âmbito religioso, expõe uma nota em que se lança uma pergunta incidente – justamente a dúvida a respeito da *Aufklärung*, que, não obstante ser arguida pela vanguarda do pensamento da época (diretamente em questões como a religião, o direito e o conhecimento, como fará Kant), não era, de acordo com o tal autor, definida em parte alguma. Immanuel Kant se dispôs a responder à dúvida, como o fizera, paralelamente, Mendelsohn, segundo Foucault. Para tanto, publica no mesmo periódico, no início de 1784, o texto “Resposta à pergunta: que é a *Aufklärung*?” – texto este a que Foucault se reporta para discutir a questão crítica. (K, 1985, p. 100-117; Cf. também F, 2000, p. 335-351). Um outro texto de Foucault, extraído do curso de 1983 no *Collège de France*, não traduzido para o português, também recebe título similar: “Qu’est-ce que les Lumières?” (F, 2001b, p. 1498-1507).

sobre as repetições cristalizadas que marcam o contexto e requerem uma vontade de transformação. Com esta transformação do presente pela ação incidente na atualidade, tem-se a modificação dos próprios agentes, que Kant em seu texto considera a “saída da menoridade”: por um ato de vontade, de fazer uso de sua própria razão, podem os homens libertar-se da preguiça e da covardia fomentada e mantida pelo jugo intelectual, que lhes mantêm cativos nos vários setores da vida social, como a saúde, a religião e o direito, e assim gozar de autonomia (K, 1985, p. 100). Mesmo na dimensão do Estado, malgrado essa *atitude* de transformação não dever provocar a instabilidade, implica ela numa tomada de consciência e na promoção da alteração gradual e efetiva das disposições jurídico-institucionais reflexivamente pela comunicação arrazoada (e garantida pelo poder público) das opiniões (K, 1985, p. 104 e 110).

2 Foucault para além de seu tempo

Esta particular perspectiva da reflexão kantiana em torno da modernidade permite tomá-la enquanto paradigma para com o nosso presente, focando-o em sua atualidade pela visualização de sua condição ontológica, no intuito de concorrer para a transformação de nós mesmos. Esta é a postura de Foucault, em suas pesquisas, atribuindo ao momento em que refletia a mesma atualidade filosófica,⁸ ao tentar identificar os perigos de seu presente através de incursões genealógicas em sua constituição e buscar, nesses momentos equivalentes de outrora, alternativas adaptáveis para o dilema contemporâneo.⁹ Hoje, entretanto, resta o questionamento da atualidade do próprio Foucault, recaindo sobre a utilidade de suas

⁸ François Ewald afirma, com precisão: “L’actualité philosophique de Foucault commence, d’une certaine manière, avec “Was ist Aufklärung?”: Foucault est un contemporain du Kant de 1784.” (E, 1997, p. 204).

⁹ Como explicam Dreyfus e Rabinow, a propósito do problema da ética em Foucault: “Assim, a analítica interpretativa de Foucault começa com o perigo atual [...] Em seguida, ele traça a linha da autocompreensão cristã que produziu nosso perigo a fim de quebrar o sistema que precede imediatamente a nossa autocompreensão. Este sistema inicial – o dos gregos – [...] livre dos perigos atuais, tendo porém seus próprios perigos; não constitui, portanto, uma solução para nós. [...] esta análise elaborada não oferece soluções ou alternativas. Ela mostra, no entanto, que um problema ético similar ao nosso foi confrontado em nossa história anteriormente, e que sua análise nos fornece uma nova perspectiva.” (1995, p. 283).

análises ou seu possível esgotamento, na medida em que tais análises incidiam sobre distinto cenário, perseguindo sua superação, e com isso convergindo, inclusive, para o novo contexto. Todd May contra-argumenta as opiniões que suscitam esta questão, denunciando o reducionismo com que usualmente diagnosticam a condição pós-moderna, limitando-a a uma dimensão única, cuja saturação engloba toda a imagem do presente, e cuja ênfase numa identidade social definida encerra a subjetividade em papéis restritos, quer como consumidores de um mercado global, querer internautas de um mundo digitalizado, ou ainda sujeitos de uma moral hedonista, focada no prazer; no mesmo sentido, tais opiniões desprezam a mobilidade e a multiplicidade da genealogia foucaultiana:

These accounts have something else in common as well [...]. They look down upon our present from a great height, and as a result each sees in it a single hue. Whether we are described as relays in a digital network, consumers of a hyper-reality, or subjects of global capital, we are accounted as one thing, a single something that lends itself to a particular exhaustive perspective. At times, of course, Foucault is read as reducing everything: to sexuality, to the carceral society, to Reason. However, he is badly read this way. To approach our present as though it were reducible to a unitary explanation is to approach it sloppily, without responsiveness to the practices and archives among which we live. They have not yet reached Foucault, much less gone beyond him. (2005, p. 72).

Nestes termos, tal identificação termina por reincidir naquilo que Foucault combatia: os processos de objetivação e de subjetivação que nos forçam para definir quem somos. Além disso, pensar segundo esta redução implica também pensar em identidades e cenários de modo sucessivo. Por este viés, o universo jurídico da soberania, frequentemente vinculado ao medievalismo feudal na obra do pensador francês, estaria de certo modo superado, permanecendo exclusivamente como invólucro ideológico de operações de dominação articuladas sobre outros critérios de inteligibilidade.¹⁰ Ora, muito embora a periodização histórica usada pelo genealogista, que não raro levanta dúvidas, e tem sido desde cedo

¹⁰ Cf. as aulas de 14 e 21 de janeiro do curso de 1976, “Em defesa da sociedade” (F, 2002c, p. 27-74).

objeto de explicações de sua parte,¹¹ possa passar essa impressão, a reavaliação de suas análises de ordinário não as invalida, mas recompõe o quadro diagnóstico pela reorganização dos elementos antes descobertos, na caracterização dos novos perigos a serem conjurados.

A caracterização de um dispositivo (ou seja, de um conjunto de mecanismos e táticas), portanto, malgrado sua história, não está restrita a um período determinado, não sendo este, por isso, uma condicionante para a sua superação. Mesmo não tomado no presente como perigo, semelhante dispositivo pode ser retomado no interior de uma nova estratégia,¹² recuperando assim a relevância do aspecto ontológico de seu acontecimento. Um exemplo é a “crise das disciplinas”, afirmada por Gilles Deleuze para anunciar o advento da “sociedade de controle”. De acordo com Deleuze, a sociedade disciplinar estaria superada em face da ineficácia dos “meios de confinamento” modernos, exigindo uma estratégica adaptação do poder com o apoio em novas tecnologias. Retraçando a periodização, Deleuze indica essa mudança:

Foucault situou as sociedades disciplinares nos séculos XVIII e XIX; atingem seu apogeu no início do século XX. [...] Mas o que Foucault também sabia era da brevidade deste modelo: ele sucedia às sociedades de soberania, cujo objetivo e funções eram completamente diferentes [...]; a transição foi feita progressivamente [...] Mas as disciplinas, por sua vez, também conheceriam uma crise, em favor de novas forças que se instalavam lentamente e que se precipitariam depois na Segunda Guerra Mundial: sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser. [...] São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares. “Controle” é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. (1992, p. 219).

¹¹ A respeito da abordagem histórica utilizada por Foucault, e de como o filósofo estabelece forma de sua periodização, cf. “Sobre as maneiras de escrever a história” (2000b, p. 62 – 77) e “Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao Círculo de Epistemologia” (2000c, p. 82-118).

¹² Exemplo disso é a cooptação das chamadas “sociedades de vigilância” pelo Estado, na formação da polícia moderna (Cf. F, 2002b, p. 89-95).

