



# Da Imunopolítica

Medicalizar o Corpo, Governar a Mente

---

*José Maria Santana Caselas*

Tese apresentada à Universidade de Évora  
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia

ORIENTADOR : *Prof. Doutor Olivier Feron*

ÉVORA, abril de 2013





## Da Immunopolítica

### Medicalizar o Corpo, Governar a Mente

J'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir.

Foucault, «*Foucault étudie la raison d'État*»

[...] la questione della biopolitica è ancora, e sempre più, davanti a noi.

Esposito, *Termini della politica*

Il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto, è, nella nostra cultura, quello fra l'animalità e l'umanità dell'uomo. La politica occidentale è, cioè, cooriginariamente biopolitica.

Agamben, *L'aperto*

## Agradecimentos

Em primeiro lugar à Isabel e ao Pedro, espectadores atentos e participantes da passagem das horas, das crises (termo médico por excelência) teóricas que uma tese sempre comporta, em direcção, pelo menos no seu plano ideal, a um saber-viver filosófico e político. Sem eles a tese não teria lugar nem justificação.

Ao meu irmão António, companheiro também dos percursos exemplarmente sinuosos da biopolítica e da paixão filosófica.

Devo demonstrar igualmente a minha gratidão ao Prof. Olivier Feron por ter aceite um empreendimento invulgarmente ingrato, porque uma tese em medicalização política, ou melhor, em imunopolítica, necessita de um espírito filosoficamente disponível para leituras menos ortodoxas. Porém, como especialista na modernidade, está particularmente habilitado para compreender uma leitura biopolítica deste período decisivo na história efectiva e na história do pensamento.

Ao Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, na pessoa representativa dos seus directores e particularmente o Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos, que me permitiu expor algumas das partes da tese no estrangeiro, nomeadamente no Brasil e na Argentina, em representação financiada pelo Centro.

Ao Diogo Lidónio e ao Ivo Fernandes, companheiros de discussão quase diária sobre temas filosóficos, grande parte dos quais estão aqui abordados e sobre eles, o exercício saudável do contraditório, foi sempre enriquecedor. Ao Jorge Azevedo pela sua simpatia nortenha de uma presença "ausente".

Ao grupo Krisis e particularmente ao Eduardo Pellejero que acompanhou sempre com as suas palavras de incentivo e amizade incondicional o meu trabalho ao longo dos anos. As Jornadas Internacionais de Filosofia que o grupo Krisis organizou em Évora foram um local privilegiado de encontro com outras vozes filosóficas, outros quadrantes, indicações, sugestões e autores a explorar de que a tese acabou por beneficiar, pelo menos em parte.

Considerando que uma tese é feita de caminhos que se cruzam e que se afastam, muitos nomes poderiam ser acrescentados, mas tal façanha, na sua possibilidade impossível, fica sempre registada e relegada para a poeira dos tempos.

## Resumo

A abordagem da biopolítica hoje não é uma Rua de Sentido Único. O nosso contributo reside na fundamentação de uma imunopolítica que deslinde o paradoxo de uma protecção e negação da vida. A genealogia da medicalização e do totalitarismo, desde Michel Foucault aos filósofos tributários do seu pensamento, é essencial para a compreensão do presente. O dispositivo imunitário de Esposito, ou de acordo com a nossa proposta, a imunobiopolítica, é um tema central desta tese.

A inclusão do *homo democraticus* neste percurso, que vai do liberalismo ao republicanismo, culminando numa reflexão sobre o cosmopolitismo, não é alheia à forma de problematização biopolítica e ao modo como a máquina governamental opera nas sociedades liberais avançadas. Esses processos de subjectivação sustentam-se numa farmacologia que elege o corpo e a mente como espaços governamentais. Haverá uma alternativa à condição neoliberal? Privilegiamos nesta abordagem da modernidade a reconstituição imunológica da figura do excluído/consumidor/estranho e da situação económica emergente.

## ABSTRACT

### **On Immunopolitics. Medicalizing the Body, Governing the Mind**

Biopolitics today is not a one-sided approach. Our contribution to it is to lay the foundations of an immunopolitics that deals with the paradox of simultaneously protecting and denying life. To understand the present, it is necessary to delve into the genealogy of medicalization and totalitarism, from Michel Foucault to the philosophers indebted to his thought. Immunobiopolitics, a proposal presented here on the basis of Esposito's immunitary device, is central to this study.

The inclusion of the *homo democraticus* in the trajectory from liberalism to republicanism, building up to a reflection on comopolitanism, is integral to the problematics of biopolitics, as well as to the machine of government in advanced liberal societies. Such processes of subjectification rely on a pharmacology that marks body and mind as governmental sites. Is there an alternative to the neo-liberal condition? This study will privilege the immunological reconstitution of the emerging economic situation, as well as that of the figure of the outcast/consumer/stranger in the modernity.

## Índice

Agradecimentos .....	3
Resumo .....	4
Introdução .....	9
Siglas das obras de Michel Foucault .....	14
CAPÍTULO I .....	16
BIOPOLÍTICA E MEDICALIZAÇÃO .....	16
Diagnosticar a história, o presente e o indivíduo .....	17
Clínica e Política (A epidemiologia como forma de governo) .....	25
A medicalização: uma nova categoria política? .....	27
A anatomia política da medicina.....	29
O nascimento da economia política da saúde e a crise da medicina .....	47
Medicalizar a família, reformar a sociedade (instinto, hereditariedade e perversão).....	48
A cruzada antimasturbatória e a modernidade do onanismo .....	51
Os «chamados perversos» .....	61
CAPÍTULO II .....	63
A VIDA POLÍTICA DOS MODERNOS .....	63
Biopolítica e modernidade 1: a máquina antropológica.....	64
A Segunda Modernidade: do meta-poder global ao regime cosmopolita .....	65
Cosmopolitizar a Europa: é possível? .....	72
«Suponhamos que os universais não existem» .....	73
Como devir revolucionário?.....	77
O sentido das lutas.....	78
A máquina antropoimunitária.....	81
O crepúsculo da ambivalência. Da utopia ao genocídio .....	87

Fenomenologia do estranho .....	90
A economia política da incerteza .....	95
Os excluídos da modernidade e a luta política dos invisíveis .....	104
Reconhecimento e comunidade. O que fazer com os estrangeiros?.....	107
Risco social e construção biográfica.....	110
Os processos de (in)segurança e os profissionais de gestão das inquietudes .....	115
A vida secreta dos excluídos: a figura do pária .....	118
Ética do trabalho e estética do consumo .....	120
A identidade perdida da errância .....	125
A Europa tem futuro? .....	130
Do poder pastoral ao nascimento do Estado moderno .....	136
A crise de governamentalidade e as revoltas de conduta .....	141
Democracia, razão de Estado e liberalismo .....	144
CAPÍTULO III .....	150
IMUNOBIOPOLÍTICA E DEMOCRACIA.....	150
Biopolítica e modernidade 2: a máquina imunitária. História do eugenismo na Idade Moderna. Princípios de imunologia política .....	151
A hereditarização dos comportamentos: compreender o genocídio .....	164
A imunopolítica do totalitarismo e a protecção sacrificial da vida .....	171
A antinomia do biopoder e o paradigma imunitário .....	190
Aporias democráticas e possibilidades infinitas .....	201
A autoimunidade do indemne... (Comentário de uma nota de Derrida sobre religião e democracia) .....	222
Genealogia da terceira Pessoa e direitos Humanos (o impessoal) .....	229
Biopolítica, soberania e subjectividade. (Axiomas da multidão) .....	235
O pensamento do comum e a fábula democrática .....	245
A Comunidade imprevista: para uma definição de democracia .....	259

Para Além do Princípio da argumentação.....	270
O povo de Virno .....	286
O poder soberano e a imunovida.....	292
A bioliteratura como (im)possibilidade do testemunho .....	305
CAPÍTULO IV .....	315
DIAGRAMA LIBERAL E ETOPOLÍTICA .....	315
Liberalismo e biopoder (da neuropolítica à etopolítica).....	316
A eugenia liberal e a etopolítica antinaturalista. (A crítica de Habermas).....	330
A encruzilhada das políticas da vida para a produção do Eu .....	334
Biopolítica genética e molecular (a gestão dos riscos). A governança genómica e pós-genómica.....	338
A etopolítica da depressão e a identidade fracturada. Genealogia da depressão e ideologias terapêuticas .....	343
A etopolítica do improvável: o dispositivo psicofarmacológico como espaço governamental da mente e do corpo.....	352
Capitalismo, Farmacologia e constituição de si .....	359
Democracia digital e espaço público.....	374
CAPÍTULO V .....	383
SUBVERSÕES DA VIDA EMANCIPADA .....	383
O si imunológico e o princípio de identidade (declinações biopolíticas) .....	384
Do si clássico à Estética da Existência .....	403
Como construir uma narrativa de si? .....	406
A genealogia da subjectividade e a hipótese crítica .....	408
O cínico é um terapeuta social?.....	411
O teatro da penitência: Forma de vida, uso e arte de governar .....	429
A escrita de si: uma contribuição decisiva para a política?.....	439
Referências Bibliográficas .....	442





## Introdução

Fazer uma tese é como passear entre ruínas, procurando algo de novo sob o céu; ruínas de pensamento, mas não necessariamente um pensamento em ruínas; apenas fragmentos, flutuando sobre as possibilidades que nos permitem pensar novamente o mundo ou a nossa realidade, tornarmo-nos outros, como dizia Foucault ou *outrar-se*, como dizia Fernando Pessoa. Tarefa de arquivista, de colecionador anónimo, de homem sem rosto perdido nos labirintos de uma biblioteca ancestral, manipulador de cartapácios poeirentos e esquivos. A todo o momento podemos ser surpreendidos por um Intruso que nos vem auxiliar ou aniquilar, escapando depois por uma porta dissimulada, por entre risos e esquecimento. O investigador, a determinado momento, depara com um dilema: manter-se no mundo habitável ou aventurar-se no mar, arriscando o naufrágio. Um naufrágio superado é a metáfora ideal para o início do filosofar, para se poder dizer como Zenão de Chipre sobre a razão do filosofar: só como náufrago naveguei pelo mar com felicidade. (*Apud* Blumenberg, H. *Naufrágio com Espectador*)

Há na sociedade um devir maquínico em constante elaboração, que funciona por controlo contínuo: eis o retrato da sociedade de controlo. A análise e a resistência são mecanismos inerentes a esse devir. Como diz Deleuze em *Pourparlers*: «A cada tipo de sociedade, evidentemente, podemos fazer corresponder um tipo de máquina: as máquinas simples ou dinâmicas para as sociedades de soberania, as máquinas energéticas para as disciplinas, as cibernéticas e os computadores para as sociedades de controlo. Mas as máquinas não explicam nada, é preciso analisar os agenciamentos colectivos dos quais as máquinas são apenas uma parte visível. Frente às formas próximas de controlo incessante em meio aberto, pode ser que as formas mais duras de encerramento nos pareçam pertencer a um passado delicioso e benevolente. A busca dos "universais de comunicação" é de molde a fazer-nos tremer.» (Deleuze, 1990: 237)

O controle biopolítico, nesta perspectiva, já não opera apenas por meio de instituições de confinamento, de reclusão simples, mas por algo mais complexo da ordem da variação contínua: a cifra está ao alcance das máquinas de informática, das tecnologias de informação, numa transformação do capitalismo já não dirigido para a produção mas para a sobre-produção. Formas de controlo assumidas pelos *media*, linhas

de fuga que utilizam o marketing, um controle que já se faz por meio da dívida soberana dos Estados produzindo o homem endividado.<sup>1</sup> O homem endividado é este elemento de uma sociedade que o deformou e que o transformou em sujeito divisível (dividual) que se detecta por meio de um cartão electrónico. A individuação substitui o corpo individual ou numérico pela cifra (*chiffre*) num novo regime de dominação. Contra esta crise de instituições poderemos encontrar novas formas de resistência?

O nosso ponto de partida é uma genealogia da biopolítica a partir da medicalização da existência. Revisitar Foucault neste domínio é aplicar uma matriz política à história do presente que problematiza de modo poderoso o fenómeno social. A tecnologia política individualizadora impõe uma obrigação económica de higienização das populações, denotando uma proximidade entre a política e a clínica. A metáfora organicista da sociedade é ainda uma estratégia imunitária de conservação que preside à análise de uma arqueologia e uma genealogia que pretendemos fundar em *Naissance de la clinique*, texto central mas pouco explorado no que aos meandros da biopolítica diz respeito. A cidade é, assim, um extenso corpo, sociedade de risco na terminologia de Beck e do seu projecto de transnacionalização.

Da mesma forma, a leitura imunopolítica da modernidade e da democracia, tal como expomos, para as questões que são do nosso tempo, onde se confronta uma vez mais a antropologia totalitária e a antropologia democrática, com os seus avanços e recuos, necessita de uma hermenêutica biopolítica, ou melhor, imunobiopolítica que possa trazer contributos filosóficos válidos à sua conceptualização do ponto de vista epistemológico, político e enquadramento ético.

Para apresentar a modernidade como ambivalência, percorremos exaustivamente a obra de Zygmunt Bauman, onde se destaca uma concepção biopolítica não declarada como tal, em que o Outro, o Estranho, é pensado num contexto que reputamos imunopolítico. Mas também modernidade como aporia, a única forma de compreender o enigma biopolítico fundamental que nos legou Foucault, e que podemos enunciar deste

---

<sup>1</sup> Neste texto profético que antecipa a nossa situação actual (a transnacionalização da dívida) Deleuze declara: «Le marketing est maintenant l'instrument du contrôle social, et forme la race impudente de nos maîtres. Le contrôle est à court terme et à rotation rapide, mais aussi continu et illimité, tandis que la discipline était de longue durée, infinie et discontinue. L'homme n'est plus l'homme enfermé, mais l'homme endetté. Il est vrai que le capitalisme a gardé pour constante l'extrême misère des trois quarts de l'humanité, trop pauvres pour la dette, trop nombreux pour l'enfermement: le contrôle n'aura pas seulement à affronter les dissipations de frontières, mais les explosions de bidonvilles ou de ghettos.» (1990: 246)

modo: *como é que uma tecnologia do poder que incide sobre as populações, destinado a incrementar a vida e as suas potencialidades, sofre uma deriva tanatológica?* A racionalidade moderna em Bauman conduz a uma adiaforização moral da acção, projecto de engenharia social que pretende edificar um Estado-jardineiro. Como conciliar a burocracia e o genocídio a não ser numa versão do Fora, onde o judeu desempenhou o seu papel no drama das categorias inassimiláveis ou, para utilizar um termo de Bataille, heterogéneas? No projecto transnacional de gestão das inquietudes ocupamo-nos da figura do estrangeiro, mobilizando as abordagens de Bigo; mas também do refugiado, o improdutivo, a categoria de *sacer*. A sacralização do elemento dissocial coloca-o num processo de imunidade (exclusão permanente), e também de imobilidade ou de absoluta errância, o lugar dos sem-lugar. A medicalização do anormal é uma questão de insalubridade política enquadrada num fundamento imunobiopolítico, daí que a estratégia genocidária e sua explicação (mais do que uma mera descrição), faça apelo a conceitos que nos parecem suficientemente estabilizados. O enigma da biopolítica exposto nos últimos anos por Foucault, ilumina-se subitamente através de uma inflexão imunológica capaz de lidar conceptualmente com a corporificação/incorporação. A vida indigna, a vida nua, o anormal, é o ponto de intersecção entre a norma biológica e a norma jurídico-política. Nesse caso, seguimos Esposito, para quem a conservação da vida é um aparato histórico-categorial formado na modernidade. É portanto o paradigma imunitário que permite articular o pólo negativo e o positivo, produção e excesso de reactividade do Estado-corpo. Por isso a imunopolítica do totalitarismo ocupa um lugar central neste estudo. Por outro lado, importa também questionar a democracia tecno-mediática. Que regime é este em que vivemos?

O paradoxo da democracia reside precisamente numa natureza política onde se joga a pulsão imune, a par de um ideal de participação e negociação consensualista remetido para um mais tarde indefinido. Daí a nossa interpretação dos filósofos políticos do liberalismo consensual - Habermas, Rawls, Sen - segundo esta matriz, para reavaliar o ser-em-comum democrático a uma nova luz. Qual o Si da comunidade: melancolia, niilismo? Democracia confinada por uma auto-comum-imunidade nas palavras de Derrida. Poderá o anónimo fundar uma outra comunidade cosmopolita? E qual a viabilidade da hipótese-multidão como a de Hardt e Negri?

Na biopolítica liberal contestamos o paradigma neuropsicológico e neuroquímico. O cérebro como espaço governamental a partir do paradigma neurológico e da psiquiatria biológica configura um campo de actuação biopolítico. Do ponto de vista do diagrama liberal, a proposta de Nikolas Rose de uma etopolítica como alternativa aos paradigmas da antropologia totalitária parece encerrar um equívoco, cujos limites necessitam de questionamento.

Se Foucault propõe um *ethos* da modernidade baseada na atitude crítica e na conciliação entre verdade e política, evocando o uso público da razão kantiana e a *parrêsia* (o dizer-verdadeiro) dos cínicos, Agamben, fazendo igualmente a genealogia do liberalismo pela via teológico-política e cristã, salienta a possibilidade de uma vida fora do direito. Verdade e Política, norma e forma de vida poderão cumprir as promessas de uma modernidade inacabada? Que tipo de sujeito emerge na biologização do si, na norma de vida que replica a norma vital (a funcionalidade entre o organismo e o meio). As formas de vida de um *ethos* ainda por realizar dispõem-se na necessária *parrêsia* política sonhada por Foucault como herança da modernidade? Mas de que modernidade falamos? A atitude crítica como rescaldo de uma modernidade a cumprir parece um terreno pouco fértil para um tão longo caminho.

Numa perspectiva de história do presente, a arquitectónica da dissertação encaminha-se menos para um domínio da moral universal ou jurídica, do que por perspectivas múltiplas de governamentalidade do corpo e da mente, através das quais a tecnologia do poder se impôs aos indivíduos ao longo dos séculos e particularmente na modernidade, forjando-lhes uma identidade social mas também uma ontopolítica subjectivadora; tecnologia governamental a que chamaremos imunopolítica (onde outros poderão aludir a uma póspolítica, psicopolítica, hiperbiopolítica, etc). A análise (imuno)biopolítica como metodologia explora regiões anteriores e posteriores à génese jurídica, não que estas possuam um lastro axiologicamente neutro, mas porque tendem a ser mais do que isso no sentido da normalização proposta por Foucault. Norma sobre a vida, o *nomos* que incide sobre a vida supera em muito a restrição jurídica. Mesmo no caso de um eugenismo liberal a auto-restrição jurídica não coibirá o mercado de actuar no plano extra-jurídico à semelhança, noutros moldes mas com pontos de contactos em que um eugenismo nazi actuou. O plano quase-jurídico ou mesmo extra-legal não se conforma com as normas comunicativamente aceites e muito menos aguardam o consentimento dos indivíduos nelas implicados. Tomaremos as devidas distâncias da

imunopolítica na acepção de Neyrat e também na de Sloterdijk que se desviam do nosso objectivo.

Analisar os mecanismos através dos quais a política se introduz na esfera médica e esta se constitui como saber/poder ou tecnologia de controle das populações. A corporeidade biológica ultrapassa a simples metáfora de auto-protecção social e defesa medicalizadora, mas investe em profundidade na corporificação médico-política; a metáfora ganha corpo no corpo do doente e no corpo social, e estende o seu alcance para além da finalidade da cura. A medicina, defende Foucault, sempre foi um mecanismo social comprometido politicamente. A medicina é uma forma privilegiada de intrusão política, misturando a saúde com a moral e com a normalização do corpo e da sociedade. A medicina gere a população enquanto estratégia biopolítica própria da modernidade. Ela insurge-se no centro do poder pastoral e substitui as suas modalidades, investindo na nova figura para um renovado sujeito político: o encontro entre a população e o médico não é casual; ele é fruto de uma longa sedimentação onde o corpo-a-corpo não se faz sem intermediários. A família é medicalizada, nesse processo de subjectivação que atravessa os séculos desde o Estado social até ao liberalismo. Que alterações existem na medicalização, que se transforma actualmente, no que somos hoje, da auto-terapia e da cibermedicalização, em políticas da vida? Continuamos ainda e sempre no domínio da imunopolítica numa Era da globalização.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk deu-se conta desse facto ao afirmar: « A construção imunológica da identidade político-étnica entrou em agitação e vê-se que o nexa entre o lugar e o eu não é sempre tão estável como o haviam exigido e feito crer os folclores políticos do territorialismo (desde as culturas agrárias antigas até ao Estado-providência moderno). Se se distenderem ou desfizerem os entrelaçamentos entre lugares e eus, podem surgir duas posições extremas, nas quais é possível ler a estrutura do campo social através de uma espécie de decomposição experimental; a de um eu sem lugar e a de um lugar sem eu. [...] as «sociedades» globalizantes e mobilizantes aproximam-se tanto do pólo «nómada», um eu sem lugar, como do pólo do deserto, um lugar sem eu - com um fundo central que se atrofia, composto de culturas regionais e de satisfações sedentárias. A contestação da globalização é também a própria globalização - ela faz parte da reacção imunitária e indispensável dos órgãos locais às infecções provocadas pela ampliação do formato do mundo. O axioma da ordem imunitária individualista alastra nas populações compostas por indivíduos autocentros, à maneira de uma nova evidência vital; o facto de, no fim de contas, ninguém fazer por eles o que eles não fazem por si próprios.» (Sloterdijk, 2008: 163- 167)

## Siglas das obras de Michel Foucault

<b>AN</b>	<i>Les Anormaux</i>
<b>AS</b>	<i>L'archéologie du savoir</i>
<b>DE</b>	<i>Dits et Écrits (I, II, III, IV)</i>
<b>HF</b>	<i>Histoire de la folie à l'âge classique</i>
<b>HS</b>	<i>L'Herméneutique du sujet</i>
<b>HS 1</b>	<i>Histoire de la sexualité I - La volonté de savoir</i>
<b>HS 2</b>	<i>Histoire de la sexualité II – L'usage des plaisirs</i>
<b>HS 3</b>	<i>Histoire de la sexualité III – Le souci de soi</i>
<b>IDS</b>	<i>«Il faut défendre la société»</i>
<b>MC</b>	<i>Les Mots et les Choses</i>
<b>MMP</b>	<i>Maladie mentale et psychologie</i>
<b>NBP</b>	<i>Naissance de la biopolitique</i>
<b>NC</b>	<i>Naissance de la clinique</i>
<b>OD</b>	<i>L'ordre du discours</i>
<b>PP</b>	<i>Le Pouvoir psychiatrique</i>
<b>SP</b>	<i>Surveiller et punir</i>
<b>STP</b>	<i>Sécurité, Territoire, Population</i>
<b>GSO</b>	<i>Le Gouvernement de Soi et des Autres</i>
<b>CV</b>	<i>Le Courage de la Vérité (Le Gouvernement de soi et des autres vol II)</i>
<b>PT</b>	<i>The Politics of Truth</i>
<b>FS</b>	<i>Fearless Speech</i>

Nos últimos anos da sua vida, o meu amigo teve de ser transportado para o hospital psiquiátrico de *Am Steinhof* pelo menos duas vezes por ano, sempre de um momento para o outro e de cada vez *nas condições mais horrorosas*, no decorrer dos anos com intervalos cada vez mais curtos, e frequentemente também para o chamado *Hospital Wagner-Jauregg*, perto de Linz, sempre que era surpreendido por um ataque na Alta Áustria, próximo do Traunsee, onde nascera e crescera e onde teve até à sua morte o direito de residir numa antiga casa rural, que sempre pertenceu à família Wittgenstein. A sua doença mental, que só pode ser qualificada como uma *chamada* doença mental, manifestou-se ainda muito cedo, quando ele tinha mais ou menos trinta e cinco anos.

Esta sua chamada doença mental serviu para demonstrar, da forma mais deprimente, a incapacidade dos médicos e da ciência médica em geral.

Os chamados psiquiatras davam à doença mental do meu amigo uma vez esta designação, outra vez aquela, sem ter tido a coragem de confessar que para *esta*, tal como também para todas as outras doenças, não há nenhuma designação certa, mas sim *sempre* erradas, sempre só enganosas, porque em última análise esses médicos, como todos os outros médicos também, procuram, ao menos *mediante designações sempre erradas das doenças*, o caminho mais fácil e afinal, de uma forma cruel, também o mais cómodo. A todo o momento proferiam a palavra *maníaco*, a todo o momento a palavra *depressivo* e em qualquer dos casos a palavra estava sempre errada.

BERNARD, Thomas, *O Sobrinho de Wittgenstein*



# **CAPÍTULO I**

## **BIOPOLÍTICA E MEDICALIZAÇÃO**

## Diagnosticar a história, o presente e o indivíduo

Diagnosticar o presente, servir-se da História. Para quê? As entrevistas de Foucault são diagnósticos, disse Deleuze. Diagnóstico: termo médico por excelência. Mas diagnosticar é empreender igualmente uma analítica do inactual, um compromisso com o futuro, imbuído na análise que o historiador do presente enceta. Produzir linhas de actualização e não apenas linhas de sedimentação ou estratificação. Por que tipo de história(s) se interessou o nosso autor? Não a história linear; para ele a história serial não ofusca o presente, talvez por ser a única que nos devolve a vida dos homens infames ou pelo menos a integra nos interstícios não declarados do poder em exercício.

Esta tese trata de imunopolítica, termo deliberadamente influenciado pelo paradigma de imunidade de Roberto Esposito, mas com evidentes alterações e novos enquadramentos, nomeadamente na exploração de campos que Esposito não analisou explicitamente, como seja a biopolítica liberal. Não pretendemos fazer uma medicalização intensiva da sociedade. O que se procura é ver de que modo o poder se apoderou e ainda se apropria, na sua fina capilaridade estudada em pormenor por Foucault, do pulsar social, do indivíduo e da colectividade. Ilustrar até que ponto a imunopolítica dita os nossos comportamentos desde a modernidade. A biopolítica é filha da modernidade e desenvolveu-se posteriormente no que alguns chamam a modernidade liberal. Esta, na nossa perspectiva, permanece, actualiza e revigora vários dispositivos biopolíticos que actuam, ocultos ou às claras, e que importa fazer o levantamento, traçar as suas façanhas. Antever as formas do seu poder e ver até que ponto se vislumbram aí resistências ou alternativas. Nesse caso, pretende-se aqui uma imuno-política que é simultaneamente uma imunobiopolítica que se transcende no que chamaríamos uma autoimunobiopolítica. A medicalização é uma das suas vertentes; não certamente a única. Defendemos que uma reflexão sobre a biopolítica é inseparável de uma genealogia da medicalização. Esse é o primeiro passo que pretendemos demonstrar. Recordamos que a biopolítica é devedora de uma frase lapidar de Foucault, que ficou clássica na sua reprodução sistemática. Foi retomada energicamente por pensadores da biopolítica, da qual destacamos claramente Agamben. Mas esta frase não abre nem encerra um capítulo; serve apenas para o mote geral de uma imunobiopolítica. Eis a frase retirada convictamente do Vol. 1 da *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* que convém fazer ressoar na língua original:

L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. (Foucault, *HSI*: 188)

[O homem, durante milénios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política do qual a sua vida de ser vivo está em causa.]

A indissociabilidade entre política e vida, a sua necessária imbricação, está longe de uma clareza incontroversa; antes, essa zona de indiscernibilidade instaura uma indeterminação que abre uma clivagem entre a vida digna de ser vivida e a vida relegada a outros planos de (não)existência. Vida qualificada e vida medicalizada, vida vivível e vida não merecedora de outro destino que não seja a animalidade, despojada de atributos e direitos jurídico-políticos. Essa zona «cinzenta» foi compreendida por muitos pensadores do nosso tempo, entre os quais Hannah Arendt, mas tematizada de forma dessassombrosa por Michel Foucault.

Por que empreender uma genealogia da medicina para analisar as relações de poder em Foucault? Qual a relação entre a estratégia ou a racionalidade médica e o biopoder? Em que sentido essa genealogia ilustra a direcção em que nos encontramos, a dimensão da nossa subjectividade, o governo actual das populações, e o paradigma comumente chamado de governança liberal? Que interferência pode uma tal genealogia possuir no que Foucault designa uma analítica do presente ou uma ontologia de nós mesmos? De que modo o tipo de governo das populações, que recorreu ao paradigma médico no século XVIII, pode esclarecer as modalidades por meio das quais a medicina continua operante nessa subjectividade individual e no governo geral da sociedade? Que modo de subjectivação está aí implícito e que distanciação há a fazer relativamente ao modelo de antanho?

O que é um autor (biopolítico)? Esta questão, que retoma o texto célebre de Foucault vertendo-a na nossa linguagem e preocupações, dá ênfase ao nosso empreendimento. Sob o véu trágico de um governo *sobre* a vida (na maior parte das circunstâncias fortemente medicalizador e disciplinador do corpo), vislumbra-se a

possibilidade de um governo *da* vida. É neste contexto que se posicionam os autores deste trabalho: Agamben, Bauman, Esposito, Negri e Hardt, Castel, Rose, Stiegler, etc.

A biopolítica é um método de análise do presente em nome de uma outra historiografia, onde a relação do corpo com a História se torna o cerne da Filosofia política.

O governo das populações conectar-se-á com o autogoverno, mas incrementado no século XVIII, ele deduz-se como uma arte de governo da população-riqueza, pertencendo ao domínio da economia e do Estado, ao dispositivo diplomático-militar e à polícia. Por que motivo a saúde das populações, a sanitização pública emergiu como preocupação maior das artes do governo? A pontos de mobilizar todo um saber, panfletos, dispositivos familiares e o mercado? Apenas uma mercadorização da força de trabalho? Uma transformação do poder pastoral num sistema sanitário onde as estratégias de governamentalidade abrangem a medicina e a psiquiatria? Como se governa uma população? Esta ideia emerge com uma acutilância específica na modernidade, pelo que se torna indispensável o enquadramento genealógico entre a biopolítica, a medicalização e a modernidade.

A metáfora de Hobbes de corpo social não deve ser entendida em termos de literariedade mas de literalidade; o soberano defenderia o corpo individual com a força que se lhe opõe, desde que a obediência do súbdito estivesse assegurada. Segurança, força e obediência entrariam no livre jogo das noções sociais unidos pelo medo do súbdito. Este para não correr riscos deve temer o soberano a quem incumbe, real ou virtualmente, de o proteger.

A ideia de uma segurança do corpo social é um fruto da modernidade. A própria modernidade elege como problema de si mesma essa noção de segurança, de defesa da vida.

A homeostasia do corpo social implica uma regulação. Ora, a sociedade não é um organismo, argumenta Canguilhem, logo, não se pode esperar uma autoregulação homeostática. Os homens não se põem de acordo sobre a natureza dos males sociais, mesmo quando há algum assentimento sobre a situação dita «normal». Na dimensão

orgânica, pelo contrário, o que é obscuro é precisamente a natureza, a desordem.<sup>3</sup> Se a ideia que preside à identificação do organismo com a sociedade é da ordem da terapia das desordens sociais, a visão médica é justamente o inverso: o ideal ou padrão afere-se pela normalidade e pela analogia com outros organismos sãos. Portanto, temos uma identificação fracassada porque inverte os pólos da relação entre organismo e sociedade. Diz Canguilhem em *Écrits sur la Médecine*:

Bem entendido, o problema da assimilação da sociedade a um organismo apenas tem interesse na medida em que se espera uma visão sobre a estrutura de uma sociedade, sobre o seu funcionamento, e sobretudo sobre as reformas a operar assim que a sociedade em questão está afectada por perturbações graves; dito de outro modo, o que domina na identificação do organismo a uma sociedade, é a ideia de medicação social, a ideia de terapêutica social, a ideia de remediar os males sociais. (2002, «Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société»: 108-109)

Foucault rejeita esta sobreposição do mal social com o mal orgânico através de uma medicalização por vir ou em falta, ou que se diga que a sociedade está doente, etc. Mas com a modernidade e ao longo dos séculos não se tem feito outra coisa, ou seja, uma leitura da sociedade a partir de grelhas orgânicas de análise de um *corpo* social. O excesso de regulamentos, de normas é uma fonte de desequilíbrio e impõe dissimetrias nas relações de poder como defende Foucault.

O neoliberalismo propõe uma autoregulação pelo mercado, pela concorrência, que está longe de tranquilizar os espíritos que buscam uma segurança inabalável. Como não correr riscos? A nossa sociedade é cada vez mais segura, diz Castel, mas onde a noção de risco e insegurança é cada vez mais premente.

---

<sup>3</sup> «On pourrait dire que, dans l'ordre de l'organique, l'usage de l'organe, de l'appareil, de l'organisme, est patent; ce qui est parfois obscur, ce qui est souvent obscur, c'est la nature du désordre. Du point de vue social, il semble au contraire que l'abus, le désordre, le mal, soient plus clairs que l'usage normal.» (2002, «Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société»: 108 - 109)

A medicalização da existência partiu de uma secularização da medicina. Como defende Rose num artigo fundamental «Medicine, History and the Present»<sup>4</sup>, a medicina foi a primeira forma de saber a assumir a função de perita na ordem secular, quer pela valorização da saúde, na sanitização do sofrimento e pelos poderes conferidos ao médico para tratar as inquietudes da alma e da ordem social. O historiador do presente analisa a estratégia por meio da qual a medicina impôs o seu dispositivo de saber, não para a condenar mas para iluminar as tecnologias da verdade médica relativamente aos dispositivos de saúde e ao sofrimento individual.<sup>5</sup> Deriva daí todo um saber médico-administrativo que uma análise da medicina alcança revelando as linhas de diferenciação que perpassam as categorias do doente/doença e aos indivíduos visados, nomeadamente o problema das populações em face da pobreza e da saúde (o pobre e o doente desde o século XVIII) precisamente na altura em que o saber se constitui como controlo social. Nesta racionalidade médica não lidamos com metáforas mas com uma governamentalidade concreta (como a organização medicalizada do espaço e da família). Como argumenta Rose: «Esta medicalização das racionalidades de governo não é uma mera questão de metáforas, visto que está corporizada (*embodied*) num conjunto de programas de higiene moral que permitem expor o pântano dos vícios ao olhar purificador da civilização.» (Rose, *Idem*: 56)

Daí que ao longo do tempo sempre existiram escritos pretensamente normalizadores do corpo social e que a partir da modernidade assumiram uma tonalidade declaradamente medicalizada. Desde logo, porque os seus autores eram médicos como por exemplo no caso do projecto de uma sociedade sanitária no escrito Hygeia. O objectivo destes projectos utópico-medicalizadores evidencia preocupações sanitárias juntamente com propósitos morais para o conjunto da sociedade. O escrito de Benjamin Ward Richardson, *Hygeia, a city of Health*, propugna pela melhoria, pela felicidade das populações, através de um outro: a redução da taxa de mortalidade, numa conexão entre salubridade e ciência, no que chamou «ciências sanitárias». Benjamin Richardson era médico e o seu esboço de uma cidade da saúde, cidade-modelo,

---

<sup>4</sup> «Medicine was linked to the secularization of the ethical regimes through which individuals come to describe themselves in the languages of health and illness, to question themselves in terms of norms of normality and pathology, to take themselves and their mortal existence as circumscribing their values.» (Rose, "Medicine, History and the Present", in Colin Jones, 1994: 49)

<sup>5</sup> «Rather than a 'general history of medicine', then, the task for historian of the present is the writing of a perspectival genealogy of problem spaces, rationalities, authorities and technologies.» (*Idem*: 53).

contempla o arejamento das ruas e das consciências, libertar o corpo das epidemias e das maleitas.

Modelar as famílias e o seu espaço (separar os locais de trabalho e os domicílios); produzir uma comunidade salubre, liberta do tabaco e do álcool, introduzir jardins nos hospitais, asilos e residências, em suma administrar a cidade por meio de um programa ideológico-sanitário amplo que dá conta dos indigentes e prende os vagabundos. Richardson esqueceu a prisão e as suas condições sanitárias. Na pirâmide desta cidade-modelo desponta a figura do médico, uma espécie de médico-rei de simbolismo platónico que rege uma cidade de águas correntes e asseio, ou pelo menos um director geral da saúde com plenos poderes; mas cidade vigiada, sitiada pelos apologistas da sanitização, que a elegem como modelo disciplinar assente numa vigilância panóptica, com os seus inspectores que velam pelas canalizações de ferro e chumbo, pela desinfecção geral e prevenção dos contágios.

