

Foucault e Esposito – Sobre os paradoxos do Biopoder

*Foucault and Esposito –
About the Paradoxes of Biopower*

MARCOS PAULO GALVÃO DA SILVA*

Resumo: O presente texto pretende expor a crítica que Roberto Esposito direciona à noção de biopoder apresentada por Michel Foucault, indicando que tal definição não pode ser sustentada a partir do princípio no qual a vida ocupa a primazia nos procedimentos disciplinares adotados pela biopolítica, já que, segundo o pensador italiano, observa-se em tais práticas uma continuidade em relação ao poder soberano de exercer o domínio por meio do morticínio. No decorrer do texto, pretendemos, ainda que levando em conta essa aparente contradição inerente ao conceito de biopoder, indicar como no pensamento de Foucault sobre tal conceito não se encontra alguma perspectiva na qual se possa sustentar um aceno ao poder soberano.

Palavras-chave: Biopoder. Poder Soberano. Vida. Morte.

Abstract: The present text intends to expose the criticism that Roberto Esposito directs to the notion of biopower presented by Michel Foucault, indicating that such exposition cannot be sustained from the principle in which life occupies the primacy in the disciplinary procedures adopted by biopolitics, since, according to the Italian thinker, there is a continuity in such practices in relation to the sovereign power to exercise domination through killing. In the course of the text, we intend, even taking into account this apparent contradiction inherent to the concept of biopower, to indicate how in Foucault's thought about such concept there is no perspective in which a nod to sovereign power can be sustained.

Keywords: Biopower. Sovereign Power. Life. Death.

* Marcos Paulo Galvão da Silva é Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana, Itália. Contato: frmarcospaulo@puc-rio.br

Ao considerar os paradoxos inerentes à biopolítica, como no caso da segregação, Foucault não deixa de abordar, por exemplo, a questão do racismo, afirmando que este não está necessariamente relacionado a um problema exclusivamente ligado à ideologia ou a uma determinada tradição cultural. Muito mais do que isso, o racismo, por exemplo, seria um problema de ordem biopolítica, pois se relaciona com os mecanismos de poder e as tecnologias que o amparam.

Em um primeiro momento, Foucault encara o racismo a partir do seu viés biológico, dado que a distinção entre as raças visava qualificá-las enquanto superiores e inferiores, favorecendo, dessa forma, uma espécie de classificação capaz de fracionar a vida dos homens ou, em outros termos, de apartar no interior da população, determinados grupos em relação a outros (Foucault, 2010, p. 214). Tal corte deve ser entendido como predominantemente biológico, pois a noção de raça é capital em relação à segregação responsável por essa classificação que, por sua vez, introduzirá uma hierarquia apta a estabelecer uma qualificação capaz de designar algumas raças como sendo mais nobres do que outras, permitindo, assim, a possibilidade de reprodução do poder soberano a partir da biopolítica, na qual o que vem a ser inferior e nocivo deve ser eliminado, tendo em vista a necessidade imperativa de se garantir as condições propícias para a vida da população, de modo especial àqueles que são superiores e não se constituem como perigosos em relação à ordem social. Ainda assim, a primazia da vida, mesmo a partir de uma questionável noção de supremacia racial, é assegurada por meio de um tipo de governança que tem por prerrogativa primordial propiciar o direito à vida. Logo, mais uma vez, o direito de causar a morte, próprio do poder soberano, ainda que cruel, pode ser considerado no que concerne à governação biopolítica (Foucault, 2010, p. 215).

Podemos observar tal tipo de segregação biológica, por exemplo, imediatamente após a abolição da escravidão no Brasil, ocorrida por meio da Lei Imperial Nº 3.353, também conhecida como Lei Áurea, em 13 de maio de 1888.

Curiosamente, com a Proclamação da República Federativa do Brasil, em 15 de novembro de 1889, pelo Marechal Manuel Deodoro da Fonseca, se verifica na organização da república nascentes procedimentos semelhantes aos indicados por Foucault ao definir os tipos de saberes empregados pelo projeto biopolítico. A medicina, em especial a psiquiatria, com suas teorias e práticas, prestou-se imediatamente à reorganização do espaço urbano, tendo

participação decisiva e fundamental para a constituição da identidade das cidades (Weyler, 2006, p. 18-19).