Com efeito, esse endosso de Foucault advogado por Deleuze tem uma certa razão de ser, dado que o próprio Foucault, em uma entrevista, denuncia essa crise disciplinar e considera a possibilidade de seu fim enquanto estratégia geral:

[...] Examinei como a disciplina foi desenvolvida nela [na França], como ela mudou segundo o desenvolvimento da sociedade industrial e o aumento da população. A disciplina, que era eficaz para manter o poder, perdeu uma parte de sua eficácia. Nos países industrializados, as disciplinas entram em crise. [...] Há quatro, cinco séculos, considerava-se que o desenvolvimento da sociedade ocidental dependia da eficácia do poder em preencher sua função. [...] O assunto era como o indivíduo obedecia. Nesses últimos anos, a sociedade mudou e os indivíduos também [...] Há cada vez mais categorias de pessoas que não são submetidas à disciplina, de tal forma que somos obrigados a pensar uma sociedade sem disciplina. A classe dirigente continua impregnada da antiga técnica. Mas é evidente que devemos nos separar, no futuro, da sociedade de disciplina de hoje. (2003a, p. 267-268).

Não obstante, ainda que afirme a perda de ineficácia da disciplina na era contemporânea, Foucault sugere nesta entrevista que a passagem para uma condição distinta é gradual, permanecendo a sociedade de “hoje” [1978] disciplinar, e que seria a partir de sua ineficácia que haveria a oportunidade de uma transformação. Ademais, Deleuze parece valorizar o aspecto operatório, tecnológico da disciplina, mais do que seu real objetivo, ainda que afirme se tratar mais de uma mudança no capitalismo que de uma evolução tecnológica (1992, p. 225). A operosidade das disciplinas atende ao direto adestramento dos corpos, sem no entanto depender de uma estratégia única, como o capitalismo. Com efeito, para além de uma modificação nos mecanismos de vigilância, incrementados com a revolução informacional, a questão está em a função de vigilância continuar atrelada aos mesmos propósitos táticos no controle dos indivíduos.¹³ Zygmunt Bauman, no

¹³ Todavia, Deleuze tinha noção do eventual redirecionamento das técnicas, em virtude de uma estratégia: “O estudo sócio-técnico dos mecanismos de controle, apreendidos em sua aurora, deveria ser categorial e descrever o que já está em vias de ser implantado no lugar dos meios de confinamento disciplinares [...] Pode ser que meios antigos, tomados de empréstimo às antigas sociedades de soberania, retornem à cena, mas devidamente adaptados” (Idem, p. 226).

mesmo sentido, aponta para o Panóptico como o exclusivo paradigma do poder moderno tomado por Foucault:

Metáfora quase perfeita das facetas cruciais da modernização do poder e do controle, a imagem do Panóptico pode no entanto depender demais da imaginação sociológica, impedindo assim, em vez de facilitar, a percepção da natureza da mudança atual. Em detrimento da análise, ficamos naturalmente inclinados a ver nos arranjos contemporâneos do poder uma nova e melhorada versão das velhas e basicamente inalteradas técnicas panópticas. [...] Os desafios de hoje são diferentes e, na tarefa de enfrentar muitos deles, talvez os mais importantes, as estratégias panópticas ortodoxas, se perseguidas com vigor excessivo, quase certamente se revelariam irrelevantes ou inteiramente contraproducentes. [...] [Thomas] Mathiesen censura Foucault por não dar a devida atenção ao processo moderno paralelo: o desenvolvimento de novas técnicas de poder, que consistem – ao contrário – em muitos (como nunca antes na história) vigiarem poucos. Refere-se, naturalmente, à ascensão crescente dos meios de comunicação de massa – sobretudo a televisão –, o que leva à criação, junto com o Panóptico, de outro mecanismo de poder que chama, em mais um achado, de *Sinóptico*. (1999, p. 57, 59-60, grifo do autor).

Contudo, já desde 1976, Foucault extrapola os parâmetros da disciplina como análise do poder, vez que se restringem ao âmbito microfísico de seu exercício, na dinâmica dos corpos. Em que pese a continuidade deste nível de funcionamento, crucial para a efetiva operação do conjunto, a dimensão macrofísica na qual se expressa a soberania apresentara modificações significativas ao longo da modernidade, ensejando um outro ponto de vista, capaz de identificar a coexistência de ambas as camadas de exercício do poder: enquanto a disciplina emerge entre os séculos XVII e XVIII, é entre os séculos XVIII e XIX que aparece o conjunto dos chamados “mecanismos de segurança”, com uma diferente abordagem sobre a multiplicidade dos corpos, abdicando da incidência sobre o indivíduo e tomando a *população* como novo recorte representativo do ser humano. Em seu privilégio do múltiplo, este recorte já não enfoca o condicionamento da atividade corporal com vistas à sua eficiência, pelo regramento de suas funções segmentadas e o acréscimo de suas forças, mas abrange os processos biológicos *globais* de nascimento,

morte, doença, envelhecimento, bem como o nível probabilístico dos acidentes, e o cuidado com a interação das massas humanas em seu meio, e em relação ao meio em que vivem; cuidado este, a ser tomado por um conjunto de mecanismos que visam menos à repressão constante e à ordenação artificial, que ao estímulo à circulação e a busca reguladora por um equilíbrio dos tais processos, de modo assegurar seus efeitos políticos. Uma captura, portanto, da *vida* em sua expressão indistinta, coletiva, de modo que se configuram paralelamente – em anteparo a uma soberania que já não esgota a dominação – duas vertentes de investimento político da vida, consubstanciados numa “anátomo-política do corpo humano”, e numa “*biopolítica* da espécie humana”. Dois conjuntos tecnológicos que não se excluem, antes se apoiam, e que representam em verdade a observação de uma articulação das relações de poder sobre a vida em dois níveis diferentes de incidência, com uma ligeira defasagem em sua emergência histórica, tanto quanto em sua análise feita por Foucault (2002c, p. 288-289). Sem sucessão, portanto, há coexistência destes três domínios de poder, que não desaparecem, mas se rearticulam conforme as necessidades estratégicas. Quando da investigação mais detida sobre esses novos mecanismos reguladores, no curso de 78, Foucault é bastante claro:

Portanto, vocês não têm uma série na qual os elementos vão se suceder, os que aparecem fazendo seus predecessores desaparecerem. Não há a era do legal, a era do disciplinar, a era da segurança. Vocês não têm mecanismos de segurança que tomam o lugar de mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais. Na verdade, vocês têm uma série de edifícios complexos nos quais o que vai mudar, claro, são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, em todo caso, se complicar, mas o que vai mudar, principalmente, é a dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança (2008, p. 11).

Assim sendo, o específico sistema de correlação entre os diferentes mecanismos, sua concatenação hodierna, repetida e difusa sobre os diversos quadrantes da vida social, dá a feição da atualidade, do perigo que deve ser identificado, dissecado e desdobrado em sua raiz genealógica, de modo a permitir uma saída estratégica. A emancipação dos homens almejada por Immanuel Kant, que implicava numa reflexiva transformação

deles e do meio social, assumida em sua dimensão ontológica, permite uma comparação com a meta de Foucault, que herda e recria essa tradição através de uma crítica da razão política. Se o intelectual francês apontara para essa questão que definia a atualidade do filósofo prussiano: “que é a *Aufklärung*?”, e a tomava como modelo para suas questões de modo a pensar o presente, então talvez seja possível, para capturar a atualidade do nosso presente hoje, considerar uma dessas questões por ele formuladas, e valer-nos da nossa maior proximidade com seu tempo para indagar de sua vigência ao fim de duas décadas. Semelhante questão só poderia ser justamente “o que é a *biopolítica*?”.