A nossa cidade-modelo é obviamente provida de forma completa com locais de banhos, piscinas de natação, banhos turcos, terrenos de jogos, ginásios, bibliotecas, escolas municipais, escolas de arte, salas de conferências, e outros locais de divertimento instrutivo. Em todas as escolas, os exercícios corporais fazem parte do programa.

Existe na nossa cidade um responsável pelos serviços sanitários: é um médico bastante qualificado, eleito pelo conselho municipal, cuja única tarefa é a de assegurar as boas condições sanitárias na cidade. Ele tem sob as suas ordens, encarregados dos serviços sanitários, todos os médicos que constituem o pessoal médico no âmbito da lei dos pobres. Estes fazem-lhe chegar os seus relatórios sobre as vacinações ou outros problemas relativos à saúde respeitantes aos seus sectores; é igualmente a este que cada oficial civil faz chegar uma cópia dos assentos de nascimento e das mortes e é ao seu gabinete que são enviados, pelo conjunto dos médicos, relatórios oficiais sobre os casos de doenças que atingem o seu sector. Da mesma forma, os inspectores que se encontram sob as suas ordens produzem relatórios circunstanciados sobre todas as doenças que surgem nos animais das espécies inferiores e entre as plantas. (Richardson, 1876: 73-74)

O conceito de medicalização funciona num plano de intensidades numa nova historiografia que relaciona clínica e política, mas cujas categorias nos devolvem a nossa posição - a tecnologia do Eu que a todo o momento se está formando impulsionado por um Fora, por um plano de exterioridade que nos confunde e parece inócuo, despolitizado ou pós-político a instâncias de um liberalismo de livre escolha. Mas as coisas serão exactamente assim? Tudo está pacificado na subjectividade médica, onde outrora vigorava um modelo autoritário de higienização é certo, mas de docilização do corpo fixando-o às obrigações económicas do capitalismo emergente? As ruas, a cidade, o Eu, o cérebro, já não são instâncias de controle e podemos finalmente visionar a política como uma verdade revelada na sua imanência prometida? A medicina do séc. XXI afastou o pastorado individualizador ou, pelo contrário, em nome de um auto-governo de livre escolha liberal impõe insidiosamente novas modalidades de subjectivação, um novo pastorado genético?

Para Foucault, por volta do séc. XVIII, surge a questão filosófica por excelência que é a que nos impele a ocupar-nos do nosso presente, a saber que tempo é esse que é o nosso, questão que deve ser continuamente renovada.

«O que somos hoje?» Este é, a meu ver o campo da reflexão histórica sobre nós mesmos. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger e a Escola de Frankfurt tentaram responder a essa questão. Inscrevendo-me nessa tradição, o meu objectivo é trazer respostas muito parciais e provisórias a essa questão através da história do pensamento ou, mais precisamente, através da análise histórica das relações entre as nossas reflexões e as nossas práticas na sociedade ocidental. (Foucault, «La technologie politique des individus», *DEIV*: 814)

A modernidade centra o indivíduo em si mesmo e o seu *éthos* autocentralizado é uma prática de si. Sujeito moderno medicalizado, diremos nós, e não apenas no que Foucault chama a «heroicização irónica do presente» (Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» *DEIV*: 571) Não se trata apenas de um sujeito fronteiro (fora dos limites e escapando à alternativa do Fora e do Dentro), entregue à sua liberdade e à sua prática de si. A análise histórica dos limites impõe a genealogia do sujeito que retrocede do



presente à Antiguidade, sujeito imerso nas relações de poder, na sua substância ética e na escolha político-estética. «Passemos à história do sujeito moderno» (DEIV: 629), uma história que se apreende num trajecto de verdade e nas tecnologias governamentais que incidiram sobre a determinação das condutas. Não importa que nas técnicas de si, a partir de determinada altura vigorará um modelo médico<sup>6</sup>; o que interessa verdadeiramente é a história de um sujeito que nunca deixou de interessar Foucault - sujeito que sobrevive à sua morte - reencarnado no presente, desapaosado de si mesmo a que é preciso regressar. A racionalidade política que procuramos é historicamente crítica, implicando uma tensão permanente entre uma individualização e uma totalização. Robert Castel em *La montée des Incertitudes*, retoma a noção de problematização e a história do presente em Foucault fazendo uma genealogia do sujeito moderno; a história do indivíduo a partir de três questões fundamentais: em que momento e em que condições emerge a questão do indivíduo na história? Quais são as principais transformações que escandem a história do indivíduo? Quais as figuras actuais do indivíduo moderno ou hipermoderno? (2009: 405). Voltar portanto ao sujeito, à sua história. Depois de uma pré-história onde o suporte do indivíduo é Deus, uma primeira modernidade onde a propriedade privada é o suporte<sup>7</sup>, e uma segunda modernidade, cuja urbanização e a industrialização consolida oariado e a cidadania social, outras formas actuais se perfilam: o indivíduo hipermoderno I e hipermoderno II. O primeiro é o *indivíduo por excesso* e o segundo o *indivíduo por defeito*. No primeiro caso há que maximizar o seu potencial com uma inflação de subjectividade e hiperindividualismo<sup>8</sup>; no segundo, temos os jovens que erram (*des jeunes qui «galèrent»*) presos ao mesmo espaço e num eterno presente. Trata-se da precariedade dos que não acedem à propriedade privada nem aos suportes da propriedade social.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> «Au modèle pédagogique de Platon se substitue un modèle médical. Le souci de soi n'est pas une autre forme de pédagogie; il doit constituer un souci médical permanent. Le souci médical permanent est l'un des traits essentiels du souci de soi. L'on doit devenir le médecin de soi-même.» (Foucault, «Les techniques de soi.» DEIV: 796)

<sup>7</sup> «l'individu moderne, c'est d'abord *l'individu-propriétaire*.» (Idem: 411)

<sup>8</sup> Este indivíduo alcança uma autosuficiência, uma independência social típica da democracia moderna, mas acarreta como consequência uma descolectivização, uma desinstitucionalização, um individualismo intensificado e uma separação das pertenças e valores colectivos: ««individus par excès»: excès de subjectivité qui conduit à la limite au narcissisme, s'il est vrai que Narcisse était ce jeune homme qui s'aimait tellement et qui était si exclusivement préoccupé de lui-même qu'il ne pouvait voir en dehors de lui que sa propre image, au point de s'y noyer.» (Idem: 429)

<sup>9</sup> «Il faut encore au moins ajouter le cas des travailleurs précaires immigrés et celui des jeunes «issus de l'immigration». Ici une connotation raciale ou raciste est souvent attachée à leur état» (Idem: 440)

## **Clínica e Política (A epidemiologia como forma de governo)**

A epidemia no séc. XVIII tornou-se uma forma autónoma de encarar a doença. O número de pessoas atingidas e as suas características modificam a nossa percepção da doença e o modo de fazer medicina. A percepção epidemiológica produz uma tecnologia política dos viventes e a forma como uma doença se estende à sociedade como um todo. «É a epidemiologia, isto é, a análise colectiva de fenómenos patológicos, que gere a passagem de uma experiência qualitativa da doença para uma experiência quantitativa do fenómeno patológico.» (Cutro, 2010: 83) Como diz Foucault, a epidemia é «um modo autónomo, coerente e suficiente de ver a doença.» (Foucault, *NC*: 22) A doença como fenómeno colectivo é biopolítica e põe em evidência um olhar médico que recebe uma tarefa.<sup>10</sup> A medicina como técnica do governo dos vivos, eis o novo pressuposto do modelo de medicalização da saúde pública cuja intervenção médica apela à polícia como máquina política. Porém, a medicina como controle de toda a população instaura uma dicotomia entre ricos e pobres, uma nosopolítica baseada numa coerção sanitária. Qual é a essência de uma epidemia? É uma singularidade global.

A análise de uma epidemia não se impõe como tarefa reconhecer a forma geral da doença, situando-a no espaço abstracto da nosologia, mas reencontrar, sob os signos gerais, o processo singular, variável segundo as circunstâncias, de uma epidemia a outra que, da causa à forma mórbida, tece em todos os doentes uma trama comum, mas singular, em um momento do tempo e em determinado lugar do espaço.» (Foucault, *NC*: 23)

A transmissão de um indivíduo a outro não é a essência de uma epidemia. A circunscrição do espaço faz nascer uma consciência colectiva dos fenómenos patológicos, uma consciência política a partir de um conjunto privilegiado de médicos. O olhar médico incide sobre a série infinita e variável dos acontecimentos; consciência colectiva das informações, dos encadeamentos que na dependência isolável fazem surgir

---

<sup>10</sup> «La belle tâche d'instaurer dans la vie des hommes, les figures positives de la santé, de la vertu et du bonheur.» (Foucault, *NC*: 34)

o *facto individual*. O olhar médico circula no espaço social rumo a um controle estatístico da saúde.

Começa-se a conceber uma presença generalizada dos médicos, cujos olhares cruzados formam uma rede e exercem em todos os lugares do espaço, em todos os momentos do tempo, uma vigilância constante, móvel, diferenciada. Coloca-se o problema da implantação dos médicos no campo; deseja-se um controle estatístico da saúde, graças ao registo dos nascimentos e das mortes. (Foucault, *NC*: 30-31)

Esta tarefa do médico é, assim, política. O homem-modelo, não doente, exige uma postura normativa onde se torna imprescindível os conselhos sobre a vida equilibrada. O homem moderno deve ser natural e social. A saúde rege-se agora por um padrão de normalidade. Se até ao séc. XVIII a medicina orientou-se sobre a questão da saúde, a partir do séc. XIX a normalidade prevalece sobre a saúde. A bipolaridade médica do normal e do patológico, do sadio e do mórbido orientam os conceitos biológicos das ciências da vida. A positividade da norma funda-se biologicamente numa sobreposição entre o social e o vital por meio da analogia entre o organismo vivo e a organização social. Só que o papel da metáfora detêm-se na governamentalidade biopolítica; o princípio de coerção faz história e torna-se uma oportunidade bioepistemológica. A norma social e a norma vital cruzam-se indistintamente. Será a ordem e a organização social um mimetismo da ordem vital? A possibilidade de uma ordem: eis a hipótese de regulação social que mimetiza de forma não metafórica a regulação vital. Com a epidemiologia temos a consciência política da doença - é o que nos diz Foucault nesse ensaio primevo de biopolítica: *Naissance de la clinique*. Temos ainda as raízes de um poder/saber sobre o modo de uma tecnologia do governo dos vivos. O Estado é a constituição do conjunto dos corpos individuais, mas para tal é necessário eleger um modelo sanitário. Nas ciências do homem os conceitos biológicos resvalam para a espacialidade da vida regrada, da dietética, da relação entre o normal e o patológico.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Cette médecine d'État, qui est apparue avec une certaine précocité, puisqu'elle a existé avant la création de la grande médecine scientifique de Morgagni et Bichat, n'a pas eu pour objectif la formation d'une

Se as ciências do homem apareceram no prolongamento das ciências da vida, é talvez porque estavam *biologicamente* fundadas, mas é também porque o estavam *medicamente*: sem dúvida por transferência, importação e, muitas vezes, metáfora, as ciências do homem utilizaram conceitos formados pelos biólogos; mas o objecto que eles se davam (o homem, suas condutas, suas realizações individuais e sociais) constituía, portanto, um campo dividido segundo o princípio do normal e do patológico. Daí o carácter singular das ciências do homem, impossíveis de separar da negatividade em que apareceram, mas também ligadas à positividade que situam, implicitamente, como norma. (Foucault, *NC*: 36)

## **A medicalização: uma nova categoria política?**

Qual o sentido da medicalização? O que significa medicalizar? Será a aplicação de categorias científicas, sobretudo médicas e biológicas, à racionalização da sociedade? Claramente, mas é necessário que o olhar médico se encarnice também na normalização da sociedade, que a sua dominação se estenda ao escrutínio dos casos de desvio. É preciso que a nosografia do corpo, que o governo dos corpos se aplique ao corpo social, modelo mecânico e moderno de protecção, corpo político e *corpus* segundo um modelo organicista e uma estratégia imunitária. E a aplicação desta tecnologia não é necessariamente impositiva ou coercitiva.<sup>12</sup> No entanto, na sua configuração inicial é de mecanismos disciplinares que se trata. Para Peter Conrad, que estudou a medicalização durante mais de trinta anos, esta é a aplicação de categorias médicas (e consequente tratamento) a problemas e acontecimentos, incluindo um certo discurso sobre a

---

force de travail adapté aux nécessités des industries alors en développement. Ce n'est pas le corps des travailleurs qui intéressait cette administration publique de la santé, mais le corps des individus eux-mêmes qui, par leur réunion, constituent l'État. Il ne s'agit pas de la force de travail, mais de la force de l'État face à ces conflits, sans doute économiques mais aussi politiques, qui l'opposent à ses voisins.» («La naissance de la médecine sociale» *DEIII*: 214)

<sup>12</sup> As actuais campanhas de educação para a saúde inserem-se nesse domínio biomédico, nesse processo de subjectivação em que, embora de modo não tanto disciplinar ou impositivo, pretende-se levar os indivíduos a abandonar os comportamentos miméticos prejudiciais à sua saúde, a livrarem-se das dependências a partir de dispositivos audio-visuais onde projectam uma identidade (não fumador, moderado na bebida, etc). Essa internalização do seu *locus* de controle é atravessada por relações de poder fora de esquemas paternalistas mais próximos de um jogo de «normalidades relativas», próprio dos *dispositivos de segurança* e não dos *dispositivos disciplinares*. Cf. Berlivet, Luc, «Une biopolitique de l'éducation pour la santé. La fabrique des campagnes de prévention.» in *Le Gouvernement des corps*, 37.

subjectividade. Para Conrad em *The medicalization of Society*, a medicalização transforma o normal em patológico, de acordo com uma ideologia médica que controla o comportamento e o corpo, incluindo-o numa certa normatividade (comportamento aceitável). O facto problemático e determinante não é o apelo a regras de conduta saudáveis, mas um outro factor que destacamos: a medicalização de todo o tipo de problemas como parte comum da nossa cultura profissional, de consumo e de mercado. (Conrad, 2007: 14)<sup>13</sup>

Com o acentuado crescimento demográfico do séc. XVIII a medicina instala uma maquinaria de poder não apenas para se ocupar da doença mas para regular a existência e os comportamentos. O corpo individual e sobretudo o corpo populacional necessita de uma intervenção nos seus traços biológicos para assegurar a docilidade/utilidade, a manutenção da sua força de trabalho. Medicalizar é corrigir o corpo social a partir da cidade, da família, do hospital. Trata-se da higiene pública nos limites da medicalização.

São esses fenómenos que se começa a levar em conta no final do século XVIII e que trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizagem da higiene e de medicalização da população. (Foucault, *IDS*: 217)

---

<sup>13</sup> Didier Fassin vai no mesmo sentido: «La médicalisation est une construction sociale. Elle consiste à conférer une nature médicale à des représentations et des pratiques qui n'étaient jusqu'alors pas socialement appréhendées dans ces termes.» «Que ce déplacement du domaine de la religion à celui de la médecine soit le fait des médecins est certes important et fréquent, mais ne saurait être retenu pour un élément décisif. La médicalisation n'est pas en soi l'appropriation par les médecins d'un problème qui, auparavant, ne relevait pas de leurs prérogatives, même si c'est historiquement souvent le cas. Elle est une transformation culturelle et non simplement une conquête professionnelle. Si la démographie médicale ou le pouvoir médical jouent un rôle dans la genèse du phénomène, ils ne suffisent donc pas à l'expliquer.» («Avant-propos. Les politiques de la médicalisation» in Aïach, Delanoë 1998, 5). E essa construção inscreve-se num deslocamento, como Foucault já o tinha assinalado no Curso *Les Anormaux*, da religião para a medicina: «C'est, je crois, l'instauration, à l'intérieur des mécanismes religieux, de cet immense récit total de l'existence qui est, en quelque sorte, l'arrière-fond de toutes les techniques et d'examen et de *médicalisation*, auxquelles on va assister par la suite.» (Foucault, *AN*: 171, itálico nosso)

## A anatomia política da medicina

A medicalização é uma estratégia de politização do corpo e como tecnologia governamental é polimorfa; Foucault serviu-se dela para conceptualizar as disciplinas, mas o seu lugar privilegiado situa-se no governo das populações. É portanto um mecanismo biopolítico, confundindo-se com génese da própria modernidade.

Com o acentuado crescimento demográfico do séc. XVIII, a medicina instala uma maquinaria de poder, não apenas para se ocupar da doença mas para regular a existência e os comportamentos. O corpo individual e sobretudo o corpo populacional necessita de uma intervenção nos seus traços biológicos para assegurar a docilidade/utilidade, a manutenção da sua força de trabalho. Medicalizar é corrigir o corpo social a partir da cidade, da família, do hospital. «O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efectua somente pela consciência ou pela ideologia, mas também sobre o corpo e no corpo. Para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importa antes de mais, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica: a medicina é uma estratégia biopolítica.» (Foucault «La naissance de la médecine sociale», *DEIII*: 210)

A espacialização aberta da medicina das espécies dará lugar a uma espacialização fechada da disciplina hospitalar, agora sob o olhar centrado no corpo tissular e orgânico da anatomoclínica. Mas o regime biopolítico impõe um outro tipo de espaço: a síntese dos fluxos abertos e institucionais, em ordem a uma vasta circulação do poder e da liberdade, orientada à distância pelas autoridades biopolíticas. Ao analisar a medicina, Foucault não pretende produzir um libelo acusatório para a destituição da sua cientificidade, mas descrever a ligação jurídico-política e normativa, a politização do biológico, no encadeamento das géneses e a trama do saber/poder aí manifestada. Ora, estes efeitos de poder claramente de resistência à medicalização ainda se mantêm. O método consiste em passar por trás das instituições e, a partir de um ponto de vista exterior, analisar as tecnologias de poder que estão operantes. Não é o modelo funcional, mas a economia geral do poder. Nessa «passagem ao exterior» podemos encontrar o Estado numa análise genealógica que capta a rede de alianças, comunicações e pontos de apoio. (Foucault, *STP*: 121) É nesse pensamento do Exterior que se detectam as

inclusões/exclusões, onde o Fora se desdobra relativamente à exclusão inclusiva. O modelo- peste com a sua quarentena é o exercício desse diagrama do Fora.

É notório que Foucault ao tratar os primórdios da clínica, faz a correspondência entre o modelo epidemiológico e as medidas políticas. Esse modelo é a peste, que substitui a lepra como modelo de controle político. A que se deve esta invenção na Idade Clássica ou do século XVIII? A metáfora da doença actua directamente nas instâncias políticas de forma a extrair uma organização social - a disciplina - que age por integração e não apenas por exclusão. O modelo- peste será apresentado em *Surveiller et punir* como o auge da disciplina integradora. O olhar médico transmuta-se para assumir uma vigilância e, mais do que isso, uma auto-vigilância por parte do paciente/delinquente.

Foi a peste que originou as disciplinas? Sem dúvida, mas também o exército, a escola, a oficina seguindo o mito analítico da modernidade.<sup>14</sup> Contudo, a máquina disciplinar moderna impõe uma ordem imanente, ordem teológico-política para mitigar o medo, o fantasma da morte e debate-se com uma omnivigilância terrena que o confronta e o dissipa, integra-o sem o afastar definitivamente. As pessoas habitam-se à presença da morte na vida e da vida em vias de se perder, no silêncio de uma residência contaminada que convoca a carreta infernal.

No relato do escritor Daniel Defoe assistimos à descrição da Grande Peste de 1665 de Londres. Escrito em 1722 ele espelha a mentalidade médica do séc. XVIII, sobretudo a componente estatística. Vale a pena abrir o volume *A Journal of the Plague Year: Being Observations or Memorials of the most Remarkable Occurenc, As Well Publick as Private, Wich happened in London During the Last Visitation in 1665, Written by a Citizen, who continued all the while in London*, de uma testemunha imaginária da peste que não foi o próprio Defoe, que contava pouco mais de cinco anos na altura do acontecimento:

---

<sup>14</sup> «A la peste répond l'ordre; il a pour fonction de débrouiller toutes les confusions: celle de la maladie qui se transmet quand les corps se mélangent; celle du mal qui se multiplie lorsque la peur et la mort effacent les interdits. Il prescrit à chacun sa place, à chacun son corps, à chacun sa maladie et sa mort, à chacun son bien, par l'effet d'un pouvoir omniprésent et omniscient qui se subdivise lui-même de façon régulière et ininterrompue jusqu'à la détermination finale de l'individu, de ce qui le caractérise, de ce qui lui appartient, de ce qui lui arrive. Contre la peste qui est mélange, la discipline fait valoir son pouvoir qui est d'analyse.» (Foucault, *SP*: 199)

Passando eu por Houndsditch, certa manhã, pelas 8 horas, ouvi grande rebuliço. [...] Segundo parecia, um vigia fora colocado à porta de uma casa contaminada ou suposta como tal, e depois encerrada. Estivera ali duas noites seguidas, assim ele o contou, e o guarda diurno um dia inteiro também. Agora viera rendê-lo. Ora, durante todo esse tempo, não se ouvira ruído algum, nenhuma luz se vira no interior da casa; os habitantes nada tinham pedido, não o haviam mandado fazer qualquer recado, posto ser essa a tarefa principal dos vigilantes. Não o haviam incomodado de maneira alguma desde segunda-feira à tarde, altura em que ouvira lamentações e grandes clamores lá dentro, provocados, pensava ele, por uma morte que entretanto se dera na família. Na noite anterior, por isso, a carreta dos mortos, chamada, detivera-se diante da porta, e lá baixaram o corpo de uma criada; os coveiros ou «corvos», como se lhes chamava, tinham-na deposto na carreta, apenas envolta numa coberta verde, e assim fora levada.

Ao que parece, tendo ouvido todo este alarido e os gritos de que falámos, o guarda batera à porta, mas ninguém lhe respondera durante longo tempo. Por fim, alguém espreitou de uma janela e disse, não sem irritação, embora com voz chorosa, ou antes, a voz de uma pessoa prestes a chorar: «Que quer para estar a bater dessa maneira?» E o guarda respondera: «Sou o guarda! Como está? Que se passa?» E a pessoa que espreitara respondera: «Que tem o senhor com isso? Mande parar a carreta dos mortos, é quanto basta!» Passara-se isto por volta da uma hora. Pouco depois, pelo que disse o homem, detivera ele a carreta e batera de novo à porta, mas ninguém respondera. Continuara a bater e o homem da campainha gritaria várias vezes: «Venham os mortos!» Mas ninguém respondera entretanto, de tal modo que o condutor da carreta, chamado a outras casas, não quisera demorar-se mais tempo e abalara.

O guarda, sem saber que pensar de tudo aquilo, resolvera deixar a casa em sossego até o guarda diurno o vir render. Contou-lhe então tudo em pormenor, e ambos se puseram a bater de novo à porta, mas ninguém lhes respondeu. Notaram então que a janela ou postigo do segundo andar onde aparecera a cabeça da pessoa que primeiro acorrera à chamada ficara aberta.

E então os dois homens, para satisfazerem a sua curiosidade, foram buscar uma escada de mão e um deles trepou até à janela para espreitar para dentro da dependência. Viu então o lúgubre quadro de uma mulher, estendida no sobrado, morta, apenas com uma camisa em cima do corpo. (Defoe, 2007: 62-63)



A epidemia é a doença por excelência da população, obriga a ver a doença por outro ângulo. Dirá Le Brun: «Dá-se o nome de doenças epidémicas a todas aquelas que atacam ao mesmo tempo, e com características imutáveis, grande número de pessoas.» (*Apud* Foucault, *NC*: 22)

A peste espalha-se pela cidade, nas ruas, dissipa a distância entre o interior e o exterior das casas, modifica toda a relação cidadina porque exige a presença de um vigilante que segue medidas públicas. Um guarda encarregue de captar o que se passa acompanha os movimentos e adivinha os acontecimentos. É uma antecipação regrada de acontecimentos. Se a loucura sucede à lepra em *Histoire de la folie*, a peste toma agora plenamente o seu domínio, afastando definitivamente a exclusão dos leprosários para se instalar como dispositivo disciplinar.

A cidade em estado de peste [...] Era um poder que era contínuo também em seu exercício, e não apenas em sua pirâmide hierárquica, já que a vigilância devia ser exercida sem nenhuma interrupção. As sentinelas deviam estar sempre presentes na extremidade das ruas, os inspectores de quarteirão e de distrito deviam, duas vezes por dia, fazer sua inspecção, de tal modo que nada que acontecesse na cidade pudesse escapar ao olhar deles. E tudo o que era assim observado devia ser registado, de forma permanente, por essa espécie de exame visual e, igualmente, pela transcrição de todas as informações em grandes registos. De facto, no início da quarentena, todos os cidadãos presentes na cidade deviam dar o seu nome. Os seus nomes eram anotados numa série de registos. Alguns desses registos ficavam na mão dos inspectores locais, os outros ficavam em poder da administração central da cidade. E todos os dias os inspectores deviam passar diante de cada casa, parar e fazer a chamada. A cada indivíduo era atribuída uma janela à qual se devia mostrar e, quando chamavam pelo seu nome, ele devia apresentar-se nessa janela, estando entendido que se não se apresentava e que estava de cama; e, se estava de cama, é porque estava doente; e, se estava doente, é que era perigoso. E, por conseguinte, era necessário intervir. Era nesse momento que se fazia a triagem dos indivíduos, entre os que estavam doentes e os que não estavam. [...] Não se trata de uma expulsão, trata-se de uma quarentena. Não se trata de expulsar trata-se ao contrário de estabelecer, de fixar, de atribuir um lugar, de definir presenças, e presenças controladas. Não rejeição, mas inclusão. (Foucault, *AN*: 41-42)

Primeiro dado para o advento da clínica: o encontro entre o corpo da doença e o corpo do doente apenas se dá na medicina do séc. XVIII devido à anatomia patológica.

*Naissance de la Clinique*, livro estranho que fala em nome de um olhar médico anterior a si próprio, que sobrevoa a gênese da medicina no espaço do seu vazio epistemológico, arqueólogo da pré-clínica em nome de uma normalização em vias de se constituir; olhar médico antes da medicina, ontopolítico, constituinte/constituído, retrospectivo, nos corredores apinhados de indigentes de um hospital por inaugurar, sujeito de uma trama fenomenológica que Foucault viria a desdenhar, mas cujo enraizamento se confunde com a sua formação filosófica e que se espelha nessas páginas pejudadas de descrições sintomatológicas e organicistas. Aí se derrama uma clínica antepredicativa no seio de uma turba de charlatães nosográficos da medicina selvagem. Antes da anatomoclínica de Bichat o espaço era aberto e os cadáveres amontoavam-se, ainda por dissecar, numa atmosfera saturada de signos, onde o visível não coincidia com o enunciável. Com a anatomia patológica, a clínica decifra o espaço corporal em intraorgânico, interorgânico e transorgânico, espaço organizado de modo tissular - é a finura do tecido que devolve o funcionamento e as alterações. No *Traité des membranes* de Bichat, estas são individualidades tissulares percorridas por um *olhar de superfície*:

Bichat impõe, no *Traité des membranes*, uma leitura diagonal do corpo, que se faz segundo camadas de semelhanças anatómicas que atravessam os órgãos, os envolvem, dividem, compõem e decompõem, analisam e, ao mesmo tempo, ligam. Trata-se de um modo de percepção idêntico ao que a clínica foi buscar à filosofia de Condillac: a descoberta de um elementar que é, ao mesmo tempo, um universal e uma leitura metódica que, percorrendo as formas da decomposição, descreve as leis da composição. Bichat é estritamente um analista: a redução do volume orgânico ao espaço tissular é, provavelmente, de todas as aplicações da Análise, a mais próxima do seu modelo matemático. (Foucault, *NC*: 130)

A nova percepção anatomoclínica permite um esquadramento orgânico com pontos fixos fazendo «coincidir, pela primeira vez no pensamento médico, o tempo

mórbido e o percurso demarcável das massas orgânicas.» (Foucault, *NC*: 142) Afastada a medicina das classes, a medicina classificatória, é a noção de sede (não há doença sem sede) que predomina e a análise tissular é uma forma de localização.

Com a dissecação dos cadáveres e a organização das clínicas, o conceito de morte altera-se sobretudo ao nível temporal: faz-se coincidir o último tempo patológico com o primeiro tempo cadavérico. A morte é surpreendida antes da decomposição orgânica; existe uma intrusão da morte na vida. A anatomoclínica propõe uma nova cartografia do corpo onde a doença não é incluída numa classificação prévia, como na medicina das espécies: o olhar médico procura a doença e localiza-a na sede orgânica; mas ele desvenda ainda outra coisa: as várias mortes. Se algumas funções animais são suspensas, outras mantêm-se em vida o que significa uma invasão da morte em vida mas também coexistência e permeabilidade.

A morte é, portanto, múltipla e dispersa no tempo: não é o ponto absoluto e privilegiado a partir do qual os tempos se detêm para se inverterm: tem, como a própria doença, uma presença pululante que a análise pode repartir no tempo e no espaço; pouco a pouco, cada um de nós se rompe em vários lugares até que a vida orgânica cesse, ao mesmo tempo em suas formas principais; pois muito tempo depois da morte do indivíduo, mortes minúsculas e parciais virão ainda por sua vez dissociar as ilhotas de vida que se obstinam. Na morte natural é a vida animal que se apaga primeiramente: extinção sensorial em primeiro lugar, entorpecimento do cérebro, enfraquecimento da locomoção, rigidez dos músculos, diminuição de sua contratilidade, quase paralisia dos intestinos e, finalmente, imobilização do coração. (Foucault, *NC*: 144 - 145)

Em *Naissance de la clinique*, Foucault inicia a arqueologia/genealogia da medicalização sem que ao nível da empiricidade ou das positividades esclareça o seu objectivo o que apenas fará, retomando o tema, em textos posteriores nomeadamente as conferências proferidas no Rio de Janeiro nos anos 70 do séc. XX. O círculo fecha-se, mas não inteiramente, nessas intervenções intituladas «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?»; «La naissance de la médecine sociale»; «La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle»; «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», uma

reflexão iniciada nos anos sessenta logo após a *Histoire de la folie*, também ela um longo excuro sobre a medicalização da loucura. O hospital é um dispositivo disciplinar mas igualmente biopolítico, permite a observação do indivíduo, erguendo sobre ele um saber médico; a clínica, como dimensão essencial do hospital operacionaliza esse mecanismo disciplinar. Assim, o hospital é uma máquina de curar e simultaneamente uma espacialização individual, local de transmissão de conhecimentos (constituição de um saber médico) mas vai para além disso: é um dispositivo populacional.

Graças à tecnologia hospitalar, o indivíduo e a população apresentam-se simultaneamente como objectos do saber e da intervenção médica. A redistribuição destas duas medicinas será um fenómeno próprio do séc. XIX. A medicina que se forma no decurso do séc. XVIII é simultaneamente do indivíduo e da população. («L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», Foucault *DEIII*: 521)

A aplicação deste dispositivo permite a comparação de dados entre hospitais como prática médica, prática normativa e geometrização biopolítica. Mas em *L'archéologie du savoir* alude-se a «práticas», o que não releva ainda do domínio genealógico visto que estamos na análise dos discursos; ainda não enfrentámos as lutas, a resistência concomitante do poder. Mas a relação entre formações discursivas e não discursivas é evidente: «A arqueologia faz também aparecer relações entre as formações discursivas e não discursivas (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos económicos).» (Foucault, *AS*: 212) E Foucault prossegue retomando o exemplo da clínica que o ocupara uns anos antes.

Consideremos o exemplo da medicina clínica cuja instauração, no final do século XVIII, é contemporânea de um certo número de acontecimentos políticos, de fenómenos económicos e de mudanças institucionais. [...] Assim, as ideias médicas de solidariedade orgânica, de coesão funcional, de comunicação dos tecidos orgânicos - e o abandono do princípio classificatório das doenças em benefício de uma análise das interacções corporais - corresponderiam (para as reflectirem, mas também para se olharem nelas) a uma prática política que descobre, sob estratificações ainda feudais, relações de tipo funcional,

solidariedades económicas, uma sociedade cujas dependências e reciprocidades se destinavam a assegurar, na forma da colectividade, o *analogon* da vida. (Foucault, *AS*: 212)

Através da relação entre a prática política e o discurso médico, o que ressalta é o estatuto deste último enquanto conhecimento. Não foi certamente a prática política que impôs o novo objecto à medicina, a saber, o lugar da anatomofisiologia no quadro epistemológico, mas o médico que assume agora o seu discurso, a autoridade do seu ensino e a capacidade de ditar normas à sociedade. Estamos, assim, em plena incursão disciplinar como zona de confluência entre o discurso médico e uma função que não é denodadamente científica mas politizada a partir do exterior. «[...] mas como o discurso médico enquanto prática orientada para um certo campo de objectos, que se encontra entre as mãos de um certo número de indivíduos estatutariamente designados, devendo exercer, enfim, certas funções na sociedade, se articula em práticas que lhe são exteriores e que não são elas próprias de natureza discursiva.» (*AS*: 214-215) Portanto, a clínica não desvela apenas o grau de cientificidade do saber médico mas a capacidade e o estatuto deste na sociedade. Estamos a um passo da medicalização do corpo social.

Foucault destaca a definição do estatuto político da medicina centrando-se na passagem da medicina das espécies à medicina das epidemias. E isto ainda numa fase que poderíamos designar como arqueológica e, por conseguinte, proto-biopolítica. Essa passagem ilumina o corpo colectivo enquanto corpo-político (metáfora de Hobbes), e implicará muito mais do que isso: uma macro-imunologia da cidade e das ruas. A sanitização da cidade, a disposição arquitectónica dos edifícios deve reflectir-se nos comportamentos e rentabilizar a economia. É o nascimento da bio-economia que a eugénica nazi elevará ao paroxismo. Portanto, política biológica da cidade e disciplinarização das condutas, o que exige o cruzamento de política e medicina, politização da medicina ou medicina política do homem-corpo e do homem-espécie com a sua tecnologia normalizadora.<sup>15</sup> No Curso «Il Faut Défendre la Société»,

---

<sup>15</sup> Escreve Georges Canguilhem: «La surveillance et l'amélioration des conditions de vie ont fait l'objet de mesures et de règlements décidés par le pouvoir politique sollicité et éclairé par les hygiénistes. Médecine et politique se sont donc rencontrées dans une nouvelle approche des maladies, dont on trouve une illustration convaincante dans l'organisation et pratiques de l'hospitalisation. Déjà au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et en France, particulièrement, à l'époque de la Révolution, on s'était attaché à substituer à l'hospice, asile d'accueil et de soulagement de malades souvent abandonés, l'hôpital, espace d'analyse et

Foucault realça o papel das epidemias na bio-regulamentação do Estado (Estado nazi). Mas não é ainda isto que o preocupa de momento. Estamos na fase inicial, na proto-biopolítica. O que se passa afinal com a cidade? Em primeiro lugar, consideremos a medicina urbana para a elaboração de uma genealogia da medicina social. É a medicina moderna, que nasceu precisamente com Morgagni e Bichat, individual ou social, interroga-se Foucault. De facto ela é social e não apenas individualista. Destacam-se três etapas: a medicina de Estado, a medicina urbana e a medicina da força de trabalho. Nessa genealogia, vemos que é do estado de saúde das populações que importa dar conta, num ambiente económico dominado pelo mercantilismo. Aumentar a produção das populações, eis o seu lema, o que levou na Alemanha à criação de uma polícia médica (*Medizinischepolizei*) que se destinava ao acompanhamento e contabilidade dos casos de morbilidade e à normalização do saber e da prática médicos. É, no fundo, uma normalização administrativa estatal. Em França, num panorama diverso, é a questão da cidade que domina, problemas derivados de tensões políticas na população operária, logo, medicalização da cidade. O pânico urbano é sobretudo político-sanitário impondo uma vigilância sobre as acumulações (cemitérios), a circulação (ar e água) e a organização das distribuições (fontes, esgotos) para evitar a desordem e a mistura. A noção de higiene pública passa por formas de controle político-científicas, mas é também a urbanização da medicina que impulsiona o desenvolvimento das ciências físico-químicas pela sua inserção social. Daqui nasce o modelo de quarentena, o modelo- peste que é menos uma exclusão do que uma observação dos indivíduos.<sup>16</sup>

E da mesma forma o hospital como instituição. A biomedicalização contemporânea tinha o terreno preparado nesse longínquo século XVIII. Ora, essa viragem biopolítica da tecnologia do hospital é claramente apresentada nessas conferências «brasileiras» proferidas no Rio de Janeiro.