Com a liberdade concedida aos negros, aliada ao grande fluxo migratório proveniente do campo em busca de melhores condições de existência nas cidades, impulsionados pelo avanço do comércio, bem como pelo desenvolvimento industrial, o temor da desordem ocasionada por uma inevitável e crescente profusão da delinquência foi responsável por gerar uma preocupação nos governantes em relação a uma degradação capaz de afetar a população devido à real possibilidade de coabitação com um agrupamento de indivíduos considerados inferiores ao modelo europeu vigente naquela época. A consequente miscigenação passou a ser a causa para a explicação acerca do aumento da presença de indivíduos física e intelectualmente inferiores na população, originando uma visão que associava a decadência social à questão racial (Weyler, 2006, p. 19). Segundo A. R. Weyler,

ao saber médico atribuiu-se, progressivamente, o papel de tutorar e sanear a nacionalidade; para o cumprimento desta “missão”, os médicos assumiram uma postura na maioria das vezes marcadamente autoritária e violenta em suas intervenções. Segundo um dos lemas do período – “Prevenir, antes de curar” – os males deveriam ser erradicados antes mesmo de sua manifestação. Era urgente, portanto, não só curar as epidemias, mas, sobretudo, evitar o aparecimento de novos surtos. Os projetos de saneamento e de higienização começaram a tomar força, ultrapassando os limites estritos da medicina, através de medidas diretas de intervenção na realidade social (Weyler, 2006, p. 19).

A passagem do Brasil Império para o Brasil República permite-nos constatar um segundo tipo de racismo, além do racismo biológico, indicado por Foucault, a saber: o racismo de Estado, caracterizado por uma atitude de purificação permanente com o objetivo de ordenação e de normalização sociais por meio de uma estratégia governamental, levando em conta uma perspectiva absolutamente biológica, isto é, a adoção de políticas públicas capazes de beneficiar as raças melhor adaptadas a um determinado contexto, responsáveis pelo desenvolvimento econômico da sociedade, ocasionando uma marginalização das raças tidas como inferiores, conferindo a estas últimas, em tantas circunstâncias, a reprodução da velha máxima guerreira, totalmente emparelhada ao ideal de preservação da vida adotado pela biopolítica: para viver, se faz necessário que os inimigos sejam exterminados. Sobre este tipo de racismo, escreve Foucault:

Relação, portanto, não militar, guerreira ou política, mas relação biológica. E, se esse mecanismo pode atuar é porque os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (Foucault, 2010, p. 215).

Pode-se, pois, inferir que o racismo se apresenta como uma disposição a possibilitar a identificação do Estado enquanto um dos propulsores da morte, sustentando um conjunto de saberes responsável por práticas sustentadas no princípio de que o governo da vida se nutre da morte:

Vocês compreendem então, nessas condições, como e por que os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas. É claro, aí temos de tomar o exemplo do nazismo. Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime (Foucault, 2010, p. 218).

No curso dado no *Collège de France* nos anos de 1975 e 1976, transcritos no livro *Il faut défendre la société*, Foucault afirma que o racismo enquanto realidade que valida o exercício da biopolítica se presta ao fortalecimento do Estado, e que tal realidade se observou, de modo especial, no regime nazista, responsável pela continuação da relação entre biopoder e racismo

iniciada com o movimento colonialista (Foucault, 2010, p. 215-216). De fato, o propósito biopolítico orientado a favorecer um determinado modelo de população, tomado como padrão de normalidade, permite a exclusão e a submissão daqueles que não pertencem a um grupo racial considerado modelo de superioridade, a saber: correspondente ao padrão racial branco e europeu. A biopolítica julga como inferiores e, conseqüentemente, adversárias da sociedade todas as raças que não se identificam biologicamente com o arquétipo almejado de sociedade. Surge, com isso, a necessidade de defendê-la dos perigos possivelmente provenientes das chamadas raças inferiores, como a criminalidade, as doenças e outros, sendo adotados alguns procedimentos para alcançar tal fim, entre eles, o isolamento, o trabalho forçado, a escravidão e o extermínio. Todos esses expedientes indicam a existência de um processo biopolítico a intencionar a submissão das raças consideradas inferiores àquelas tidas como superiores. O objetivo de promover a vida subjugada e produzir a morte com a intenção de assegurar todas as garantias necessárias, dentre as quais a econômica, para a defesa e o desenvolvimento da sociedade, promovendo, para que tal ideal seja alcançado, uma verdadeira limpeza racial, pois a morte daquele que é considerado inferior, mediante um corte biológico, é o fortalecimento da população, da própria sociedade:

Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. Vocês estão vendo que aí estamos, no fundo, muito longe de um racismo que seria, simples e tradicionalmente, desprezo ou ódio das raças umas pelas outras. Também estamos muito longe de um racismo que seria uma espécie de operação ideológica pela qual os Estados, ou uma classe, tentaria desviar para um adversário mítico hostilidades que estariam voltadas para [eles] ou agitariam o corpo social. Eu creio que é muito mais profundo do que uma velha tradição, muito mais profundo do que uma nova ideologia, é outra coisa. A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, às tecnologias do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano (Foucault, 2010, p. 217).

Nesse sentido, o movimento colonial serviu como cenário ideal para que as práticas adotadas posteriormente pelos regimes autoritários da primeira metade do século XX fossem realizadas. Segundo Foucault, “o racismo vai se desenvolver primeiro com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder?” (Foucault, 2010, p. 216).