3 Resposta à pergunta: que é “biopolítica”?

Ainda que se refira a um conjunto complexo de mecanismos e táticas, que envolva estratégias de dominação características, da formação do Estado moderno, todo um campo de investigações a que Foucault procura dar corpo e precisão histórica, esta perspectiva do poder moderno parece suficientemente definida. Todavia, sua utilização e desdobramentos para estudos contemporâneos terminam por estabelecer um estado de dúvida tão intrigante como o que levou à perplexidade do tal Zöllner, e às respostas de Mendelsohn e Kant. Esse desencontro certamente reflete o espectro de possibilidades abertas que a noção oferece, não apenas em termos de radiografia do poder exercido, mas também nas alternativas de resistência que faculta, dada a máxima: “onde há poder, há resistência”. Judith Revel lembra essa duplicidade ao explicar sobre a controversa noção:

A noção de biopolítica levanta dois problemas. O primeiro está ligado a uma contradição no próprio Foucault: nos primeiros textos onde aparece o termo, ele parece estar ligado ao que os alemães chamaram no século XIX de *Polizeiwissenschaft*, isto é, a manutenção da ordem e da disciplina por meio do crescimento do Estado. Mas, em seguida, a biopolítica parece, ao contrário, assinalar o momento de ultrapassagem da tradicional dicotomia Estado/sociedade, em proveito de uma economia política da vida em geral. É dessa segunda formulação que nasce outro problema: trata-se de pensar a biopolítica como um conjunto de biopoderes ou, antes, na medida em que dizer que o poder investiu a vida significa igualmente que a vida é um poder, pode-se localizar na

própria vida – isto é, certamente, no trabalho e na linguagem, mas também no corpo, nos afetos, nos desejos e na sexualidade – o lugar de emergência de um contra-poder, o lugar de uma produção de subjetividade que se daria como momento de desassujeitamento? (2005, p. 27-28).

Essa maleabilidade da biopolítica é precisamente o que faculta sua assimilação por uma gama de pensadores que projetam suas elucubrações para a cena circunstante, e buscam utilizá-la como chave para a crítica e para as alternativas futuras, bem ao estilo da “caixa de ferramentas” proposto por Foucault, ou talvez um pouco além, por lhe modificarem o sentido, reconstruindo o utensílio. Há que se notar, nesse tom, o desenvolvimento do conceito em Michael Hardt e Antonio Negri que, discorrendo sobre as diferentes tentativas de descrição e desdobramento do tema, e assumindo inicialmente a interpretação deleuziana da sociedade de controle, com suas “máquinas que organizam diretamente o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação etc.) e os corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas etc.) no objetivo de um estado de alienação independente do sentido da vida e do desejo de criatividade”, como o único âmbito capaz de receber o biopoder em sua completude de “produção e reprodução da vida” (H; N, 2004, p. 42-43). A descrição de biopoder enquanto forma de dominação inteiramente acoplada, mesmo inoculada na vida, parte da compreensão do edifício complexo dos mecanismos reguladores, mas procura enfatizar o substrato, a “substância ontológica da produção social”, o *bios* social em si mesmo (Idem, p. 47), que proporcionaria uma análise não reativa, mas positiva da biopolítica, corroborando a hipótese levantada por Revel:

Nossa tarefa, por conseguinte, é desenvolver essas tentativas parcialmente bem-sucedidas de reconhecer o potencial da produção biopolítica. É juntando com coerência as diferentes características definidoras do contexto biopolítico por nós descrito, e devolvendo-as à ontologia da produção, que teremos condições de identificar a nova figura do corpo biopolítico coletivo, que pode, não obstante, continuar tão contraditório quanto paradoxal. Esse corpo se torna estrutura não pela negação da força produtiva original que o anima, mas pelo seu reconhecimento; torna-se linguagem, [...] porque é uma multidão de corpos singulares e determinados que buscam relação. (Idem, p. 49).

Essa nova identidade da “multidão”, emergida desse substrato ontológico da “produção biopolítica”, é sua aposta numa emancipação dos homens, numa forma de ente coletivo derivada da atuação mesma do biopoder sobre a sociedade – que “reage como um só corpo” (Idem, p. 43) – que deve, em todo caso, fazer frente a outra unidade, outra entidade constituída superiormente, muito embora diferente de sua composição clássica: o Império. Essa oposição fica bem marcada quando os autores também esclarecem a diferença entre a descrição dos poderes atuantes sobre a vida e o poder de produção da própria vida:

Falamos anteriormente de “biopoder” para explicar como o atual regime de guerra não apenas nos ameaça com a morte como domina a vida, produzindo e reproduzindo todos os aspectos da sociedade. Vamos agora passar do biopoder para a produção biopolítica. Ambos investem a vida social em sua totalidade – donde o prefixo *bio* em comum –, mas o fazem de formas diferentes. O biopoder situa-se acima da sociedade, transcendente, como uma autoridade soberana, e impõe a sua ordem. A produção biopolítica, em contraste, é imanente à sociedade, criando relações e formas sociais através de formas colaborativas de trabalho. [...] Também tornará clara a base social sobre a qual é possível hoje dar início a um projeto de multidão. (H; N, 2005, p. 135).

Em que pese a criatividade e a aposta numa alternativa para o presente, há uma configuração, talvez demasiado ampla na assunção das duas unidades em oposição: Império vs. Multidão, que talvez subestime a preocupação foucaultiana com a multiplicidade – característica não apenas das singularidades descritas como também (e em virtude) dos recursos metodológicos ativados em sua investigação. Preocupações com a singularidade, a localidade, a historicidade no método foucaultiano possivelmente sejam alguns entraves para se pensar movimentos em escala ampliada – como a própria globalização –, mas continuam advertências úteis para se evitar emoldurar novos desafios em velhos quadros, o que simplesmente revitalizaria antigos medos através do que se deve justamente combater: a repetição. Um outro ponto, igualmente, chama a atenção no pensamento de Negri e Hardt, ainda que guarde elementos de atualidade, por recuperar, conquanto num outro nível, um dispositivo que em geral se quer ver superado: a soberania. Atributo deste Império diferente formado por uma ordem mundial piramidal segmentada em

camadas e níveis, nos quais se distribuem o detentor do poder de polícia (Estados Unidos), seguido das nações desenvolvidas, empresas capitalistas transnacionais, o conjunto dos Estados-nação subdesenvolvidos e por fim as organizações não governamentais (2004, p. 330 a 335) –, a soberania, tomada em expansão,¹⁴ é enxergada a partir de um modelo jurídico que engloba as correntes modernas de fundamentação da autoridade (positivismo, direito natural, contratualismo, realismo, formalismo, sistematismo), ainda de um certo modo como “analogia supranacional” do sistema legal estatal em crise, mas por partilhar com este o modo de funcionamento, centrado na administração da crise por meio da noção de *exceção*. Disso advém a concepção desse modelo como sendo um “direito de polícia”, cuja sustentação jurídica se lastreia na manutenção da ordem por um poder de polícia global (Idem, p. 34-35).

A compreensão do estado de exceção peculiar à formação das soberanias nacionais, que se transmite para a conjuntura global aproxima os autores do Império de outro pensador que procura responder à questão de nossa atualidade. Giorgio Agamben promove também uma articulação entre soberania e biopolítica, sem manifestamente exorbitar, entretanto, a esfera do Estado para um comando mundial, mas prevendo, a partir de uma dissolução das estruturas estatais tradicionais, no mesmo sentido o alastramento da situação excepcional “sobre todo o planeta” (2004, p. 44-45). A seu turno, porém, em vez de lançar a noção de biopolítica adiante, como novidade em relação à soberania tradicional, este autor italiano intenta lançar luz sobre o que chama de “ponto cego” na pesquisa foucaultiana, ao relacionar biopolítica e soberania como intimamente constitutivas do poder no Ocidente:

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar [...] é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que

¹⁴ De cunho aberto, inclusivo e tendo a paz como objetivo estratégico, e não fechado, excludente e belicoso, os autores estabelecem uma diferença entre esta expansão e a dos imperialismos: “Essa expansão imperial nada tem a ver com imperialismo, nem com esses organismos estatais projetados para a conquista, a pilhagem, o genocídio, a colonização e a escravidão. Contra esses imperialismos, o Império estende e consolida o modelo da rede de poder” (2004, p. 185).

encoberto do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.* A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim [...] com o mais imemorial dos *arcana imperii* (Idem, p. 14, grifos do autor).