O diagrama medicalizador está em devir, é uma máquina abstracta na acepção deleuziana.<sup>17</sup> Se a disciplina é uma composição maquínica do corpo singular, a

---

de surveillance de maladies cataloguées, construit et gouverné pour fonctionner comme «machine à guérir», selon l'expression de Tenon.» (2002: 40)

<sup>16</sup> «La médecine urbaine, avec ses méthodes de surveillance, d'hospitalisation, etc., ne fut pas autre chose qu'une amélioration, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, du schéma politico-médical de la quarantaine apparu à la fin du Moyen Âge, au XVIe et au XVIIe siècle.» (Foucault «La naissance de la médecine sociale» *DEIII*: 218-219)

<sup>17</sup> «Qu'est-ce qu'un diagramme? C'est l'exposition des rapports de forces qui constituent le pouvoir, d'après les caractères analysés précédemment. [...] Le diagramme ou la machine abstraite, c'est la carte des

biopolítica desterritorializa por completo a relação de forças - é uma máquina transnacional cujo operador, a população, é accionado por uma acção à distância, modelo perfeito de intervenção liberal. Com a máquina liberal o círculo da medicalização reabre-se sob novos moldes.

Foucault encontra-se fascinado pela anatomoclínica de Bichat antes de fundar a sua anatomopolítica com *Surveiller et punir*, aplicando o paradigma de visibilidade à maquinaria óptica de Bentham; o que importa ver para saber não é o orgânico mas a conduta. Uma nova maquinaria instala-se para permitir uma visibilidade extrema do indivíduo. Maquinaria óptica aplicada à maquinaria do corpo humano na acepção cartesiana de corpo-máquina. A disciplina é uma máquina económica de modelar comportamentos; funciona como um operador *económico* e também como *operador terapêutico*. Foucault, o novo cartógrafo do poder, diseca o corpo social e encontra os pontos de morte, a sua mobilidade infinita mas produtiva. O que produz o poder? Uma subjectividade obediente e também resiliente/resistente - poder e contrapoder disputam o espaço aberto, mas são ainda as disciplinas, as vencedoras das Luzes apesar da liberdade actuante. Poder que deriva do pastorado, do poder pastoral. A modernidade foi o campo das disciplinas originadas no poder pastoral. É isto que a genealogia dá a ver. As disciplinas secularizam o anterior poder pastoral que se identifica com o cristianismo. Na génese das disciplinas, a medicalização funciona como uma força maior mas não a única. As disciplinas provêm de um poder sobre o corpo que teve origem nas técnicas pastorais e no exército. Serão uma das formas de organização e espacialização dos corpos no capitalismo.

Sem dúvida que o pastorado beneficiou das práticas médicas. A questão é retomada pelo avesso, a propósito das revoltas de conduta contra o pastorado. Escreve Foucault:

O pastorado, em suas formas modernas, estendeu-se em grande parte através do saber, das instituições e das práticas médicas. Pode-se dizer que a medicina foi uma das grandes potências hereditárias do pastorado. Nessa medida, ela também

---

rapports de forces, carte de densité, d'intensité, qui procède par liaisons primaires non-localisables, et qui passe à chaque instant par tout point. [...] Il n'en reste pas moins que le diagramme agit comme une cause immanente non-unifiante, coextensive à tout le champ social.» (Deleuze, 1986: 44)

suscitou toda uma série de revoltas de conduta, o que poderíamos chamar de um *dissent* médico forte, desde o fim do século XVIII até aos nossos dias, que vai [da] recusa de certas medicações, de certas prevenções, como a vacinação, à recusa de certo tipo de racionalidade médica: o esforço para constituir espécies de heresias médicas em torno de práticas de medicação que utilizam a electricidade, o magnetismo, as ervas, a medicina tradicional, [a] recusa da medicina, pura e simplesmente, tão frequente em certo número de grupos religiosos. É aí que se vê bem como os movimentos de dissidência religiosa puderam ligar-se à resistência à conduta médica. (Foucault, *STP*: 203)

Jogo de subtilezas, a disciplina é captada na costura do médico e do legal, no diagrama médico-legal, na sua normatividade interna; mas ela é mais do que isso. Sugiro que no momento da génese das disciplinas já a biopolítica se insinua, genealogia dentro de outra genealogia e justamente a propósito do poder médico e da tecnologia positiva do seu saber. Como nesta passagem do Curso de 15 de Janeiro de *Les Anormaux*: «Trata-se, no caso da peste, de uma tentativa para maximizar a saúde, a vida, a longevidade, a força dos indivíduos. Trata-se, no fundo, de produzir uma população sadia.» (Foucault, *AN*: 58) A peste é o momento das disciplinas mas também é o momento da biopolítica; a metáfora da rede com a sua capilaridade espacializa conceptualmente os efeitos de poder e a acumulação de saber. De resto, não há uma sequencialidade nas tecnologias do poder - elas são co-extensivas e, mesmo com a insistência no abandono do paradigma soberano, ele retorna na última sessão do Curso «Il Faut Défendre la Société», para se confrontar de modo aporético com a biopolítica. Como se explica que na mesma sessão do Curso *Les Anormaux*, Foucault, a propósito da articulação entre o poder médico e o poder judiciário, aluda ao aparecimento das disciplinas e ao governo da população?

Ao contrário da (anatomo)clínica de Bichat, onde o saber é apriorístico à sua aplicação, onde a partir de um conteúdo se identifica no corpo do doente a realidade da sua doença, na clínica psiquiátrica o saber não precisa de dizer o seu conteúdo; ele vale apenas como marca impositiva. E estamos ainda no mundo médico do século XIX. O ritual clínico-psiquiátrico é de outro teor, a fazermos fê nos conselhos de Pinel e de Falret, e a analogia com o sistema penal é evidenciada, como já o era em *Histoire de la Folie*. A clínica, «o grande jogo da clínica», baseia-se num interrogatório, é um jogo



sem interacção onde o protagonista mais significativo da cena é o médico, jogo que funciona como uma das marcas do saber que actuavam na instituição asilar. A clínica é o corolário dessas marcas que se baseiam, *grosso modo*, no interrogatório biográfico, na vigilância incessante e na punição terapêutica. A palavra do médico tem um peso preponderante e a identidade do doente é forjada pelo relato no ritual da sua apresentação; é uma identidade formada na absoluta coincidência entre o corpo do psiquiatra e o corpo institucional que acabam por formar uma só (sobrepoder absoluto capaz de extrair a confissão e o relato). O doente é um resíduo na marca do saber médico e o asilo medicaliza-se nessa dupla corporificação, onde a figura do médico se confunde com a própria instituição. A cura provém desse suplemento de poder conferido pela amplificação do poder asilar que perpassa e se encarna no corpo do psiquiatra como princípio de realidade. Eis o que Foucault chama a *microfísica do poder* asilar e que Castel retoma por sua conta.<sup>18</sup> A clínica não é senão a modalidade de confronto dessas duas vontades, sendo a do doente anulada à partida.<sup>19</sup> O médico é um intensificador de realidade no asilo e o seu poder deriva dessa capacidade de extrair e conduzir a anamnese por meio de uma prática ancestral: a confissão. Tal como no poder pastoral, a relação de obediência baseia-se numa «direcção» da alma; o governo das almas que o psiquiatra agora repõe possui uma tonalidade própria (salvar, curar ou dirigir?).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Escreve Castel: «On pourrait dire aussi bien que l'asile thérapeutique représente une révolution, ou qu'il s'inscrit dans la continuité du développement des institutions disciplinaires.» (Castel, 1976: 96) A psiquiatria é uma medicina política, diz Castel, visto que pretende educar o povo no quadro de uma higiene social. A medicina mental reproduz a exclusão social justificando medicamente as suas razões e os seus efeitos. O médico-director possui uma autoridade ilimitada e cita a este respeito a afirmação de Esquirol [«Des maisons d'aliénés», in *Des maladies mentales*, II: 528]: «[Le médecin] doit être en quelque sorte le principe de vie d'un hôpital d'aliénés. C'est lui que tout doit être mis en mouvement. Il dirige toutes les actions, appelé qu'il est à être le régulateur de toutes les pensées. C'est à lui comme au centre d'action, que doit se rendre tout ce qui intéresse les habitants de l'établissement, non seulement ce qui a trait aux médicaments, mais encore tout ce qui est relatif à l'hygiène. L'action de l'administration qui gouverne le matériel de l'établissement, la surveillance que doit exercer cette même administration sur tous les employés, doit être cachée; jamais le directeur n'en appellera d'une décision portée par le médecin, jamais il ne s'interposera entre lui et les aliénés ou les serviteurs. Le médecin doit être investi d'une autorité à laquelle personne ne puisse se soustraire.» (Idem: 160) (Citado igualmente por Foucault *PP*: 180) Para Castel, o convento também é uma admirável máquina de poder nos mesmos moldes do que chama a instituição totalitária.

<sup>19</sup> «Ce marquage médical est en réalité la mise en place d'un jeu entre le corps assujéti du fou et le corps institutionnalisés, étendu à la dimension d'une institution, du psychiatre. L'asile doit être conçu comme le corps du psychiatre; l'institution asilaire, ce n'est rien d'autre que l'ensemble des régulations que ce corps effectue par rapport au corps même du fou assujéti à l'intérieur de l'asile.» (Foucault, *PP*: 186)

<sup>20</sup> A aproximação terminológica e de sentido entre a direcção espiritual e a temática da direcção no asilo é notória. Pinel e Falret utilizam o termo "dirigir", tal como antes Carlos Borromeu na sua pastoral, Inácio de Loyola e François de Sales.

A clínica, isto é, a apresentação do doente no interior de uma encenação em que o interrogatório do doente serve para a instrução dos estudantes e em que o médico vai actuar no duplo registo daquele que examina o doente e daquele que ensina os estudantes, de modo que será ao mesmo tempo aquele que cuida e aquele que detém a palavra do mestre, será médico e mestre ao mesmo tempo. (Foucault, *PP*: 183)

A articulação da psicopatologia e da neuropatologia nunca foi pacífica neste mundo psiquiátrico do século XIX, numa altura em que os alienistas precisavam de ganhar terreno numa classe médica onde eram desqualificados e ainda desacreditados. A determinação das doenças mentais na etiologia comportamental ou no plano das lesões orgânicas é um dilema que ainda hoje, embora noutros termos, não cessa de assombrar a psiquiatria que ora se inclina para a genética do comportamento (ou os neurotransmissores responsáveis pelos distúrbios) ora para a sua génese socializada.

Sabemos que o Curso *Le Pouvoir Psychiatrique*, antecede em meses a obra *Surveiller et punir*, onde se fundam as disciplinas, mas é preciso dizer que este curso é uma propedêutica ao sistema disciplinar e que o poder médico é decalcado nesse modelo que seria mais apropriado à matriz biopolítica, já evidente no Curso *Les Anormaux*. Se por um lado se fala na psiquiatria como maquinaria panóptica confinada ao asilo, por outro, alude-se à sua componente de higienização da sociedade, generalização mais ampla a ponto de abranger a população. Robert Castel na obra *L'Ordre Psychiatrique* retoma e reitera as posições de Foucault sobre a edificação do saber numa espacialização hospitalar. Mas o saber psiquiátrico que nasce no hospital extravasa-o e tende para a higienização social. A análise de Castel é tributária da tecnologia disciplinar foucauldiana; é o sistema disciplinar sob o signo da ordem que preside à análise de Castel.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> A recensão de Foucault ao livro de Castel, Foucault cita-o e destaca o aspecto englobante da medicina psiquiátrica, a sua propensão médico-pedagógica e o seu projecto social global: «La médecine n'a pas seulement pour objet d'étudier ou de guérir les maladies; elle a des rapports intimes avec l'organisation sociale»; «depuis le XIXe siècle, nous sommes tous devenus psychiatisables; la plus technicienne, la plus rationalisante des sociétés s'est placée sous le signe, valorisé et redouté, d'une folie possible. La psychiatisation n'est pas quelque chose qui arrive aux plus étranges, aux plus excentriques d'entre nous;

A medicalização do hospital psiquiátrico equivale a uma medicalização maior, o que é notório na despsiquiatrização que opera por exemplo a psicanálise e na antipsiquiatria, que mais não é do que um movimento de resistência à medicalização do hospício mas não necessariamente contra a medicalização da população; poderá ser nalguns casos um grito de revolta de sectores médicos contra o poder médico ou, se quisermos, uma luta de poderes e saberes no seio da classe médica. Ora não é isso que preocupa Foucault, visto que não tinha nenhum interesse administrativo na medicina, o que o coloca na posição filosófica de interrogar a medicina na sua genealogia de poder/saber.

Não esqueçamos que o anormal, o monstro e o incorrigível impõem essa grande ingerência do biológico no jurídico. Não o anulam mas contornam a partir de um Fora ou plano de exterioridade. A intrusão do aparelho médico no aparelho penal tem como motivo a higiene do corpo social (a higiene pública), como mais tarde se falará em higiene racial. Doutra forma, não poderíamos falar da psiquiatria criminal e dos crimes sem razão. A patologização é um dar conta de uma outra transgressão: a violação das leis naturais explicável apenas à luz das ciências. Tanto as disciplinas como a biopolítica configuram um para além do direito ou um quase-direito; a força do regulamento passa a ter força de lei mas ela está, de algum modo, num domínio extra-legal. Ela pune sem ouvir a regra que a constituiu, pune incessantemente e de modo autotélico sem a consciência da regra; é uma regra que vigora na excepção ou, para dizê-lo em termos agambenianos, uma excepção que se torna regra. O que vigora é a sua extrema mobilidade e flexibilidade, plasticidade com uma mecânica própria que age em campo aberto por meio do princípio não repressivo de normalização; daí a noção lata de governo, de governamentalidade, aliada ao conceito de dispositivo e diagrama. É evidente que nos cursos anteriores a 1976 o modelo hermenêutico das tecnologias de Poder, a grelha de análise se oriente pela matriz disciplinar numa exposição que segue os casos individuais. Nessa tecnologia disciplinar o corpo individual defronta-se com o poder médico-judiciário, mas é de higiene pública que se trata nessa demanda psiquiátrico-política. O poder investe numa série de multiplicidades.

---

elle peut nous surprendre tous et partout, dans les relations familiales, pédagogiques, professionnelles.» in (Foucault «L'asile illimité» *DEIII*: 273. Cf. Foucault, *AN*:109)

Dispomos apenas de séries no diagrama como pontos móveis:

1ª série: (disciplina-normalização) medicalização-disciplina-biopolítica

2ª série: poder pastoral-disciplina-dispositivos de segurança-medicalização-biopolítica (liberalismo)

3ª Série: soberania-biopolítica

4ª Série: biopolítica-governo (governamentalidade)-governo de si (tecnologias de si)

Há um pacto social para as disciplinas como havia implicitamente para a soberania? Hobbes nunca colocaria a questão disciplinar porque na sua imanência o soberano assegura uma obediência dos súbditos. Mas esta delegação é legislativa. Ora as disciplinas são uma imanência transcendente face à lei; elas sobrepujam a lei que no entanto lhes deu origem, mas produzem outra coisa no seu lugar.

Por outro lado, as disciplinas declinam para outro tipo de mecanismo mais adequados ao governo da população. Trata-se dos *mecanismos de segurança* que são intercalados entre a soberania e a disciplina numa altura em que a questão emergente já era a do biopoder. Que lugar para estes mecanismos de segurança quer face à soberania, quer face às disciplinas? É ainda o problema das epidemias que está no eixo dessa declinação. De facto, o objectivo é a criação de um sistema para enfrentar as epidemias e o exemplo escolhido é a varíola. Se a disciplina consistia na anulação do contágio através do isolamento dos doentes, a variolização-vacinação não pretende demarcar os doentes dos não doentes. Ela vai consistir noutra coisa.

Vai consistir em levar em conta o conjunto sem descontinuidades, sem ruptura, dos doentes e não-doentes, isto é, noutras palavras, a população, e em ver nessa população qual é o coeficiente de morbidade provável, ou de mortalidade provável, isto é, o que é normalmente esperado, em matéria de acometimento da doença, em matéria de morte ligada à doença, nessa população. (Foucault, *STP*: 64)

Como vão agir esses dispositivos de segurança no governo das populações?

Contrariamente à lei que proíbe eles deixam que a realidade actue. «Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio, fundamental nos dispositivos de segurança» (Foucault, *STP*: 48)<sup>22</sup>

Com o crescimento do comércio, com a demografia urbana, a cidade do séc. XVIII necessitava de uma administração espacial, jurídica, administrativa e económica, a arquitectura das ruas, os bairros apinhados mas importava igualmente maximizar a circulação e o afluxo das populações flutuantes: mendigos, vagabundos, delinquentes, criminosos, ladrões. De que modo os dispositivos de segurança introduzem uma novidade relativamente às disciplinas? A segurança gere os elementos a partir das probabilidades, com a série de acontecimentos possíveis, o que introduz o horizonte temporal das séries, o aleatório, o meio - noção que deriva da biologia de Lamarck.<sup>23</sup> Com o *meio* a naturalidade da espécie é protegida artificialmente - gestão biopolítica que relaciona a natureza e o histórico, gestão de multiplicidades, onde do que se trata é de fazer interagir o heterogéneo com vista a uma protecção populacional. «O meio é um conjunto de dados artificiais, rios, pântanos, morros, é um conjunto de dados artificiais, aglomeração de indivíduos, aglomeração de casas.» (Foucault, *STP*: 22-23)

Foucault parece hesitar na estabilidade terminológica desse governo das populações, dessa nova arte de governar, mas esse momento, parece-nos, chega finalmente com a noção de governamentalidade. Note-se que o Curso *Sécurité, Territoire, Population*, inicia a definição de biopoder na primeira sessão de 11 Janeiro de 1978, para a abandonar logo de seguida, entregando-se à comparação entre mecanismos disciplinares e dispositivos de segurança, estes últimos integrados claramente numa definição de governo liberal (indexada novamente ao biopoder). Podemos questionar a pertinência da noção de dispositivos de segurança numa altura em que, em vários passos da sua obra, o conceito de biopoder já se encontrava

---

<sup>22</sup> «Dans le dispositif de sécurité tel que je viens de vous l'exposer, il me semble que justement ce dont il s'est agit, c'est de ne prendre ni le point de vue de ce qui est empêché ni le point de vue de ce qui est obligatoire, mais de prendre suffisamment de recul pour que l'on puisse saisir le point où les choses vont se produire, qu'elles soient souhaitables ou qu'elles ne le soient pas. [...] Autrement dit, la loi interdit, la discipline prescrit et la sécurité, sans interdire ou sans prescrire, éventuellement cependant en se donnant quelques instruments du côté de l'interdiction et de la prescription, la sécurité a essentiellement pour fonction de répondre à une réalité de manière à ce que cette réponse annule cette réalité à laquelle elle répond - l'annule, ou la limite ou la freine ou la règle.» (Foucault, *STP*: 48)

<sup>23</sup> A noção de meio é importada da mecânica para a biologia no séc. XVIII sendo retomada pela psiquiatria conforme Foucault esclarece referindo-se à obra de Canguilhem, *La Connaissance de la vie* de 1965.

conceptualizado. Assim, é o paradigma biopolítico que vigorará extraído da longa gênese do poder pastoral. O recuo genealógico é disso que pretende dar conta. Os dispositivos de segurança pretendem apenas introduzir a governamentalidade liberal, uma forma de governo menos coercitiva e prescritiva do que as disciplinas? Um modo de deixar a realidade operar por si mesma sem o excessivo controlo do soberano e das instituições? No entanto, na última sessão do Curso *«Il Faut Défendre la Société»* de 1976 é a noção de poder soberano que parecia definitivamente afastada com a ideia de governo das populações, que regressa (um retorno do recalcado?) revelando-se indecível perante a biopolítica das populações. O poder soberano é um excesso de biopoder e, ao contrário do incremento da vida, traz para o seu interior um grau de complexidade maior: é o governo da vida através do mecanismo da morte, colocando a biopolítica num embaraço epistemológico. É certo que Foucault abandonará a noção de dispositivos de segurança. Acresce que as tecnologias biopolíticas de poder parecem enquadrar-se num novo modelo: o modelo-guerra. E não é menos certo que não foi sua intenção produzir uma noção fechada de poder, substancializada; a sua hipótese é que o poder é um exercício. Temos assim uma ontopolítica que abre para uma margem de liberdade no interior das relações de poder. O governo das populações, além de tomar como alvo um novo sujeito político - a população - não procura uma vigilância exaustiva, um processo de individualização estrito; é preciso deixar funcionar a população na sua «naturalidade», calcular a taxa de mortalidade mas deixar uma margem de manobra: os fisiocratas não vêem a população como um conjunto de súbditos cujas vontades estão dependentes da lei; a população tem um desejo. Gerir uma população não é submetê-la sem margem, não significa oprimi-la sem margem de liberdade. O que significa essa margem de liberdade? É a naturalidade do desejo mas é também saber administrar o corpo múltiplo sem o limite da lei. É, no fundo, um conjunto de variáveis que colidem com a natureza invariante.

A população é um dado que depende de toda uma série de variáveis que fazem com que ela não possa ser transparente à acção do soberano, ou ainda, com que a relação entre a população e o soberano não possa ser simplesmente da ordem da obediência ou da recusa da obediência, da obediência ou da revolta. (Foucault, *STP*: 73)

A população não é a soma dos indivíduos, é o género humano, a sua «naturalidade» é anti-naturalista, as suas possibilidades podem ser incrementadas; ela é dotada de uma «natureza» própria, com opiniões, hábitos, maneiras de ser, comportamentos, temores, preconceitos. Por conseguinte, a questão governamental da população vai para além da soberania, ela abre um campo à política e ao governo que não é da ordem do *imperium*; ela faz passar da história natural à biologia e desta à economia política, ela é da ordem das ciências da vida.

Creio que, para resumir tudo isso, poderíamos dizer que, se quisermos procurar o operador de transformação que fez passar da história natural à biologia, da análise das riquezas à economia política, da gramática geral à filologia histórica, o operador que levou todos esses sistemas, esses conjuntos de saberes para o lado das ciências da vida, do trabalho e da produção, para o lado das ciências das línguas, será na população que deveremos procurá-lo. (Foucault, *STP*: 80)

Como actuam esses dispositivos de segurança? Foucault dá três exemplos a este respeito: a cidade, a escassez alimentar e a epidemia.

A inoculação ou a variolização permite gerir as «normalidades diferenciais», deixar a realidade actuar por si mesma e calcular a taxa de mortalidade ou morbidade; «fazer os elementos de realidade funcionarem uns em relação aos outros»; delimitar os fenómenos deixando-os expandir em níveis aceitáveis. A relação entre o comportamento individual e a totalidade do corpo social não supõe uma vigilância exhaustiva. O mecanismo de impedimento da epidemia conecta-se com a realidade dos fenómenos: a população é gerida com recurso à estatística.

Ora, o que havia de notável na variolização, mais na variolização e de uma maneira mais clara do que na vacinação, era que a variolização não procurava tanto impedir a varíola quanto, ao contrário, provocar nos indivíduos que eram inoculados algo que era a própria varíola, mas em condições tais que a anulação podia produzir-se no momento mesmo dessa vacinação, que não resultava numa doença total e completa, e era apoiando-se nessa espécie de primeira pequena

doença artificialmente inoculada que se podiam prevenir os outros eventuais ataques da variola. (Foucault, *STP*: 61)

A estatística é irredutível ao modelo familiar visto que ela sai desse núcleo restrito e quantifica os fenómenos, as regularidades populacionais, o número de mortos, de doentes no caso das grandes epidemias. Trata-se do nascimento da economia política na arte do governo das populações.

E nesse *continuum* de vigilância das populações, a noção de risco, a criação de um perfil de risco deriva da estatística, da ciência probabilidades que legitima a medicina epidemiológica. Estatística e vigilância das populações articula-se com o risco desconstruindo o paciente individual em prol de uma visibilidade médica mais ampla (Castel, 1991)

## **O nascimento da economia política da saúde e a crise da medicina**

A bio-história e a nosopolítica são consequências do alargamento da noção de higiene pública articulados com uma exortação à moralidade. Com o plano Beveridge (1940-1950), a saúde entra no campo da macro-economia, e o bem-estar sanitário torna-se objecto de uma luta política. Mas este alargamento da medicina como instância de controlo social implicou na lógica dos poderes uma sublevação, uma resistência à medicalização. A força da medicalização, a sua extensão ao conjunto do fenómeno da vida e do vivente, a progressiva estatização do corpo a expensa de uma tecnologia médica (que Foucault designa a somatocracia por oposição a uma teocracia)<sup>24</sup>

Porém, o paradoxo desta contra-medicalização ou luta antimedicalizadora é que ela própria assume uma forma de medicalização. As auto-terapias, as alternativas

---

<sup>24</sup> «On pourrait dire qu'a surgi dans l'actualité ce qui en réalité se préparait depuis le XVIII siècle, c'est-à-dire non pas une théocratie, mais une «somatocratie». Nous vivons sous un régime por lequel l'une des finalités de l'intervention étatique est le soin du corps, la santé corporelle, la relation entre la maladie et la santé, etc.» («Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?») *DEIII*: 43)



terapêuticas que se opõem à medicalização oficial reenviam elas próprias e retomam, reivindicam uma forma mais legítima de medicalização.

A questão económica é inseparável da história da medicina, é afirmado em 1974 e esta asserção não parou de se expandir como uma verdade profética inelutável. A introdução da saúde no sistema económico acarreta uma verdade bem simples: «o nível de vida define-se pela capacidade de consumo.»<sup>25</sup> Foucault antecipa o paradigma da biopolítica liberal e a sua premissa mais funesta: a partir do momento em que o mercado invade a saúde várias disfunções se perfilam, nasce uma verdadeira racionalidade farmacêutica (os laboratórios farmacêuticos) mas também a força de trabalho. As variáveis do meio, a educação os rendimentos familiares agem aparentemente sobre as taxas de mortalidade. Apesar disso, adverte Foucault: «As estatísticas de 1970 indicam que, apesar de um aumento constante do consumo médico, a taxa de mortalidade, que é um dos indicadores mais importantes da saúde, não diminuiu e permanece hoje mais elevada para os homens do que para as mulheres.» (Foucault «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?» *DEIII*: 55)

No entanto, o conceito de crise é ele próprio de origem médica como lembra Canguilhem.<sup>26</sup>

## **Medicalizar a família, reformar a sociedade (instinto, hereditariedade e perversão)**

A racionalidade médica irá medicalizar a família fechando-a e submetendo-a a dois mecanismos de controle: a confissão e a aplicação de instrumentos nos órgãos genito-urinários devido a esse «mal» masturbatório. (Foucault, *AN*: 235-236) «Medicalização interna da família e da relação pais-filhos, mas discursividade externa na relação com o médico; silêncio da sexualidade nas fronteiras da família, onde no entanto ela aparece com toda a clareza pelo sistema de vigilância.» (Foucault, *AN*: 236) E desta relação surge uma implantação perversa com os seus personagens próprios: a

---

<sup>25</sup> («Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?» *DEIII*: 55)

<sup>26</sup> «Il y a un concept fondamental en politique et en économie, le concept de *crise*. Or, c'est un concept d'origine médicale, c'est le concept d'un changement survenant dans le cours d'une maladie, annoncé par certains symptômes, et dans lequel va se décider effectivement la vie du patient» «Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société.» (Canguilhem, 2002: 104).

mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assaltada por obsessões assassinas, o marido impotente, sádico, perverso, a jovem histérica ou neurasténica, a criança precoce e esgotada (*HSI*: 146) Relevante é o facto de o dispositivo de sexualidade ser no fundo uma tarefa medicalizadora que se abate sobre a família que para isso utiliza a sexualidade anormal. Esse dispositivo intenta controlar o corpo individual e as populações e a célula familiar, a pretexto do sexo, é o seu domínio de administração. A confissão é uma matriz do discurso sobre o sexo, mas igualmente sobre a criminalidade. O que pretende a confissão? Um modo de subjectivação onde o sujeito coincide com o enunciado a produzir: pela confissão o sujeito é coagido pela exterioridade, mas restitui a si próprio a imagem dessa exterioridade, tornando-a interior.

Ora, a confissão é um ritual de discurso em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é igualmente um ritual que se desdobra numa relação de poder, porque não se confessa sem a presença, pelo menos virtual, de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, a impõe, a aprecia e intervém para julgar punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual em que a verdade se autentica pelo obstáculo e pelas resistências que teve de vencer para se formular; por fim, um ritual em que a simples enunciação, independentemente das suas consequências externas, produz, em quem a articula, modificações intrínsecas: ela inocenta-o, redime-o, purifica-o, descarrega-o das suas faltas, liberta-o, promete-lhe a salvação. (Foucault, *HSI*: 83)

A discursificação da sexualidade deriva do pastorado e foi absorvida pela medicina do século XIX<sup>27</sup> Mas é recuperada pela «polícia» e a sua regulamentação prende-se também com uma técnica de poder do séc. XVIII<sup>28</sup>. A confissão é

---

<sup>27</sup> [L'aveu] «Longtemps, il était resté solidement encastré dans la pratique de la pénitence. Mais, peu à peu, depuis le protestantisme, la Contre-Réforme, la pédagogie du XVIII<sup>e</sup> siècle et la médecine du XIX<sup>e</sup>, il a perdu sa localisation rituelle et exclusive; il a diffusé; on l'a utilisé dans toute une série de rapports: enfants et parents, élèves et pédagogues, malades et psychiatres, délinquants et experts.» (Foucault, *HSI*: 84-85)

<sup>28</sup> «Une des grandes nouveautés dans les techniques de pouvoir, au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce fut l'apparition, comme problème économique et politique, de la «population»: la population-riche, la population-main-d'oeuvre ou capacité de travail, la population en équilibre entre sa croissance propre et les ressources dont elle dispose. [...] Au coeur de ce problème économique et politique de la population, le sexe: il faut analyser le taux de natalité, l'âge du mariage, les naissances légitimes, la précocité et la

secularizada, a sua prática generaliza-se e desterritorializa-se e o seu ritual dissemina-se (interrogatórios, cartas, consultas, narrações autobiográficas, arquivos) até se constituir numa ciência-confissão com a sua codificação clínica, com a sua causalidade, como uma região a interpretar. O seu regime é agora o do normal/patológico e o efeito de verdade a extrair conduzirá à cura. «*Pela medicalização dos efeitos da confissão*: a obtenção da confissão e os seus efeitos são recodificados na forma de operações terapêuticas. [...] Quer isto dizer também que a confissão assumirá o seu sentido e a sua necessidade entre as intervenções médicas: exigida pelo médico, necessária para o diagnóstico, e eficaz por si mesma, na cura.» (Foucault, *HSI*: 90) Nesse caso, nenhuma *scientia sexualis* se poderia erguer sem a verdade trazida pela confissão, sem que a vontade de saber encontrasse nesta a estratégia do seu poder imanente.

Mas de que modo o aparelho médico-discursivo se instala, se abate sobre o corpo do anormal? Foucault cita um caso-princeps que fez accionar toda uma série de aparelhagens discursivas ao nível da teologia, sobre a obrigação de confissão e que concatenou a demografia, a biologia, a medicina, a psiquiatria, a psicologia, a moral, a pedagogia e a crítica política, discursos apenas possíveis através do exercício do poder. Esse caso retomado a partir do curso *Les Anormaux*, é o de Jouy. Esse parvo de aldeia, espírito simples, permite uma intrusão da medicina, uma patologia orgânica, uma explosão nosológica sobre as perturbações no que viria a produzir o exame médico-legal (Foucault, *AN*: 38); enunciação que prolifera nos pequenos momentos sombrios, esquecidos no bucolismo campestre e que desmentem o silêncio da sexualidade. Por que motivo a sexualidade possui uma instrumentalidade que a torna mais permeável às relações de poder? «Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais surdo; mas antes um dos que é dotado da maior instrumentalidade, utilizável para o maior número de manobras e que pode servir de ponto de apoio, de charneira, das estratégias mais variadas.» (Foucault, *HSI*: 136) É a sua mobilidade, as suas técnicas polimorfas introduzidas na modernidade, a sua plasticidade e capacidade de proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar os corpos. O dispositivo de sexualidade é inteiramente biopolítico como instância reguladora das populações, ele permite um poder sobre a vida e um controlo regulador, uma gestão da população não apenas do ponto de vista

---

fréquence des rapports sexuels, la manière de les rendre féconds ou stériles, l'effet du célibat ou des interdits, l'incidence des pratiques contraceptives - de ces fameux «funestes secrets» dont les démographes, à la veille de la Révolution, savent qu'ils sont déjà familiers à la campagne.» (Foucault *HSI*: 35-36)

reprodutivo mas dos comportamentos a partir de alguns modelos epistemológicos: a) Histerização do corpo da mulher; b) Pedagogização do sexo da criança; c) Socialização dos comportamentos procriadores; d) Psiquiatrização do prazer perverso.

## **A cruzada antimasturbatória e a modernidade do onanismo**

Os motivos do discurso antimasturbatório que se inicia no século XVIII não são económicos; eles relevam do investimento medicalizador sobre a família afectiva e sexual de forma subordinada à intervenção externa do médico - um saber externo que inscreve a masturbação na ordem patológica e menos no domínio moral. O saber médico patologiza a infância e faz a sexualidade falar, porém o médico é o único ouvinte. O médico que escuta a confissão é herdeiro das técnicas pastorais (Foucault, *AN*: 238) e a família como agente medicalizador é intermediária no processo educativo. De um lado o silêncio discursivo da família e do outro o médico-confessor que desenvolve unilateralmente o aparelho discursivo, a instância de controle, intrusão científico-política.

A cruzada é menos da ordem da *moralização* do que da *somatização*, discurso que fez falar o sexo durante décadas sobre um tema que aproximou a medicina do corpo sexual da criança, corpo descarnado, pleno de ulcerações, que exalava um odor nauseabundo em vida. O discurso da cruzada antimasturbação é uma introdução à morte do corpo infantil derramada nos tratados de medicina. Quais as formas dessa somatização? 1) A fabulação da doença total. O jovem masturbador é o retrato da morte com o esgotamento de um corpo debilitado, inteiramente invadido num discurso a meio termo entre a ficção científica e a medicina oficial; 2) Codificação etiológica e polimorfismo de sintomas. A masturbação origina diferentes doenças: meningite, mielite, danos na medula espinal, degeneração óssea, tísica e tuberculose. Neste caso a masturbação é essa causa imaginária de doenças inexplicáveis; 3) Delírio hipocondríaco. O doente fala de si, escreve a sua «carta do doente» onde descreve os sintomas imaginários envoltos na auto-culpabilização: «Meses depois [...] ao levantar-me de manhã, cuspi sempre sangue, ora vivo, ora decomposto.» Auto-somatização permanente por ordem dos médicos. (Foucault, *AN*: 225)

Qual o motivo dessa cruzada, por que se pede afinal aos pais que cuidem dos filhos? Foucault adianta duas respostas. Por um lado, torna-se a família penetrável às técnicas de poder cujos transmissores são a medicina e os médicos, por outro, a sexualidade é um dos instrumentos que permitiu o deslocamento da criança do espaço familiar para o «espaço institucionalizado e normalizado da educação». A sexualidade da criança foi o engodo que tornou possível a ilusão parental de uma educação sexual assumida pela escola, pelo Estado e pela instância-psi, que Foucault não hesita em classificar como um engodo, um logro.<sup>29</sup>

A masturbação é um problema da modernidade. Por que motivo? O que liga uma pretensa perturbação social e fisiológica a uma etapa histórica, a um momento de apropriação pelo discurso médico e moral a ponto de sobre ela se erguer todo um manancial discursivo que durou décadas, unindo o «discurso da carne e a psicopatologia sexual?» (Foucault, *AN* aula de 5 Mar 1975) No fundo, é a intensa patologização do corpo de prazer, é a carne que é patologizada na rotação do eixo que liga e devolve a renúncia pastoral à subjectividade médica. É a carne arcaica que é alvo das políticas sexuais da modernidade e a protecção do jovem contra o malefício do prazer não pretende a salvação da alma mas a saúde da população.<sup>30</sup> Vigiar o corpo e cuidar da alma é a partir desta época um procedimento médico-administrativo às custas de uma «medicalização do espaço social» (Rose «Medicine, History and the present»). O dispositivo de sexualidade age no caso da masturbação num contexto claramente repressivo, repondo a hipótese repressiva que Foucault afasta decisivamente no primeiro volume da *Histoire de la sexualité*. Se o dispositivo de sexualidade não é meramente repressivo ele acaba por representar uma instância de controle, neste caso coercitiva,

---

<sup>29</sup> «Dêem-nos os seus filhos e o poder de vocês sobre o corpo sexual deles, sobre o corpo de prazer, será mantido. E agora os psicanalistas começam a dizer: "A nós, a nós, o corpo de prazer das crianças!"; e o Estado, os psicólogos, os psicopatologistas, etc. dizem: "A nós, a nós, essa educação!" Aí está o grande engodo no qual o poder dos pais caiu.» (Foucault, *AN*: 242) Em abono da verdade, a educação sexual hoje ou melhor, a educação para a saúde, é mais um motivo de desorientação do que um investimento do Estado, das famílias e da escola. O que fazer com o corpo da criança? Ninguém sabe no imenso falatório que continua a proliferar. A instância-psi continua a tentar manter a supremacia de séculos, autoridade científica confusamente outorgada nesse séc. XVIII (conforme demonstra Foucault), naturalmente isenta dos equívocos para fixar a autoridade médico-científica. O prazer é possível e o que se pretende evitar são as doenças sexualmente transmissíveis. Mas como uma instância externa produz essa regulação de comportamentos? Apelando naturalmente à responsabilidade pessoal, fazendo circular a informação necessária. Mas quem assume esse papel, as campanhas, os médicos, a escola, o Estado, o indivíduo, a ciberpornografia, a cibermedicalização?