A posição defendida por Foucault a respeito do racismo como condição para a organização conferida pela biopolítica à sociedade, principalmente a apreciação defendida a respeito da relação de proximidade entre colonialismo e nazismo, é criticada por Roberto Esposito. De fato, tendo em vista as guerras e, conseqüentemente, os genocídios ocorridos no século XX, parece insustentável a posição biopolítica em que se aplica um conjunto de saberes em relação à espécie com a intenção de fomentar a preservação da vida. Escreve R. Esposito:

[...] subsiste em Foucault uma impressão de insuficiência, uma reserva básica relativa à conclusão obtida. É como se ele mesmo não ficasse satisfeito com a própria reconstrução histórico-conceitual ou a considerasse parcial, inadequada a exaurir o problema e destinada a evitar uma pergunta básica: se a vida é mais forte do que o poder que a assedia, se a sua resistência não se deixa dobrar pelas pressões dele, por que o resultado ao qual a modernidade chega é a produção em massa da morte? (Esposito, 2017, p. 51).

Para Esposito, a relação entre biopolítica e totalitarismo dada pela continuidade do uso dos saberes e das práticas entre o sistema colonial e o totalitarismo, principalmente o encarnado pelo regime Nazi, não se pode sustentar com o discurso segundo o qual o genocídio foi um procedimento utilizado tendo por fim, em última instância, apesar da barbárie presenciada, satisfazer a necessidade de empreender a normalização da vida e da sociedade, valendo-se da eliminação das raças tidas como inferiores, cuja prerrogativa do fazer viver recorria ao princípio soberano de fazer morrer:

É como se entre os dois modelos – soberano e biopolítico – houvesse uma relação ao mesmo tempo mais secreta e intrínseca, irredutível tanto à categoria da analogia quanto à da contigüidade. Foucault parece remeter mais a uma copresença de vetores contrários e superpostos no limiar de indistinção originária que faz de cada um o fundo e o relevo, a verdade e o excesso do outro. É esse cruzamento antinômico, esse nó aporético, que impede de interpretar a implicação entre soberania e biopolítica de forma monolinear – no sentido de contemporaneidade ou sucessão (Esposito, 2017, p. 51-52).

A motivação de promover a vida desenvolveu-se a partir do extermínio que, por sua vez, devido à máxima biopolítica do fazer viver, fez com que a biopolítica, enquanto forma de poder, não pudesse ser considerada ou constituída nos termos de uma espécie de evolução em relação ao antigo regime do poder soberano. Escreve R. Esposito:

Se se considera o Estado nazista, pode-se dizer indiferentemente, como o faz Foucault, que tenha sido o velho poder soberano a usar a seu favor o racismo biológico inicialmente nascido contra ele; ou então, ao contrário, que foi o poder biopolítico que fez uso do direito soberano de morte para dar vida ao racismo de Estado. Ora, se se recorre ao primeiro modelo interpretativo, a biopolítica se torna uma articulação interna da soberania; se se privilegia o segundo, a soberania se reduz à máscara formal da biopolítica (Esposito, 2017, p. 54).

Partindo do aparente paradoxo presente na noção de biopolítica foucaultiana, Esposito questiona como um conjunto de saberes cuja prerrogativa é defender a vida se pode prestar a procedimentos que não sejam de uso eventual ou restrito, mas se constituem como regras capazes de gerar a morte. Segundo Esposito, tal paradoxo se faz presente na ambiguidade causada pela própria biopolítica, isto é, uma política que visa favorecer a vida, mas que ao mesmo tempo implica a existência de uma tanatologia. O que se verifica é uma clara passagem de um projeto político que se deixa afastar do seu ideal primeiro para se caracterizar unicamente pela tanatologia que, por sua vez, passa a ser considerada como inconciliável com o princípio cuja pretensão era a do fazer viver:

Como se explica que no ponto culminante da política da vida se tenha gerado uma potência mortífera levada a contradizer o seu impulso improdutivo? É esse paradoxo, o insuperável obstáculo que não apenas o totalitarismo do século XX mas também o poder nuclear posterior representaram para o filósofo decididamente alinhado com a biopolítica: como é possível que um poder se exerça contra a própria vida? (Esposito, 2017, p. 51).

Percebe-se, assim, uma contradição na biopolítica capaz de instaurar uma situação paradoxal, pois se verifica a impossibilidade de sustentar um discurso apto a promover a vida quando no seu interior se observa a instituição do direito de não ser. Desse modo, a biopolítica falha em relação ao seu propósito de socializar a vida, pois, ao permitir a morte, impede que a sua própria identidade venha a ser estabelecida enquanto algo real e efetivo,

isto é, acaba por ocorrer em uma indecisão propícia a impossibilitar a vida e, por conseguinte, a política, já que ambas estão entrelaçadas e não se excluem (Esposito, 2017, p. 52-53).