Crucial para o entendimento desta relação é a concepção de “vida nua”, que Agamben entende como a *simples vida* equiparável a de todo ser vivente, que no homem, porém, equivale ao despojamento de todos os aspectos sociopolíticos que qualificam sua condição desde a definição aristotélica. O paradoxo da soberania desde sempre seria justamente colocar em questão a simples vida do homem, excluída por definição da vida política, instaurando a própria vida política na medida em que exerce sobre aquela o poder de morte, que a faz “matável” (Idem, p. 16-17). Para destrinchar este paradoxo, Agamben desenvolve a noção de soberano como intrínseca à condição da exceção, na qual a ordem jurídica é suspensa de modo a promover uma absolutização de seus limites pela inclusão total do externo, daquilo que lhe escapa, com este estabelecendo uma relação de pura força desprovida de conteúdo ou significado (Idem, p. 59). O universal e o abstrato da soberania se revelam na sua transcendência, que se destaca, porém engloba ao mesmo tempo. Também erigindo uma contraposição geral, o italiano elege uma figura arcaica do direito romano, o *homo sacer*, para simbolizar esta vida nua inteiramente capturada pelo poder soberano (Idem, p. 16, 79-81). Excluído da religião por não poder ser sacrificado, e excluído do direito por sua morte não constituir homicídio, é o cruzamento entre *homo sacer* e soberano que a ordem política regular é suspensa e garante sua existência pela abertura de um espaço em que um exerce um poder sem freios e o outro sofre um poder sem reservas, criando uma relação de *bando*:

A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento [...] É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: “não existe um fora da lei” (Idem, p. 36).

A condição de atualidade dessa recuperação do vínculo soberano é, segundo Agamben, a progressividade com que essa zona de indistinção vem colonizar o cotidiano da ordem jurídica, capturando cada vez mais a vida nua, de maneira que a crise dos Estados nacionais tornada flagrante com o fim da Grande Guerra representa justamente o limite crítico desse paradoxo, cujas alternativas extremas produzidas pelo século XX – tanto os totalitarismos do entre-Guerras quanto as sociedades pós-democráticas espetaculares do pós-Guerra – terminam por se confundir na manutenção desta racionalidade (Idem, p. 17-18, 135). A missão hodierna seria, deste modo, conceber uma política desvinculada de todo bando soberano, para evitar a catástrofe iminente de sua propagação mundial e a transformação irreduzível de toda a humanidade em *homines sacri*, a viver em “perpétua fuga” (Idem, p. 20, 36, 66-67, 121, 189). Contra a sustentação desta relação que mantém esses opostos simétricos em proximidade, num estado de exceção virtual que afasta a significação, o italiano propõe, algo enigmático, interpretando Walter Benjamin, a realização de um “estado de exceção efetivo”, em que, a partir da inteira significação da vida, os extremos desapareceriam:

Vimos em que sentido a lei, tornada pura forma de lei, mera vigência sem significado, tende a coincidir com a vida. Enquanto, porém, no estado de exceção virtual, se mantém ainda como pura forma, ela deixa subsistir diante de si a vida nua [...]. No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei. À impenetrabilidade de uma escritura que, tornada indecifrável, se apresenta então como vida, corresponde a absoluta inteligibilidade de uma vida totalmente reduzida a escritura. Somente a este ponto os dois termos, que a relação de bando distinguia e mantinha unidos (a vida nua e a forma de lei), abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão. (Idem, p. 62-63).

Contudo, essa criteriosa radiografia da condição soberana do poder e da dominação da vida, de tão efetiva, obscurece o foco principal de sua argumentação e o ponto de partida de seu discurso: a biopolítica. O finlandês Mika Ojakangas (2005a, p. 05-28) oferece uma contundente crítica ao trabalho de Agamben, atacando precisamente o distanciamento que sua argumentação toma da noção preliminar de biopolítica dada por

Foucault. Toda sua complexa arquitetura da exceção fundamenta-se de fato na incondicional ameaça de morte que “o soberano” imprime à vida “matável” do súdito, ou dela dispõe para proteger a relação de dominação. Isso se encaixa na explanação de Foucault sobre o ancestral direito de vida e morte que se torna, em recuo assimétrico de sua vigência, no Estado soberano, direito de matar, ou no “poder de fazer morrer e deixar viver” (2002c, p. 286), a que o italiano não faz sequer referência. Há sim um domínio sobre a vida, e sobre uma “simples vida”, na exata medida de sua anulação – no limite, de seu aniquilamento. Já a biopolítica vem a se constituir “num poder de fazer viver e deixar morrer”, operando por assim dizer uma racionalidade diametralmente inversa, que todavia não descarta, como expressa o genealogista, a soberania, mas vem como um complemento desta (F, 2008, p. 141-142, e 317). Destarte, a própria captura e controle da vida pela biopolítica não incide em sua “matabilidade”, na possibilidade de deixá-la nua, e investe não sobre a singularidade do súdito, mas sobre a multiplicidade de uma *população*, nela objetivando todos aqueles processos “naturais”, biológicos ou relacionais (nascimento, morte, morbidade, relação com recursos naturais, relação com a produção econômica) e toda a probabilidade de sucesso e falha residentes no aleatório e no risco, que é medida estatisticamente e dominada na busca do equilíbrio seguro.¹⁵ Enfim, toda uma vida *imane*nte e *sintética*, que transborda nessa captura (O, 2005a, p. 12). Ojakangas lembra que o estado de exceção efetivo almejado por Agamben, em sua luta pelo fim da soberania, é justamente o que está em jogo na biopolítica foucaultiana (Idem, p. 11), cuja articulação não se dá pela instauração e preservação da uma relação externa, como a soberana, mas conferindo-lhe um fundamento ontológico, entranha-se na “naturalidade” da vida, em seu curso livre, para o estímulo de sua regularidade e a produção de um excedente de vida:

The modern synthetic notion of life [...] does not allow any isolation [...] it animates de surface, functioning within it as an “untamed ontology”. Bio-political life is not bare life (Being) isolated from the forms of life (beings) but becoming – becoming of beings. [...]

¹⁵ Sobre o funcionamento desta tecnologia denominada “mecanismos de segurança”, incidente sobre os tais processos, cf. as aulas de 11, 18 e 25 de janeiro do curso de 1978, “Segurança, território, população” (F, 2008); e sobre a emergência desta população e sua peculiar “naturalidade”, cf. esta última aula, às p. 89-98.

What then is the aim of bio-power? Its aim is [...] as Foucault emphasizes, to “multiply life”, to produce “extra-life” (Idem, p. 13-14, grifo do autor).

Com efeito, a simples vida ou vida natural, que Agamben mostra politicamente despida, é na verdade um conjunto de interações produtivas (e reprodutivas, lembrando Negri e Hardt), em que o poder se infiltra, instala-se simbioticamente para a extração de mais vida (poder). Ora, ao analisar a tecnologia policial, Foucault esclarece que esse *quantum* de vida extra é não apenas um excedente quantitativo, mas sobretudo uma qualificação do viver dos homens, no qual se baseia o poder:

O que a polícia abrange assim é, no fundo, um imenso domínio que, poderíamos dizer, vai do viver ao *mais que viver*. [...] Temos portanto com a polícia um círculo que, partindo do Estado como poder de intervenção racional e calculado sobre os indivíduos, vai retornar ao Estado como conjunto de forças crescentes ou a se fazer crescer – mas que vai passar pelo quê? Ora, pela vida dos indivíduos, que vai agora, como simples vida, ser preciosa para o Estado. [...] Vai passar pela vida dos indivíduos, mas vai passar também pelo melhor que viver, pelo mais que viver, isto é, pelo que na época se chama de comodidade dos homens, seu aprazimento ou sua felicidade. [...] Essa felicidade [...] é isso que de certo modo deve ser logrado e constituído em utilidade estatal: fazer da felicidade dos homens a própria força do Estado. (2008, p. 438-439).