<sup>30</sup> A intrusão familiar do dispositivo de sexualidade é uma nova pastoral que deriva do dispositivo de aliança: os seus instrumentos são a penitência e o corpo da sensação. É a problemática da carne que depois é psicologizada e psiquiatrizada. «La famille, c'est le cristal dans le dispositif de sexualité: elle semble diffuser une sexualité qu'en fait elle réfléchit et diffracte.» (Foucault, *HSI*: 147)

que filtra a sexualidade pelas regras sociais e instaura um discurso do patológico que mais não é do que a sobreposição da norma social sobre a norma vital.

Poderíamos citar muitos outros centros que a partir do século XVIII ou do século XIX, entraram em actividade para suscitarem os discursos sobre o sexo. Em primeiro lugar, a medicina, por intermédio das «doenças de nervos»; seguidamente, a psiquiatria, quando se põe a investigar para os lados do «excesso», e depois do onanismo, e depois da insatisfação, e depois das «fraudes à procriação», da etiologia das doenças mentais, mas sobretudo quando anexa, como seu domínio próprio, o conjunto das perversões sexuais; e ainda a justiça penal, sobretudo sob a forma de crimes «graves» e contra a natureza, mas que, por volta dos meados do século XIX, se abre à jurisdição minuciosa dos pequenos atentados, dos ultrajes menores, das perversões sem importância; por fim, todos aqueles controlos sociais que se desenvolvem no fim do século passado e que filtram a sexualidade dos casais, dos pais e das crianças, dos adolescentes perigosos ou em perigo - procurando proteger, separar, prevenir, assinalando por toda a parte perigos, despertando atenções, exigindo diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo, eles irradiam os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante, que por sua vez relança o incitamento a que dele se fale. (Foucault, *HSI*: 42-43)

Em *Histoire de la sexualité Vol. 1*, a cruzada contra o onanismo é integrada na «pedagogização do sexo da criança». Mas qual o agente dessa «implantação perversa» que se conjuga com a «medicalização do insólito sexual»?<sup>31</sup> qual o agente senão o «regime médico-sexual» que sobre-codifica os códigos já existentes - o direito canónico, a pastoral cristã e a lei civil - e provoca uma demanda sobre as «sexualidades

---

<sup>31</sup> «L'une des raisons pour lesquelles cette interdiction stupide de la masturbation a persisté pendant si longtemps tient au plaisir et à l'inquiétude, à tout le réseau d'émotions que cette interdiction suscite. Chacun sait bien qu'il est impossible d'empêcher un enfant de se masturber. Il n'y a aucune preuve scientifique qui indique que la masturbation soit nuisible. On peut être sûr, au moins, que c'est le seul plaisir qui ne niut à personne. Alors, pourquoi donc a-t-on interdit la masturbation pendant si longtemps? À ma connaissance, on ne trouve pas, dans toute la littérature gréco-latine, plus de deux ou trois références à la masturbation. La masturbation n'était pas considérée comme problème. Elle passait, dans la civilisation grecque et latine, pour une pratique à laquelle s'adonnaient les esclaves ou les satyres. Il n'y avait aucun sens à parler de masturbation pour des citoyens libres.» (Foucault, «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins» *DEIV*: 531-532)

periféricas»? Não assistimos nós ao nascimento da perversidade sexual nesse mundo de pequenas infâmias sujeitas à vigilância da pedagogia e da terapêutica? Não é a repressão que as move mas o exercício do poder. «Mas a medicina essa entrou em força nos prazeres do casal: inventou toda uma patologia orgânica funcional ou mental, que nasceria das práticas sexuais «incompletas»; classificou cuidadosamente todas as formas de prazeres anexos; integrou-os no «desenvolvimento» e nas «perturbações» do instinto; chamou a si a sua gestão.» (Foucault, *HSI*: 56) É a sociedade burguesa que atrai a si todas as esquisitices, acaricia os corpos, na relação difusa entre o poder e o prazer: «O prazer difunde-se no poder que o persegue; o poder fixa o prazer que acaba de detectar». (Idem: 49) Esse jogo perpétuo tem os seus protagonistas que se envolvem no governo da saúde: o médico/doente, o psiquiatra e o seu histérico e o seu perverso. A implantação perversa é uma corporificação/incorporação, um inclusão identitária no corpo do indivíduo moderno (a sociedade moderna é perversa dirá Foucault), na forma como vive nos seus espaços (o lar, a escola, a prisão), é um «efeito-instrumento» que mais não faz do que consolidar essas sexualidades num exterior que é transportado para o interior mas sempre exteriorizável. Sobre a perversidade não se elege um processo de repressão mas de integração, entronização científica, ou melhor, auto-entronização porque auto-glorificação da sua cientificidade. As sociedades industriais precisam dos seus perversos; sobre eles edificam discursos e anamneses infíndas, narrativas de auto-narrativas, terapias e prescrições e auto-terapias do corpo que fala sobre si e se molda a uma imagem que já não é exterior nem interior. A imagem da perversidade é uma imagética de fronteiras esbatidas e próximas, distantes e aniquiladas, necessárias oferecidas à saciedade do público e dos peritos biopolíticos. Da mesma forma assistimos ao apogeu e ao declínio da histeroepilepsia recodificada a partir da velha noção de concupiscência cristã. A alma pecadora possui agora uma versão racional e científica e da concupiscência à histeroepilepsia, é a convulsão que ganha forma na neuropatologia. Convulsão que vai ser o protótipo da loucura, mecanismo instintivo do organismo humano.

Compreende-se como se pôde edificar, no seio da psiquiatria do século XIX, esse monumento para nós heterogéneo e heteróclito que é a famosa histeroepilepsia. No centro mesmo do século XIX, a histeroepilepsia (que reinou desde os anos 1850 até à sua demolição por Charcot em 1875-1880, mais ou menos) foi a maneira de

analisar, sob a forma da convulsão nervosa, a perturbação do instinto tal como havia surgido da análise das doenças mentais, em particular das monstrosidades. (Foucault, *AN*: 208)

O homossexual torna-se uma nova espécie, cuja categorização psicológica, psiquiátrica e médica data de 1870 com o artigo de Westphal. A medicina confere um princípio de inteligibilidade às perversões, cola-as aos comportamentos, torna-as «coisa medicalizável», essencializa-as, podemos dizê-lo, no «fundo do organismo, na «superfície da pele» ou nos «sinais de comportamento». No século XIX, o poder é visual, mas também háptico, é um poder apaixonado pela anatomia, pela sensualidade e pelo prazer, poder incorporado ou corporificado, não deixando de projectar-se de forma problemática sobre o casal heterossexual, pelo menos enquanto modelo familiar. Na verdade, os prazeres e poderes sobre a família agem num regime de multiplicidades, numa rede saturada de sexualidades múltiplas pelo facto de convocarem outras formas de sexualidade. «A sociedade «burguesa» do século XIX, sem dúvida ainda a nossa, é uma sociedade da perversão esplendorosa e difundida.» (Foucault, *HSI*: 64) A sociedade moderna é perversa, declara Foucault, mas qual o motivo dessa multiplicação das esquisitices sexuais, para falar delas? Os prazeres do corpo e a sua problematização não existiam nas sociedades pré-modernas ou mesmo na Antiguidade? Que transformação se deu entretanto? Sugiro que o princípio de generalização que operou baseou-se na medicalização sucessiva dos comportamentos. O cepticismo moral cristão, o paradigma teológico da perversão declina a favor de uma explicação médica «científica» dos comportamentos, mais terrena, mas igualmente com maior grau de certeza. O princípio da certeza entronca com o princípio de generalização em relações cada vez mais difusas que a coerência nosográfica e classificadora ordena à sua maneira. O médico, o alienista descentraliza os prazeres denunciados pela visão teológica do mundo e recentraliza-os sobre si; ele é agora o pólo difusor dos heretismos e explica-os com uma nova autoridade. Assistimos, assim, ao nascimento de uma autoridade biopolítica, a mais importante em matéria de perversão sexual. A sensualidade do corpo é confiscada ao pecado da carne e a organização da anomalia far-se-á em torno de outros conceitos, como a noção de instinto. Se a masturbação foi retirada à revelação penitencial do século XVIII ela é agora trazida para o campo da anomalia - a medicina pedagógica da masturbação é uma anatomia política do corpo. A modernidade que



produziu a racionalidade médica inventou também a anomalia. E a matriz desse discurso que se encastra nas pequenas perversões, anódinas umas, espectaculares outras, é a confissão, a velha máquina de fazer falar e calar do ritual monástico, ritual que faz coincidir o sujeito falante com o sujeito do enunciado, que leva a uma prática de si (conceito tardio) mas sobretudo a uma dominação de quem escuta. Quem fala submete-se e constitui um arquivo; e é precisamente esse arquivo que a medicina e a pedagogia começará a organizar criando um registo, um catálogo infinitesimal dos prazeres. Os psiquiatras tinham o sentido do acontecimento, eles medicalizam os efeitos da confissão, diz Foucault. «Era o momento em que os prazeres mais singulares eram chamados a proferir sobre si próprios um discurso de verdade que tinha de se articular já não com aquele que fala do pecado e da salvação, da morte e da eternidade, mas com o que fala do corpo e da vida - com o discurso da ciência.» (Foucault, *HSI*: 86) Mas não é só a vida. A anomalia traz consigo a morte imanente e simultaneamente uma imanentização das relações de poder, uma transferência horizontal que se dissemina numa multiplicidade de pontos descontínuos, que actua nos aparelhos de produção, nas famílias, nas instituições e em todo o corpo social. O poder não segue uma relação binária, dividindo dominadores e dominados como na visão ortodoxa marxista. Visão nominalista do poder que o projecta para todos os espaços, omnipresença de uma outra divindade teológico-política, um reino sem glória que não deixa de fazer a sua guerra. E a política é a guerra empreendida por outros meios. E esse investimento nos prazeres polimorfos, essa teia que se urde entre o saber e o poder, por via da medicalização conferem uma matriz de relações de poder, uma grelha de inteligibilidade sem um ponto central por onde irradiaria essa dominação; o poder é um agenciamento, um diagrama de redistribuições e alinhamentos, arranjos de série e colocações em convergência, estratégias anónimas. Mas o corpo resiste e as resistências acompanham essas estratificações quer ao nível individual, quer ao nível institucional. «Os pontos, os nós, os centros de resistência, são disseminados com maior ou menor densidade no tempo e no espaço, erguendo às vezes grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo.» (Foucault, *HSI*: 127)

E o sexo tem valor político, tanto para as disciplinas como para o biopoder.<sup>32</sup> Foucault oscila em *Histoire de la sexualité* vol. 1 entre a definição das disciplinas

---

<sup>32</sup> O sexo é um elemento charneira entre a anatomopolítica e a biopolítica. Como argumenta Foucault: «Le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce.» (Foucault, *HSI*: 192) A

(como forças de adestramento) e a biopolítica (como intervenção reguladora). E nas duas definições de poder o primado da soberania é afastado. A resistência da vida contra essas dominações, essa oposição da vida contra os mecanismos de domínio desse «limiar da modernidade biológica», não se identifica com uma luta contra a soberania. Mas a sombra fantasmática da soberania continua a pairar nessa bio-história, até ao momento em que ela se torna vida nua (como veremos na problematização de Agamben). Diante de uma biopolítica negativa que dissolve a política no biológico, reduzindo a sua função simbólica ao aniquilamento da vontade e ao emaciamento do corpo «muçulmano», do imbricamento entre o biológico e o histórico, onde encontrar a resistência?

Daí o aparente fracasso da psicanálise ao insurgir-se contra a neuropsiquiatria da degenerescência, procurar instituir a figura da lei como regente da sexualidade, lei do Pai-Soberano. O princípio de soberania apenas poderia edificar-se por meio da repressão sob a forma da sua figura maior: o princípio de castração. A psicanálise pretende fundar uma nova teocracia do sexo: o poder edifica-se em torno do desejo e da sua repressão (castração); ela convoca o biológico e o histórico nos mesmos moldes da psiquiatria, com a psiquiatrização da infância e o relevo dado ao instinto ou pulsão. A psicanalização das perversões é diferente da psiquiatrização dos desvios, a função do instinto e do «sexo» diverge?

O conceito de degenerescência que fez fortuna a partir da segunda metade do século XIX sobretudo com Morel, não é uma projecção do evolucionismo biológico sobre a psiquiatria. Ele é anterior mas acaba por se relacionar com o darwinismo.

---

psiquiatrização das perversões oscila entre um discurso anódino e charlatão (como no caso da cruzada antimasturbatória), a biologia, a fisiologia e a moral. No caso da histerização das mulheres, assistimos mesmo a uma medicalização minuciosa do corpo feminino. À medida que se incrementa a biopolítica, ou seja, a politização da vida, o biológico e o histórico-político interferem cada vez mais numa relação ambivalente. O dispositivo de sexualidade faz a conexão de todos esses elementos heterogêneos - elementos anatómicos, funções biológicas, comportamentos, sensações e prazeres - numa unidade que Foucault designa como fictícia (*unité fictive*) (Idem: 204) Mas o sexo não se organiza tanto em torno de uma biopolítica positiva (gestão da vida) como é afirmado na p. 193: «Le sexe devient une cible centrale pour un pouvoir qui s'organise autour de la gestion de la vie plutôt que de la menace de la mort». Num passo decisivo e mais adiante onde alude ao pacto faustiano onde se pode trocar a vida pela verdade do sexo, sendo este atravessado pelo instinto de morte: «Et tandis que le dispositif de sexualité permet aux techniques de pouvoir d'investir la vie, le point fictif du sexe, qu'il a lui-même marqué, exerce assez de fascination sur chacun pour qu'on accepte d'y entendre gronder la mort.» (Idem: 206-207) Ele lida com processos de morte (no caso das perversões, o onanismo, a SIDA, etc) Foucault nunca problematizou a questão da Sida face ao dispositivo de sexualidade, talvez porque se encontrasse numa fase muito preliminar da epidemia.

Por outro lado, o outro conceito em face do conceito de "instinto" é o de "degenerescência" - conceito infeliz este, de degenerescência, ao passo que o de instinto, no fundo, prosseguiu a sua carreira de validade por muito mais tempo. [...] A degenerescência, tal como Morel a define, intervém antes de Darwin, antes do evolucionismo. E o que é a degenerescência na época de Morel, e o que continuará a ser fundamentalmente até ao seu abandono, isto é, no início do século XX? Será chamada de "degenerada" a criança sobre a qual pesam, a título de estigmas ou de marcas, os restos da loucura dos pais ou dos ascendentes. A degenerescência é, portanto, de certo modo, o efeito de anomalia produzido na criança pelos pais. E, ao mesmo tempo, a criança degenerada é uma criança anormal, cuja anomalia é tal que pode produzir, em certo número de circunstâncias determinadas e após certo número de acidentes, a loucura. A degenerescência é portanto a predisposição para a anomalia que, na criança, vai tornar possível a loucura do adulto, e é na criança a marca em forma de anomalia da loucura dos seus ascendentes.

Assim, vocês estão vendo que essa noção de degenerescência vai demarcar a família, os ascendentes, por enquanto tomados em bloco e sem definição vem estrita, e a criança, e vai fazer da família a espécie de suporte colectivo desse duplo fenómeno que são a anomalia e a loucura. Se a anomalia conduz à loucura e se a loucura produz a anomalia, é porque já estamos no interior desse suporte colectivo que é a família. (Foucault, *PP*: 220-221)

A psicanálise critica a degenerescência elegendo como campo de aplicação o instinto. O «destino familiar do instinto», distinto da noção de degenerescência é o outro ponto de generalização da psiquiatria.

Se a campanha antimasturbatória é uma vigilância médica a partir de um plano de exterioridade que utiliza a família como intermediário, é notório que a família também desenvolveu a sua tecnologia endógena de poder. Isto é visível nas *lettres de cachet* disciplinarização intra-familiar das relações do poder que apelam à lei (sob a forma da figura do rei) para velar pela sua auto-regulação. A moralização familiar tem raízes económicas.

Thomas Laqueur na obra *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, defende que a masturbação é moderna e profana, filha das Luzes.

A grande questão moral dos tempos modernos seria como articular o eu privado, com os seus desejos, os seus fantasmas e as suas necessidades infinitas, o mundo exterior. E particularmente, de que modo mobilizá-lo para o bem público. Um ser privado, autónomo, não era, não podia ser autárcico, para que a sociedade exista. Ora, a masturbação sugeria que, longe de ser um facto natural, essa verdade era talvez uma construção cultural. Ela vinha representar os perigos de um afundamento solipsista, de uma sinistra intimidade, numa época em que os filósofos, economistas, escritores e artistas celebravam o privado como o depositário de inúmeros bens. É nas batalhas contra o vício privado que se travava a guerra para civilizar o eu de desejo sem fim. (Laqueur, 2003: 235)

Como se explica que de 1712, ano do nascimento ou da invenção da masturbação, até 1920, fim da sua medicalização, toda uma proliferação e incitamento do discurso médico se tenha ocupado desta autêntica fábula? E que a ficção masturbatória surja precisamente num período laico do prazer?

A questão fundamental não é a de saber porque é que cerca de 1712, se tenha considerado a masturbação como um problema médico ou porque é que por volta de 1920 tenhamos deixado de ver nela uma causa de doença. Muito mais perturbadora é a questão de saber porque é que o sexo solitário, em particular, se tenha tornado um problema moral perturbador no preciso momento em que o próprio prazer sexual gozasse de uma aprovação secular cada vez maior. (Laqueur, 2003: 17)

Ainda mais estranho é que o ponto de partida resida no livro anónimo de um charlatão com o título rebuscado de *Onania; or, The Heinous Sin of Self-Pollution, and all its Frightful Consequences, in Both SEXES Considered, with Spiritual and Physical Advise to those who have already injured themselves by this abominable practice. And seasonable Admonition to the Youth of the nation of Both SEXES...*

Se o dispositivo de sexualidade transita da lei para as disciplinas, já no caso do dispositivo (auto)imunitário da biopolítica nazi, é a lei soberana que vigora na supressão antecipada dos nascimentos, na regulação dos casamentos, em suma, nas leis raciais destinadas a fortalecer uma raça: a velha pastoral cristã da carne transforma-se numa sociedade de sangue, onde se procura uma *adequatio* histórico-biológica, sendo ainda o sexo, na sua faceta reprodutiva, o ponto imaginário dessa manifestação auto-protectora dos genes. Nos fornos crematórios de *Auschwitz* queimam-se os últimos vestígios do dispositivo sexual, na separação/selecção entre os sexos, na pseudo-distinção entre aptos e inaptos, no corpo pré-aniquilado e improdutivo da vida nua.

O modelo-família é abandonado enquanto modelo de governo, tornando-se esta mero instrumento no deslocamento da gestão populacional.<sup>33</sup> Portanto, instrumentalização da família a par do desbloqueio da arte de governar. No caso do poder psiquiátrico o modelo-família deve ceder perante a nova autoridade constituinte. Como é que o poder psiquiátrico filiado nas disciplinas é enquadrado no biopoder? A nova pastoral da medicina tem um vasto domínio para se generalizar; os corpos estão imbuídos de uma intimidade real ou virtual que os atravessa em múltiplas relações de poder.

---

<sup>33</sup> «Autrement dit, l'art de gouverner, jusqu'à la problématique de la population, ne pouvait se penser qu'à partir du modèle de la famille, à partir de l'économie entendue comme gestion de la famille. À partir du moment où, au contraire, la population va apparaître comme étant absolument irréductible à la famille, du coup la famille passe au niveau inférieur par rapport à la population; elle apparaît comme élément à l'intérieur de la population. Elle n'est donc plus un modèle; elle est un segment, segment simplement privilégié parce que, lorsqu'on voudra obtenir quelque chose de la population quant au comportement sexuel, quant à la démographie, au nombre d'enfants, quant à la consommation, c'est bien par la famille qu'il faudra passer. Mais la famille, de modèle va devenir instrument, instrument privilégié pour le gouvernement des populations et non pas modèle chimérique pour le bon gouvernement. Ce déplacement de la famille du niveau de modèle au niveau de l'instrumentation est absolument fondamental. Et c'est bien, en effet, à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle que la famille apparaît dans cette instrumentalité par rapport à la population; ça va être les campagnes sur la mortalité, les campagnes concernant le mariage, les vaccinations, les inoculations, etc. Ce qui fait que la population permet le déblocage de l'art de gouverner, c'est donc qu'elle élimine le modèle de la famille.» (Foucault, *STP*: 108)

## Os «chamados perversos»<sup>34</sup>

A psiquiatria alarga o seu domínio de ingerência: o seu alvo não se confina apenas à loucura. Nos Cursos sobre o poder psiquiátrico e os anormais, Foucault empreende uma verdadeira *História da psiquiatria* na modernidade, com a intenção de fazer uma genealogia do poder e das suas tecnologias de ingerência sobre os corpos, do indivíduo, no sistema judiciário, na relação pais-filhos, na relação Estado-indivíduo e na gestão dos conflitos intrafamiliares. Ora, é sobretudo neste último domínio, a que chamou engrenagem psiquiátrico-familiar, que o grande edifício teórico da psiquiatria se ergue. E nesse levantamento genealógico deparamos com a noção de instinto sexual (*nisus sexualis*) de Heinrich Kaan plasmada no seu tratado *Psychopathia sexualis*, de 1844, onde temos uma força dinâmica naturalizada que explicará os comportamentos desviantes. Os corpos são portadores desse instinto que a todo o momento ameaça extravasar e constituir uma aberração, um desvio à norma. O instinto é fixado no aparelho orgânico e existe já nas crianças, embora não estejam suficientemente desenvolvidos para a função copulatória.

De onde provém o desvio? Para Kaan a sua fonte é a imaginação, mas uma imaginação mórbida<sup>35</sup>, a *phantasia*, que bem pode ter sido demasiado polarizada pela criança onanista que a predispõe para a aberração. A relação entre o instinto e a imaginação, a sua interferência tem um papel significativo no desenvolvimento do delírio. As aberrações têm uma dinastia própria: a *onania*, a pederastia, o amor lésbico, a violação de cadáveres, a bestialidade e uma delas (gravíssima... ?) que consiste em fazer amor com estátuas.

Nesse mesmo ano de 1844 Griesinger lança as bases da neuropsiquiatria (onde as doenças mentais são filiadas nos distúrbios neurológicos) e Baillarger estabelece o primado do eixo voluntário-involuntário sobre a noção abandonada de delírio; data em que finalmente declina a fábula da masturbação explicada agora pelo instinto sexual.

---

<sup>34</sup> «Were there any perverts before the later part of the nineteenth century? Strange as it may sound, the answer to this question is, *no*. Perversion and perverts were an invention of psychiatric reasoning and of the psychiatric theories I have surveyed.» (Davidson, 2001: 22)

<sup>35</sup> «Autrement dit, l'insertion, par l'intermédiaire de l'instinct sexuel, de l'imagination dans l'économie instinctuelle va avoir, pour la fécondité d'analyse des notions psychiatriques, une importance capitale.» (Foucault, *AN*: 265)

A psiquiatrização da infância e o enquadramento da anomalia na história familiar por meio da hereditariedade produzirá uma nova série: hereditariedade-degeneração-raça. «A degeneração é a peça teórica maior da medicalização do anormal. O degenerado, digamos, numa palavra, é o anormal mitologicamente - ou, se preferirem cientificamente - medicalizado.» (Foucault, *AN*: 298) E Foucault adianta uma proposição polêmica, a saber, que o racismo nasce da psiquiatria como defesa da sociedade contra os anormais (Idem: 299). Racismo ou eugenismo, esta tecnologia do poder incide sobre o degenerado que por um lado coincide com a defesa social enquanto prevenção da anarquia e da desordem social, e por outro, trata-se de uma psiquiatria da ordem geral, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX.<sup>36</sup>

A degeneração produz um racismo, mas um racismo contra o anormal, diferente do racismo étnico, mas em todo o caso, as implicações políticas são evidentes, visto que o nazismo basear-se-á nessa psiquiatrização, justamente por meio da noção de hereditariedade. Portanto, toda uma pastoral médica que produz um princípio de exclusão e, posteriormente, de extermínio.

---

<sup>36</sup> «La psychiatrie ne cherche plus ou ne cherche plus essentiellement à guérir. Elle peut proposer (et c'est effectivement ce qui se produit à cette époque) de fonctionner simplement comme protection de la société contre les dangers définitifs dont elle peut être la victime de la part des gens qui sont dans un état anormal.» (Idem: 298)

## **CAPÍTULO II**

### **A VIDA POLÍTICA DOS MODERNOS**



## Biopolítica e modernidade 1: a máquina antropológica

Para Agamben em *L'aperto*, a máquina antropológica dos modernos representa uma captura e uma inclusão que, no fundo, é uma exclusão; máquina que produz a zona de indeterminação onde «o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por seu lado, a exclusão de um fora». Ela exclui para fora de si um humano que não é já humano, animalizando o homem ou isolando o elemento não-humano no homem. Agamben analisa os estudos do linguísta Heymann Steinthal que pretendeu aplicar os métodos da ciência moderna ao judaísmo. Num momento pré-linguístico, o homem poderia ser um homem-animal, homem não falante (*homo alalus*). A diferença entre o homem e o animal do ponto de vista da linguagem e que exclui forçosamente este último é a mesma que define a operacionalidade da máquina antropológica, porquanto esta é uma máquina de exclusão. O resultado do trabalho desta máquina é a criação de uma zona de indeterminação (ou indiferença).

A contradição que Steinthal indica aqui é a mesma que define a máquina antropológica que - nas suas duas variantes, antiga e moderna - opera na nossa cultura. Quando nela está em jogo a produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é já e ainda, sempre uma captura) de uma inclusão (que é também e sempre já uma exclusão). Precisamente porque o humano é, efectivamente, e sempre já pressuposto, que a máquina produz, na realidade, um tipo de estado de excepção, uma zona de indeterminação onde o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por seu turno, apenas a exclusão de um fora. [...] Se, na máquina dos modernos, o fora é produzido através da exclusão de um interior e o inumano pela animalização do humano, aqui o dentro é obtido pela inclusão de um fora, o não-homem pela humanização de um animal: o macaco-homem, *a criança selvagem* ou *Homo ferus* - mas também e antes de mais, o escravo, o bárbaro, o estrangeiro como figuras de um animal com forma humana.

O que deveria ser obtido não é em nenhum caso nem uma vida animal nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída dela mesma - nada mais do que uma *vida nua*. (Agamben, 2002: 43)

## **A Segunda Modernidade: do meta-poder global ao regime cosmopolita**

Trata-se aqui de direitos humanos, de lidar com o Outro? Como encarar a alteridade do Outro sem o tornar semelhante? Esse outro que também é um estranho, um estrangeiro que desafia a nossa unidade, a nossa identidade e o território que temos que disputar com ele. Todo o autóctone foi um estrangeiro em tempos, mas agora o mundo tornou-se mais perigoso: não sabemos quando a próxima estação de Metro pode rebentar ou se estamos a comer «nourriture Frankenstein». Durante algum tempo em Portugal toda a gente comia frango com nitrofuranos sem o saber – agora estamos numa Sociedade do Risco para usar a terminologia de Beck.

Face a este perigo difuso e imprevisível, global, poderemos continuar fechados numa sociedade nacional, delimitada pelo território e pelo Estado? Podemos permanecer numa ontologia social territorial, que Beck classifica como o erro de uma identidade carcerária? Ou, pelo contrário é preciso superar este modelo do recipienter, rumo a uma cosmopolitização? A mistura de culturas é uma realidade cada vez mais premente, uma vez que estamos perante riscos globais que instituem uma dimensão cosmopolítica da ameaça. As ciências humanas, a sociologia, a filosofia política, necessitam de categorias para pensar esta passagem da Primeira Modernidade, onde vigorou o Estado-nação e o paradigma nacional-internacional para uma Era onde os meios estão desterritorializados num comércio transnacional e num espaço digital. Hannah Arendt lamentou o facto de as ciências humanas não terem categorias para pensar Auschwitz, para compreender o massacre dos inocentes e neste momento necessitamos ainda de categorias para explicar o fenómeno transnacional, a mundialização da incerteza e da ambiguidade, o fenómeno difuso do terrorismo que não representa nenhum Estado. Bush disse que estamos em guerra, mas estamos em guerra com quem? Note-se que o terrorista não dispõe de nenhum território, logo um dispositivo militar soberano, mesmo o dos Estados Unidos falha. O pacto de não-ingêrência entre as culturas é impossível.

Também Derrida pensou nesta possibilidade de acolher o Outro, o absoluto estranho. A hospitalidade incondicional em Derrida está fora do direito; ela ultrapassa o confinamento jurídico para se instalar na utopia filosófica de um acolhimento absoluto –

receber alguém de braços abertos sem sequer perguntar o seu nome releva da solidariedade abstracta, da integração diferenciada e da neutralidade axiológica. Mas este princípio kantiano é possível neste mundo do interesse empírico? A hospitalidade incondicional de Derrida vai mais longe do que a antinomia kantiana que opõe irreconciliavelmente a lei universal e leis e deveres e que limita o cosmopolitismo a um *direito de visita* e não a um *direito de residência*. Descrente de um cosmopolitismo alargado, Derrida prefere eleger a cidade-refúgio como forma de ultrapassar a soberania estatal. «A Lei da hospitalidade absoluta ordena que abandonemos a hospitalidade de direito, a lei ou a justiça como direito». (1997: 29)

Agamben, por seu turno, tenta preencher essa lacuna assinalável de Direito que é o estado de excepção<sup>37</sup> que investe a vida nua (o refugiado, o apátrida), para enfrentar a profecia de Arendt sobre o declínio dos direitos do homem. Agamben propõe a figura de *extraterritorialidade* que podemos comparar à categoria de beckiana de *transnacionalidade*. O estatuto europeu significaria *o estar em êxodo do cidadão* (*l'essere-in-esodo*) mesmo que esteja imóvel.

Beck repõe a questão cosmopolita nestes termos:

*A cosmopolitização* é um processo não linear, dialéctico, no qual o universal e o contextual, o semelhante e o diferente, o global e o local devem ser apreendidos não como polaridades culturais mas como princípios estreitamente ligados e imbricados um no outro. (Beck, 2006: 144)

Beck parte desta tese que nos parece fundamental: *os direitos do homem são uma fonte de poder cosmopolítico*. Desse modo, os movimentos de defesa da sociedade civil possuem uma legitimidade que, embora desprovida de mandato, podem assumir

---

<sup>37</sup> Uma das fontes onde Agamben capta a teoria do estado de excepção é Benjamin na sua VIII tese «Sobre o Conceito de História»: «A tradição dos oprimidos ensina-nos que o «estado de excepção» em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a esta ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de excepção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará.» (Benjamin, 2008: 13) É necessário, porém, abster-nos do contexto epocal de Benjamin e Agamben visto que o primeiro vive o nascimento dos fascismos e o segundo o seu ocaso.

um capital de legitimação em prol da justiça, tornando-se actores de uma infrapolítica instalada no espaço de poder transnacional. De que instrumentos dispõe esta opinião pública mundial? O papel dos movimentos de defesa é o de se apoiar na informação verdadeira denunciando os perigos civilizacionais.

É a ameaça e os perigos globais que criam uma opinião pública e uma reflexão nos *media*. Mas de que modo se pode organizar esta opinião pública mundial? Este Nós, não ontológico que produz uma ressonância transnacional, tornam o Outro, não o inimigo, mas alguém que partilha os riscos e que pode construir uma comunicação, um campo político. Mas isto deve ser feito fora da dimensão nacional. Beck alude à televisão como modalidade de comunicar uma consciência europeia do risco.

A cosmopolitização impõe uma crítica ao nacionalismo metodológico porque este se baseia numa lógica exclusiva, concebe uma cultura como limitada a um território, homogeneizada e sujeita a uma uniformização universal; a óptica cosmopolita supõe, pelo contrário, um reconhecimento da cultura de acordo com categorias inclusivas, uma nova gramática de integração capaz de dar conta das redes de interdependências. A abolição das fronteiras é a única forma de aceitar a alteridade dos outros e a protecção dos direitos do indivíduo numa instância supraestatal, visto que, confinado ao princípio de soberania nacional, apenas o cidadão tem direitos.

A categoria da transnacionalidade transpõe o contexto autóctone abolindo a dualidade entre nacionais e estrangeiros, amigos e inimigos criando condições para uma abertura do espaço nacional à imigração. O estrangeiro não deve ser como nós mas continuar diferente de nós.

Beck justifica a necessidade de uma nova política planetária devido ao horizonte nefasto desta globalização, na medida em que a civilização se põe em risco a ela mesma com a mundialização económica que desterritorializa o poder dos antigos espaços geográficos. De que modo se pode organizar uma resistência à ameaça global? O meta-jogo do poder da economia mundial obriga a política a sair das fronteiras onde o velho jogo operava no plano nacional. Bauman já tinha alertado para este aspecto, segundo o qual a mobilidade dos mercados financeiros mundiais impõe as suas leis e as regras ao planeta, fazendo estilhaçar a velha soberania dos Estados e transformando-os em simples executores de forças que não podem controlar politicamente.

Apenas uma mudança política dos Estados pode inverter o jogo-em-que-toda-agente-perde. Mas como é isso possível? Desde logo é necessário abandonar o ponto de vista nacional, o nacionalismo metodológico, como paradigma para a compreensão da nova realidade do mundo, visto que este oculta a lógica do meta-jogo, uma lógica transnacional que produz cada vez maiores desigualdades sociais.