A anátomo-política do corpo humano foi apresentada como um conjunto de saberes e técnicas cuja finalidade está em estabelecer procedimentos que se voltam para a disciplinação do corpo do indivíduo, com o objetivo de torná-lo dócil, gerando uma obediência necessária para a atividade do corpo como máquina capaz de ser útil no que concerne à produção econômica (Foucault, 1999, p. 131). O indivíduo e, em consequência, o seu corpo são tratados tão somente a partir de sua dimensão fabril, isto é, como aptidão ao trabalho. Mas por mais inegável que seja na natureza humana existir uma aptidão ao trabalho e à produção, as exigências históricas fazem com que o projeto epistêmico apresentado pela anátomo-política do corpo humano considere o homem exclusivamente como instrumento que precisa ser disciplinado de acordo com as exigências de produção e de consumo (Foucault, 1999, p. 132-133).

Mas Foucault não se atém a uma análise do biopoder tão somente relacionada à dimensão individual e anátomo-política do corpo humano. Ao voltar sua análise para o surgimento de uma nova configuração sobre o biopoder, Foucault não mais está demasiadamente preocupado com as dimensões individual e fabril, mas com o grupamento de mecanismos por meio dos quais as características biológicas da espécie humana são tomadas como elementos fundamentais a constituir um saber capaz de orientar as práticas políticas. Observa-se, assim, um salto da dimensão individual do corpo humano para um pensamento que se vale da relação entre espécie e população:

As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida... Do lado da disciplina as instituições como o Exército ou a escola; as reflexões sobre a tática, a aprendizagem, a educação e sobre a ordem da sociedade; elas vão das análises propriamente militares do Marechal de Saxe aos sonhos políticos de Guibert ou de Servan. Do lado das regulações de população a demografia, a estimativa da relação entre recursos e habitantes, a tabulação das riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável: Quesnay, Moheau, Süßmilch (Foucault, 1999, p. 131-132).

Ao levar em conta esses dois momentos distintos do biopoder indicado por Foucault, Esposito observa algo que não é estranho ao pensador francês, a saber: a aplicação de um método genealógico necessário para a análise das

formas responsáveis pelas dinâmicas e variações que o poder recebeu ao longo da história. A própria divisão do biopoder em dois momentos distintos é capaz de demonstrar que vida e história se encontram entrelaçadas e não podem ser pensadas a partir da suspensão de uma em detrimento da outra. Por outras palavras, a vida humana depende da história para ser entendida enquanto tal, ou seja, a noção de natureza humana depende da de história:

Que tipo de resposta forneceu às questões literalmente de vida ou de morte que a biopolítica abriu no coração do século XX e que ainda hoje, de maneira diferente, mas não menos intensamente, torna a propor? A posição seguramente mais difundida foi a da remoção, ou então da ignorância, do problema. A verdade é que se pensou simplesmente que a derrocada do nazismo devia também arrastar para o inferno, de onde provinham, as categorias que tinham marcado o seu perfil. A expectativa mais difundida foi a de que entre política e vida tão funestamente soldadas nos anos trinta e quarenta se haveriam de reconstituir aquelas mediações, institucionais e conceituais, que tinham permitido a construção e manutenção da ordem moderna. Podíamos discutir – como ainda hoje se continua afadigadamente a fazer – se se devia augurar um regresso da soberania estatal ameaçada pela invasão de novos autores supranacionais ou em vez disso uma extensão da lógica dos direitos a toda a arena das relações internacionais, mas sempre dentro do velho quadro analítico de matriz hobbesiana, porventura com alguns toques de cosmopolitismo kantiano. Para descobrir depois, afinal, que esse modelo já não funciona, que não corresponde em quase nada à realidade atual nem muito menos fornece ferramentas válidas para prefigurar a sua transformação. E isto não só pela incongruência de continuar a contrapor opções – como as dos direitos individuais e do poder soberano – desde o princípio são reciprocamente funcionais ao desenvolvimento uma da outra, desde o momento que não se dão direitos sem um poder soberano, nacional ou imperial, que imponha o respeito deles, assim como não existe soberania desprovida de um qualquer fundamento jurídico; não por acaso é justamente em nome dos direitos humanitários que hoje se autolegitima a mais impressionante manifestação de poder soberano do Estado-Império americano (Esposito, 2017, p. 187-188).

Dado o entrelaçamento por meio do qual vida e história se confundem, resta claro que a política passa a ser compreendida predominantemente como uma dimensão histórica que retém a vida, passando a ser estabelecida exclusivamente por mecanismos epistêmicos de dominação e controle que só podem ser explicados a partir de um fundamento notadamente histórico, impedindo, por sua vez, que a vida seja identificada com uma ontologia

transcendente e comum a todos os homens. Logo, é possível observar que a politização da vida por meio de um expediente claramente histórico exclui a antropologia como fundamento da ação política que se pretende capaz de determinar o espaço natural de ação do homem e da sua realização enquanto ser, mas, ao contrário, por ser a política a definir a vida e não o oposto, o homem torna-se o seu objeto, possibilitando que a vida seja conformada de acordo com as pretensões variáveis presentes em cada momento histórico o que, sem dúvida alguma, permite o surgimento de um processo de subjetivação incapaz de suprimir a morte e de fazer valer unicamente o princípio do fazer viver (Esposito, 2017, p. 185-186).