Talvez, com essa compreensão do que seja a “polícia” em mente, Ojakangas tenha afinal enxergado a biopolítica como pertencente ao Estado moderno soberano, não obstante sua insuperável contradição com a racionalidade de exceção. Guardando, portanto, uma articulação *de facto* com a estrutura estatal, e não um vínculo *de jure* como pensa Agamben, a biopolítica possivelmente tenha já produzido uma alteração no edifício jurídico-institucional, através de sua regulação imanente. Apoiando-se na expressão de Foucault de que “entramos numa fase de regressão jurídica” em que a lei funciona cada vez mais como norma (2003c, p. 135),¹⁶

¹⁶ Notar que a norma em questão está no sentido que o francês lhe dá, em oposição à norma jurídica. Na referida aula de 25 de janeiro, Foucault dá conta desta distinção,

sobre a qual Agamben igualmente silencia, o pesquisador do Helsinki Collegium concebe que ao invés de uma pura forma de lei, tem-se a partir da biopolítica uma “norma sem forma”, liberta de qualquer *bando*.¹⁷ Ajunta, inclusive, que semelhante visão já é própria de teóricos do direito e da teoria do Estado na contemporaneidade, como Carl Schmitt, que diagnostica a transformação da lei num ato administrativo, numa diretriz, tornando esta lei sem forma uma “lei elástica” (O, 2005a, p. 17). Essa seria a condição para a “combinação demoníaca” entre racionalidades tão díspares, mesmo contraditórias, na figura do moderno Estado nacional que, efetivamente, fizera da biopolítica uma *tanatopolítica*. Não, contudo, fazendo derivar de sua operacionalidade, de sua razão prática o mais novo exercício do direito de matar, mas, como lembra Foucault, matando o antigo direito soberano de fazer morrer pela única via possível na vigência da biopolítica: transformando o objeto de matabilidade num perigo à saúde e ao mais-que-viver do corpo social, à sua segurança (Idem, p. 19; F, 2004c, p. 303 e 317; 2003b, p. 370; 2002c, p. 303-306).

Estranhamente, talvez em vista desta combinação perversa, Ojakangas, apesar de contrariar as teses de Agamben, tenha concordado com o destino funesto previsto pelo italiano, caso não seja superado o vínculo soberano. Tomando o declínio da lei, e por via de consequência, do Estado – que se pensava em declínio justamente pelo fato de a norma biopolítica colonizar gradativamente a lei – o finlandês decreta também o fim próximo da biopolítica, argumentando da impossibilidade (e inexistência) de uma sociedade inteiramente biopolítica, e em anteparo a uma globalização surgida “sem considerações biopolíticas” (2005a, p. 27-28). E a partir das críticas levantadas, Ojakangas reforça sua ideia na tréplica, argumentando uma espécie de extenuação biopolítica dos homens, capaz de lhes levar ao abandono:

citando Kelsen, tanto quanto faz diferir “normação” disciplinar e normalização biopolítica (2008, p. 74-75. Cf. também 2002c, p. 302).

¹⁷ “*The norm is a derivative of this perspective regularity. It does not apply to our life, neither in the normal sens of the word, nor in no longer applying it, that is, abandoning us to sovereign ban. The perspective regularity of our very lives [...] produces norms. These norms are no longer – transcendent – norm for life but norms of life, immanent to life. They are not norms without content of the sovereign state of exception, but norms without form of the real state of exception in which politics is freed from every ban*” (O, 2005, p. 16, grifos do autor).

Indeed, bio-political considerations in relation to the welfare and happiness of individuals and populations have been increasingly replaced by the ruthless exploitation of these same individuals and populations who are abandoned when they no longer have any potentialities to be exploited. Whether this exploitation is carried out in the form of sovereign power, is not the issue here. [...] However, one thing is clear: the era of bio-political societies is coming to an end. The fact that it is coming precisely at the moment when the nation-state is coming to an end, suggests that the exercise of biopolitics presupposes sovereignty, if not de jure then at least de facto. (2005b, p. 52-53, grifos do autor).

A este ponto, parece estar bastante claro que esta pergunta atualizante do presente, “o que é a biopolítica?”, recebendo distintas respostas e prognosticando destinos os mais diferentes, encontra numa outra pergunta, que já vem sendo formulada indiretamente no presente texto, como que sua outra face, tornando ambas dúvidas resultantes das aflições e reviravoltas mais recentes da tal combinação demoníaca. Seria a dúvida que recai sobre o futuro (ou não) do Estado-nação. Ou, para usar a formulação de Zygmunt Bauman: “Depois do Estado-nação, o quê?” (1999, p. 63-84).¹⁸ Na medida em que ele é o portador da soberania – ao menos, “*de jure*” – e na medida em que ele é o responsável pela vida e a vida extra da população, quando se veem seus encargos não cumpridos e suas prerrogativas migrarem para outros agentes, a dúvida sobre sua sobrevivência é correlata diretamente da urgência de que as salvaguardas por ele garantidas sejam defendidas. Quer-se segurança, quer-se biopolítica. Então, talvez se possa reformular a questão atual fundindo ambas as dúvidas: “O que representa um possível fim do Estado-nação para o destino da biopolítica?”.

¹⁸ Enfocando as características de mobilidade que marcam a globalização, seja de pessoas, seja da comunicação ou do capital, Bauman argumenta que a economia mundial globalizada necessita e requer Estados “fracos” que não interfiram e oponham obstáculos à sua livre circulação, e no entanto mantenham-se “Estados” de modo a manter a ordem e o equilíbrio fiscal. Curiosamente, cita uma expressão espirituosa e elucidativa de Castoriadis: “No cabaré da globalização, o Estado passa por um *streak-tease* e no final do espetáculo é deixado apenas com as necessidades básicas: seu poder de repressão. Com sua base material destruída, sua soberania e independência anuladas, sua classe política apagada, a nação-estado torna-se um mero serviço de segurança para as mega-empresas” (C apud B, 1999, p. 74). É a globalização soberana e o Estado nu.

Conclusão

Neste impasse, seria prudente voltar a Michel Foucault e tentar visualizar suas pistas, suas suspeitas, seu trato com a questão, ou saber se, dada a suspensão de sua palavra pela soberana morte, nada tem a acrescentar para essa problematização do perigo atual. E, de saída, percebe-se com surpresa que Foucault “não está lá onde o vemos”.¹⁹ Pois, talvez um pouco como Kant, o professor do Collège de France tenha se dedicado com afinco no estudo do que é pressuposto – histórico, em todo caso. E usando de seu método, o genealogista, ao abordar o problema da biopolítica, isola não só a emergência deste acontecimento capital para a política do Ocidente, mas rastreia as variadas proveniências que vêm, num instante dado, compor sua irrupção, de modo a perceber, afinal, os espólios possíveis exurgidos quando, cristalizado, este acontecimento é levado ele mesmo a romper-se. Neste sentido, conforme aponta Judith Revel, a investigação da noção de biopolítica talvez inicie ligada à *Polizeiwissenschaft*, à ciência da polícia, tendo nela sua emergência, mas suas raízes haverão de conduzir a pesquisa ao solo em que se nutrem e do qual se desprendem: a *governamentalidade* (F, 2008, p. 143-144). Efetivamente, ao iniciar o curso de 1978, em que começa a abordar minuciosamente a temática que anunciara no curso precedente, Foucault provoca uma “virada” nesta quarta aula, voltando-se para o quadro maior de onde a tecnologia de segurança poderia ter se precipitado. A “oposição” ao modelo da soberania é enxergada já num período bem recuado, em que Foucault recupera as tradições hebraicas do *pastorado* como forma de condução dos homens, e indica, enquanto tarefa do cristianismo, o traslado para as hostes ocidentais.²⁰ A “condução” dos homens segundo esse modelo orientado para a salvação de forma profundamente íntima entre o pastor e o rebanho, exigente de uma obediência pura, e cultor de uma verdade subjetivante (Idem, pp. 221-244), quando de sua transmissão para o âmbito político, levou à caracterização de um poder integralmente vincutivo, para além da hegemonia territorial e das relações pessoais de vassalagem das soberanias feudais. Pode-se ver, portanto, neste ponto,

¹⁹ Faço alusão a uma frase sua: “[...] não, não estou onde você me espreita, mas aqui de onde eu o observo rindo.” (F, 2004a, p. 19).