Beck empreende, assim, uma crítica exaustiva da óptica nacional. Um acontecimento como o Holocausto permitiu a tomada de consciência dos abismos da barbárie civilizacional, mas também outros como Hiroshima, Nagasaki, Chernobil, o Kosovo, etc. O nacionalismo metodológico impede-nos de ver que as regras do jogo transnacional não são feitas entre os Estados, numa espécie de contrato em larga escala que se aplica ao global. A legitimidade do poder transnacional já não deriva de uma ordem dos Estados-nação. O meta-poder da economia mundial escapa completamente à estratégia do Estado-nação, ele desterritorializou-se de tal modo que as velhas fronteiras e os velhos jogos de dominação já não contam. Trata-se de um meta-poder que não segue a antiga configuração estatal e como tal não se apoia na violência, nem sobre a intervenção militar, nem sobre o consenso democrático e instrumentaliza o Direito nacional. (Beck, 2003: 124) Como afirma Beck: «A mundialização deve ser lida como uma transformação silenciosa, pós-revolucionária, maior, do sistema nacional e transnacional de equilíbrio e de regulação do poder, até então dominado pelos Estados.» (Idem: 118-119) O jogo territorial da soberania dos Estados já nada vale para conter este meta-jogo de poder que se tornou fluido e difícil de localizar. De onde obtém ele a sua força constrangedora para os Estados? «[...] o constrangimento obtém-se não pela ameaça de *entrada* dos grupos de investimento no país, mas pela ameaça de uma *não-entrada*, ou seja, de uma *saída* desses mesmos grupos. Apenas existe uma coisa pior do que ser invadido pelas multinacionais: é *não ser* invadido pelas multinacionais.» (Idem: 119)

Este poder económico é extremamente móvel; situa-se numa *exit-option* – um capital que actua no espaço digital completamente exteriorizável. Outra consequência é que este meta-poder escapa às categorias jurídicas dos territórios; na verdade ele é translegal visto que pode modificar as regras emitidas pelos Estados. Diante do fluxo dos capitais, o Estado já não pode valer a sua autoridade militar; o que conta agora é a sua posição no mercado mundial. A dominação translegal do meta-jogo de poder baseia-se em leis que eles próprios produzem conduzindo a uma soberania partilhada

com os Estados: «Quer dizer que num quadro de economia mundial privada, vemos surgir novas formas de organização de um poder não público, existindo acima dos Estados soberanos sem que ele próprio se arrogue à soberania estatal, mas tendo parcialmente o poder de decretar o direito.» (Idem: 156)

O direito que emana dos grandes grupos financeiros diz respeito aos padrões técnicos, as normas do trabalho, os contratos internacionais, etc. Essa translegalidade estende-se não só ao Direito mas à inovação, e a uma forma de legitimidade que ignora a própria democracia (as imposições da globalização são anti-democráticas tal como afirma Joseph Stiglitz no seu livro *La Grande Désillusion*), possui uma legitimidade económica. É portanto um poder *quase-estatal* emancipado dos eleitores dos respectivos países e com uma frágil legitimação baseada na confiança dos consumidores.

Com efeito, Beck percebeu muito bem que este meta-poder não se legitima segundo as regras da democracia, visto que é *extensivo* e *difuso*. De facto, os eleitores elegem partidos nacionais e a soberania nacional há muito que foi suplantada por centros de decisão supranacionais. Como defende Beck, as categorias de poder e dominação centradas no Estado são *categorias zombies*. A questão é então: como resistir a esta dominação transnacional e translegal que produz vidas dispensáveis, refugio humano (Bauman), que vincula os Estados a uma situação de obediência? Que tipo de contra-poder se pode opor às injustiças globalizantes? Por outro lado, é notório que a alternativa não pode estar do lado do Estado nacional porque a relação entre os Estados legitima as desigualdades e aceita os regimes de exclusão em prol do enriquecimento de uma pequena minoria. O Estado nacional nada faz contra o antagonismo entre ricos e pobres.

Contrariando a solução intra e extra estadual, Beck retoma o velho projecto kantiano de uma harmonia cosmopolita onde seria possível uma paz perpétua e uma atenuação das desigualdades. Mas a que preço? Beck propõe a cosmopolitização do Estado para fazer face à mundialização desregulada.

A ameaça terrorista, por seu turno, pode lançar as bases de um falso cosmopolitismo com determinados actores como os Estados Unidos a assumir alianças numa coligação supranacional de Estados de vigilância, globalizando a cultura do medo.

Podemos nós aceitar um regime cosmopolita saído de uma democracia mitigada? Por outro lado, a hipótese de *partidos mundiais* parece-nos francamente irrealizável, tanto mais que a política se molda em opções de carreira forjadas num eleitorado nacional; de que modo esses deputados representariam uma comunidade de Estados?

Beck argumenta que a linguagem dos direitos humanos se torna numa prioridade na passagem de uma ordem mundial baseada nos Estados nacionais a uma ordem mundial cosmopolita. Significa isto que cada Estado ver-se-ia forçado a aceitar uma nova política saída da mundialização, uma responsabilidade global que deriva de uma des-substancialização dos direitos de soberania nacionais. É possível esta passagem? ««Cosmopolita» significa assim que reconhecemos simultaneamente a igualdade e a diferença, e que nos sentimos responsáveis perante o planeta no seu conjunto.» (Beck, 2003: 191)

Mas como estabelecer um regime cosmopolita? É aqui que a proposta de Beck se torna mais controversa a nosso ver. Para ele o regime cosmopolita formado pelo que chama a Nova teoria Crítica deve superar o nacionalismo, o comunismo, o socialismo e o neoliberalismo com vista a uma «autotransformação cosmopolita do Estado». Nesse caso, o regime cosmopolita pressuporia um direito universal e fundador do poder (na verdade um contra-poder face à mundialização) baseado nos direitos humanos como princípio de autolegitimação que deve constranger imediatamente os Estados sem o controle democrático. Portanto, a perspectiva cosmopolita não espera qualquer legitimação de «baixo para cima»; ela deve aplicar-se de forma dedutiva a partir da universalidade evidente dos seus princípios, incidindo sobre os Estados e sobre os grandes grupos transnacionais como um poder paralelo. E qual a entidade para aplicar isto? Um parlamento dos cidadãos do mundo, que assumiria o papel de soberano global. Beck pretende que o regime cosmopolita parta de uma autofundação sob a forma de um constitucionalismo jurídico e, como se sabe, a autolegitimação exclui a democracia. A nova humanidade global não poderia basear a sua fonte de legitimação no Estado nacional e isto nestes termos: «A superação revolucionária da ordem fundada nos Estados nacionais apenas pode ser encarada sob a forma de uma afirmação cosmopolita, que cumpre ética, pragmática e politicamente a sua autofundação sob a forma de uma profecia autorealizadora.» (Idem: 550) E a forma convincente deste princípio cosmopolita vai buscar o seu carácter universalmente constrangedor a uma situação

ideal de palavra, *à força do melhor argumento* onde todos os participantes se encontram em pé de igualdade.

Nesta perspectiva o cosmopolitismo realista diferencia-se do multiculturalismo que tende a homogeneizar os indivíduos em categorias colectivas (supõe uma identidade essencialista das culturas que é artificial); ele não pretende abolir as diferenças mas reconhecê-las. Da mesma forma o universalismo e o relativismo com o seu princípio de não-ingerência impede um diálogo efectivo, tal como o etnicismo propõe uma lógica de alternativa exclusiva e uma hierarquia das diferenças culturais. A passagem da Primeira Modernidade para a Segunda representa uma superação do direito internacional pelos direitos do homem; o direito internacional alarga-se à constituição de uma política interior mundial. A ordem estatal da óptica nacional é insuficiente para assegurar os direitos dos indivíduos.

Nesse caso, o regime cosmopolita seria um «regime de inimigos sem inimigos», aceitando o consenso e a dissensão numa «multiplicação inclusiva» evitando a alternativa exclusiva a favor da inclusão aditiva. Será isto possível? Uma das fragilidades do argumento de Beck é pensar que os países mais fortes economicamente aceitariam dissolver a sua supremacia num regime global, perante os que estão em vias de desenvolvimento. Ou poderemos definir o projecto cosmopolita do ponto de vista de uma ética da responsabilidade e do direito de refúgio circunscrito à cidade e não ao Estado, como faz Derrida?

Beck alude ainda a uma estratégia da sociedade civil como forma de resistência a esta dominação transnacional deslegitimada, visto que os movimentos de defesa da sociedade civil (contra a violação dos direitos humanos, contra os atentados ao ambiente) possuem um «capital de legitimação» que os transforma em juízes dos valores e das normas globais. O problema é que estes movimentos de defesa não dispõem nem de poder económico nem de poder político. Mas esta opinião pública pode mobilizar informação para denunciar alguns abusos gritantes. Nesse caso pratica o que ele designa uma «dramaturgia das informações» (Idem: 443), isto é, apresenta factos e informações fiáveis à opinião pública mundial uma vez que *o poder mente* (os Estados e os grandes grupos dissimulam os factos). Já em *A Sociedade do Risco*, Beck tinha colocado a hipótese de uma mobilização política paralela à democracia parlamentar, uma *subpolítica*, em que a opinião pública e os *media* poderiam exercer uma função de



controle extraparlamentar. Os direitos do homem devem, assim, transbordar as fronteiras dos Estados para se tornarem instâncias supraestatais que induzem uma nova geografia do poder. No entanto, Beck parece ignorar a manipulação dos *media* pelos governos nacionais.

Quais serão os princípios desse projecto cosmopolita? Beck esboça alguns: 1) Criação de novas organizações transnacionais capazes de agir como contra-poder face aos grandes grupos e bancos; 2) Reforma do FMI e do Banco Mundial; 3) Uma democracia de Estados que aceitem o cosmopolitismo; 4) Política dos direitos do homem; 5) Parlamento dos cidadãos do mundo; 6) Criação de instituições intermediárias onde uma opinião pública criaria uma consciência partilhada; 7) Mediação de conflitos. Mas o cosmopolitismo não implica o fim da democracia; ele é uma viragem crítica da mesma, argumenta de forma não totalmente convincente. (Idem: 553-556)

## **Cosmopolitizar a Europa: é possível?**

A identidade da Europa é a alteridade; ela deve avançar para o outro ponto (*vers l'autre cap ou le cap de l'autre*) como diz Derrida.

De que modo a Europa se pode re-inventar à luz do cosmopolitismo? O cenário da cosmopolitização da Europa assenta, não numa origem comum dos europeus, mas num reconhecimento das diferenças. A União europeia não está suficientemente democratizada, necessitando de algumas estratégias como a *intervenção* (aumentar a participação eleitoral, que está reduzida à representatividade parlamentar por meio de referendos); a *inclusão* (integrando países não membros); *reconhecimento da alteridade* (onde não basta o princípio da maioria e do consenso mas uma decisão mais alargada), *controle* (um maior controle institucional).

Beck propõe o princípio da integração diferenciada contra uma política de homogeneidade; este tipo de integração acolhe um imperativo de cooperação interestatal extensivo tomando como ideia central uma diversidade irreduzível do Império europeu. Esta é a única modalidade de pensar a Europa numa sociedade mundial do risco. Não se visa um universalismo euro-americano mas uma nova ordem mundial capaz de

enfrentar a ameaça terrorista, as violações dos direitos do homem e os genocídios. O actual modelo da democracia parlamentar assente no princípio maioritário não é suficiente para uma democratização da Europa; apenas o Conselho de ministros mantém uma representação forte ao passo que as outras estruturas estão dominadas por lógicas nacionais. Isto faz com que a Europa não coincida com a União Europeia. É preciso superar a lógica neo-liberal de mercado através de uma Constituição europeia e de um exército europeu para a defesa transatlântica. A Constituição europeia conciliaria o reconhecimento das diferenças com um quadro normativo comum podendo mesmo alargar-se a Estados não-membros (integração e expansão).

A europeização é uma metajogo de poder porque as regras nacionais cedem lugar a um constructivismo político onde nada está fixado à partida; o poder vai para além do parlamentarismo nacional e concretiza-se numa governança transnacional. É um poder em rede que se baseia numa interdependência de negociação. A sociedade civil europeia cosmopolítica não tem fronteiras delimitadas, não é um clube cristão mas uma forma de indeterminismo cultural típico da Segunda Modernidade. «Esta identidade europeia não existe ao demarcar-se dos outros, visto que no plano interior como exterior o reconhecimento dos Outros faz parte do cerne dessa identidade.» (Beck; Grande, 2004: 182)

### **«Suponhamos que os universais não existem»**

Existem várias acepções do termo modernidade em Foucault. Politicamente, a modernidade começa com a Revolução Francesa e filosoficamente com Kant. Noutras obras fala-se da modernidade ligada a Descartes. Em *Les Mots et les Choses*, começa no Renascimento, o equivalente à época do Homem, da analítica da finitude e das ciências humanas. Com *Surveiller et punir* Foucault caracteriza a modernidade como o exercício do poder (os procedimentos de normalização). Podemos ainda falar da modernidade como atitude, como *ethos*. É esta última acepção que nos interessa.

Foucault situa «a filosofia como superfície de emergência de uma actualidade» (Foucault, *GSO*: 14) e, nesse caso, permite fazer a genealogia da modernidade como questão. Estamos sempre no meio, nunca no fim, nunca o acabamento, a teleologia.

Deleuze assinalou a diferença entre o devir e a história; a sua simpatia pelo texto foucauldiano «A vida dos homens infames» situa-se nesse apego aos corpos-acontecimento que escapam ao grande protagonismo dos factos, para fluírem de modo oculto na entretela do devir como uma linguagem menor. O diagnóstico da actualidade proposto por Foucault consiste em destacar as «linhas de vulnerabilidade» do presente, fazendo crer que as coisas que são como são podiam não sê-lo.

Recusar um universal antropológico é minar a evidência; Foucault vai colocando minas nos campos da História, acolhendo a contingência e a singularidade. Como escreve num texto de auto-apresentação: «Recusar o universal da «loucura», da «delinquência» ou da «sexualidade» não quer dizer que as coisas a que se referem essas noções não são nada ou que se trata de meras quimeras inventadas pela necessidade de uma causa duvidosa; trata-se, no entanto, de muito mais do que a simples constatação que o seu conteúdo varia com o tempo e com as circunstâncias. É questionarmo-nos acerca das condições que permitem, segundo as regras do dizer verdadeiro e falso, reconhecer um sujeito como doente mental ou de fazer com que um sujeito reconheça a parte mais essencial de si mesmo na modalidade do seu desejo sexual.» (Foucault «Foucault» *DEIV*: 634) Recusar o universal é verificar que a subjectivação se deve aos dispositivos de poder e de saber que operam sobre nós e que fazem com que sejamos qualificados desta ou daquela maneira, como sujeitos sexuais determinados assim ou como uma indicação de loucura ou delinquência. Como escapar a essas determinações que, sendo precárias, se pretendem verdadeiras e incontornáveis? Como recusar esse modo de subjectivação opondo-lhe uma insubmissão metódica? Recusar o universal é oferecer resistência a um poder que prescreve e que nos assinala um destino e uma identidade; é mostrar que essas determinações não são apenas ilusões mas práticas coordenadas segundo um regime de verdade. A política não está isenta desse regime de verdade; ela é algo que se inscreve no real de acordo com esse regime de verdade que lhe permite distinguir o verdadeiro do falso. (Foucault, *NBP*: 22)

Pensar a actualidade em termos filosóficos, eis o que inaugurou a modernidade. De que modo pertencemos à actualidade? – é a questão da possibilidade de pensar o acontecimento como actualidade. Podemos encontrar aí uma contingência histórica ou uma mera continuidade de tempos presentes?

Eventualizar (*événementialiser*) significa quebrar as evidências, fazer despontar uma singularidade onde outros tentam referir-se a uma constante histórica. Uma história feita de singularidades, o que significa isto? «Aí onde seríamos bastante tentados a

referir-nos a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma evidência que se imponha do mesmo modo a todos, trata-se de fazer surgir uma «singularidade». (Foucault «Table ronde du 20 mai 1978» *DEIV*: 23) O que Nietzsche chamava a História Efectiva (*Wirkliche Historie*) e que passa por essa singularização, um fio de acontecimentos sem um sentido originário, momentos descontínuos de um devir sem necessidade de totalização; uma história sem absoluto, uma história crua dos erros e da verdade. Reconhecer aí os modelos de dominação: o poder sobre o corpo. A verdade faz parte integrante de um discurso e liga-se a este pelos efeitos de dispositivo que engendra. Não existe uma verdade da loucura fora de certos processos históricos, processos de normalização, de urbanismo – de toda uma população flutuante que o capitalismo originou. É essa a verdade da loucura. Não existe uma instância suprema de verdade mas procedimentos, enunciados que podem ser considerados como tal. «Entendo por verdade o conjunto dos procedimentos que permitem pronunciar, em cada instante e a cada um, enunciados que serão considerados como verdadeiros.» (Foucault, «Pouvoir et Savoir» *DEIII*: 407)<sup>38</sup>

Maio de 68 como acontecimento micropolítico aponta para uma linha de fuga molecular, escapando de uma organização macropolítica da sociedade, um movimento que atravessou todas as instituições. Neste nível não conta apenas o molar como centro de poder, mas a infinidade de fluxos que deslizam da centralidade do poder para uma segmentaridade. Se o poder é omnipresente, não se trata de o eliminar, de fazer desaparecer o Estado, como pensavam ingenuamente os anarquistas. Do que se trata é da possibilidade de resistência e da sublevação, de negar o intolerável; nesse caso a revolução emerge como possibilidade de resistência, para além das ameaças, das violências e das coerções, diante das forcas e das metralhas. (Foucault, «Inutile de se soulever?» *DEIII*: 791) É que para Foucault não existe uma totalização do poder a ponto de impedir qualquer hipótese de liberdade. Mesmo no auge da sua cristalização, nas circunstâncias em que se torna patológico, nenhum estado de dominação resiste à morte, ao definhamento do ditador (Salazar, Franco, Castro) e na sua vigência comprometida é ainda possível o tentame libertário.<sup>39</sup> O que é desejável na Revolução é o

---

<sup>38</sup> A verdade não se encontra no conjunto de coisas verdadeiras. A verdade está entrelaçada nos efeitos de poder e desempenha um papel económico-político. (Cf. Foucault, «La fonction politique de l'intellectuel» *DEIII*: 113).

<sup>39</sup> «Nul n'a le droit de dire: «Révoltez-vous pour moi, il y va de la libération finale de tout homme.» Mais je ne suis pas d'accord avec qui dirait: «Inutile de vous soulever ce sera toujours la même chose.» On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t-on raison ou non de se révolter? Laissons la

enfrentamento do poder, visto que ele é sempre perigoso, a singularidade que se subleva confronta-se com o intolerável. O desencantamento da História dá-se com a ruína do corpo, das pequenas vidas destroçadas, o corpo do louco, do delinquente, da criança psiquiatrizável, das vidas infames, a molecularização dos gritos que povoam as constelações do poder.

A revolução, de qualquer modo, corre o risco de cair na rotina, mas como acontecimento cujo conteúdo próprio não é importante, a sua existência atesta uma virtualidade permanente e que não pode ser esquecida.» (Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» *DEIV*: 686)

O que é importante na revolução, não é a própria revolução, é o que se passa na cabeça dos que não a fazem ou, em todo o caso, naqueles que não são os actores principais, é a relação entre eles próprios e essa revolução da qual não são os agentes activos.» (Idem: 685)

Não é a gesticulação revolucionária que conduz ao progresso; é o *entusiasmo* defendeu Kant no *Conflito das Faculdades*.<sup>40</sup> Pouco importa que ela seja bem sucedida ou fracasse, o que interessa verdadeiramente é esse entusiasmo. É a base de uma ontologia da actualidade.

A modernidade como atitude é assumir uma des-subjectivação que conduz a uma des-sujeição, uma auto-estilização. A tarefa moderna implica uma análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, fora dos modelos coercitivos, sendo que essa consciência histórica é também política – opõe-se às grandes narrativas de legitimação (o que Lyotard designava o pós-moderno) e a uma atenção às singularidades empíricas.

---

questions ouverte. On se soulève, c'est un fait; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle». (Foucault, «Inutile de se soulever?» *DEIII*: 793). Foucault refere-se aqui ao eclodir da Revolução iraniana que teve, também ela, um devir infame.

<sup>40</sup> O extracto de Kant é este: «A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades [...] esta revolução, afirmo, depara todavia, nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano.» (Kant, 1993: 102) Essa disposição moral divide-se em duas vertentes 1) como direito, isto é, a possibilidade de um povo edificar uma constituição civil e 2) como fim, isto é, que essa Constituição evite a guerra ofensiva.

## Como devir revolucionário?

Existirá um devir-revolucionário em Foucault? Se assim for, em que consiste? A tarefa do intelectual neste contexto, responde ele, é desestabilizar o poder, mesmo que isso não conduza a uma pretensão reformista. Foucault não é um reformista mas um céptico<sup>41</sup> em vias de construir uma antropologia empírica. O intelectual deve mostrar as coisas como podendo não ser como são, lançar uma incerteza; uma função de anti-prestidigitador. Questionar a actualidade é introduzir uma «fractura virtual», abrir um espaço de liberdade. (Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme» *DEIV*: 449)

De que modo Foucault pensa o Estado? Para ele o Estado é uma abstracção mitificada, a sua importância está sobrevalorizada pelas tácticas de governo que remontam à pastoral cristã. O Estado como «monstro frio» não cumpre as funções que lhe foram assinaladas e ainda menos com o declínio do Estado-nação. Para Deleuze a máquina de guerra diferencia-se do Estado mas acabará por ser apropriada por este. «Será um dos problemas fundamentais do Estado, apropriar esta máquina de guerra que lhe é estranha, fazer dela uma peça do seu aparelho, sob a forma de instituição militar fixa; e o Estado encontrará sempre grandes dificuldades a este respeito.» (Deleuze, 1980: 294)

O que é ser actual? Escreve Foucault: «Eu caracterizaria este *ethos* filosófico próprio de uma ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor e, deste modo, como um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres.» (Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» *DEIV*: 575) O papel do intelectual é o de diagnosticar o presente, não o de dizer verdades proféticas.

A filosofia deve confrontar-se com o poder, com esse poder quotidiano, traçar uma táctica e uma estratégia para o criticar, trazê-lo à visibilidade: «Há muito tempo que sabemos que o papel da filosofia não é descobrir o que está oculto, mas sim tornar

---

<sup>41</sup> Ele próprio se declara céptico, renegando desde os primeiros escritos como *L'Archéologie du savoir*, a possibilidade de uma experiência primitiva, surda. Na sua última entrevista volta ao tema: «- êtes-vous un penser sceptique? - Absolument. La seule chose que je n'accepterai pas dans le programme sceptique, c'est la tentative que les sceptiques ont faire de parvenir à un certain nombre de résultats dans un ordre donné - car le scepticisme n'a jamais été un scepticisme total! Il a essayé de lever des problèmes dans des champs donnés, puis de faire valoir à l'intérieur d'autres champs des cotions effectivement considérées comme valables; deuxièmement, il me semble bien que, pour les sceptiques, l'idéal était d'être des optimistes sachant relativement peu de chose, mais les sachant de façon sûre et imprescriptible, alors que, ce que je voudrais faire, c'est un usage de la philosophie qui permetre de limiter les domaines de savoir. (Foucault, «Le retour de la morale» *DEIV*: 706 - 707)

visível o que precisamente é visível, ou seja, fazer aparecer o que está tão próximo, tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que, devido a isso, não o percebemos.» (Foucault, «La philosophie analytique de la politique» *DEIII*: 540-541) <sup>42</sup> É precisamente esse facto que leva Deleuze a classificá-lo como um *voyant*, um filósofo obcecado pelos regimes de visibilidade, preso da visão, com uma paixão de ver.<sup>43</sup>

A tarefa da Filosofia talvez não seja fazer uma revolução que realize uma utopia, o seu objectivo é fazer do filósofo um anti-déspota, denunciando finalmente os abusos de poder. Não propriamente um filósofo conselheiro do príncipe; uma tarefa lhe assiste: a de desempenhar um papel de contrapoder, visto que pode, intensificar as lutas, as resistências, a recusa em participar no velho jogo do poder, seja o que é aplicado à penalidade, à sexualidade ou ao saber médico. Essas lutas são diferentes das lutas revolucionárias, são lutas individuais.

Para ele a história não se faz a partir de temporalidades e passado, mas tendo em conta a mudança e o acontecimento, no que designou *história serial*. Esse acontecimento inscreve-se por diferentes camadas, segundo uma multiplicidade de durações, umas mais visíveis, e outras imperceptíveis aos olhos dos contemporâneos. «A história surge então não como uma grande continuidade sob uma descontinuidade aparente, mas como um emaranhado de descontinuidades sobrepostas.» (Foucault, «Revenir à l'histoire», *DEII*: 279)

## O sentido das lutas

A descrição genealógica não pretende ser prescritiva; ela revela as redes de contingência e a forma de racionalidade que preside à sua instituição. A actualidade que é a nossa deve ser encarada com modéstia, não que não seja importante, mas não é um momento único e decisivo da História. É preciso evitar o dramatismo que qualifica o momento em que vivemos como a perdição da História, como o mais negativo relativamente a todos os que o antecederam. Foucault não pretendeu apresentar um programa político definido. O que designa como política da verdade é, antes, um critério

---

<sup>42</sup> «Par le petit geste qui consiste à déplacer le regard, il rend visible ce qui est visible, fait apparaître ce qui est si proche, si immédiat, si intimement lié à nous qu'à cause de cela nous ne le voyons pas. Son rôle est beaucoup plus proche du rôle de celui qu'on a appelé le «philosophe» au XVIII<sup>e</sup> siècle» (Foucault, «La scène de la philosophie», *DEIII*: 594).

<sup>43</sup> «Foucault n'a jamais cessé d'être un voyant.» (Deleuze, 1986: 58).

estético, um modo de fornecer indicadores táticos, um imperativo condicional que evite dizer: *combatam desta ou daquela maneira!* O sentido da luta é sobretudo indicar os pontos-chave, as linhas de força e os bloqueios que assumem os mecanismos de poder. (Foucault, *STP*: 5)

Deleuze e Foucault participaram de forma militante em causas de rebeldia aos poderes instituídos, formas de resistência micropolítica organizadas em torno do GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões) formado na década de 70 que consistia sobretudo em conferências de imprensa e inquéritos aos reclusos destinados a denunciar a situação das prisões francesas nessa época.<sup>44</sup>

Em Maio de 68, Deleuze encontrava-se em Lyon e Foucault em Sidi-Bou-Saïd na Tunísia, mas ambos se entusiasmaram com o evento. Para Foucault particularmente, Maio de 68 representou o declínio do marxismo e o surgimento de novos interesses políticos. Esses acontecimentos de Maio colocaram questões à política que escapavam ao quadro teórico tradicional (questões sobre as mulheres, as relações entre os sexos, a medicina, a doença mental, o ambiente, as minorias, a delinquência) repondo-as num discurso que o marxismo era impotente para explicar. (Foucault, «Polémique, politique et problématisations», *DEIV*: 595) No entanto, o nível de militância dos dois filósofos não ultrapassou os pequenos grupos. Para eles, a tarefa do intelectual na sua luta contra as formas de dominação, não consistia em propor um modelo de sociedade mas uma experimentação de novas práticas em grupos restritos e sobretudo numa conceptualização. (Idem: 372) Isso não impediu o céptico Foucault de tomar parte contra ou a favor de determinadas reivindicações políticas seguindo a elaboração de um discurso histórico-crítico e problematizador de situações políticas, do que veio a designar uma ontologia do presente: era a favor do aborto, contra a pena de morte, contra o encarceramento injustificado, etc.

Foucault situa a emergência das lutas num plano de recusa da subjectivação. Para ele existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação, contra as formas de exploração e, finalmente, contra aquilo que constitui uma subjectivação, um modo de identidade, que prende o indivíduo a um sistema de signos que lhe prescrevem o que ele é. As lutas contemporâneas devem assumir uma resistência contra essa individualidade

---

<sup>44</sup> Cf. cap. 17 “Deleuze et Foucault: une amitié philosophique” in Dosse, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.



social, a que chamou o «governo da individualização». (Foucault, «Le sujet et le pouvoir» *DEIV*: 227)

Foucault declara que as relações de poder são da ordem da estratégia. O que significa isto? Explanando as três acepções de estratégia: 1) meios para atingir um fim ou um objectivo, 2) acção segundo o que perfeccionamos da acção dos outros; 3) confronto para levar o adversário a renunciar à luta, ele privilegia claramente esta última. O poder traz consigo uma resistência e esta sonha sempre em tornar-se, ela própria, poder. Encontrar o ponto de inversão possível, eis a estratégia do poder. Por outro lado, o poder em si mesmo desencadeia estratégias de confronto, uma vontade de insubmissão, um desejo de Revolução, dizemos nós.

Deleuze afirmou que a Filosofia é uma criação de conceitos. Que relevância podem estes assumir contra as formas de dominação?

O que representa o regresso aos gregos na última fase foucaultiana? Considerando a dupla acepção do que chamou «modos de subjectivação», primeiro, o modo como o poder constitui os sujeitos (sujeição) e, segundo, o trabalho ou procedimento de si a si, isto é, uma prática de si (auto-estilização); *o estilo de existência*.<sup>45</sup> A questão da actualidade coloca-se, assim, nessa encruzilhada de sujeição e subjectividade em que nos encontramos e que importa analisar e problematizar; relatar o conteúdo histórico assenta num empreendimento crítico sob a forma de um inquérito ao discurso produzido pelas ciências, desemaranhando a hipótese do poder nesse saber constituído – é isso a singularização, o procedimento de eventualização (mostrar as conexões entre o conhecimento e os mecanismos de coerção).<sup>46</sup> A filosofia é um procedimento de des-sujeição, de recusa do que somos enquanto identidades formadas pelas instituições, pelo campo social dominado por uma rede de poder e de conhecimento.

---

<sup>45</sup> «A moral grega está bem morta e Foucault achava tão pouco desejável quanto impossível ressuscitá-la; mas um detalhe desta moral, a saber a ideia de um trabalho de si sobre si, parecia-lhe susceptível de retomar um sentido actual, à maneira de uma dessas colunas dos templos pagãos que vemos por vezes utilizadas em edifícios mais recentes.» (Paul Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique*, Ago-Set 1986: 939).

<sup>46</sup> «[...] qu'est-ce donc que je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange, à ce moment, à cet instant d'humanité qui est assujetti au pouvoir de la vérité en général et des vérités en particulier? Désubjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique, affranchir les contenus historiques par l'interrogation sur les effects de pouvoirs dont cette vérité dont ils son censés relever les affecte, c'est, si vous voulez, la première caractéristiqu de cette pratique historico-philosophique.» (Foucault, «Qu'est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*]» in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1990: 46).

O grande medo da vida moderna é o medo da subdeterminação, da falta de clareza, da incerteza – por outras palavras, da ambivalência.

BAUMAN, Z., *Life in Fragments*

## A máquina antroimunitária

Se a modernidade inspirada em Kant, Michel Foucault traçou para a filosofia a tarefa de se ocupar com o presente, situando o sujeito em certa medida nesse empreendimento, a posição do sujeito deve ser vista criticamente, tornando a questão do presente a própria questão do sujeito. (Foucault, «Non au sexe roi» *DEIII*: 266; «Qu'est-ce que les Lumières?» *DEIV*: 562) De que maneira esta atitude repercutiu ou não em alguns empreendimentos de outros pensadores é uma história que está por fazer. Um dos que certamente seguiu nessa via, que implica retomar à proveniência da pesquisa, visto que o presente não se encontra suspenso do fio da História, foi Zygmunt Bauman com as suas análises acerca da origem da modernidade e da pós-modernidade. A trilogia do seu período de viragem da década de 80 do séc. XX – *Legislators and Interpreters* [1987], *Modernity and the Holocaust* [1989] e *Modernity and Ambivalence* [1991] – marcou todas as reformulações posteriores da sua obra, pelo que será considerada neste artigo como o *leitmotiv* dos temas a abordar.

A aventura, considerou Simmel, tem um princípio e um fim. (Simmel, 2004: 218) A questão da aventura da ambivalência posiciona-nos num centro aparentemente sem exterioridade ou periferia, um fim que, apesar de tudo, é a possibilidade de um novo começo visto que, para o aventureiro apenas conta o momento presente, uma continuidade indefinida, daí a afinidade entre o aventureiro e o artista. Ser moderno, para ele, é estar numa situação de perpétua modernização, por consequência, aberto a novos começos. O aventureiro não tem passado e, por outro lado, o futuro não existe para ele: «O aventureiro é o exemplo mais forte do ser anhistórico do homem, do ser presente.» (Simmel Idem: 219) Para simplificar poderíamos dizer que Bauman relatou o destino da modernidade como uma hipótese de eliminar a ambivalência/incerteza, ao passo que a pós-modernidade é o modo de a reintegrar (de viver com o assombro da

ambivalência), mas isto nada diz sobre o fluxo vital de um conceito que se imbrica em todas as utopias enquanto sonhos de uma sociedade perfeita.

A modernidade, definida nos termos do pensamento de Zygmunt Bauman é indiscernível da época das Luzes, esse período em que o apogeu da Razão foi assumido pelos intelectuais e pela ideologia ao serviço do Estado. O que levou à edificação desse grupo de filósofos que se autonomizou por meio das ideias e de uma comunidade de discussão? Fazendo a genealogia dos intelectuais, Bauman argumenta que a época das Luzes ergueu o legislador/filósofo/intelectual em plena modernidade. Por outro lado, a modernidade não é apenas o período de secularização, mas do aparecimento do Estado-nação preocupado com a vigilância do seu território.

Os *philosophes* das Luzes formaram um grupo autónomo de intelectuais modernos que pugnou por uma utopia, aliada a um dispositivo de poder/saber que contrariava a hierarquia eclesiástica e a cultura popular, rumo a uma nova antropologia que advogava que o homem e a realidade humana era capaz de conhecer o segredo oculto da Natureza. A educação do povo, a cruzada cultural teve como móbil a substituição de um poder pastoral da Igreja por um poder pastoral e prosélito do Estado.<sup>47</sup> É esse o sentido da secularização levado a cabo pelos filósofos. Foram os intelectuais que tomaram essa tarefa a seu cargo; todo o excedente do poder foi colocado sob a vigilância panóptica de modo a apagar as diferenças quantitativas. «A vigilância unidireccional tem tendência a apagar as diferenças individuais e a substituir uma uniformidade quantificável à variedade qualitativa.» (Bauman, 1987: 47)

O afastamento da contingência e da ambivalência apenas poderia ser vivido num contexto de auto-ilusão (a auto-ilusão da modernidade). O papel dos filósofos é o de educar o povo, mas esta ideia de educação oculta uma regulação da sociedade, aplicada sobretudo às «classes perigosas», a população e os errantes sem domicílio fixo. A erosão da universalidade no período pós-moderno conduz à emancipação, definida como

---

<sup>47</sup> A noção de poder pastoral utilizada por Bauman é claramente captada em Foucault embora de modo enviesado visto que, ao contrário daquele, Foucault não emprega a noção de *poder pastoral do Estado*. Para Foucault as técnicas do poder pastoral (o ascetismo e a individualização) influenciaram uma arte de governo a que chamou razão de Estado. Inclusivamente na origem do poder disciplinar encontramos essas técnicas monásticas que foram secularizadas e cujo sentido se inverteu em torno da razão governamental. Bauman retoma essa mesma noção aplicando-a ao Iluminismo enquanto fonte de uma disciplinarização das classes «vagabundas». Ambos os autores confluem ao atribuir a origem do Estado moderno a essas técnicas pastorais que individualizam e constroem política e culturalmente o sujeito, erguendo todo um saber discursivo das ciências humanas.

tolerância às formas de vida alternativas, sem que tenhamos que as perseguir com uma cruzada cultural. Mas de que tolerância aludimos aqui? É o direito do Outro à estranheza: «O direito do Outro à sua estranheza (*strangerhood*) é a única maneira pela qual o meu próprio direito pode expressar-se, estabelecer-se e defender-se.» (Bauman, 1991: 236)

A batalha pela ordem revelou-se extremamente onerosa, visto que redundou nas formas de genocídio. O papel do legislador joga-se sobretudo na interpretação do *telos* da história, uma visão que pretende resgatar à história a ideia de racionalização progressiva e de conquista com o conseqüente afastamento do preconceito e do irracional, do pulsional. Tudo o que recai fora do desenvolvimento «normal» da ocidentalização seria o resíduo da história, o lastro da superstição e da ausência de espírito crítico que resistiu à passagem das Luzes.