A biopolítica, portanto, e ao contrário do que pretendia Foucault, não pode ser tida como uma evolução do poder soberano, pois não há como afirmar que nela exista a primazia da vida sobre a morte. Esposito escreve:

No tocante à análise inaugurada por Foucault, não se deve entendê-la nem como uma necessária ideologia compensatória em relação à invasidade dos mecanismos de controle, nem como uma réplica fantasmagórica do antigo poder de morte ao novo regime biopolítico, mas como a primeira e mais influente figura imunitária que este assume. Isso explica a sua longuíssima duração no léxico jurídico-político europeu: a soberania não está nem antes nem depois da biopolítica, mas atravessa todo o seu horizonte (Esposito, 2017, p. 73).

Para Esposito, portanto, a noção de biopolítica apresentada por Foucault não é capaz de chegar a uma conclusão sobre a sua própria identidade, originando uma aporia na qual se observa uma alternância ora no que concerne à produção da vida, ora na reprodução do poder soberano em causar a morte, identificado, sobretudo, nos regimes totalitários. Destarte, há entre ambas uma descontinuidade e continuidade criando-se a impressão de que Foucault não se decide nem por uma posição nem por outra. Esposito reproduz dois textos do autor francês nos quais se verifica primeiramente a afirmação sobre a continuidade e, em segundo lugar, a descontinuidade entre a promoção da vida, própria do saber biopolítico, e o causar a morte, próprio do poder soberano (Esposito, 2017, p. 52-53). Sobre a ideia de *continuidade* entre biopolítica e poder soberano Foucault afirma:

[...] eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político a partir do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito em soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro,

mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e ‘deixar’ morrer (Foucault, 2010, p. 202).

No tocante à *descontinuidade* entre biopolítica e poder soberano, Foucault escreve:

De sorte que, nesse poder atômico, o poder que se exerce, se exerce de tal forma que é capaz de suprimir a vida. E de suprimir-se, em consequência, como poder de assegurar a vida. Ou ele é soberano, e utiliza a bomba atômica, mas por isso não pode ser poder, biopoder, poder de assegurar a vida, como ele o é desde o século XIX (Foucault, 2010, p. 213).

A partir da identificação de tal aporia, Esposito formula a sua crítica à noção foucaultiana de biopolítica, pois, se por um lado prima a vertente da descontinuidade entre poder soberano e biopoder, e tal noção de caráter biopolítico seria nulificada dada qual seja a ocasião em que a morte se inserisse na esfera da vida, porém, por outro lado, a tese da continuidade sendo afirmada, Foucault “seria obrigado a assumir o genocídio como o paradigma constitutivo ou, pelo menos, a realização inevitável de toda a parábola da Modernidade, o que contrastaria com o sentido, sempre em tensão, que ele atribui às dimensões históricas” (Esposito, 2017, p. 57). Por outras palavras, Foucault estaria entrando em contradição, pois assumiria a presença do poder soberano, próprio de outra época na Modernidade, contrariando a tese por ele mesmo defendida acerca das rupturas epistêmicas de uma época em relação a outra.

Julgamos, pois, questionável a afirmação de que o genocídio e, conseqüentemente, o paradigma que afirma o poder soberano sejam elementos constitutivos da biopolítica. A própria noção de ruptura epistemológica responsável pela identificação do *a priori* histórico, presente nos mais variados períodos da história, proporciona a observação das diferentes *epistemes* entre a época na qual eram adotados o poder soberano e a biopolítica, indicando que todo o edifício discursivo segue necessariamente um curso histórico, como observa Esposito (Esposito, 2017, p. 188).

Ao pôr em discussão a *episteme* que caracterizou o período do poder soberano, a Época Clássica, percebe-se que o que a distinguia era a existência dos mais variados saberes e das práticas deles derivados, atravessados pelo poder régio, evidenciando uma unidade entre saber e poder que estava centrada na figura do rei enquanto elemento capaz de representar a infinitude – assim, não fugindo da *episteme* na qual a Época Clássica se mostrava

fundamentada na relação entre finito e infinito (Foucault, 2009, p. 15), isto é, na relação entre homem e Deus, aquela em que o poder real emanava de Deus – e, por isso, responsável por ordenar os homens, por meio do expediente disciplinar, apenas segundo a orientação proveniente do controle soberano, restando apenas claro, como bem apontou Foucault, que a vida dos súditos era encaminhada a partir de uma perspectiva política exclusivamente dependente do poder soberano, recebendo dele a sua qualificação, sendo separada, desse modo, da impositação dada originalmente pela natureza, pelo que a vida não pode ser pensada a partir de uma antropologia que se faz valer da noção de natureza humana, como bem nota Esposito:

A vida humana, se for abandonada às suas forças internas, às suas dinâmicas naturais, está destinada a autodestruir-se porque transporta dentro de si própria alguma coisa que a põe inelutavelmente em contradição consigo mesma. Por isso, para poder salvar-se, precisa de sair de si própria e constituir um ponto de transcendência de que receba ordem e proteção. É nesse desvio ou duplicação da vida em relação a si própria que está situada a passagem da natureza ao artifício. Este tem o mesmo fim de autoconservação que a natureza. Mas para o poder realizar deve romper com esta e prosseguir-lo através de uma estratégia que lhe é contrária. Somente negando-se pode a natureza afirmar a sua vontade de vida. A conservação passa pela suspensão, ou alienação, daquilo que deve conservar. Por isso, o estado político não pode ser visto como a prossecução, ou o reforço do estado natural, mas como o seu reverso negativo (Esposito, 2017, p. 75).