²⁰ Cf. aulas de 08, 15 e 22 de fevereiro, bem como a aula de 1ª de março (Idem, p. 155-303).

uma raiz do bando soberano especificamente da cultura ocidental: a transmutação deste cuidado religioso para a vida profana se deu com o advento do Estado moderno, no momento em que a soberania adquiria sua racionalização e sua efetividade plenas, somente possível com o aparecimento das *artes de governar*:

[...] o pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização [...] dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno. O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo, estando entendido que há, por um lado, uma imensa distância entre o tema hebraico do pastor e a pastoral cristã e [que] haverá, é claro, outra distância não menos importante [...] entre o governo, a direção pastoral dos indivíduos e das comunidades, e o desenvolvimento das artes de governar [...] (Idem, p. 219).

A ampla vinculação pastoral, em todo caso, já suscitava resistências. A “condução” dos homens a partir da obediência pura e do conhecimento individualizado, com vistas à salvação das almas, desenvolve-se numa disposição de ações e procedimentos que integra os que conduzem aos outros, os que são conduzidos, e os que buscam conduzir a si mesmos. Dentro desta noção abrangente e ambígua, as resistências a alguns procedimentos, certas coações, originaram revoltas específicas, formas de contrariedade que Foucault denomina “contra-condutas”. Observe-se que estas resistências, estas “insurreições” não implicavam uma oposição geral e irrestrita, uma negação absoluta, mas deslocamentos em relação à condução, reapropriações da condução em modos diferentes, cuja reorganização daria margem a revoluções maiores, simplesmente amalgamadas destas menores resistências, tais como a Reforma e a Contra-Reforma, cujos resultados indiretos refletiam na organização política (Idem, p. 254-308).

Um outro detalhe marca este período do poder pastoral, pré-arte de governar: a temporalidade. O pastorado marca uma orientação destinal,

concluída individualmente pela salvação das almas, e coletivamente pelo “fim dos tempos”, em que um objetivo de vinculação integral é vislumbrado, seja no “Império dos últimos dias”, seja no “reino dos céus”. Os candidatos à titularidade desta condução total, o Sacro Império e a Igreja, enquanto dois “pólos de soberania histórico-religiosa” (Idem, p. 235), ao tempo em que esta perspectiva do tempo que finda é assaltada por comunidades que o querem reconhecer antecipadamente ou provocar, ou pelas primeiras insurreições do saber científico, soçobram, permitindo a consolidação das unidades estatais. À medida que se vão desvendando leis gerais no cosmo, e se percebe que “Deus não mais ‘governa’ o mundo em termos pastorais”, a força de sua soberania concede a chance de os homens estabelecerem um conhecimento sobre o mundo e uma ordem específica, humana, sobre si mesmos. Cumpre, então, desenvolver um saber secular e particular para o governo do Estado, e a combinação perversa tem início neste cruzamento. Em oposição a uma *ratio pastoralis*, qual deve ser a *ratio gubernatoria*? O que, ou como, deve ser esse governo dos homens que não é pastoral, propriamente, e também não tem a lógica da soberania e, no entanto, deve ser executado pela soberania? Tem início a “razão de Estado”.²¹

A razão governamental é, aparentemente, construída e voltada para a constituição, manutenção e, especialmente, expansão do Estado. E enquanto permanece direcionada para este foco, mantém-se de certo modo obscurecida pela sombra substantiva desta unidade, desta entidade que ganha expressão na literatura jurídico-política, e intenta não simplesmente sua expansão contínua, quanto sua perpetuação. A racionalidade teórica da soberania oculta o desdobramento da razão prática do governo:

Essa arte de governar não é, portanto, apenas uma idéia de filósofos ou de conselheiros do príncipe; ela só foi formulada na medida em que, efetivamente, estava se instalando o grande aparelho da monarquia administrativa e as formas de saber correlatas a esse aparelho. Mas, para dizer a verdade, essa arte de governar não pôde adquirir sua amplitude e sua consistência antes do século XVIII. Ela ficou, de certo modo, bastante encerrada no interior das formas da monarquia administrativa. [...] Em todo caso, digamos que a

²¹ A respeito da razão de Estado, cf. as aulas de 15 e 22 de março do mesmo curso (Idem, p. 341-417).

pregnância do problema do exercício da soberania, ao mesmo tempo como questão teórica e como princípio de organização política, foi um fator fundamental nesse bloqueio da arte de governar (F, 2008, p. 134-135).

A emergência da “população” enquanto novo sujeito-objeto da prática de governo, e a formulação de um novo campo de intervenção na realidade, a saber, a “economia”, começam por operar o desbloqueio da governamentalidade (Idem, p. 137), e então concebe-se um conhecimento, ao mesmo tempo uma prática e uma ciência, que trate da população enquanto objeto de saber e sujeição, e da economia enquanto nível de realidade: a “polícia”. É esta noção, talvez, menos o grande operador do que o curso, a senda, o atalho sobre o qual pôde se desprender da armadura da soberania (sem, no entanto, descartá-la) a governamentalidade – este poder bem específico, predominante sobre as outras formas e consistente num conjunto heterogêneo pelas “instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas” (Idem, p. 143), visando a gerir uma população nos domínios daquela naturalidade da vida enquanto relação sócio biológica entre homens, meios e coisas; em suma, a biopolítica. É a polícia o caminho para essa mudança por se ocupar dessa nova realidade econômico-biológica, porém de uma forma ainda disciplinadora e voltada para o crescimento do Estado. E semelhante crescimento, semelhante força estatal é justamente aquela vida melhor, aquele mais-que-viver, ou seja, aquele “bem-estar” dos homens. Na polícia, por assim dizer, irão se chocar os interesses da população centrados nesse “bem-estar” e os mecanismos do Estado, de base disciplinar e convergente para os interesses do Estado. Nesta nova oposição entre condutas e contracondutas, percebe-se que além das leis do modelo soberano, também as injunções oriundas das ordenanças, das interdições, das instruções, enfim, dos “regulamentos” também não conseguem se aplicar de modo “natural” aos movimentos da biopolítica. As insurreições disciplinares, somadas às especulações econômicas da fisiocracia, forçam a readaptação da tecnologia política, e a caracterização de uma identidade populacional capaz de reunir ou representar seus interesses comuns:

O que é a sociedade civil, senão precisamente esse algo que não se pode pensar como sendo simplesmente o produto e o resultado do Estado? Mas tampouco é algo que é como a existência natural

do homem. A sociedade civil é o que o pensamento governamental, as novas formas de governamentalidade nascidas no século XVIII fazem surgir como correlativo necessário do Estado. De que o Estado deve se ocupar? [...] O que ele deve, senão regulamentar, pelo menos regular, ou de que ele deve respeitar as regulações naturais? (Idem, p. 470).