A modernidade foi incapaz de exorcizar os seus demónios interiores – a promessa da universalização dos *philosophes* e da sua *république des lettres*. O seu modelo de reprodução social foi o da discussão, o consenso e a ideologia (à maneira de Destutt de Tracy). Para que os *philosophes* se tornassem uma presença persistente, formando a *république des lettres*, foram determinantes algumas condições:

1) A situação de maturidade da monarquia absoluta, apresentando a sua força e a sua fragilidade, passível de uma inversão revolucionária; 2) O estado de decomposição da antiga classe dirigente, a nobreza; 3) A nobreza perdeu a sua importância política ainda antes que um novo movimento social tomasse o seu lugar; 4) Os *philosophes* não possuíam um estatuto tradicional; 5) Mantinham uma comunicação densa, uma abundante correspondência, a sua própria corte papal em casa de Voltaire. «Eles formavam um grupo autónomo que fazia opinião, escrita, discursos e linguagem em geral, um laço social que permitia desembaraçar-se de todos os laços sociais.»; 6) O estabelecimento de uma *république des lettres* no momento oportuno a fim de dotar o poder de meios de organização e gestão, ou seja, de um saber de especialistas. (Bauman 1987, 25-26) A *república das letras*, no fundo, é a participação dos filósofos que se unem a um Estado legislador e secularizado na tarefa de educar o povo.

A sociogénese operada pelos intelectuais saídos das Luzes (embora o termo apenas fosse cunhado no início do séc. XX), deveu-se certamente a uma nova configuração do poder, por meio da secularização das técnicas pastorais e prosélicas do

Estado, contra as classes perigosas, a massa informe, o *mobile vulgus*, que importava instruir, civilizar e policiar – o termo *cultura* surge no séc. XVIII ligado à formação do espírito e não ao trabalho agrícola. «O modelo legislativo do papel do intelectual traduz-se pelo facto de decidir as condições nas quais a verdade e a arte podem ser reconhecidas enquanto tais e aceites com autoridade.» (Bauman, 1987: 196)

A tecnologia disciplinar que nasce no séc. XVIII exige uma espacialização dos corpos, uma nova arquitectura, do hospital, da prisão e da escola com vista a um novo arranjo – essa arquitectura reorganiza os gestos e o tempo para uma repartição ordenada dos indivíduos. A modernidade é aqui convocada como princípio ordenador e individualizador. Procedimentos disciplinares e segmentos temporais concorrem para uma sujeição individualizadora oferecidos à vigilância panóptica. Como escreve Foucault: «As disciplinas marcam o momento em que se efectua o que se poderia chamar a inversão do eixo político da individualização.» (Foucault, *SP*: 194), tendo como base o exame, técnica descritiva de dominação que combina a técnica documental normalizadora e classificadora e o relato biográfico, em tudo semelhante à anamnese da proto-psiquiatria.

Para Foucault, aquilo de que se trata no chamado progresso das Luzes, no séc. XVIII, não é a razão, mas o múltiplo combate dos saberes, utilizando processos de anexação, confiscação e reapropriação dos saberes menores. Nessa luta, o Estado acaba por intervir com a finalidade de eliminar e desqualificar os pequenos saberes, normalizar e ajustar os outros, classificar e hierarquizar e, finalmente, operar uma centralização. A tudo isto correspondeu uma série de práticas, obras e instituições como a universidade, com o seu papel de constituição de uma comunidade científica e organização de um consenso (uniformização dos saberes e instauração de uma comunicabilidade). A ciência é precisamente o que emerge dessa disciplinarização dos saberes.

O século XVIII foi o século da disciplinarização dos saberes, isto é, da organização interna de cada saber como uma disciplina, tendo, no seu próprio campo e simultaneamente, critérios de selecção que permitem afastar o falso saber, o não-saber, formas de normalização e de homogeneização dos conteúdos, formas de hierarquização e, por fim, uma organização interna de centralização desses saberes em torno de uma espécie de axiomatização de facto. (Foucault, *IDS*: 161-162)

A Revolução francesa teve uma influência preponderante na edificação da sociedade regulada. O discurso das Luzes foi um momento apropriado para a Razão se opor ao obscurantismo propondo a ideia de uma educação para todos e a criação do Homem Novo, conciliando a engenharia social com o proselitismo estatal. A educação torna-se a metáfora da sociedade. O poder pastoral do Estado leva à autolegitimação dos intelectuais legisladores. A escola ideal assenta numa austera disciplina e numa activa vigilância.

No plano intelectual, a redefinição da ordem social implicou uma aniquilação das culturas espontâneas ou populares, dessa «sociabilidade densa» pré-moderna com vista à instauração de uma ordem racional secularizada. «[...] a época moderna definia-se a si própria, antes de mais, como o reino da Razão e da racionalidade; consequentemente, todas as outras formas de vida eram tidas como destituídas das duas.» (Bauman, 1987: 111)

As teses de Bauman e Foucault convergem num ponto: a disciplinarização da sociedade teve raízes nas Luzes e influenciou mesmo a génese dos Estados totalitários ulteriores. Escreve Foucault: «Afinal de contas, o nazismo é, de facto, o desenvolvimento até ao paroxismo dos novos mecanismos de poder que haviam sido introduzidos desde o século XVIII.» (Foucault, *IDS*: 230-231) Por que motivo o anti-semitismo encontrou na modernidade terreno fértil, uma vez que a segregação que os tornou numa casta de párias, signo da judeofobia, existia havia séculos? Eles, a nação sem nacionalidade, encarnavam a incompatibilidade do estranho. O nacionalismo e o Estado nacional esbarraram com o seu internacionalismo e transnacionalidade endémicos.

*Eles eram o lado opaco de um mundo que lutava pela claridade, a ambiguidade de um mundo ansioso por certeza. [...] O judeu conceptual foi, de facto, construído como a “viscosidade” arquetípica do moderno sonho de ordem e clareza, como o inimigo de toda a ordem, velha, nova e, particularmente, a ordem desejada.* (Bauman, 1989: 56)

Encravados entre a pré-modernidade e a modernidade, os judeus acabaram vítimas de uma assimilação cuja história foi uma longa compilação de mal-entendidos. Eles eram o totalmente outro, a encarnação da ambivalência e da des-ordem. A obra *Modernity and Ambivalence* relata o combate entre a assimilação e a ambivalência, um jogo de forças sempre mal sucedido, cujo desfecho foi a *Solução Final*. O impacto nivelador das diferenças na modernidade encontrou no racismo um modo de desqualificar esses elementos estranhos, toda uma vasta categoria de seres humanos que não pôde ser integrada na nova ordem racional, na sociedade ideal agrupada por um sentimento *völkish*. Esse racismo de Estado é a única possibilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização biopolítica a partir de uma cesura biológica. A eliminação do judeu degenerado, entregue à medicalização, permite o fortalecimento da raça mais sadia e pura.<sup>48</sup>

Quando é que o legislador se torna evanescente, a sua autoridade contestada, varrendo as evidências da modernidade, essa Era da certeza? A partir do momento em que as novas tecnologias do poder dispensam o carácter legislativo e educador dos intelectuais, a demanda da certeza cessa; nesse caso, a pós-modernidade auto-caracteriza-se como o reino da incerteza permanente e irremediável, onde as formas de vida se tornam concorrentes, sem outra pretensão do que as suas convenções históricas. Trata-se do abandono do sonho do absoluto e do entusiasmo legislativo, criando-se um pluralismo das comunidades de sentido. Essa pluralização de universos de discurso divergentes constitui especificamente a experiência pós-moderna.

O *legislador* moderno transformou-se no *intérprete* pós-moderno, devido à sociedade de consumo e ao recuo dos peritos para a sua esfera especializada, a partir da separação entre autoridade e verdade. Nesse caso, o intérprete pós-moderno deverá aprender a viver com a ambivalência que a modernidade tentou expurgar, saúda-a como efeito secundário irreversível e destina-se a si próprio à tarefa de comunicabilidade e tradução entre as várias tradições. Escreve Bauman a este respeito:

---

<sup>48</sup> «E pode-se compreender também por que o racismo se desenvolve nessas sociedades modernas que funcionam baseadas no modo do biopoder; compreende-se por que o racismo vai irromper em certo número de pontos privilegiados, que são precisamente os pontos em que o direito à morte é necessariamente requerido.» (Foucault *IDS*: 229) Para Bauman, as Luzes entronizaram a Razão e a Natureza – os cientistas tornaram-se os seus sacerdotes numa aliança com vista a melhorar essa mesma natureza segundo planos de engenharia social. A medicina permitiria separar os elementos mórbidos a exterminar, separando-os dos elementos úteis. (Bauman, 1989: 91 e ss).

Num contexto de pluralismo irreversível, sendo improvável um consenso à escala mundial sobre as visões do mundo e os valores e estando todas as *Weltanschauungen* solidamente ancoradas nas suas respectivas tradições culturais (para ser mais exacto, nas suas institucionalizações autónomas de poder), a comunicação entre as tradições torna-se o problema principal do nosso tempo. (Bauman, 1987: 143)

Mas poderão estas tradições contemporâneas e antagónicas comunicar entre si numa base de tolerância, com o chamado multiculturalismo? Esta face liberal de tolerância não nacionalista revelou-se afinal aporética e incapaz de abolir as desigualdades. Na verdade, o multiculturalismo liberal transforma as desigualdades em meras diferenças culturais essencializadas ou naturalizadas como tal. Porém, a postura pós-moderna de uma suposta tolerância redundante na «economia política da incerteza» (Bauman, 2000: 175)

## **O crepúsculo da ambivalência. Da utopia ao genocídio**

Como vimos atrás, Bauman inscreve a utopia totalitária no seio do Iluminismo. A racionalidade burocrática foi um dos modos de lidar com a ambivalência. Importa, por isso, rastrear de que forma o fez e os resultados obtidos. Bauman refere que a cultura moderna é de tipo jardim. O que significa esta asserção? Para ele, uma genealogia da modernidade é inseparável do projecto de construção de uma sociedade onde o intelecto e por isso, os intelectuais, desempenhassem um papel significativo. Nessa reconstrução genealógica as culturas espontâneas e populares foram substituídas pelas culturas cultivadas para que os especialistas pudessem converter os corpos e as almas. O couteiro ou guarda-caça deu, assim, lugar à cultura de jardim com vista à redefinição da ordem social, o que acarretou uma nova tecnologia de poder que Foucault tinha designado como disciplinas: «O poder que preside à modernidade (o poder pastoral do Estado) é modelado sobre o papel do jardineiro.» (Bauman, 1987: 52)

A visão de Bauman é confessadamente tributária das teses de Adorno/Horkheimer (*Dialéctica da Aufklärung*) com a sua crítica à racionalidade



instrumental. Ele próprio o confirma na abertura do seu livro *Modernity and Ambivalence*: «Qualquer leitor do livro notará que o seu problema central está firmemente enraizado nas proposições formuladas primeiramente por Adorno e Horkheimer na sua crítica das Luzes (e, através delas, da civilização moderna).» (Bauman, 1991: 17) Sem ter vivido pessoalmente a experiência do Holocausto, as descrições da sua mulher, Janina, na sua obra *Winter in the morning*, onde fala da sua vivência de judia no gueto de Varsóvia, foram determinantes para o interesse de Bauman por essa temática.

O jardineiro é o construtor das utopias, ao passo que o coiteiro ou guarda-caça estava confinado ao território de um nobre. O jardineiro é biopolítico visto que se ocupa das populações para o seu projecto de engenharia social; o seu papel é o de extirpar as ervas daninhas, os que não são dignos de viver, a vida indigna. «Sem a civilização moderna e suas conquistas mais fundamentais, não teria havido Holocausto.» (Bauman, 1989: 87)

A perspectiva de jardinagem equivale à busca de uma ordem artificial e racionalmente construída, sustentada num tipo de acção a que Bauman cunhou de *adiaforização* moral da acção, ou seja, uma acção individual cujo critério moral é neutro. Do que se trata é da produção de uma distância social/psicológica propícia a uma crueldade modernizada de acordo com três aspectos: 1) uma mediatização onde o executante não vê o estado final da acção – o que se consegue pelo afastamento entre aquele que a desencadeou e os restantes agentes da cadeia operativa; 2) uma divisão horizontal e funcional do conjunto de tarefas (cada actor tem um trabalho específico); 3) os «alvos» da acção não surgem aos olhos dos agentes como seres humanos completos, com responsabilidade moral ou como sujeitos éticos. (Bauman, 1995: 195-196)

Em que sentido podemos afirmar que a modernidade criou condições para o Holocausto? É evidente que sempre existiram genocídios e pessoas cruéis, mas a modernidade simplesmente inventou uma circunstância em que os massacres pudessem ser realizados por pessoas não cruéis. Esta foi a banalização do mal, na afirmação controversa de Hannah Arendt. Na sua obra *Modernity and the Holocaust*, Bauman argumenta que os judeus estavam no caminho dos planos da sociedade ideal a construir e que esta apenas se divisava como possível graças aos avanços da ciência moderna, a que se aliou uma forma de racismo que repelia o Outro que ameaçava a unidade desse

grupo nativo. Assim, o racismo é indissociável do projecto de engenharia social pensado pelos ideólogos do nacional-socialismo como forma de extirpar as ervas daninhas. Como escreve o autor: «Por essas razões, *a versão exterminadora que desenvolveu o anti-semitismo deve ser vista como um fenómeno totalmente moderno, isto é, algo que só poderia ocorrer num estádio avançado de modernidade.*» (Bauman, 1989: 73)

Os nazis conseguiram que a estratégia de massacre fosse apresentada às vítimas como um procedimento racional, isto é, de acordo com uma racionalidade de autopreservação. Para isso contaram com a colaboração das vítimas, nomeadamente os Conselhos Judeus que, no fundo, não tiveram alternativa (ninguém lhes concedeu a possibilidade de escolher) senão separar a racionalidade do actor da racionalidade da acção, a elevação da racionalidade técnica e a supressão da responsabilidade moral. O que permitiu o genocídio moderno foi um propósito, a visão de uma sociedade grandiosa de jardineiro. Essa ordem artificial de jardim necessitava de um padrão tecnológico-burocrático. Será, portanto, a burocracia, a administração burocrática, com uma divisão hierárquica e funcional do trabalho a substituir a responsabilidade moral pela técnica. «A desumanização começa no ponto em que, graças ao distanciamento, os objectos visados pela operação burocrática podem e são reduzidos a um conjunto de medidas quantitativas. [...] A burocracia é intrinsecamente *capaz* de acção genocida.» (Idem: 102, 106) O que importa é a diminuição dos custos, a eficiência, a centralidade, a solução mais adequada, transformando os meios em fins. A ciência desempenhou um papel relevante no Holocausto devido ao seu culto da racionalidade, participando nesse sonho de uma «melhoria da realidade», incapaz de deter a mão do jardineiro com a sua racionalidade instrumental.

No subcapítulo de *Modernity and Ambivalence* («Science, rational order, genocide» – Cap. 1) Bauman argumenta que o conceito de Natureza, na sua acepção moderna, acabou por se opor ao conceito de humanidade, visto que a Natureza devia subordinar-se à vontade e à razão humanas. Ao contrário dos grandes sistemas da escolástica, o conhecimento da Natureza não necessita da assistência sobrenatural; ele está acessível à lei natural (*lex naturalis*) dispensando a *lex divina* – a razão não é mais servidora da revelação. Como afirma Cassirer: «O novo conceito da natureza [...] caracteriza-se antes de mais por esta nova relação que se estabelece entre sensibilidade e

entendimento, entre experiência e pensamento, entre *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*.» (Cassirer, 1993: 55-56)

O discurso da raça apoiou-se igualmente nas ciências biomédicas segundo uma lógica da razão legislativa. O primado da racionalização que levou à desumanização não era apenas apanágio do nazismo. As utopias socialistas e comunistas seguiram na senda desse postulado: «O comunismo moderno foi um discípulo super-receptivo e fiel da Idade da Razão e das Luzes e, provavelmente, o mais consistente dos seus herdeiros do ponto de vista intelectual.» (Bauman, 1991: 36)

## Fenomenologia do estranho

O estranho é o des-ordenado, a perdição da modernidade, ele está *fora do lugar* e *sem casa*; é estigmatizado, a sua lealdade é duvidosa. O estranho é indefinível e incongruente – entrou no mundo da vida sem ser convidado – e sobre ele recai o horror da indeterminação. Ele é o «portador e corporificação da incongruência» (Idem: 60) porque a sua presença é incompatível com as outras presenças. Com ele praticamos a arte do desencontro: «A arte do desencontro (*the art of mismeeting*) é primeiro e antes de mais nada um conjunto de técnicas que servem para *des-etificar* (*de-ethicalize*) a relação com o Outro. Seu efeito geral é uma negação do estranho como objecto moral e como sujeito moral.» (Idem: 63)

É quando o Outro deixa de estar no nosso campo de visibilidade que se torna imperioso vigiá-lo. O panóptico na versão foucaultiana tem a propriedade de assegurar a vigilância na ausência do guarda porque se trata de uma vigilância internalizada que faz uma economia de meios. Isto significa que a vigilância unidireccional, logo assimétrica, dispensa a coerção, esbate as diferenças individuais e uniformiza as condutas. Segue-se daí uma categorização dos sujeitos, uma prática divisora. «Uma outra consequência de grande alcance da assimetria da vigilância é a demanda de especialistas aos quais atribuir a supervisão.» (Bauman, 1987: 47) O papel do especialista é o de modificar a conduta ao constatar a assimetria. Foucault percebeu bem e Bauman retoma a ideia, de que a vigilância para ser eficaz precisa de ser contínua, sendo muito mais ambiciosa do

que a antiga e difusa vigilância do príncipe que irrompe de tempos a tempos para desmembrar o corpo do insurrecto.

O estranho mina (*undermine*) a ordem espacial do mundo, afirma Bauman, daí que seja um alvo para a territorialidade e para o nacionalismo. Nenhuma assimilação resgata os estranhos da sua indesejabilidade. Ele é o *outsider* por excelência. Os habitantes da cidade não logram escapar, aprofundam mesmo o fenómeno de estranheza, apesar dos «condomínios» que delimitam um *dentro* e um *fora*. Na cidade o estranho/estrangeiro está sempre *ante portas*. Como observou Simmel no seu diagnóstico penetrante da modernidade, a cidade leva à *intensificação da vida nervosa* e conduz a uma atitude de reserva: «A atitude de espírito dos habitantes das grandes cidades, uns relativamente aos outros, pode ser designada de um ponto de vista formal como uma atitude de reserva.» (Simmel, 2004: 175) É essa mesma cidade que apela mais ao uso do intelecto do que à sensibilidade e às relações afectivas, visto que aí o indivíduo está mais votado à autoconservação. Desprovidas da tonalidade afectiva, as grandes cidades providenciam uma troca indiferente entre os sujeitos; o que as determina é uma mera economia monetária. O indivíduo acaba por ser invadido pela cultura objectiva, perdendo a sua espiritualidade, a sua delicadeza e idealismo características da sua forma de vida subjectiva. A atitude *blasé* da metrópole deriva da monetarização da economia; o dinheiro como critério de troca leva à antipatia e à indiferença nas relações humanas.

A emergência da civilidade deu-se na época dos *legisladores*, mas agora ela é uma máscara para a sociabilidade quando os estranhos se encontram na cidade. Se a vida moderna é urbana, na cidade as pessoas são superfícies, comunidades sonhadas que vão emergir na pós-modernidade como sucedâneos de uma comunidade por fabricar.

A passagem da ambivalência da esfera pública para a privada redundou no que Bauman designa a *privatização da ambivalência*. Em que consiste? Como aprender a viver com a ambivalência? Significa que devemos enfrentar sozinhos as dificuldades sistémicas transformando-as em questões individuais.

Na ausência de uma legitimação sistémica, o mercado vem definir a individualização das formas de vida ligando-as à mercadoria. O percurso do estranho é, assim, traçado em *Legislators and Interpreters* desde esse povo anónimo que devia ser instruído, até aos novos pobres, os consumidores deficientes (*“flawed” consumers*) ou

os não-consumidores actuais. O que aconteceu entretanto ao projecto da modernidade? Escreve Bauman. «Na sua história real, distinta do seu projecto de origem, a modernidade subordinou a autonomia individual e a tolerância democrática, ao mesmo tempo que promovia os pré-requisitos funcionais da razão instrumental da indústria e da produção de mercadorias.» (Bauman, 1987: 192) De capitalista puritano do período fordiano, do capitalismo duro da fábrica de estrutura piramidal e rígida, a consumidor deficiente, o estranho tornou-se o apátrida, o refugiado.

Num estudo sobre a mentalidade do capitalismo tardio, *A Cultura do Novo Capitalismo*, Richard Sennett demonstra que o desmantelamento da velha estrutura burocrática da visão weberiana trouxe agora novas consequências sociais e emocionais para um indivíduo instável e fragmentado, nomeadamente ao nível de três défices sociais: fraca lealdade institucional, diminuição da confiança informal e enfraquecimento do conhecimento institucional. O problema é que o modelo capitalista em plena crise de legitimidade, com a separação entre o poder e a autoridade, está sendo aplicado ao sector público. As identidades laborais esbateram-se diante da precariedade, com o aparecimento dos «McJobs», a ética protestante da satisfação diferida desapareceu, o risco converteu-se no valor dominante. Com a erosão do capitalismo social a desigualdade aumentou e com ela o espectro da inutilidade. «Três forças moldam o espectro da inutilidade como ameaça moderna: a oferta mundial do trabalho, a automatização e a gestão do envelhecimento.» (Sennett, 2007: 65) Esse espectro da inutilidade cruza-se com o medo dos estrangeiros, com o preconceito racial ou étnico. «A ambiguidade da experiência da cidade moderna reemerge na ambivalência pós-moderna do estranho/estrangeiro.» (Bauman, 1995: 138)

O corpo do indivíduo moderno que estava entregue à vigilância panóptica, era um corpo igualmente sitiado. A construção da sociedade perfeita necessita de sistemas de exclusão destinados a «des-ambivalentizar» a ambivalência «condensando-a ou focando-a sobre um objecto evidente e tangível – e queimar depois a ambivalência em efígie.» (Bauman, 1995: 215) Embora Bauman se tenha fixado no judeu como exemplo extremo de ambivalência, o estranho por excelência é o louco; sobre ele recaíram todos os sistemas de exclusão.<sup>49</sup> Numa conferência proferida em Tóquio em 1978, Foucault

---

<sup>49</sup> Para o tema da prisão como *fábrica de exclusão* e imobilidade ver Bauman, *Le coût humain de la mondialisation*: 171.

referiu-se ao quádruplo sistema de exclusão do louco: excluído do trabalho, da família, do discurso e do jogo. Escreve Foucault: «A partir do séc. XVIII, a presença do louco, no interior da família, no interior da cidade, na sociedade, tornou-se literalmente intolerável.» (Foucault, «La folie et la société» *DEIII*: 494) Tratava-se de desalojar do seio de um capitalismo florescente e em via de se organizar económica e socialmente, o ocioso, o desocupado. Esta massa de população ociosa, indivíduos associais, não poderia integrar o circuito de produção económica. Com a Revolução surgiu a presença das *classes dangereuses*, «pessoas sem mestre», o *mobile vulgus*, a multidão ignorante que suscitava a aversão de D'Alembert, dificilmente enquadráveis numa ordem previsível e numa organização racional. Para o louco a solução encontrada foi um sistema de internamento, hospitalização orgânica e funcional, destinado a um personagem novo que acabava de nascer: o doente mental. Podemos ainda considerar no universo foucauldiano outras modalidades de ambivalência: o delinquent, o anormal, o onanista, o incorrigível, etc.

Os dois tipos de corpos (moderno e pós-moderno) enfrentam a inquietante estranheza do incerto, o medo do desvio, embora de maneiras diferentes (o primeiro colectivo, o segundo privatizado). O corpo moderno pode ser descrito como *fornecedor de bens* e o segundo, pós-moderno, como corpo consumidor, *recolector de prazeres* ou *receptor de sensações*. O corpo moderno empenhou-se na manutenção da saúde, ao passo que o corpo que neste momento vivenciamos ocupa-se em coligir as sensações sob a égide da *plena forma*, o que não é menos ambíguo. É um corpo em estado de sítio. «A envergadura da tarefa, agravada a seguir pela sua ambivalência intrínseca, alimenta uma mentalidade sitiada: eis o corpo, e em particular a sua plena forma, ameaçado por todos os lados.» (Bauman, 1995: 121)

Nas sociedades pré-modernas não se podia permanecer estranho durante largos períodos; acabava-se por ser «domesticados» ou expulso. Porém, nas cidades o estranho é causador de ansiedade e agressividade. «Partilhar o espaço com estranhos, viver na sua proximidade repugnante e impertinente, é uma condição da qual os habitantes das cidades consideram difícil, talvez impossível, escapar.» (Bauman, 2003a: 106-107) A vida na cidade é intrinsecamente ambígua. «A cidade favorece a mixofobia do mesmo modo e ao mesmo tempo que a *mixofilia*. A vida urbana é intrínseca e irreparavelmente *ambivalente*.» (Bauman, 2003a: 112)

Como lidar com estranhos? As novas formas de subjectivação, parecendo escolhas livres dos indivíduos, são, contudo, modalidades de sujeição; o trabalho sobre si do corpo bio-politizado inscreve-se, no fundo, numa norma subliminar que não o reconduz totalmente ao Estado mas a uma injunção de consumo liberal. Temos portanto o *homo consumens* como prática de si sujeitadora. O corpo não está entregue a um sistema de totalização face ao poder soberano que o expõe à morte (pelo menos nas democracias ocidentais) num *dispositivo* foucauldiano que congrega elementos heterogêneos, sendo um deles a vertente medicalizadora. O papel dos médicos não se confina a uma assistência estatal nem a um mecanismo libertador; ele enquadra-se numa biologização do sentido e da vida que produz uma discursividade privada (o indivíduo é levado a assumir os destinos da sua saúde).

O judeu é o estranho por natureza, hostil e indesejável, o «estrangeiro no nosso meio», o «estranho dentro» devido à diáspora, à sua universal falta de lar. «Os judeus eram uns esquisitos; uma entidade que desafiava a clareza cognitiva e a harmonia moral do universo.» (Bauman, 1987: 37) A missão civilizadora da modernidade no seu afã uniformizador deixou os judeus de fora, vistos como agentes do caos e da desordem, minavam a própria diferença entre nacionais e estrangeiros.

O processo civilizador redistribui a violência, premeia uns e incapacita outros; não há actividade ordenadora sem a sua contrapartida de criação de refugio e de produção de ambivalência, de impossibilidade de erradicação da contingência. O estranho está encerrado numa estrutura aporética insolúvel e o seu estatuto parece ser a absoluta indeterminação. Do ponto de vista do espaçamento social/cognitivo e do espaçamento moral, o estranho vê-se desenquadrado.

No espaço social mapeado cognitivamente, o estranho é alguém do qual sabemos pouco e do qual desejamos saber ainda menos. No espaço moral, o estranho é alguém que nos importa pouco e nos sentimos tentados a que nos importe ainda menos. (Bauman, 1993: 167)

## **A economia política da incerteza**

Tudo o que é duradouro dissolve-se no ar: eis o lema da pós-modernidade segundo Bauman. Privados do seu agente histórico de transformação social (o proletariado), dispensados de uma intervenção utópica de engenharia social e sem o seu ascendente universal, os intelectuais pós-modernos não se interessam pelos novos pobres, os não consumidores, os desempregados e os refugiados. Já não existe déspota esclarecido que busque o conselho dos filósofos e a meta-autoridade de validação, quer da arte, quer dos valores é o mercado, que subsume a autonomia individual na produção de condições funcionais de uma razão instrumental dirigida à produção de mercadorias.

Os intelectuais estiveram comprometidos com a eliminação da ambivalência e com a promoção de uma racionalidade universalmente válida, de uma ordem perfeita incontestada. «Enquanto os poderes modernos continuaram a rebaixar, banir e expulsar o Outro, o diferente, o ambivalente, os intelectuais puderam contar com poderoso apoio à sua autoridade de julgar e separar o verdadeiro do falso, o conhecimento da mera opinião.» (Bauman, 1991: 253) Após uma autoconstrução a ambivalência é privatizada, dissolve-se numa condição de universalidade extensível a todos os contemporâneos: agora, na pós-modernidade, todos temos que conviver com a ambivalência e aprender a co-existir nessa condição. No domínio político, expurgar a ambivalência equivale a segregar os estranhos. A tarefa da ética é justamente o contrário: assumir a responsabilidade pelo Outro como estrutura primária e fundamental da subjectividade tal como a definiu Levinas.

Um projecto de engenharia social (as utopias modernas sonharam-no embora em modalidades diferenciadas, seja no Estado-nação, no socialismo, no nazismo e no comunismo) realiza-se com base em sistemas de exclusão.

Apesar de a pós-modernidade não apostar nos sistemas de exclusão, como outrora a modernidade, incorporando uma diversidade não limitada, a sua propalada tolerância é frágil, sem uma solidariedade militante orientada por lutas concretas. A privatização da ambivalência conduziu a uma falta de crítica dos modelos sistémicos, mas a liberdade é apenas a do consumidor (mercantilização da felicidade). «As ambições privatizadas predefinem a frustração como um assunto igualmente privado, singularmente incapaz de se transformar em uma ofensa colectiva.» (Bauman 1991: 262)



Se quisermos recensear os valores pós-modernos tal como faz Bauman: a liberdade, a diversidade, a tolerância, constatamos que a liberdade e a diversidade se cingem à opção do consumo guiado pelo mercado e que a tolerância pode desembocar em isolamento e indiferença; esta última não gera a solidariedade mas uma forma de dominação social fragmentada e apoiada num discurso tecnológico. A condição pós-moderna transforma os reprimidos em consumidores frustrados diante da impotência do Estado protector que colapsou.

Com o esbatimento da figura do intelectual enquanto legislador universal, que papel lhe resta desempenhar numa sociedade pós-industrial ou da modernidade líquida (termo que Bauman elege em lugar do que vinha designando como pós-modernidade)? Poderá ele reavivar a desejabilidade da revolução, esse entusiasmo anónimo que se apoderou das gentes no acontecimento histórico-mítico fundador de 1789?

É notório em Michel Foucault um certo ocaso do *intelectual universal*, aquele que seria capaz de iluminar e apontar caminhos. Para ele o intelectual «portador de valores universais» estava comprometido com uma verdade que se reclamava de uma postura jurídica (a lei justa), ao passo que o *intelectual específico* deve questionar os efeitos de poder que se jogam em torno da verdade. Num texto de 1976, «A função política do intelectual» escreve: «É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de «ciência/ideologia», mas em termos de «verdade/poder»». (Foucault «La fonction politique de l'intellectuel» *DEIII*: 113) Impõe-se portanto a figura do *intelectual específico*, o que interroga as políticas de verdade no sentido de se confrontar com as formas de dominação. O *intelectual específico* não propõe um programa universal para a sociedade, mas aponta os efeitos dos abusos do poder.

Bauman, por seu turno, contra as reacções que pretendem reabilitar de modo confuso as novas filosofias da história universal, concede aos intelectuais o papel de intérpretes num contexto de pluralismo, uma possibilidade de comunicação entre as várias tradições, uma *arte da conversação civilizada*. Mas não será suficientemente vaga esta alusão que propõe uma conversação amigável entre as várias comunidades de sentido, afastando já o consenso e a validade universal? Bauman alude ainda a uma possibilidade de *redenção discursiva*, isto é, o facto de «expor os limites da razão instrumental e, desse modo, restaurar a autonomia da comunicação humana e da criação de sentidos guiados pela razão prática.» (Bauman, 1987: 191) O papel do intelectual não

é o de decidir sobre a verdade, mas o de separar os valores primordiais da autonomia, perfeição individual e autenticidade das interpretações forçadas do mercado.

Perante um sistema fragmentado de valores, o Estado concentra os seus esforços em prol da perpetuação das forças do mercado. A irremediável fragmentação dos saberes está votada a uma individualização radical que transparece em termos de consumo.

Num diálogo com Keith Tester, *Conversations 3: «The Ambivalence of Modernity»*, Bauman sugere que o projecto da modernidade deve ser sujeito a uma crítica ilimitada, de tal modo que não pode ser visto como inacabado mas como *inacabável (unfinishable)* e que é essa a essência da Era moderna. O prefixo *post* não deve, assim, ser encarado como o fim das tentativas de modernização, da ambição de um plano de ordem total (*'total-order-designing'*). Mas poderá esta consciência de uma ordem social prosseguir nos termos de uma des-identificação entre o ordenamento e a ambiguidade ou ambivalência? E o que fazer dos que, estando *dentro* continuam *não pertencendo* ao interior (a ambiguidade da condição humana), lançados na posição de eternos perdedores, «que têm que beber no rio da ambivalência»? (Bauman; Tester, 2001: 82) Apesar de superados os tempos das cruzadas culturais e das pressões assimilatórias, a ambivalência não desapareceu para os que mantêm a repulsa pelos imigrantes e aceitam as limpezas étnicas, que não se conciliam com a incerteza e com a insegurança.

Uma última questão subsiste: será que a modernidade capitulou diante do triunfo da ambivalência, ou ainda resta alguma possibilidade de reerguer o seu projecto noutras bases, prosseguindo um trabalho ainda inacabado? Se o projecto da modernidade fracassou isso não significa que não exista um potencial e uma promessa a cumprir.

A cultura implicou a patologização dos comportamentos formando o grupo dos desviantes.

É neste contexto que se torna necessário ponderarmos e avaliarmos o papel que a biologia - a investigação do «estado natural» dos organismos vivos - e a medicina - a vertente prática, aplicada da biologia, a estratégia e a técnica de transformar e

superar aquele estado natural - desempenharam no interior da civilização moderna. (Bauman, 1995: 166)

No que se referia aos seus alvos humanos, a modernidade foi, em primeiro lugar e principalmente, obra de *cultura*. [...] A escolaridade, a terapia, a prisão e a vigilância universal eram, todas elas, partes indispensáveis da tarefa. As pessoas teriam de ser educadas num mundo novo e bem ordenado; algumas delas, diagnosticadas como *incapazes* de absorverem os padrões de cultura que a educação visava instaurar, eram classificadas como casos patológicos e deveriam ser curadas quando tal fosse possível; algumas outras *não queriam* visivelmente aceitar os padrões em causa e - na qualidade de desviantes ou criminosos - teriam de ser corrigidas por meio de uma punição severa; finalmente os indivíduos *imunes* ao tratamento e ao castigo teriam de ser separados dos elementos «sãos» e «normais» e encarcerados ou «eliminados» de uma maneira ou de outra. É certo que a linha de fronteira entre as duas categorias (e fundamentalmente entre um ou outro método de «lidar» com elas - uma vez que as «categorias» não passavam de projecções do método de acção em perspectiva) era sempre precária: os médicos, os psiquiatras e os carcereiros opunham-se constantemente quando estava em jogo saber quais deles estavam mais preparados para lidar com o que, segundo todos eles, era um comportamento *anormal* - e determinar se dada anormalidade concreta seria um problema «médico», «mental» ou «penal» era também o tema de acasas disputas. (Bauman, 1995: 167)

Bauman refere duas categorias difíceis de conciliar na modernidade: a ambivalência (indeterminação) e a responsabilidade moral. Bauman argumenta que o racismo, mais do que a heterofobia, é fruto da modernidade, é uma forma de engenharia social que afasta a vida indigna (*unwertes Leben*). É essa modernidade que surge com a *Aufklärung* e que se traduz em dois aspectos:

1. A entronização da Natureza e uma razão emancipada dos sentimentos.
2. Um planeamento e um aperfeiçoamento de gestão racional da sociedade. «A versão exterminadora que desenvolveu o anti-semitismo deve ser vista como um fenómeno totalmente moderno,

isto é, algo que só poderia ocorrer num estágio avançado de modernidade.» «Sem a civilização moderna e suas conquistas mais fundamentais, não teria havido Holocausto» (Bauman, 1989)

O genocídio moderno foi por tanto uma tentativa de edificação de uma ordem social bem administrada, um projecto ideal e uma ordem artificial. A burocracia desumanizadora substituiu a responsabilidade moral pela responsabilidade técnica, uma vez que a burocracia tem tendência a concentrar-se nos meios transformando-os em fins (trata-se de uma racionalidade instrumental moralmente cega). O que se dá é uma supressão da responsabilidade moral, ou uma produção social da distância, através de um aparato de neutralização e um recurso a meios como a indústria, transporte, ciência, burocracia e tecnologia modernos.

Os judeus foram pioneiros enquanto vítimas desse projecto de engenharia social que une a modernidade a uma ordem social de sacrifício, de eliminação das ervas daninhas (Estado-jardineiro), a uma vigilância, a uma confusão e um desapontamento.

O Judeu representa esse estado de estranheza, de impossibilidade de assimilação. O *processo de assimilação* falhou precisamente devido a essa contradição entre permanecer alemão e Judeu, entre a aceitação e a rejeição.