Vida e morte deixam, assim, de ser realidades naturais e passam a depender da dimensão política denotada, sobretudo, pelo poder soberano:

[...] o direito de vida e de morte é um direito que é estranho, estranho já no nível teórico; com efeito, o que é ter direito de vida e de morte? Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo o caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. Quando se vai um pouco mais além e, se vocês quiserem, até ao paradoxo, isto quer dizer no fundo que, em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem o direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana (Foucault, 2010, p. 202).

A Modernidade caracteriza-se pela ruptura epistemológica responsável por uma nova configuração conferida aos saberes. Enquanto na Época Clássica os saberes eram orientados segundo a relação entre finitude e infinitude, na Modernidade as condições históricas que dispuseram o pensamento passaram a privilegiar uma nova forma que não pode ser entendida como um progresso em relação à *episteme* anterior, mas encarregada de conformar todo o conjunto de saberes segundo o que Foucault designará de *analítica da finitude*, na qual o direcionamento epistemológico abandona a *episteme* da relação entre finitude e infinitude para pensar o homem tão somente a partir da sua própria finitude, isto é, pensar o sujeito unicamente a partir dele mesmo. Inaugura-se, assim, uma *episteme* que se alterna entre a finitude dos objetos e a finitude do sujeito, observando-se a biologia, a economia política e a filologia enquanto impositões dadas à finitude a partir do homem – proporcionando a contar do próprio ser do homem, e não de uma realidade externa a ele –, uma importância a ser analisada tendo em vista o seu corpo e os seus desejos, através dos quais os objetos passam a ser produzidos, recebendo, dessa forma, determinados valores (Foucault, 2009, p. 16).

Mas se há uma ruptura entre as *epistemes* clássica e moderna, então deveria igualmente ocorrer uma mudança em relação às práticas adotadas na passagem de um período histórico para o outro, ou ao menos, uma hierarquia de procedimentos na qual, ainda que perdurem antigos expedientes, não sejam eles a ocupar ou caracterizar os primeiros postos no que concerne ao exercício do poder.

Ao constatar que o saber da Modernidade segue uma orientação na qual o homem é pensado a partir do próprio homem, a preocupação com o corpo –, daí a biologia e, conseqüentemente, a preocupação com a vida – extrapola o antigo direito soberano, pois o que está em jogo não é mais a individualidade que necessita de ser disciplinada tal e qual se dava por meio do poder soberano, fazendo da morte um artifício como modelo capaz de proporcionar a subjetivação dos indivíduos. Na verdade, a preocupação na Modernidade é com a população, de modo particular com a sua preservação, tendo em vista a produção e o acúmulo de capital, visando um cuidado em salvaguardar a economia política (Foucault, 2009, p. 16).

Portanto, uma política que se deixa guiar pelo expediente primeiro de causar a morte parece contrariar toda a perspectiva que define a Modernidade, pois sem a vida não há processo algum de subjetivação, nem, muito menos, de produção do capital. Para que isso ocorra, a vida torna-se objeto de governo, o que faz com que o ser humano adquira uma existência política propriamente dita. Escreve Foucault:

Sabemos quantas vezes se colocou a questão do papel que uma moral ascética teria tido em toda a primeira formação do capitalismo; mas, o que se passou no século XVIII em certos países ocidentais e esteve ligado ao desenvolvimento do capitalismo, foi um outro fenômeno, talvez de maior amplitude do que essa nova moral que parecia desqualificar o corpo: foi nada menos do que a entrada da vida na história – isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas. Não se trata de pretender que, nesse momento, tivesse sido produzido o primeiro contato da vida com a história. Ao contrário, a pressão biológica sobre o histórico fora, durante milênios, extremamente forte; a epidemia e a fome constituíam as duas grandes formas dramáticas desta relação que ficava, assim, sob o signo da morte; por um processo circular, o desenvolvimento econômico, e principalmente o agrícola do século XVIII, o aumento da produtividade e dos recursos ainda mais rapidamente do que o crescimento demográfico por ele favorecido, permitiram que se afrouxassem um pouco tais ameaças profundas: a era das grandes devastações da fome e da peste – salvo alguns recrudescimentos – encerrou-se antes da Revolução francesa; a morte começava a não mais fustigar diretamente a vida. Mas, ao mesmo tempo, o desenvolvimento dos conhecimentos a respeito da vida em geral, a melhoria das técnicas agrícolas, as observações e medidas visando a vida e a sobrevivência dos homens, contribuíam para esse afrouxamento: um relativo domínio sobre a vida afastava algumas das iminências da morte (Foucault, 2009, p. 15).