Como se vê, o liberalismo, surgido da economia política nascente e como crítica do Estado de polícia, força o florescimento de uma nova governamentalidade baseada em mecanismos de regulação (e não regulamentação) que devem assegurar o curso natural dos processos biopolíticos. A “liberdade”, interpretada como conquista política, é tomada como elemento indispensável pela nova forma de governo, sem o qual não pode funcionar (Idem, p. 474-475). E o Estado, doravante seu garantidor formal tanto quanto materialmente garantidor da ordem, de personagem central do teatro político passa a compor todo o arranjo tecnológico voltado para uma meta: segurança. Arranjo este, formado por outros elementos, com papéis cruciais no exercício do governo, como a “economia, gestão da população, direito público articulado sobre o respeito à liberdade e das liberdades, uma polícia com função repressiva”. Fica, então, patente que, se o Estado é tido como a unidade detentora dessas funções, aparelhos e objetivos, ou a estabilidade resultante de seu funcionamento, importa notar, com Foucault, que ele é fruto muito mais da trajetória dessa forma de poder que é a governamentalidade do que o agente soberano que a exerce absoluta e perpetuamente. Se chamarmos Estado à unidade jurídico-política oriunda dos reinos feudais, então deve-se dizer que a governamentalidade é o que permitiu a esta estrutura sobreviver (Idem, p. 145). Ou ainda que, não obstante a existência prévia de instituições (como a justiça, o exército, o fisco), oriundas de formações políticas diversas e cada qual com sua genealogia, o Estado enquanto representação de sua unidade funcional pertence à modernidade (ou à história pós-medieval) na medida em que se enxerga enquanto “prática refletida” de governo, um “princípio de inteligibilidade” política tanto quanto um “objetivo” da prática governamental (Idem, p. 330-331, 368-369, 384-385); em todo caso, um tipo de governamentalidade do qual se pode fazer a genealogia sem recair na admissão de uma essência sua:

Vocês estão vendo que é perfeitamente possível fazer a genealogia do Estado moderno e dos seus aparelhos, não precisamente a partir de uma [...] ontologia circular do Estado que se afirma e cresce como um grande monstro ou uma máquina automática. Podemos fazer a genealogia do Estado moderno e de seus diferentes aparelhos a partir de uma história da razão governamental. Sociedade, economia, população, segurança, liberdade: são os elementos da nova governamentalidade, cujas formas, parece-me, ainda conhecemos em suas modificações contemporâneas (Idem, p. 476).

Ao cabo de toda essa digressão, pois, Foucault detém-se no ponto em que se faz preciso, tal como no pastorado, identificar as contracondutas que arrostaram a governamentalidade moderna. Em se apoiando nos mesmos elementos que a governamentalidade, elas puderam provocar o rearranjo das relações de poder, conjurando a razão de Estado e sua racionalidade policial e junto com ela fazendo surgir, em suas formas diferenciadas, tais elementos: sociedade, economia, segurança, liberdade. Assim, o genealogista enumera três insurreições opostas à governamentalidade que tem no Estado sua expressão: a) a perspectiva de uma libertação da *sociedade civil*, ou melhor, de sua substituição completa em relação ao Estado, em termos de governo; b) a reivindicação da *população* perante a razão de Estado e sua disciplina policial, de modo a se tornar a titular de direitos fundamentais, menos em termos jurídicos que em termos naturais (ou talvez se possa dizer “humanos”); c) a luta de uma *nação* por tornar-se, em face do Estado, a detentora da verdade sobre si, sobre sua “essência” e seu destino. Três formas de contraconduta que, apoiando-se na exata medida em que se opondo ao Estado, constituíram representatividades que se apropriaram de sua lógica tanto quanto introduziram mudanças no decurso da governamentalidade. Vale observar que, em seu desforço, estas revoltas, ou mesmo revoluções, objetivaram a condição de perpetuidade erigida pelo Estado moderno, a partir da suspensão do tempo linear e apocalíptico, e buscaram cindi-la, enquanto tempo infinito, eterno presente, atualidade constante e repetida cujo perigo se deve combater (Idem, p. 478-480). E nesse movimento de ruptura, instauraram uma nova temporalidade, uma nova historicidade, com a genealogia de um passado de seus novos elementos constitutivos (uma sociedade tutelada, uma economia constrangida, uma verdade esquecida, um direito negado), e um futuro estratégico de novas articulações de poder. Seus resultados

são observados na história do presente, com a permanência das noções de liberalismo, direitos humanos, Estado-nação. Vê-se, ao longo do século findo e no limiar da chamada “pós-modernidade”, igualmente, seus excessos gemelares como o totalitarismo, o abandono e o imperialismo.

E afinal, em meio a essa história geral da governamentalidade, pode-se agora visualizar a biopolítica como uma possível “economia política da vida em geral”, na medida em que se cogite ultrapassar a dicotomia já clássica dos nossos tempos: Estado/sociedade. Como dito, Foucault se detém na dissecação das revoluções vividas na Idade Moderna, mas não sem deixar pistas, a que podemos nos ater de modo a encontrar os perigos atuais. Muita ênfase se tem colocado sobre os sinais “sanguinolentos” dos conflitos hodiernos, com as guerras preventivas e os ataques terroristas, ou ainda com o potencial lesivo e monstruoso das novas tecnologias que, literalmente *biopolíticas*, trazem a sombra constante da ameaça nuclear, biológica, ecológica. São, todas essas, quer-se crer, expressões maiores e impressionantes da chamada *tanatopolítica*, ainda que dotadas e propagadas por recursos e veículos biopolíticos. São uma exacerbação do poder de “fazer morrer” soberano ou, conforme o caso, um excesso danoso, desequilibrado do “fazer viver” biopolítico. Talvez seja mais interessante dirigir o olhar para o outro lado, menos ativo, menos chamativo, da ação política, do poder contemporâneo: a dimensão do “deixar morrer”. Foucault parece acreditar que, tal como havia uma assimetria do poder soberano pendente para a morte, há assim uma assimetria do biopoder para a vida, fazendo da morte o seu limite negativo:

[...] a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida [...], daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade. E, nessa medida, é normal que a morte, agora, passe para o âmbito do privado e do que há de mais privado. [...] O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado (F, 2002c, p. 295-296).

Nada mais claro, nesta exposição, ao fazer pender a balança sobre a vida e esquecer a morte. Contudo, esse esquecimento, esse desconheci-

mento da morte não deve enganar como exterioridade ao poder – que é imanência e não conhece um “fora” – numa racionalidade que, conceda-se, expressa-se como nexos de saber-poder. O ignorar a morte é, talvez, o suprassumo do poder, por minar, com a sua desatenção, a capacidade de resistência. E não só isso – é a possibilidade de reconduzir com menos oposição a dominação, quando a morte já não se pode esconder, pois requer uma ação justamente *positiva* do governo em regular a mortalidade pelo fomento da vida. A indicação, a pista dessa nova face do poder está na análise da polícia dos grãos e a regulação da carestia, ou da carestia em que Foucault identifica a questão da liberdade de circulação, e a que retorna no fechamento de sua análise sobre o Estado de polícia e sua crítica liberal (2008, p. 459-460). A carestia, inicialmente tomada como flagelo crescente que se deve combater com medidas de intervenção, será encarada pela fisiocracia como uma realidade pertencente ao ciclo natural da produção agrícola, que se deve conduzir em seu decurso esperado, restabelecendo uma circulação que afastaria a carestia enquanto fenômeno massivo e exponencial:

Esta nova maneira de conceber as coisas e de programá-las implica algo importantíssimo em relação a esse acontecimento que é a escassez alimentar [...] com sua eventual conseqüência, a revolta. No fundo, o flagelo, a escassez alimentar [...] era um fenômeno ao mesmo tempo individual e coletivo: as pessoas passavam fome, populações inteiras passavam fome, [...] e era precisamente isso, essa espécie de solidariedade imediata, de grande abrangência do acontecimento que constituía seu caráter de flagelo. Ora, [...] no programa econômico-político [...] o que vai acontecer? [...] o acontecimento será dissociado em dois níveis. De fato, podemos dizer que graças a essas medidas [...] a escassez se torna uma quimera. [...] Mas o que isso quer dizer? [...] Vai-se deixar que se crie e se desenvolva esse fenômeno de escassez-carestia [...] e é esse fenômeno que vai acarretar justamente sua autofrenagem e sua auto-regulação. De modo que já não haverá escassez alimentar em geral, desde que haja para toda uma série de pessoas, em toda uma série de mercados, uma certa escassez, uma certa carestia [...] uma certa fome, por conseguinte, e afinal de contas é bem possível que algumas pessoas morram de fome. Mas é deixando essas pessoas morrerem de fome que se poderá fazer da escassez alimentar uma quimera e impedir que ela se produza com aquele caráter maciço de flagelo [...] (Idem, p. 54-55).