É o sentido da guetificação, essa *privação simbólica* a que alude Loïc Wacquant e que atinge os habitantes do gueto norte-americano como a periferia francesa no mesmo ímpeto de segregação e de exclusão. A guetificação conduz à criminalização da pobreza, permitindo-se uma troca entre o gueto e a penitenciária na nova «economia de casino». «Guetos e prisões são dois tipos de estratégia de prender os indesejáveis ao chão, de *confinamento e imobilização*.» (Bauman, 1999: 171)

Na sua obra *Liquid Modernity*, Zygmunt Bauman argumenta que as sociedades contemporâneas se encontram numa Era de modernidade líquida ou fluida, por oposição à anterior modernidade que seria pesada/sólida/condensada/sistémica com uma tendência evidente para o totalitarismo e para a homogeneização de acordo com a metáfora da *fábrica fordista*. Ao contrário dessa, a nossa modernidade está imbuída por uma contingência e ambiguidade essenciais. O conceito de modernidade em Bauman condiz com uma aceleração do tempo, onde a figura do estranho, do exilado e do

excluído sobressai na nossa sociedade de consumidores, onde outrora houve grupos devotados à produção. A passagem da modernidade pesada à modernidade leve, da Era do *hardware* para a do *software* é o do protagonismo do tempo instantâneo, da realização imediata, de um capital, de um poder financeiro que se move rapidamente. O mundo dos objectos duráveis é substituído por outros, transitórios, destinados a desaparecer durante o consumo. Elege-se a satisfação instantânea, a racionalidade da incerteza e do risco, da precariedade. ««Flexibilidade» é a palavra do dia.» (Bauman, 2001b: 185) o que torna os dispensáveis ainda mais supérfluos na sua dispensabilidade.

Como se caracteriza esta modernidade, este momento presente onde o episódico vale mais do que a eternidade? Lançados no turbilhão de um consumo insaciável «a condição moderna consiste em estar em movimento. A escolha situa-se entre modernizar-se ou perecer.» (Bauman, 2006: 49) A condição de superfluidade rege-se de acordo com as exigências do mercado, com a sobrepopulação que lança um mutismo social de exclusão.

«A produção de pessoas supérfluas, de que não precisamos para o trabalho, é uma consequência da globalização» diz Hanke Brunkhorst (*Apud* Bauman, 2006a: 80) e a lei global afastou-se das hierarquias políticas e da legitimidade democrática. Há uma desvalorização do longo-termo e da eternidade, assistindo-se a uma produção do refugio e de seres humanos redundantes que coincide com o excesso de população.

A figura do *estranho* vem interpor-se na dicotomia clássica, amigo/inimigo, que Schmitt destinou à política. Em que consiste efectivamente este *estranho*? Indefinível, o estranho, não é nem uma coisa nem outra mas a indeterminação, a ambivalência; vagueia entre a incongruência e a deslocação incessante. Confinado a uma terra de ninguém deve estar em movimento, transformando-se em arrivista ou em pária. «O estranho mina o ordenamento espacial do mundo. [Ele] perturba a ressonância entre distância física e psíquica: ele está *fisicamente próximo* mas permanece *espiritualmente distante*.» (Bauman, 1991: 60)

Como compatibilizar as presenças? Com ordená-las numa incongruência?<sup>50</sup> O estranho é portador de uma *incongruência múltipla*, ele é indefinível, possuindo uma

---

<sup>50</sup> «The stranger's unredeemable sin is, therefore, the incompatibility between his presence and other presences, fundamental to the world order; his simultaneous assault on several crucial oppositions instrumental in the incessant effort of ordering. It is this sin which throughout modern history rebounds in

ambiguidade ameaçadora. No entanto, viver na contingência moderna significa aceitar o Outro na sua estranheza.<sup>51</sup>

Como vimos, Zygmunt Bauman caracteriza a modernidade, a que chama líquida, como o apogeu da velocidade e do consumo. Ela produz o refugo e os excluídos da mesma forma que os camiões que entram e saem da cidade, uns trazendo mercadoria renovável e outros levando detritos, despojos. Onde reside o estatuto de superfluidade do estranho? Serão os sem-Estado anunciados por Arendt que surgiram no intervalo entre as duas guerras? Ou apenas o produto do sistema totalitário que culminou no campo de concentração enquanto destruição da personalidade jurídica? Arendt diz que o ideal totalitário é a superfluidade do Homem. «O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que estes sejam supérfluos.» Arendt afirma que essa condição de superfluidade apenas se concretizou nos campos de concentração pelo recurso à liquidação em massa. E acrescenta: «A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflecte a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada.» (Arendt, 2004: 605)

O que Bauman designa a *adiaforização* surge com a modernidade, com a crueldade modernizada onde vigora uma ideia de ordem e de racionalidade, a procura da perfeição e do progresso científico – o racismo, a estatização do biológico que traça uma linha de demarcação entre a vida indigna e a vida disciplinada e saudável. Prometendo uma ordenação do campo social, toda a eugenia é uma melhoria da eficácia da população. Se nos Estados totalitários, a dominação elimina a espontaneidade em prol de um sonho de ordem, qual o modelo de superfluidade das democracias liberais?<sup>52</sup>

---

the constitution of the stranger as the bearer and embodiment of *incongruity*; indeed, the stranger is a person afflicted with incurable sickness of *multiple incongruity*. The stranger is, for this reason, the bane of modernity.» (Bauman, 1991: 60-61)

<sup>51</sup> «To unravel the emancipatory potential of contingency-as-destiny, it would not suffice to avoid humiliating the others. One needs also to *respect* them - and respect them precisely in their otherness, in the preferences they have made, in their right to make preferences. One needs to honour the otherness in the other, the strangeness in the stranger, remembering - with Edmond Jabès - that 'the unique is universal', that it is being different that makes us resemble each other and that I cannot respect my own difference but by respecting the difference of the other. » «The right of the Other to its strangerhood is the only way in which my own right may express, establish and defend itself. It is from the right of the Other that my right is put together.» (Bauman, 1991: 235-236)

<sup>52</sup> O campo de concentração nasce de uma experiência paradoxal da modernidade: conciliar o mundo ordenado e transparente, bem controlado, com a liberdade humana. Este projecto depressa se revelou inexequível ficando-se pela apologia da liberdade individual. Todavia a solução totalitária paira como possibilidade irremovível. Quando Bauman declara que os Estados totalitários chamaram a si a tarefa de tornar os seres humanos supérfluos, sabe que ainda é prematuro encerrar o capítulo das soluções

Os novos perdedores não são os que já não produzem; os excluídos do jogo social são os não-consumidores, são esses os inúteis supranumerários.

Mas vemos que é também o mesmo governo que brande o modo de vida do deambulador dos centros comerciais como modelo de uma humanidade feliz e de uma vida satisfeita, servindo-se normativamente desse modelo para desqualificar um número crescente de cidadãos – inválidos, desempregados, sem estatuto, vítimas da discriminação racial, mães celibatárias – acusados de incompetência, desajustados e incapazes de aperfeiçoamento, uma vez que são consumidores deficientes, que não sabem adaptar-se à deambulação reiterada pelos centros comerciais. (Bauman, 2007: 287)

O Estado-jardineiro ocupa-se da segurança interna como resultado da perda do sentido económico da territorialidade, como consequência da erosão e enfraquecimento do Estado-nação devido às forças transnacionais; a soberania territorial limita-se a cortar as ervas daninhas. «O estado «jardineiro» moderno, que considera a sociedade que governa como um objecto a desenhar, a cultivar e a desembaraçar das suas ervas daninhas.» «O genocídio moderno, tal como a cultura moderna no seu conjunto, é um trabalho de jardineiro.» (Bauman, 1995: 204-205) A perda da soberania nacional acaba por ser preenchida com essa preocupação do Estado pela segurança, erigindo a flexibilidade laboral como princípio de orientação económica e produzindo, por outro lado, uma imobilidade à custa do encarceramento dos inúteis, numa espécie de novo *grand renferment* que evoca o velho controlo panóptico que lutava contra a indolência, uma lógica de guetização que se pode transmitir desta maneira talvez radical:

Nas circunstâncias actuais, o confinamento é sobretudo uma *alternativa* à *contratação*; uma maneira de canalizar e de neutralizar uma parte considerável da

---

totalitárias, quando existem tendências para criminalizar a desordem social e as suas patologias. Na verdade, em matéria de segregação, encarceramento, desqualificação social e política, da heterofobia que recai sobre o Outro, o estrangeiro/estranho, que abala a tranquilidade do mundo da vida muito está por acontecer. A judeofobia é um tipo de proteofobia, porém, já não estamos no campo. A vida desqualificada em Bauman é o não-consumidor, incapaz de responder ao mercado redundante. (Bauman, 2007: 209)

população, que não se pode «recolocar» no trabalho, porque este escasseia...  
(Bauman, 1999a: 169)

O que caracteriza o excluído é a sua imobilidade. A prisão, argumenta Bauman, é uma fábrica da exclusão, um laboratório da sociedade mundializada. «As prisões, como tantas outras instituições sociais, deixaram a sua tarefa de reciclagem e passaram a desembaraçar-se do refugo.» (Bauman, 2006: 159) O que está fora da norma combate-se com novos códigos penais e múltiplas prisões que, no fundo, acentuam práticas de exclusão. A assimilação é uma absorção das diferenças, um afastar da ambiguidade, a fim de que os grupos estigmatizados possam atenuar a sua alteridade ou desajustamento – mas esta vem mascarada de tolerância e benevolência. Em *Modernity and Ambivalence*, Bauman escalpeliza o projecto assimilatório dos judeus na Alemanha nazi que os conduziu ao isolamento, à vergonha, à ambiguidade e indeterminação.

Os medos pós-modernos, da incerteza, da insuficiência, geram uma preocupação pela boa forma, orientada para um receptor de sensações e não já para o fornecedor de bens; o que importa é um corpo estimulado pelo exercício físico e preparado para a *performance*. Com a retirada do Estado, o corpo das sensações é privatizado tendo que expurgar o Outro ameaçador ou então utilizá-lo como fonte dos seus prazeres. A ambivalência dos que quebram o tabu – os excluídos – transforma-se em suspeição; espera-os a expulsão ou o confinamento. Há uma conseqüente fragilização dos laços humanos e uma perda das comunidades que se transformam em neo-tribos (que estabelecem entre si ligações precárias).

O Outro encarna a todo o momento o futuro que escapa às regras e ao controlo, sede de uma incerteza perene – e, enquanto tal, um núcleo que atrai e causa medo. O Outro do fornecedor de bens atrai enquanto oportunidade para a *acção*; o Outro do recolector de prazeres atrai enquanto promessa de *sensações*.” “O grande medo da vida moderna é o medo da subdeterminação, da falta de clareza, da incerteza – por outras palavras, da ambivalência. (Bauman, 1995: 123, 214-215)



As elites globais deixam que o Estado-nação apenas se ocupe com as tarefas de policiamento. «Assim, temos razões para ter medo, e então só falta um passo para projectar o nosso medo nos estranhos que os provocaram, e para condenar a vida urbana por ser perigosa: perigosa por causa de sua diversidade.» (Bauman, 2001: 147-148)

Em *L'Aperto*, Agamben alude à máquina antropológica que opera na nossa cultura nas suas duas variantes, a antiga e a moderna. Que resultados desta produção maquínica?

Quando nela está em jogo a produção do humano por oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por uma exclusão (que é igualmente e sempre já uma captura) e uma inclusão (que é também e sempre já uma exclusão). É precisamente porque o humano é, efectivamente, sempre pressuposto, que a máquina produz uma espécie de estado de excepção, uma zona de indeterminação onde o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por seu turno, apenas a exclusão de um fora. (Agamben, 2003: 42)

## **Os excluídos da modernidade e a luta política dos invisíveis**

Na sua obra *La Discrimination négative*, Robert Castel alude à *banlieue* francesa como um espaço de rejeição que ele considera não estar nem fora nem dentro da sociedade (*ni dedans, ni dehors*), ou como diria Agamben, uma *exclusão inclusiva*. A etnicização dos imigrantes assume um pólo de desqualificação nos bairros onde se desencadearam tumultos no Outono de 2005. Porém, não se pode dizer que a *banlieue* seja um gueto etnicamente homogéneo. Existem políticas de inserção com a criação de zonas de educação prioritária, e zonas urbanas sensíveis (ZUS) que albergam 4, 46 milhões de habitantes, logo não se pode dizer que os jovens dos bairros periféricos sejam excluídos porque eles partilham os mesmos valores do que os do resto do país. Nesse sentido, onde reside a discriminação? Castel referencia os abusos policiais, os múltiplos controlos de identidade e as provocações constantes. A pressão diária da polícia, o desemprego, a discriminação étnico-racial, o insucesso escolar, a estigmatização religiosa, a islamofobia, faz com que esta sublevação tenha assumido um

significado político, visto que apresenta situações de injustiça no espaço público. O facto de se criminalizar estes jovens apresentando-os como meros delinquentes contribui para reforçar a sua estigmatização. Estes jovens vivem uma relação com a polícia como uma ameaça permanente entre o racismo e o desemprego. O facto de serem apresentados à opinião pública como meros delinquentes reforça a sua superfluidade.

[...] as «forças da ordem» constituem exclusivamente o braço armado de um aparelho de Estado que irrompe brutalmente do exterior para reprimir as turbulências locais. [...] A violência colectiva é o modo de expressão política de grupos privados de reconhecimento político. (Castel, 2007: 43, 61)

Poderá existir uma resposta possível no multiculturalismo? O multiculturalismo essencializa as diferenças culturais transformando-se em racismo; a naturalização das atitudes ligadas a comportamentos específicos institui uma discriminação. O racismo hoje é menos biológico do que social.<sup>53</sup> O novo racismo advém das diferenças culturais essencializadas o que faz com que qualquer forma de comunitarismo seja uma armadilha, um virar-se para si mesmo dos rejeitados que aparentemente formam ilhas de auto-suficiência. Nesse sentido o comunitarismo é uma resposta errada dos que se refugiam numa suposta identidade local. Ora, isso é uma situação inadequada para dar conta da convivência e da tradução entre os vários modos de vida, da desordenação das fronteiras e da polifonia cultural. A obsessão pelo comunitarismo tem uma ressonância *völkisch* claramente evocando motivos belicosos.

Castel defende que na situação pós-colonial em que se encontra a França (Portugal igualmente, dizemos nós) os indivíduos discriminados são «indígenas da República», onde os jovens são encarados à luz de um passado que não lhes pertence, designados pelo Ministro da Educação como «imigrantes do mundo arabo-muçulmano

---

<sup>53</sup> «Por fim, «multiculturalismo» implica tacitamente que estar encerrado numa totalidade cultural é a maneira natural e portanto presumivelmente saudável de ser-no-mundo, enquanto todas as demais situações – ser «transcultural», nutrir-se simultaneamente de «culturas diversas» ou simplesmente não se preocupar com a «ambiguidade cultural» de sua posição – são situações anormais, «híbridas» e potencialmente monstruosas, mórbidas e impróprias para viver.» (Bauman, 2000: 202)

de terceira geração» ou nas palavras de Balibar encerrados na categoria desvalorizadora de «estrangeiros do interior».

O pólo desta violência emerge sobretudo do lado policial e judiciário, precisamente as instâncias que devem manter a segurança e paz civil próprios de um Estado de direito. A discriminação tem um pressuposto étnico com base num tratamento diferencial e negativo desses jovens.

[...] as fricções com a polícia são quase quotidianas e jogam-se as mais das vezes sobre factores de diferenciação étnica: «delitos raciais» («*délits de faciès*») por ocasião dos múltiplos controlos de identidade, interpelações musculadas e detenções preventivas (*gardes à vue*) por vezes acompanhadas de reparos de carácter racista, abusos policiais («*bavures policières*») raramente sancionados, etc. (Castel, 2007: 42)

A situação da *Ban-lieue*, mais do que um estado de excepção como técnica permanente de governo (Agamben), autoriza a falarmos de uma tecnologia de vigilância e controlo de populações diferenciadas que podem ser designadas como Ban-opticon, termo cunhado por Didier Bigo.<sup>54</sup> A criminalização do imigrante transformando-o em população de risco, é uma estratégia a que Foucault chamou outrora uma «sociedade de segurança» (Foucault «Michel Foucault: la sécurité et l'État» *DEIII*: 386) para impor regras acima da lei, poder intervir no campo extra-legal por meio de medida coercitivas. A gestão do medo funciona a favor do Estado como agente que produz ele próprio os ilegalismos que garante combater.

---

<sup>54</sup> Ver “Security, Exception, Ban and Surveillance”, in Kingston, Lyon (dir) *Theorizing Surveillance, the Panopticon and Beyond*, Willan Publishers, 2006.

## Reconhecimento e comunidade. O que fazer com os estrangeiros?

Referindo-se aos insurrectos da *banlieue* parisiense, Castel defende que «A violência colectiva é o modo de expressão política dos grupos privados de reconhecimento político.» (Castel, 2007: 61) Entre o estigma e a criminalização o *enjeu* continua a ser a raça.<sup>55</sup> O perigo continua a residir na pertença a uma comunidade, que essencializa de tal modo a sua vivência cultural, que fornece uma base para a discriminação. Por outro lado, e em matéria de segurança o «espírito paroquial» de trancar janelas e instalar sistemas de vigilância nas fronteiras, patrulhas policiais para garantir o bem-estar individual, não diminui a intensidade das forças globalizadas. A defesa obsessiva da comunidade intensifica o medo.

Balibar sustenta que a etnicidade é uma categoria fictícia produzida por dois tipos de elementos que conferem credibilidade à nação: a língua e a raça. A ideia de uma nação ideal e a naturalização de uma pertença caminham a par. No entanto a ficção de uma identidade de raça e o simbolismo a ela associado como uma espécie de começo histórico produz a ideia de uma comunidade «natural» e «normal».

A ideia de uma comunidade de raça surge quando as fronteiras do parentesco se dissolvem ao nível do clã, da comunidade de vizinhança e, teoricamente pelo menos, da classe social, reportando-se imaginariamente ao limiar da nacionalidade.<sup>56</sup>

Bauman, por seu turno, não compreende o «fascínio popular com a questão da identidade» que liga a insegurança a problemas de identificação, argumentando que esse é um diagnóstico errado. De facto, comunidade é sinónimo de mesmice, repetição e absorção do Outro negando-lhe a sua alteridade. «O comunitarismo é uma resposta flagrantemente equivocada para questões evidentemente legítimas. Como remédio

---

<sup>55</sup> Cf. Balibar, Étienne, *Le Racisme après les races*, PUF, 2004. E ainda: Balibar, 2007.

<sup>56</sup> Cf. Balibar, «La forme nation: histoire et idéologie», (2007a: 136).

contra a praga da insegurança endémica, o comunitarismo é mais do que um fracasso.» (Bauman, 2000: 199)

Bauman prefere o conceito de *sociedade policultural* visto que o termo multiculturalismo sugere erroneamente uma variedade de culturas, uma pureza cultural enquanto totalidade natural, como se estas não estivessem impregnadas umas nas outras ou não se estabelecesse uma comunicação e uma tradução constantes. A hipótese de uma pureza ou homogeneidade cultural é profundamente inadequada para dar conta desse hibridismo. Da mesma forma, não existe um Outro identificável em si mesmo como totalidade completa, mas Outros com sentidos múltiplos: o exótico, o étnico e cultural, o social, familiar, político, económico, afirma Wallerstein em *Utopistics* (Augé, 2005: 20 e ss). Os tempos modernos líquidos, anuncia Bauman, possuem comunidades explosivas e também *Cloakroom communities* (aludindo aos bengaleiros onde se depositam os casacos para uma determinada ocasião) que se dão mal com a territorialidade na medida em que são voláteis e provisórias, ao sabor de particularismos. Após o espectáculo as pessoas voltam a colocar os seus casacos e dissolvem-se na multidão. No fundo, quebram a monotonia quotidiana mas são indivíduos com uma causa comum virtual que nada tem de genuíno e duradouro. Dessas pretensas comunidades emerge o gueto.

Wallerstein em *Utopistics*, assinala que a identidade étnica, que nunca é uma coisa em si mesma, é muitas vezes uma forma de luta que surge perante o enfraquecimento e a deslegitimação do Estado. (1998: 55 e ss) Este tipo de reivindicação étnica não tem a ver com o nacionalismo e a glorificação da tradição passada; é um acto desesperado dos pobres nas nações ricas.

O que fazer então com os estrangeiros para não os relegar para o domínio da exterioridade absoluta e inimiga? Beck propõe a figura política da transnacionalidade nada devedora do multiculturalismo (que para ele conduz a um relativismo, onde as perspectivas culturais são incomensuráveis e não se comunicam) afirmando que «a categoria do transnacional abole a distinção entre estrangeiros e nacionais, amigos e inimigos, estrangeiros e autóctones.» (Beck, 2006: 132) Balibar propõe, por seu turno, uma categoria de *cidadania de residência* conferindo direito de voto aos residentes permanentes; pensar a cidadania não em termos de soberania mas de *direito de cidade* ou de direito de residir na cidade com todos os direitos. (Balibar, 2007: 20-22)

Honneth propõe a estrutura intersubjectiva do reconhecimento que se opõe a situações de desprezo social culminando numa solidariedade. No entanto, uma auto-realização deste tipo não pode cingir-se ao ordenamento jurídico-democrático ou aos direitos constitucionais. Sempre que no mundo interpessoal os homens tendem a ser tratados de acordo com uma atitude apenas observadora e não participante podemos falar de reificação, conceito que Honneth recupera de Lukács. Esta realiza a função de superfluidade, na medida em que o sujeito esquece o reconhecimento do outro, não conseguindo colocar-se numa posição de segunda pessoa.

Sempre que se autonomizam práticas que consistem simplesmente em observar os homens, registrar friamente a sua existência, considerá-los como factores independentemente do contexto do mundo vivido ao qual pertencem, e isto sem que sejam inseridos no seio de relações jurídicas, desenvolve-se uma ignorância do reconhecimento prévio que descrevemos como sendo o núcleo de toda a reificação intersubjectiva. (Honneth, 2007b: 116)

Nancy Fraser critica a perspectiva de Honneth de um reconhecimento que se baseia na auto-realização propondo, por seu turno, um modelo do *status*, isto é, um afastamento das relações de subordinação entre os sujeitos, rumo a um princípio de paridade de participação (*parity of participation*) (Honneth; Fraser, 2003: 36). De acordo com este modelo, a justiça requer que os sujeitos interajam como pares. Para que esta se realize é necessário preencher duas condições: a) uma distribuição dos recursos materiais para assegurar uma independência dos participantes, a que chama *condição objectiva* e b) padrões culturais institucionalizados que expressem um respeito igual para todos os participantes, a que chama *condição intersubjectiva*. No primeiro caso, reivindicamos uma redistribuição e no segundo, um reconhecimento. Parece-nos que esta hipótese de Nancy Fraser é tributária do pensamento de Habermas, ao passo que para Honneth a estrutura do reconhecimento não se apoia somente numa interacção linguisticamente mediada com vista a um acordo comunicacional. Para Honneth o social apenas se pode compreender como um campo de lutas e confrontações sociais e, apesar de uma abordagem metodológica em termos linguísticos como em Habermas, com vista a uma intercompreensão, é necessário em termos factuais um processo de interacção

que não recorre apenas ao linguístico mas ao pré-linguístico, como no caso da primeira forma de reconhecimento entre o bebé e a mãe. Esta dimensão pré-verbal está relacionada com a corporeidade, pelos gestos, pelo mimetismo, etc. «A intersubjectividade emerge geneticamente de formas prélinguísticas e de formas de comunicação social fortemente ligadas ao corpo.» (Honneth 2006: 164)

Mas o sentimento de ser desprezado não gera só por si uma justificação das lutas. Que formas de cultura moral podem os desprezados e os excluídos assumir no espaço público democrático sem se envolverem em contra-culturas da violência? Com esta questão Honneth procura estabelecer as bases normativas da acção que uma teoria do reconhecimento pode constituir.

## **Risco social e construção biográfica**

A linguagem do risco invade o nosso quotidiano: comportamentos de risco, grupos de risco, risco genético e cultura do risco. Estamos numa sociedade de risco disse Ulrich Beck em *A Sociedade do Risco*. Quem assegura hoje a protecção dos indivíduos? Que riscos são os nossos? Poderá a exigência de protecção e segurança dominar/controlar a insegurança do futuro? Partiremos da obra de Robert Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est qu'être protégé?* (2003) numa perspectiva se pode designar como psicopolítica.

O risco social deve distinguir-se da protecção civil porque esta diz respeito ao estatuto jurídico. Mesmo assegurados os direitos de cada um, o risco social mantém-se, visto que concerne à capacidade de assegurarem a sua independência social. (Castel, 2003: 25). O que fazer à classe de não-proprietários uma vez que a protecção jurídica individual tem de conciliar-se com o declínio da propriedade colectiva? Em todo o caso, a excessiva protecção jurídica apresenta um paradoxo que envolve o sentimento contemporâneo de insegurança: uma demanda excessiva de protecção iria reforçar o

legalismo e o absolutismo do Estado. Assim, o sentimento de insegurança gera uma frustração infinita porque se alimenta do seu próprio irrealismo.<sup>57</sup>

Um Estado puramente securitário condena-se assim a acentuar uma contradição entre o exercício de uma autoridade sem falhas, restaurando a figura do Estado policial, para assegurar a autoridade civil, e um laxismo face às consequências de um liberalismo económico que alimenta a insegurança social. (Castel, 2003: 56)

As pessoas procuram soluções biográficas para contradições sistémicas (Beck, 2001; Bauman, 2006a: 97-98) no que podemos chamar a privatização do risco. Discordamos de Giddens quando afirma que as velhas noções de fado<sup>58</sup> e fatalismo ainda orientam as nossas sociedades. O fado português serve de apoio à lamúria mas não sustenta uma colonização do futuro.

Como se governa hoje uma população numa época tão pouco propícia à razão de Estado que nasceu no séc. XVI? Na verdade, a governamentalidade liberal impõe outras regras: a noção de auto-governo. Cada um responde pelo governo da sua vida, diz o credo liberal, e portanto, compete ao sujeito a tarefa da construção da sua biografia pessoal e laboral. O Estado e as outras instituições já não são responsáveis por nós, já não acolhem no seu manto os pobres abrangidos pelo Plano Beveridge nos longínquos anos 40 do séc. XX. Mas isto são aparências, porque o Estado não desapareceu, como pretendiam os ultraliberais. O Estado mantém uma soberania que condiz com a verdade liberal. Compete ao Estado aniquilar as vontades de quem se opõe aos detractores do próprio Estado. Menos Estado dizem os estadistas. A afirmação parece paradoxal, por isso Derrida e Platão diziam que a democracia era suicidária. E o que tem a noção de risco a ver com tudo isto? O que comporta o risco? Como atenuá-lo, como produzir

---

<sup>57</sup> A exasperação pela segurança faz aumentar o sentimento de insegurança tornando-o contraditório. Esta contradição encontra-se na democracia moderna: «Elle s'exprime par le fait que la sécurité y est un droit, mais que ce droit ne peut sans doute s'accomplir pleinement sans mobiliser des moyens qui s'avèrent attentatoires au droit» (Castel, 2003: 24)

<sup>58</sup> É evidente que os termos ingleses *fate*, *fatalism* e *destiny* não têm uma correspondência directa na noção portuguesa de fado, existencialmente mais catastrófica e dilacerante, produzindo um queixume incessante. Talvez possua uma ressonância com a atitude resignada face à sucessão dos acontecimentos expressa pela palavra fatalidade (*fatefulness*). (Cf. Cap 4 "Fate, Risk and Security" (Giddens, 1991: 109-114)



mecanismos securitários de bem-estar psicológico? Castel afirma que vivemos numa época segura como nenhuma outra, mas onde o problema da segurança nos aflige cada vez mais sem que exista um perigo real correspondente<sup>59</sup>. O Estado nasceu para garantir a segurança, a vida dos homens, disse Hobbes. Mas é uma segurança que implicava, através do pacto social, que todos abdicassem das suas pequenas ninharias, da sua vontade individual, para deixar o soberano decidir e exercer a sua violência legítima. Deixámos de ter medo dos vizinhos para ter medo do soberano. Hoje a gestão do nosso medo é a gestão dos nossos riscos. Mas o medo persiste. Quem reunirá num volume a história do medo social, a história dos nossos medos ao longo dos tempos?

Uma das formas de insegurança para Beck é o «novo sistema de sub-emprego flexível, plural, saturado de riscos.» (2001: 305) Neste contexto, a ligação entre a formação e a profissão perde o seu significado, mas apesar da inflação de diplomas que antes davam acesso ao pleno emprego, eles são cada vez mais necessários embora não sejam suficientes. «A obtenção dos diplomas já não garante nada; mas ela é sempre e mais do que nunca a condição prévia para escapar à ausência de perspectivas.» (Beck, 2001: 331)

A busca da identidade é um processo infindo que emerge dos escombros da comunidade ou, como diria Bauman, o Eu tem que reconstruir a integridade perdida do mundo. Esse mundo que está imerso em estranheza e ambivalência do ciberespaço, do espaço dos fluxos, da modernidade líquida. O que propõe Beck? A promoção de um «modelo biográfico» (Beck, 2001) onde cada indivíduo deve configurar o seu percurso profissional alterando-o; deve fazer-se empreendedor de si mesmo e não seguir uma carreira estandardizada. Porém, este processo de individualização implica uma descolectivização: as escolhas individuais determinam o espaço social.

Os mecanismos de segurança do neoliberalismo, não prescrevem regras, aliviam o Estado do seu ónus, deixam a realidade trabalhar, o mercado funcionar na sua lógica pretensamente auto-reguladora. Mas não há realmente homoestasia económica, a todo o momento podemos resvalar para o indeterminado. Governar através do mercado onde é

---

<sup>59</sup> «On sera alors peut-être en mesure de comprendre pourquoi c'est l'économie de protections elle-même qui produit une frustration sécuritaire dont l'existence est consubstantielle aux sociétés qui se construisent autour de la recherche de la sécurité». (Castel, 2003: 8) O risco é uma percepção desencadeada por factores abstractos que se antecipam às situações de perigo e nesse caso, baseia-se em cálculos probabilísticos e na previsibilidade. A prevenção dirige-se a condutas que podem ocorrer mesmo que ainda não sejam efectivas.

suposto existir um princípio auto-regulador é o mito fundador da economia política. A crise económica não tem previsibilidade: não há místicos que acertem e até o famoso Greenspan, a divindade da economia que dizia coisas incompreensíveis, falhou as suas previsões. Os imperativos económicos de auto-regulação não tranquilizam os espíritos e a mão invisível do mercado, que era suposto substituir a antiga divindade por outras evidências teológico-políticas, revela-se enigmaticamente insegura. Castel chama a *crise da modernidade organizada* às promessas falhadas do liberalismo no sentido de assegurar a autonomia do indivíduo e a igualdade de direitos. Esta crise enquadra-se no declínio estado-nacional, consequência da mundialização do trabalho. A democracia liberal promove uma valorização do indivíduo no seio de um conjunto de fragilidades; ele não tem outra solução a não ser pedir ao Estado que o proteja. Mas essa demanda vem acompanhada por uma forte auto-limitação da razão de Estado imposta pelo liberalismo.

Como escreve Castel: «Uma gestão fluida e individualizada do mundo do trabalho deve substituir a sua gestão colectiva com base em situações estáveis de emprego.» (2003: 43) Naturalmente que isto implica um esforço de adaptabilidade, mudança e reciclagem permanente e nem todos podem acompanhar esta imposição de flexibilidade dirigida às empresas. A exigência de *eficiência e performance* gera um grupo de «não-empregáveis» («inemployables») (Castel, 2003: 51), produzindo assim um factor de insegurança. Esta mobilidade generalizada das relações de trabalho e das carreiras profissionais é um plano de reindividualização e insegurança. O processo de individualização-descolectivização afecta as trajectórias profissionais, sendo uma vantagem visível a maximização das hipóteses do indivíduo e a descoberta das suas capacidades empreendedoras fora dos constrangimentos burocráticos e regulamentações rígidas. Mas isto não é toda a verdade.

É a parte da verdade que encerra as celebrações neoliberais do espírito de empresa. Elas comportam no entanto um não-dito. Esquecem-se de sublinhar - o que é uma constatação sociológica elementar - que esta postura de mobilidade generalizada introduz novas clivagens no mundo do trabalho e no mundo social. Existem os ganhadores que podem apanhar as novas oportunidades e realizar-se através delas no plano profissional e pessoal. Mas existem igualmente todos

aqueles que não podem fazer face a esta redistribuição das cartas e se vêem invalidados pela nova conjuntura. (Castel, 2003: 46)

A figura do excluído, antes identificada com as classes perigosas, os indigentes, os loucos e os delinquentes, é arrebatada pela imagética negativa do imigrante, do refugiado, do habitante dos subúrbios e do consumidor fracassado. A integração democrática do Outro é algo que está constantemente adiado no que Derrida designa uma *democracia por vir*. E mesmo a protecção é uma impossibilidade, uma auto-contradição imunitária do fenómeno democrático. «A demanda de segurança traduz-se imediatamente por uma demanda de autoridade que, entregue ao seu entusiasmo, pode ameaçar a democracia.» (Castel, 2003: 24)

Uma das propostas de Beck é que a sociedade civil desenvolva estratégias de defesa contra os factores de risco designado-as *estratégias de dramatização do risco*, que consistem em despertar na opinião pública uma resistência contra os grandes grupos e governos, visto que estes se encontram na impossibilidade de controlar os riscos globais para os consumidores. (Beck, 2003: 443-444)

Que estratégias individuais temos para colonizar o futuro num clima de ambivalência e risco? Certamente que não passam pelo retorno ao mundo pré-moderno, nem o conforto das neo-tribos (Maffesoli) e das comunidades imaginadas (Anderson). Há uma privatização das preocupações para o cidadão-consumidor; o *homo consumens* destruiu a *communitas* e a solidariedade e transformou tudo em mercado. Por isso, a noção de risco desempenha um papel central na sociedade neo-liberal. O sujeito empenha-se na sua auto-regulação, na gestão do seu risco. Contudo, as formas de governamentalidade não implicam necessariamente modos de coerção, mas níveis de complexidade.

Para combater a insegurança social e a fragmentação dos empregos, Castel propõe um deslocamento: transferir os direitos do estatuto do emprego para a pessoa do trabalhador (2003: 82). Só assim se mantém a continuidade de direitos e se evita as zonas cinzentas do emprego. Pede-se polivalência, mas é necessário um mínimo de segurança e protecção. O direito à formação dos trabalhadores, apesar das circunstâncias de mobilidade, seria um modo de proteger e de garantir um quase pleno

emprego conciliando a *flexisegurança* e a mobilidade nas democracias pós-nacionais enquadradas por uma mundialização irreversível. A dinâmica do capitalismo terá que evitar a instrumentalização do capital humano; quando se pede que o indivíduo seja o empreendedor de si mesmo, que configure a sua vida segundo o modelo empresarial (a prática de si como empresa) há que reconhecer algumas consequências positivas e negativas. Se esse modelo liberal incrementa a responsabilidade pessoal uma das implicações psico-políticas é a dessolidarização, a quebra de laços colectivos o que pode gerar depressão e insatisfação social.

## **Os processos de (in)segurança e os profissionais de gestão das inquietudes**

Influenciado por Foucault e outros autores como Giddens, Bourdieu, Agamben, Beck, os trabalhos de Didier Bigo referem a constituição de um campo transnacional de poder e vigilância gerido por profissionais da gestão da ameaça que funcionam em rede.

A vigilância à distância opera a um nível que chamaríamos bio-controle, visto que se dirige a uma população que importa gerir. Na esteira de Foucault, Didier Bigo cunha o termo *Ban-opticon* enquanto *dispositivo* de vigilância e punição. Trata-se de pensar um processo de segurança para além do território – campo transnacional de segurança – gerido por uma rede de profissionais e agentes de controle. A polícia em rede instaura novas práticas disciplinares num dispositivo transversal de segurança.