Mesmo assim, e nisso retomamos as críticas de Esposito a Foucault, não raramente se observou na Modernidade o genocídio, as guerras e tantos outros acontecimentos que parecem reproduzir o poder soberano de outrora (Esposito, 2017, p. 12).

Entretanto, será a noção de governamentalidade oferecida por Foucault a permitir a compreensão da presença de empreendimentos próprios do poder soberano em uma época em que não mais se dá a *episteme* que era responsável pela sua aplicação (Foucault, 2011, p. 818).

O conceito de governamentalidade não pode ser desvinculado da noção de *razão de Estado*, caracterizada como possibilidade concernente ao governo tendo em vista o emprego da força e do aparato estatais cujo objetivo se dá na manutenção do poder. A razão de Estado era assim uma racionalidade intrínseca à ação de governar, responsável pela organização do espaço individual ou populacional por meio da sistematização institucional encarregada de gerar e de gerenciar o comportamento, promovendo os mais variados tipos de

conduta e exigindo, por parte do Estado, um ato de governar apto a ordenar a diversidade de classes. Para Foucault, a razão de Estado estava marcada por uma certa flexibilidade, coisa que a genealogia do poder bem indica, pois nos damos conta da existência dos mais variados períodos históricos com os seus distintos modos de vida e, por conseguinte, de governação:

Há portanto uma necessidade do Estado que é superior à lei. Ou antes, a lei dessa razão particular ao Estado, que se chama razão de Estado, a lei dessa razão será que a salvação do Estado deve prevalecer, como quer que seja, sobre toda e qualquer outra coisa. Essa lei fundamental, essa lei da necessidade que, no fundo, não é uma lei, excede portanto todo o direito natural, excede o direito positivo, excede o direito que os teóricos não ousam chamar exatamente de direito divino, quer dizer, o direito posto pelos próprios mandamentos de Deus, e eles então o chamam de “filosófico” para mascarar um pouco as coisas. Mas Naudé dirá: o golpe de Estado não obedece à “justiça natural, universal, nobre e filosófica” – a palavra “nobre” é irônica e a palavra “filosófica” encoberta outra coisa –, o golpe de Estado, diz Naudé, obedece a “uma justiça artificial, particular, política, [...] relacionada à necessidade do Estado”. Por conseguinte, a política não é uma coisa que tem de se inscrever no interior de uma legalidade ou de um sistema de leis. A política tem a ver com outra coisa, mesmo que utilize as leis como instrumento quando delas necessita em certos momentos. A política é algo que tem relação com a necessidade. E vocês encontram toda uma espécie, não de filosofia, mas, como dizer..., de elogio, de exaltação da necessidade nos escritos políticos do século XVII. Alguém como Le Bret, por exemplo, dirá – o que é muito curioso em relação ao pensamento científico da época e em oposição direta a esse pensamento científico –: “Tão grande é a força da necessidade que, como uma deusa soberana, não tendo nada de sagrado no mundo, salvo a firmeza dos seus decretos irrevogáveis, põe sob o seu poder todas as coisas divinas e humanas. A necessidade emudece as leis. A necessidade faz cessar todos os privilégios para se fazer obedecer por todo o mundo”. Não, portanto, governo relacionado com a legalidade, mas razão de Estado relacionada com necessidade (Foucault, 2008, p. 268-269).

Ao compreender a razão de Estado como uma racionalidade que é intrínseca ao próprio Estado, é importante destacar que ela tem como atributo essencial uma dimensão de conservação, isto é, tendo fim em si mesma, esforça-se por meio da governação para manter o Estado em seu exercício pleno e integral. Pois bem, sendo a governança moderna identificada com a gestão da população bem como da preservação da autonomia territorial, ela vai admitir o uso de estratégias já adotados pela economia política, isto é,

procedimentos de governação habilitados a gerar riqueza seja pelo controle da força de trabalho, seja pela prosperidade e segurança do próprio Estado. Em vista disso, seria pouco racional um modelo de governação que pretendesse conservar o poder e a prosperidade assumindo o direito do poder soberano de causar a morte como procedimento primeiro. A arte de governar, nesse caso, pressupõe uma análise minuciosa e qualificada para identificar as ameaças, minando determinadas relações de força que se possam apresentar como risco à vida e à sua capacidade de produção. A morte como punição não ocuparia, por isso, um lugar de predominância no processo de subjetivação. Não obstante isso, ao considerar a relação apresentada por Foucault entre biopolítica e liberalismo na conferência *Naissance de la biopolitique* (Foucault, 2011, p. 818-819), dada no *Collège de France*, em 1979, Esposito faz questão de reconhecer a existência de ambos:

Desenha-se agora em toda a sua plenitude o carácter afirmativo que – ao menos por este lado – Foucault parece atribuir à biopolítica em contraste com a atitude impositiva do regime soberano. Ao contrário deste, não limita ou violenta a vida, mas expande-a na proporção do seu próprio desenvolvimento. Mais do que de dois fluxos paralelos, dever-se-ia falar de um único processo expansivo de que o poder e a vida constituem as duas faces contrapostas e complementares. Para se potenciar a si próprio, o poder é constringido a potenciar, ao mesmo tempo, o objeto sobre o qual se descarrega. Não só, mas, como se viu, a torná-lo sujeito da sua própria sujeição. De resto, se quer estimular a sua ação, o poder deve não só pressupor mas também produzir as condições de liberdade dos sujeitos para quem se volta (Esposito, 2017, p. 50).

Os procedimentos biopolíticos surgem a partir da necessidade de os sujeitos se tornarem sujeitos de si mesmos, isto é, de promoverem modos de governação aptos à afirmação de si mesmos e o cuidado com a vida, a fim de que sejam estabelecidas as condições necessárias de sustentabilidade para a implantação da produção e, conseqüentemente, da lógica de mercado (Duarte, 2015, p. 120). Percebe-se, pois, que a norma da conservação que se vale da preservação da vida enquanto elemento essencial para a economia política vai possibilitar que o corpo seja tomado como objeto de cuidado e preservação por parte do Estado, e tudo aquilo que se opõe, bem como coloca em risco o princípio biopolítico, tornar-se-á alvo de repressão senão mesmo de aniquilação (Duarte, 2015, p. 124). Escreve Foucault:

Ou, noutro limite, vocês têm o excesso, ao contrário, não mais do direito soberano sobre o biopoder, mas o excesso do biopoder sobre o direito soberano. Esse excesso do biopoder aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores. Extensão formidável do biopoder que, em contraste com o que eu dizia agora há pouco sobre o poder atômico, vai ultrapassar toda a soberania humana (Foucault, 2010, p. 168).

Constata-se, assim, que muitos dos procedimentos biopolíticos aplicados à população não resultam necessariamente em formas de violência estatal (Duarte, 2015, p. 113), por exemplo, o controle da natalidade, da mortalidade e dos processos terapêuticos de longevidade ou a sistematização das técnicas biotemporais dirigidas para a importância da higiene pública e outros, corrobora a posição segundo a qual o princípio primeiro da biopolítica não é a morte.

Em suma, não podemos afirmar que Foucault seja defensor da biopolítica, sendo ele um ferrenho crítico de um modelo governamental de caráter biopolítico. Contudo, ao sustentar que a morte não pode ser um procedimento primeiro a caracterizar a biopolítica, mas sim o promover a vida, da mesma forma que a morte e a violência por vezes são adotadas como maneira de sustentar o discurso e as pretensões biopolíticas, a violência, como a que se dá através dos movimentos de resistência, será assumida por Foucault como forma de expressão e garantia da liberdade frente ao processo de subjetivação instaurado pela biopolítica.

Referências

BERNAUER, J.; Rasmussen, D. (Org.). *The Final Foucault*. London: Ed. The Mit Press, 1988.

BILLOUET, P. *Foucault*. Trad. B. Sidou. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2003.

BUIRCHELL, G.; – MILLER, P. (Org.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: Ed. University Chicago Press, 1991.

DUARTE, A., “Biopolítica e Soberania em Foucault: uma resposta às críticas de Agamben e Esposito”. In: Adverse, H.; Branco, G. C. (Org.). *Clássicos e contemporâneos em filosofia*, 1. ed., Rio de Janeiro, 2015, p. 113-126.

- ESPOSITO, R. *Bios: biopolítica e filosofia*. Trad. W. M. Miranda. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2017.
- FAUBION, J. D. (ed.). *Foucault Now: Current Perspectives in Foucault Studies*. Cambridge: Ed. Polity Press, 2014.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. Trad. M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant: introducción a la antropología en sentido pragmático*. Trad. A. Dillon. Buenos Aires: Ed. Siglo Veintiuno, 2009.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, Trad. M. E. A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. *Ditos e escritos VIII – Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*, Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2011.
- FOUCAULT, M. *O Nascimento da clínica*. Trad. R. Machado. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2014.
- LEMKE, T. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York: Ed. New York Press, 2011.
- OKSALA, J. *Como ler Foucault*. Trad. M. L. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- WEYLER, A. R. “A loucura e a República no Brasil: A influência das teorias Raciais”. *Revista Psicologia-Usp*, v. 17, n. 1, São Paulo, 2006, p. 17-34.

Artigo recebido em 02/09/2024 e aprovado para publicação em 18/09/2024

Como citar:

SILVA, Marcos Paulo Galvão da. Foucault e Esposito – sobre os paradoxos do Biopoder. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 347-364, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-10>