Na medida em que esse liberalismo-utilitarismo é a tônica da política econômica do presente, em sua face neoliberal, pode-se dizer com alguma certeza que, nesse cálculo insuspeito de quem morre – não por violência, não por deliberação, mas por omissão – reside o perigo real, cuja ameaça sofremos em nossa exposição diária, e que é ofuscada, em dias de espetáculo midiático, pelo afastamento do silêncio comunicativo ou pelo distanciamento da cinematografia, que a torna talvez uma “quimera”; ou que queremos isolar pela negociação da garantia, da segurança, do controle do risco. Esta é a inescusável face perversa da biopolítica de hoje, para além de toda soberania, e elevada a uma escala planetária sim, pois que, conduzida pelos mecanismos da governamentalidade para além da figura do Estado, pode se transmitir para novas articulações de poder.

Se presenciamos o fim do Estado-nação ou não, Foucault, acima do bem e do mal por estar na própria suspensão da morte biopolítica (Aids), fica sabiamente “na fronteira”:²² em vista de seu caráter de mera configuração histórica da governamentalidade, o francês volta-se para o diagnóstico já feito pelos contemporâneos teóricos do Estado, mais preocupado, porém, com as novas armadilhas do poder. Perguntado sobre se o novo modelo de segurança tem justamente o condão de amortecer as resistências, pela maleabilidade de seus mecanismos e pela positividade de sua resposta, Foucault aquiesce:

On peut effectivement dire ça. Il est certain que le mouvement de développement des États n'est pas dans leur rigidification de plus en plus grande, mais au contraire dans leur souplesse, dans leur possibilité d'avancée et de recul, dans leur élasticité: une élasticité des structures d'État qui permet même, dans certains points, ce qui peut apparaître comme des reculs de l'appareil d'État: l'atomisation des unités de production, une plus grande autonomie régionale, toutes choses qui paraissent absolument à contra-pied du développement de l'État. (2001c, p. 388).

²² A despeito do que lhe recriminam Hardt e Negri, criticando seu impasse muito “moderno”, embora essa perspectiva seja talvez demasiado tímida para um mundo em mudança, a extenuação dos limites em sua “ultrapassagem possível” parece no entanto mais efetiva, mais contundente do que um salto no vazio. (H; N, 2004, p. 204. Cf. também F, 2000a, p. 347).

Talvez seja essa a percepção de perigo atual que tenha Ewald, quando expressa o exaurimento daquelas revoltas, daquelas contracondutas que marcaram a modernidade, com a temática do “fim da Revolução” (1997, p. 207): sem um Estado-nação forte, que imponha constrangimentos, não há como se formular uma sociedade que se lhe oponha resistência firme; e assim, possivelmente estejamos suspensos no “tempo infinito” da globalização. Em todo caso, com ou sem Estado-nação, na crescente confusão entre o público e o privado de hoje, torna-se cada vez mais difícil esquecer a morte, bem como negociar-lhe o risco ou viver na perpétua fuga de uma quimera.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. v. I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004. 207p.
- BAUMAN, Z. *Globalização: as conseqüências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. 145p.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2001. 143p.
- DELEUZE, G. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: ed. 34, 1992. p. 219-236.
- EWALD, F. *Foucault, a norma e o direito*. Trad. António Fernando Cascais. 2. ed. Lisboa: Vega, 2000. 227p.
- EWALD, F. Foucault et l’actualité. In: FRANCHE, D. et al. (Org.). *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997. p. 203-212.
- FOUCAULT, M. Qu’est-ce que la critique?. In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*: séance du 27 mai. 1978. 84^e anée. n. 2. Paris: avril-juin, 1990. p. 35-63.
- FOUCAULT, M. Notice historique. In: *Anthropologie du pont de vue pragmatique*. Trad. Michel Foucault. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994. p. 07-10.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

- FOUCAULT, M. O que são as Luzes?. *In: Ditos e escritos. v. II*: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a. p. 335-351.
- FOUCAULT, M. Sobre as maneiras de escrever a história. *In: Ditos e escritos. v. II*: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. p. 62-77.
- FOUCAULT, M. Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao Círculo de Epistemologia. *In: Ditos e escritos. v. II*: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000c. p. 82-118.
- FOUCAULT, M. Des supplices aux cellules. *In: Dits et écrits. v. I*: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001a. p. 1584-1588.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières?. *In: Dits et écrits. v. II*: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001b. p. 1498-1507.
- FOUCAULT, M. Michel Foucault, la sécurité et l'État. *In: Dits et écrits. v. II*: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001c. p. 383-388.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a. 541p.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002b. 158p.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002c. 382p.
- FOUCAULT, M. A sociedade disciplinar em crise. *In: Ditos e escritos. v. IV*: estratégia, poder-saber. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. p. 267-269.
- FOUCAULT, M. *Omnes et singulatim*: para uma crítica da razão política. *In: Ditos e escritos. v. IV*: estratégia, poder-saber. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b. p. 355-385.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. v. I*: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003c. 152p.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. 236p.

FOUCAULT, M. A filosofia analítica da política. *In: Ditos e escritos*. v. V: ética, sexualidade, política. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. p. 37-55.

FOUCAULT, M. A tecnologia política dos indivíduos. *In: Ditos e escritos*. v. V: ética, sexualidade, política. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. p. 301-318.

FOUCAULT, M. Foucault. *In: Ditos e escritos*. v. V: ética, sexualidade, política. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004d. p. 234-239.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*: curso no Collège de France, 1977-1978. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 572p.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004. 501p.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005. 530p.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?. *In: Textos Seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001. 120p.

MAY, T. Foucault now? *In: Foucault Studies*, n. 3, p. 65-76, nov. 2005. Disponível em: <<http://www.foucault-studies.com/no3/may1.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2006.

OJAKANGAS, M. Impossible dialogue on bio-power: Agamben and Foucault. *In: Foucault studies*, n. 2, p. 05-28, May, 2005a. Disponível em: <<http://www.foucault-studies.com/no2/ojakangas1.pdf>>. Acesso em: 3 dez. 2006.

OJAKANGAS, M. The end of bio-power?. *In: Foucault studies*, n. 2, p. 52-53, May, 2005b. Disponível em: <<http://www.foucault-studies.com/no2/ojakangas2.pdf>>. Acesso em: 3 dez. 2006.

PITTE, F. V. D. Introduction. In: KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Trad. Victor Lyle Dowdell. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978. p. xi-xxii.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 299p.

REVEL, J. *Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Carlos Piovezani Filho; Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005. 96p.

SENNELART, M. A ciência da polícia e o Estado de bem-estar (Wohlfahrtsstaat) na Alemanha. In: CAILLÉ, A.; LAZZAREI, C.; SENELLART, M. (Org.). *História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 458-468.