A segurança interna inclui efectivamente, ao nível europeu e no mesmo conjunto, a luta contra o terrorismo, a droga, a criminalidade organizada, a criminalidade transfronteiriça, a imigração clandestina, assim como o controle dos fluxos transnacionais de pessoas (migrantes, os que pedem asilo, circulação transfronteiriça), até mesmo o controle de todo o cidadão que *a priori* não se assemelha à imagem social que temos da identidade nacional (jovens descendentes da imigração, grupos minoritários... ) Este controle alarga as actividades policiais para além do controle clássico do crime e da polícia de estrangeiros, incluindo aí o controle de pessoas que são vigiadas devido a um tipo de identidade e de comportamento supostamente desviante, logo que atravessam as fronteiras ou

vivem nas zonas designadas «de risco»: *banlieues*, centro de cidades degradadas...<sup>60</sup>

O que está em jogo não é a gestão de territórios mas uma gestão de populações (um controle biopolítico) que se dirige a uma nova figura do culpado: «o indesejável». Em que medida o imigrante se enquadra neste campo de segurança, nestas lutas de dominação transfronteiriças? A imigração torna-se um problema nesta politização das cenas da vida quotidiana devido ao seu estatuto diferenciador relativamente à identidade nacional. O dispositivo banóptico une uma rede heterogénea e transversal de práticas e produz uma normalização da segurança a um nível transnacional. Este dispositivo é proactivo, isto é, intenta produzir um saber – enunciados sobre as ameaças futuras – a fim de antecipar o seu percurso. Os grupos de populações de risco são postos sob vigilância. O dispositivo banóptico pode definir-se como um entrecruzamento entre elementos heterogéneos ao nível de (in)segurança transnacional ligando *discursos* (sobre ameaças, imigração, muçulmanos radicais) *instituições* (agências públicas, governos, organizações internacionais, ONG's) *estruturas arquitectónicas* (centros de detenção, zonas de espera, linhas de tráfico, redes de vídeo câmaras) *leis* (sobre o terrorismo, crime organizado, imigração, trabalho clandestino, os que procuram asilo) e *medidas administrativas* (regulação dos sem-papéis, acordos negociados de repatriação). O que está em causa é a vigilância de uma minoria que não se integra na maioria normalizada.

A noção de *campo* retomada de Bourdieu é utilizada para conceptualizar o campo de segurança – o papel dos profissionais da ameaça é o de constituir uma definição do adversário e os modos de gestão da vida – mais do que proteger as populações, trata-se sobretudo de gerir as inquietações e a capacidade de as tranquilizar, o que as leva a construir uma imagem da ameaça. Os agentes policiais entram em lutas para uma definição de segurança e hierarquia de ameaças no campo transversal de segurança que excede as fronteiras e a concepção territorializada de Estado. Contudo, o conceito de *ban*, retomado de Agamben não é muito apropriado para exprimir esta

---

<sup>60</sup> Cf. Bigo «La mondialisation de l'(in)sécurité? Réflexions sur le champ des professionnels de la gestion des inquiétudes et analytique de la transnationalisation des processus d'(in)sécurisation» in *Cultures & Conflits* n° 58, 2005: 53-100 ([www.conflits.org](http://www.conflits.org))

dominação em rede que não dimana de um poder soberano; a conciliação entre a perspectiva do dispositivo e a de *ban* (vida nua) parece assim dificultada. A noção de Ban é utilizada por Didier Bigo no sentido de construção de categoria de pessoas excluídas nesta gestão da vida. (Bigo, 2006a: 39) «Desse modo, os agentes do campo de segurança, apesar da sua diversidade, podem ser definidos como profissionais da gestão da ameaça ou das inquietudes, produtores de saberes/poderes a partir do par segurança/insegurança»<sup>61</sup>

O recurso ao pensamento de Foucault permite desmontar a ideologia da segurança, a criminalização dos imigrantes, a formação de um enunciado discursivo que nada tem de *a priori* mas que é objectivável por meio de recolha de informação sobre os estrangeiros.<sup>62</sup> Nesse sentido, a tecnologia de vigilância virtual produz um excepcionalismo que controla os estrangeiros, o «outro» podendo decidir por uma situação de excepção. Após o 11 de Setembro surge um discurso de guerra contra o terrorismo que autoriza medidas derogatórias prolongadas (detenção por tempo indefinido, identificadores biométricos nos vistos e em passaportes e cartões ID, troca de registos sobre passageiros). O sistema Sirene permite uma circulação de documentos judiciais, o sistema de informação Schengen, o Eurodac, contendo impressões digitais dos que procuram asilo, o FADO (*False and Authentic Documents*), *scanning* facial ou da retina, rumo ao que Bigo designa uma vigilância global e uma vontade de controle. O dispositivo banóptico não se baseia numa estratégia uniforme, mas em múltiplas lutas conducentes a uma globalização da dominação, a uma governamentalidade da exclusão e da suspeita.

O estrangeiro já não é o não-cidadão; ele é aquele que se assemelha ao estranho, ao bizarro, ao que apresenta um comportamento ligeiramente desviante e anormal, ou o contrário, o que tem aquele comportamento normal que parece suspeito.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Bigo, *art. cit.*

<sup>62</sup> Ver a este respeito o artigo de Bigo “Gérer les transhumances. La surveillance dans le champ transnational de la sécurité” in *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, 2005.

<sup>63</sup> Bigo «Security, exception, Ban and surveillance» in *Theorizing Surveillance. The panopticon and beyond*, p. 60. Noutra das suas obras diz Bigo: «O policiamento (*quadrillage*) do social afrouxa sobre o território para uma maioria definida *a priori* (os Europeus, brancos de preferência) e reforça-se para as

## A vida secreta dos excluídos: a figura do pária

Quer de forma consciente ou no seu subconsciente, os homens e mulheres do nosso tempo vivem assombrados pelo *espectro da exclusão*.

Z. BAUMAN, *Identity*

Num texto célebre, «O Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem», Hannah Arendt refere-se aos povos sem Estado, enorme população desnacionalizada, que desde finais da primeira Guerra Mundial vagueia, refugiados sem estatuto político que põem em causa a efectiva aplicação dos Direitos Humanos.

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do facto de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades –, mas do facto de já não pertencerem a qualquer comunidade. (Arendt, 2004: 392)

Privados de um lugar no mundo, e apesar de vivermos num planeta único, eles são expulsos da Humanidade. Mesmo os escravos, afirma Arendt, pertenciam à Humanidade mas, em plena civilização chegámos a um paradoxo que se pode enunciar assim: a Humanidade acaba por pretender liquidar certas partes de si mesma. Essa *abstracta nudez* dos homens que perdem o seu lugar na *comunidade* redu-los à sua vida privada. Ora, as comunidades políticas esperam livrar-se desses «estranhos» que ameaçam a sua homogeneidade, cuja diferença abissal levanta suspeitas. Eliminar o

---

minorias concebidas em série (em particular os estrangeiros extra-comunitários vindos de países do Sul ou da Europa oriental) e aplica-se a lugares particulares (as *banlieues*).» *Polices en réseaux: L'expérience européenne*, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, 1996, p. 256. Sobre a política de controle dos fluxos migratórios, da política do medo e da segurança/insegurança como consequência da desregulação neo-liberal, consultar: Mathieu Bietlot «Le camp, révélateur d'une politique inquiétante de l'étranger». ([www.conflits.org](http://www.conflits.org))

«escuro pano de fundo das diferenças» (Arendt, 2004: 400) leva-nos ao lugar de nascimento do pária e da vontade de o discriminar. Os sistemas totalitários, nazi e soviético, foram as grandes fábricas de produção do inumano, da figura das pessoas supérfluas destinadas a serem expurgadas ou exterminadas. No entanto, a figura do pária ou do excluído não deixa de atormentar a civilização democrática que o acolhe no seu seio.

O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma acção pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular que, privada da expressão e da acção sobre um mundo comum, perde todo o seu significado. (Arendt, 2004: 401)

Estamos assim perante um indivíduo despojado da sua vida política, não tendo mais do que o seu corpo proscrito e relegado para uma situação selvagem. O pária é o que não tem outro lugar senão ele próprio; mas privado de direitos pouco valor a sua vida pode alcançar. A figura do pária deriva da palavra tâmil *parayan* e nunca chegou a pertencer ao vocabulário indiano. Os chamados intocáveis foram designados por Mahatma Gandhi como *Harijans* (filhos de Deus) e chamados hoje oficialmente *dalit* (povos oprimidos).<sup>64</sup> O que nos interessa não é que esta figura se tenha convertido em personagem dos textos de ficção, mas como metáfora política dos excluídos. Para Varikas, o pária encontra-se numa posição de alteridade heterodefinida, visto que é privado da sua humanidade e da sua singularidade, nada partilha com os outros nem tão pouco se diferencia deles – está, assim, numa situação de excepção que confirma a regra. Ele é invisível num sistema de categorização discriminatório como no romance de Ralph Ellison, *O Homem Invisível*, onde o personagem negro nota que as pessoas “vêm” através dele como se não existisse.

---

<sup>64</sup> Seguimos as informações de Eleni Varikas (da Universidade Paris VIII) presentes no seu artigo «La figure du Paria: une exception que éclaire la règle» in Revista *Tumultes* ed. n° 21-22, nov 2003, *Le paria. Une Figure de la modernité*.



A figura do pária acompanha politicamente a problemática da exclusão, de tal modo que nos compete perguntar por que motivo a acção política se constitui, antes de mais, por meio do acto de excluir. Assim declara Agamben na sua obra *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*: «Colocando a vida biológica no centro dos seus desígnios, o Estado moderno não faz mais do que trazer à luz a relação secreta que une o poder à vida nua. [...] é necessário, sobretudo, perguntar por que é que a política ocidental se constitui antes de mais através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação da vida nua.) Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como o que deve ser incluído através de uma exclusão?» (Agamben, 1998: 16) O que é chamado aqui *vida nua* é esse conjunto de homens que na sociedade chamamos os excluídos, os que dispõem apenas da sua vida, mas que acabam na situação de *abandono*.

O excluído passou de mão-de-obra excedente do capitalismo inicial a desempregado de longa duração. No decorrer da história ele foi sempre, de algum modo, o seu resíduo, o seu *resto*, aquele que não tinha direito de participar nos *jogos*, ora devido ao seu carácter improdutivo, o louco, o delinquento apanhado na máquina de produção das infracções, ora o que trazia consigo o estigma desqualificador que o arredava do contacto com os outros homens, os válidos. Também o desviante se encontrava nessa categoria, o libertino, que se auto-exclui da moralidade. Remetido ao silêncio, a vida do excluído permaneceu secreta; a sua única escolha parece ter sido do lado do secretismo e da ocultação – o claustro fatídico da discrição imposta. Internado ou expulso, encarcerado ou ignorado, ele adopta (in)voluntariamente o estatuto das margens e dos redutos.

## **Ética do trabalho e estética do consumo**

Nunca é demais insistir na relação entre a exclusão e um tipo de sociedade que, desde o capitalismo nos seus estádios iniciais, elegeu o mercado como divindade a seguir no plano terreno (na verdade na história da política não faltam modelos secularizados de intenções teológicas).

Existem autores que referem duas fases distintas do capitalismo: primeiro como disciplina e repressão e depois como hedonismo, sendo esta última devido ao consumismo.<sup>65</sup>

Zygmunt Bauman responsabiliza a *globalização negativa* pela produção de pessoas supérfluas, levando a formas de exclusão de uma massa populacional que se tornou excedente. O que fazer com eles? Que destino dar àqueles a quem o antigo Estado-providência já não dá resposta e que se tornaram subitamente a fonte dos nossos medos e ansiedades? Assim, diz ele: «Os refugiados, os deslocados, os que pedem asilo, os imigrantes, os sem papéis são o refúgio da globalização.» (Bauman, 2006a: 110)

Qual era o objectivo da ética do trabalho numa sociedade de produtores?

O sacrossanto apego ao trabalho de outrora transformou-se em consumo desenfreado, em «centro-comercialismo». A bandeira do crescimento económico e a criação de empregos é o constante ardil que agita a desacreditada política actual, como uma sereia de pobreza virtual.

Algo de muito sólido se dissolveu no ar, no que alguns autores gostam de chamar uma segunda modernidade ou a sua fase tardia. Bauman prefere a designação de *modernidade líquida*, celebrada como uma Era do consumo e da precarização, do volátil e dos novos pobres. O mundo do trabalho corroe-se, desenganchou-se como um velho comboio de mercadorias que se desengata subitamente, que saiu dos ferrolhos à entrada do túnel, deixando-nos incrédulos e a especular sobre a sua possível passagem para o outro lado. Bauman afirma que a auto-proclamação do mercado de consumo é uma ideologia pós-moderna que põe fim a todas as ideologias; os novos pobres não são os incapazes de produzir mas os que não conseguem consumir. Provavelmente Bauman exagera quando diz que a sedução do mercado substituiu a necessidade da repressão e que a autoridade reside na publicidade e na criação de necessidades. Quais os traços distintivos de uma cultura de consumo? Seguramente uma dependência face ao mercado, mas também uma destruição das aptidões sociais. Fazer *shopping* «é também um divertimento muito engraçado, uma fonte inesgotável de estímulos sensuais e, visto que partilhado por todos, um acontecimento social por excelência.» (Bauman, 1987: 166)

---

<sup>65</sup> Cf. D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann, 1979.

Não estaremos ainda perante o que Marx anunciou sobre o fetichismo da mercadoria? O que a sociedade de consumo celebra antes de mais é o próprio jogo do consumo, conformando-se com o carácter efémero do objecto, desligado do seu fim. A sociedade de consumo, máquina moderna de produção de excluídos em série, tem um ascendente liberal: a divinização do mercado. O desejo de consumir consome-nos, um desejo que se auto-devora, *consuming desire of consuming* (Bauman, 2002b: n. 188. 343).

Ter os recursos necessários para escolher, padecendo de uma possibilidade infinita, onde o que conta é a capacidade de mudar continuamente, viver a relação pura, onde apenas conta a satisfação mútua. Estamos separados mas compramos, diz o autor em *Liquid Modernity*. Mas estas relações puras originam uma intimidade de pessoas que suspendem a sua identidade como sujeitos morais – as relações puras constituem uma intimidade sem ética.

A impossibilidade de consumir e de escolher um estilo de vida produz os excluídos. Uma das suas formas mais drásticas é a *exclusão permanente*, em que as novas «classes perigosas»<sup>66</sup>, a *underclass* são, no fundo, os excedentes do progresso económico. Esses excluídos contemporâneos já não podem ser assimilados pela sociedade; o que ocorre é uma «irrevogabilidade da sua expulsão e fragilidade das chances de apelar do veredicto.» (Bauman, 2007a: 75) Estar desempregado e economicamente fora do sistema, corresponde a uma situação quase irreversível pela progressiva redução da força de trabalho. Na modernidade líquida a nova elite global que se movimenta livremente entre os países condena os pobres à imobilidade e ao ostracismo. E a política, aprisionada por problemas gerados globalmente, não acompanha as questões geradas nesse turbilhão transnacional: «Um dos mais surpreendentes paradoxos revelados em nossa época é que, num planeta que se *globaliza* rapidamente, a política tende a ser apaixonada e constrangedoramente *local*.» (Bauman, 2007a: 88) Os marginalizados da globalização, esse excedente populacional a que o Estado já não presta atenção –

---

<sup>66</sup> Michel Foucault fez a genealogia do «indivíduo perigoso» a partir da psiquiatria do séc. XIX, reconstituindo a jurisprudência da loucura criminal no artigo «A evolução da Noção de “indivíduo perigoso” na psiquiatria Legal do Século XIX» (1978). A psiquiatria desta época inventou um conceito – *monomania homicida* – para dar conta dos crimes sem motivo impondo-se junto do poder judicial de modo a assegurar uma higiene pública. As condições do perigo social a evitar – a superpopulação, promiscuidade, alcoolismo, libertinagem – apelavam a uma intervenção do médico que se tornou um protector da alma individual e do corpo colectivo. Assim sendo, o acto de punir tornou-se uma técnica de controlo e uma forma de modificar os delinquentes.

Estado-Providência desmantelado – deixa descontrolado o mercado e a concorrência. A finança internacional, móvel, que se desloca de país para país torna-se uma quase-soberania (não será uma mundialização que enriquece apenas os mais ricos?) A figura do consumidor ideal é a sua inconstância, ou seja, o facto de nunca estar satisfeito, ele vai para além da sua sedução, o consumidor é um *indivíduo em movimento* (Bauman, 1999: 130).

Da mesma forma, além do consumidor falhado ou deficiente, existem outros modos de marginalização porventura citadinos.

A lógica de guetificação impõe um mecanismo de segregação e de exclusão (guetos norte-americanos e *banlieues* francesas), um depósito de pobres que leva à sua criminalização.

Tal é o caso da prisão de Pelican Bay na Califórnia, o apogeu das situações em que a flexibilidade laboral produz distorções; ela é uma fábrica da exclusão e da imobilização (Bauman, 1999: 171). Quem está nas prisões?

O *estranho* cruza-se conosco nas ruas e acolhemo-lo com uma indiferença cortês. Relacionamo-nos com eles com uma *não atenção pública* (Goffman); esta é mesmo a modalidade básica que conduz os nossos encontros com ele que mobiliza ou não a nossa confiança – ele é o que perdeu o rosto e vemo-lo como uma concha vazia. Se a cidade é um local de desencontros, a sua presença lança-nos na incerteza. Não falar com estranhos, aconselha o sensato.

A elite vive também isolada num território urbano que forjou novas relações de poder, a cidade e as suas muralhas interiores: «As cidades contemporâneas são campos de batalha em que os poderes globais e os significados e identidades obstinadamente locais se encontram, se chocam, lutam e procuram um acordo que se mostre satisfatório ou pelo menos tolerável.» (Bauman, 2003a: 103) Estes estrangeiros que nos são próximos servem muitas vezes de exutório para os medos, ansiedades, incertezas do mundo globalizado; os refugiados, os imigrantes que vêm de longe e se instalam nas nossas cidades sofrem o resultado dos estilos de vida modernos, que também produzem o refugio na sua ânsia da ordem e da organização. As práticas de exclusão começam na modernidade, logo, é preciso saber como lidar com os seus «retardatários», isto é,

aqueles que chegaram tarde aos tempos modernos, mas que têm que ser integrados, os chamados países em vias de desenvolvimento.

A cidade, a vida urbana tornou-se sobrecarregada; aí desemboca o resultado das contradições globais, o cruzamento dos fluxos (como diz Castells) que escapam ao controlo dos Estados-nação – as cidades são cada vez mais espaços de incerteza. Na época pré-moderna, os estranhos não sofriam tanto o estigma do seu absoluto desencontro com os locais: ou eram domesticados e integrados ou expulsos, em todo o caso, haveria uma tentativa de estabelecer um esquema pessoal para reduzir o medo e a sua condição de forasteiros indesejáveis. Neste momento inventaram-se os condomínios, onde se pretende delimitar um *fora* e um *dentro*. Entre eles temos a *cerca* que separa o mundo do «gueto voluntário» dos ricos dos que são socialmente inferiores. O condomínio promove o isolamento e a auto-exclusão e parece atenuar a proximidade repugnante com os estranhos. Mas poderá nascer aí um oásis de segurança? Que tipo de comunidade é essa que visa a criação de um sentimento de um «nós» expurgando a alteridade?

Eis um desafio para os conceitos de filosofia política: a passagem do povo soberano a um Estado (homem-máquina ou animal artificial à maneira de Hobbes, a que chamou Leviatã) até desembocarmos no conceito de soberania e na constituição de uma verdadeira comunidade homogénea e aberta a influências exteriores sem cair na xenofobia.

O impulso na direcção de uma «comunidade de semelhança» é um sinal de recuo não apenas em relação à alteridade externa, mas também ao compromisso com a interacção interna, ao mesmo tempo intensa e turbulenta, revigorante e embaraçosa. A atracção de uma «comunidade da mesmidade» é a da segurança contra os riscos de que está repleta a vida quotidiana num mundo polifónico. Esta não reduz os riscos, muito menos os afasta. (Bauman, 2003a: 110-111)

Edificar uma comunidade significa também uma escolha para as minorias étnicas e culturais: assimilar ou perecer. A estratégia da maioria é a de despojar o Outro da sua alteridade, torná-lo semelhante, e isso implica muitas vezes a dissolução na identidade

nacional ou a exclusão; do nacionalismo ao liberalismo temos as duas opções para as comunidades, respectivamente a assimilação ou o pretense acolhimento benévolo, a rigidez perante a tolerância, a busca da essência nacional, elemento mitológico que o Estado-nação forjou para sedimentar o seu poder, ou afastar a ansiedade diante do estigma da alteridade. Os que são rejeitados carregam consigo um estigma indelével: «Não há solução evidente e sem riscos para o dilema enfrentado pelas pessoas declaradas “minorias étnicas” pelos promotores da unidade nacional.» (Bauman, 2001: 95)

É nesse sentido que a vida nas cidades é ambígua, marcada por sentimentos de *mixofilia* (a socialização com estranhos) e de *mixofobia* (a aversão aos desconhecidos). «A cidade favorece a mixofobia do mesmo modo e ao mesmo tempo que a mixofilia. A vida urbana é intrínseca e irreparavelmente *ambivalente*.» (Bauman, 2003a: 112) Por um lado, os arquitectos e urbanistas podem propagar espaços públicos abertos, hospitaleiros para as pessoas se misturarem (*mixofilia*), mas por outro, surge uma alergia aos estranhos, uma ansiedade presente nas ruas, que faz da cidade o aterro sanitário de preocupações globalizadas, propensas à xenofobia. E Bauman cita mesmo o político português Paulo Portas como violentamente contrário à imigração (*Idem*: 121) quando Portugal, no fundo, sempre foi um exportador de mão-de-obra.

## **A identidade perdida da errância**

Um dos autores que Bauman gosta de citar é Michel Agier que nos propõe uma análise, *Aux Bords du Monde, Les réfugiés* sobre a situação terrível dos refugiados e deslocados, esses excluídos por excelência. Como vive essa parte da humanidade que ninguém pretende integrar, indesejáveis, na sua *liminaridade maldita*? Clandestinos e nus:

Os deslocados e os refugiados encontram-se por um tempo fora do *nomos*, fora da lei normal dos humanos. A sua existência funda-se na perda de um *local*, ao qual estavam presos por atributos de identidade, relação e memória, e na ausência de um novo *lugar* social. (Agier, 2002: 55)

A segregação é aqui sinónimo de impureza, do que escapa ao controlo, modulada por termos biológicos como a intocabilidade do pária. A retórica biológica promove uma bio-segregação levada a cabo pela violência. De facto, um dos grandes efeitos da globalização é a desregulação das guerras, a sua exportação para locais longínquos. Os campos de refugiados acolhem, por um lado, os que fogem das guerras e limpezas étnicas mas reproduzem, a seu modo, a exclusão do político: o ser humano é reduzido a um portador de cartão que lhe assegura a assistência alimentar diária. O que é um campo de refugiados? É um dispositivo policial, alimentar e sanitário que é suposto proteger uma população contra a violência, formando identidades e comunidades fechadas (*gated identities, gated communities*) de sobreviventes das guerras sujas. A vida nos campos possui um carácter ambivalente incontornável: «Os *campos-cidade* não são completamente fechados, nem verdadeiramente abertos, os refugiados não são pessoas realmente mortas, nem completamente vivas.» (Agier, 2002: 125)

O refugiado está continuamente à espera; o único papel que lhe é permitido desempenhar é o de vítima. As *townships* do *apartheid* sul-africano constituíam formas de vida amputadas na cidade, onde os residentes se deslocavam de manhã para o trabalho e regressavam à noite. Porém, os refugiados habitam cidades nuas, visto que nenhuma actividade económica ou política aí tem lugar. (Agier, 2002: 112, 113) O princípio que vigora nos campos de refugiados é o silêncio político dos sujeitos sem capacidade reivindicativa; na mistura étnica dos campos relativizam-se os nacionalismos e engendram-se novas formas de socialização, aprende-se uma globalização no local. Os *desplazados* colombianos, os que escapam dos grupos rebeldes da Serra Leoa, os refugiados de Dadaab, de Walda no Quénia, as lutas entre Hutus e Tutsis no Ruanda, os curdos do Iraque, todos se entregam a um êxodo, procurando estratégias de invisibilidade que ocultem as suas origens, os motivos da perseguição. Os campos são dispositivos de urgência humanitária e de assistência médica entregues à gestão do Alto Comissariado para os Refugiados e ONG's, mas obrigados a permanecer nessa situação de excepção durante longos anos, os refugiados tornam-se seres *fora do tempo e fora do lugar*. O seu único estatuto é o de vítima. Ser refugiado é perder a identidade; toda a existência social e os agentes humanitários podem tornar-se, eles próprios, uma peça involuntária na cadeia de exclusão. Ao que

parece os campos de refugiados reproduzem o estigma, demarcam o «lixo humano», o refugio (Bauman, 2007a: 46, 47) É nessa medida que os campos são situações de excepção que se tornam permanentes.

A vida é-lhe «dada» pelo princípio humanitário. A aplicação deste princípio instaura uma contradição entre a vida biológica mínima (protecção, alimentação, saúde) e a existência social e política dos indivíduos: o refugiado está certamente vivo, mas não «existe». (Agier, 2002: 93)

Qual a origem desta situação? O excedente populacional é uma consequência da modernidade e da globalização, e o planeta cheio implica que os «economicamente inviáveis» sejam banidos para o estatuto do consumidor falhado.

Loïc Wacquant, da Universidade da Califórnia-Berkeley e do Centro Europeu de Sociologia, estuda a relação entre o declínio do Estado-providência e as políticas em matéria criminal. Ele argumenta que a atrofia do Estado social correspondeu a uma hipertrofia ou aumento do sistema carcerário e da população prisional. Analisando o tipo de detidos na Califórnia, Wacquant conclui que as prisões estão repletas, não de perigosos criminosos implacáveis e violentos mas de pequenos delinquentes de direito comum devido a estupefacientes e pequenas desordens da ordem pública, saídos essencialmente das populações precárias e da classe operária que deixaram de ter protecção social. O aparelho carcerário, na prática, assume um papel no governo da miséria, isto é, os que não possuem contrapartidas no mercado de trabalho. Nesse sentido, diminui artificialmente o nível de desemprego, encarcerando sobretudo negros e pessoas oriundas de guetos urbanos. O encarceramento, sugere Wacquant, é um meio de manutenção da ordem social e uma forma de exclusão da mão-de-obra excedente, assim como dos imigrantes, em suma, todos os que não são abrangidos por uma segurança social enfraquecida. A precariedade parece ser um dos pólos cruciais do aumento da população reclusa. Diz o autor: « [...] existe uma estreita e positiva correlação entre a deterioração do mercado de trabalho e o aumento dos efectivos encarcerados, ao passo que não existe nenhuma relação comprovada entre a taxa de criminalidade e a taxa de encarceramento. » (Wacquant, 1999: 100)

A tese de Wacquant é clara e baseia-se em estatísticas, essa nova forma de ordenar as populações que se tornou subitamente biopolítica: *o desinvestimento no Estado social acarretou um sobre-investimento carcerário*. A Europa tornou-se igualmente mais



obcecada com a segurança e com a vigilância electrónica como modo de tratamento penal da miséria. Esta criminalização da miséria é uma importação americana, eis a nova bandeira neo-liberal e Portugal não escapou a isto. Afirma ainda:

Se os países latinos, Espanha, Portugal, Itália, viram também a sua população penitenciária aumentar brutalmente nos últimos anos, é porque criaram apenas recentemente programas de ajuda social relativamente restritos e «modernizaram» o seu mercado de trabalho, isto é, flexibilizaram as condições de despedimento e alargaram as condições de exploração da mão-de-obra copiando o modelo britânico (logo, indirectamente americano) (Wacquant, 1999: 139-140)

Noutra obra sobre os párias urbanos, Wacquant analisa o desenvolvimento do capitalismo a partir dos anos 60, principalmente nos Estados Unidos, no que chama a transição do gueto comunitário ao hipergueto. Na fase inicial – princípios do séc. XX – tínhamos o gueto como instituição de exclusão racial; porém, na fase do chamado pós-fordismo, o gueto transformou-se devido a novas formas de organização capitalista (mobilidade do capital, autonomização do sector financeiro, especialização flexível, redução generalizada da protecção dos assalariados), rumo a uma predominância de serviços e empregos a tempo parcial. Esta nova ordem pós-industrial ajudou a marginalizar o gueto americano associando-o cada vez mais à criminalidade, à depravação e à anarquia. Divididos entre os *bons negros* e os *maus negros* (os que habitam o gueto), os habitantes enquadrados nesta última (des)qualificação estavam afastados dos empregos. (Wacquant, 2006: 81).

Robert Castel analisa a génese dos bairros periféricos parisienses e a estigmatização forjada na lógica de guetização enquanto défice de cidadania. Para ele a conflitualidade social das «classes perigosas» nasceu da liberalização do mercado de trabalho; os vagabundos de outrora foram criminalizados devido ao seu afastamento ou impossibilidade de aceder ao trabalho. Podemos falar do *retorno do estigma*, na medida em que o fracasso da República implicou um racismo social dos grupos privados de reconhecimento político.

Talvez seja preferível começar a falar de «excluídos», mas com a condição de compreender que se trata de *excluídos do interior*. Entendo por isso que a exclusão que os atinge é o produto de mecanismos de ocultação, de denegação e de discriminação que relevam de um uso perverso do modelo republicano. (Castel, 2007: 77)

Referindo-se à génese dos subúrbios franceses no sentido moderno do termo, Michel Kokoreff indica quatro fases: 1) a marginalização do espaço urbano desde a primeira metade do séc. XIX; 2) a construção de alguns mitos fundadores, como por exemplo “a cintura negra” a “zona” (em Portugal poderíamos dizer a «zona J»); 3) a construção massiva de grandes conjuntos de habitação social, o que marca uma certa territorialização, as zonas de urbanização prioritária (ZUP) o que faz aumentar exponencialmente a população dos subúrbios; 4) o nascimento de uma retórica político-mediática que assinala uma renovação ou reabilitação dessas zonas. (Kokoreff, 2003: 162-167)

A conotação racial é preponderante para essencializar as diferenças culturais naturalizando-as, de modo a separar os modos de comportamento como se fossem mundos paralelos. A marca do estrangeiro torna-se uma marca indelével de *estranheza* do imigrante, como um «estrangeiro do interior» (Balibar). O universalismo republicano exige o abandono dos particularismos das minorias étnicas, lançando o comunitarismo no afastamento irredutível da comunidade fechada sobre si mesma. É o que significa viver em bairros delimitados pelo estigma do *fora*; o pluralismo não passa de uma promessa imaginativa. Wacquant refere mesmo que o início da segregação racial se tornou permanente devido a uma política de alojamento e renovação urbana após a Segunda Guerra mundial que concentrou os desfavorecidos nas *inner cities*, nos subúrbios. O abandono institucional adopta uma estratégia já denunciada por vários autores e que consiste nisto: transformar as condições sociológicas dos habitantes da periferia em traços psicológicos que lhes são imputados e que acentuam a sua carreira como população urbana marginalizada. A pobreza urbana passa a ser assim o resultado de patologias colectivas. Mais do que discriminados eles tornam-se medicalizados como anti-sociais.

Ser pobre torna-se um delito, sustenta Bauman, por parte daquele que pretende o direito ao consumo e não (quer?) trabalhar. A sedução do mercado traça as fronteiras e a assistência social é substituída pelas prisões. A consequência disso é libertarmo-nos da

responsabilidade moral de os defender contra o seu destino. Nesse caso, estaríamos a defender a sociedade das pessoas *decentes* dos marginais do gueto. É como se os excluídos tivessem escolhido a sua própria desgraça... Nesse caso, a vigilância e o controle seriam actos de caridade para aqueles que não conseguem aceitar a ideia de uma sociedade bem ordenada. Num mundo de consumidores, os pobres são os inúteis

## **A Europa tem futuro?**

Para Ulrich Beck, a modernidade alterou-se radicalmente, passando de uma Primeira Modernidade <sup>67</sup>, o apogeu do Estado-nação, o desenvolvimento da industrialização, da democracia e da ciência, a uma Segunda Modernidade, onde as fronteiras são esbatidas, surgem organizações internacionais, supranacionais e novos regionalismos, o que faz com que os problemas já não possam ser encarados no âmbito de um nacionalismo metodológico, confortado numa óptica nacional circunscrita, mas abrangendo novas modalidades e construção de identidades cosmopolitas. A Europa cosmopolita permanece nacional mas integra agora um regime de interdependências; a perda de soberania nacional (tão lamentada pela direita nacionalista) representa afinal um ganho de soberania no contexto supranacional, quer do ponto de vista jurídico, quer no domínio da defesa das liberdades que o Estado-nação já não pode garantir, desde que Hannah Arendt nos anos 50 salientou que os direitos humanos são afinal limitados aos direitos de cidadania e que uma grande massa itinerante de povos sem Estado sobeja sem rumo numa crescente multidão de excluídos (refugiados, apátridas, etc). A pluralidade de pertenças num quadro transnacional permite uma etnicidade desterritorializada, com um acréscimo de poder fora da soberania territorial; os novos campos de experiência anulam os absolutismos étnicos centrados na axiomática nacional.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Bauman conceptualiza este tipo de modernidade obcecada com a territorialidade como sólida, que não se adapta a um jogo de poder nómada. «Quando se trata de confrontos, e particularmente confrontos militares, as elites nómadas do mundo moderno líquido percebem a estratégia territorialmente orientada das populações sedentárias como «bárbara» por comparação à sua própria estratégia militar «civilizada.» (Bauman, 2001b: 226)

<sup>68</sup> Agamben concebe uma possibilidade de encararmos a Europa não como a «Europa das nações» mas como «um espaço a-territorial ou extraterritorial, no qual todos os residentes dos Estados europeus

O regime de transformação cosmopolita traz consigo um meta-jogo de poder, um poder em rede [perspectiva tributária da analítica do poder de Foucault] que não dimana de um ponto central, mas que se ramifica em várias instituições numa governança de múltiplas configurações, sistema de multi-níveis fundado numa interdependência de negociação. Não existe um poder hierárquico dominador mas uma estrutura em rede. Que consequências isto acarreta para a soberania nacional? Ela própria se transforma numa soberania cosmopolita complexa onde a pedra-de-toque é justamente o engrandecimento dos espaços de alteridade, uma imbricação do poder que se reparte de modo singular e formal. A soberania, a velha soberania de Bodin e de Hobbes cede agora lugar a uma renúncia voluntária num contexto de mundialização. O Estado renuncia à soberania legal para recuperar uma parcela material – é isto que define a transnacionalização da política de acordo com uma percepção da interdependência. Imaginemos que a União Europeia se dissolvesse, propõe Beck. Nesse caso, o custo de reposição das fronteiras e de recuperação da moeda e dos regulamentos seria de tal forma que o melhor é mantermos as «algemas douradas» face aos riscos globais. Porém, uma política de interdependência necessita de um capital de confiança – o Império europeu cosmopolita está longe de ser nivelador e consensual. Cosmopolitismo representa, ao invés, uma quebra de consenso; qualquer movimento de cosmopolitização implica uma atitude de antic cosmopolitização; o cosmopolitismo possui como antinomia a propensão para o ilimitado e a delimitação traduzida em condições jurídicas de acolhimento. O mesmo se passa com a europeização:

Por europeização, entendemos assim por um lado a disposição de instituições supranacionais (autoridades, opinião pública, cidadania, etc.), e por outro, os efeitos que este surgimento de instituições supranacionais exerce em contrapartida sobre as sociedades nacionais, por exemplo a conformação das normas e das instituições nacionais com as directivas europeias. (Beck, 2007: 141)

O ponto fulcral de uma sociedade cosmopolita é o não impor a outrem um modelo de pensamento, um modo de vida. Como escrevem Beck/Grande: «A óptica

---

(cidadãos e não cidadãos) estariam em posição de êxodo ou de refúgio. O estatuto europeu significaria então o *ser em êxodo* [*l'essere-in-esodo*] (mesmo imóvel, evidentemente) do cidadão.» (1996: 28)

cosmopolita obriga a observar a Europa com os olhos dos Outros.» (Beck, 2007: 164). É óbvio que isto pode internalizar conflitos, desigualdades sociais e mal-entendidos, e até alguma revitalização dos fantasmas neo-nacionalistas, para quem o imigrante é o responsável pelos males deste mundo; mas são precisamente estas identidades em movimento, desterritorializadas, que ajudam a perceber que a aposta para os direitos humanos reside na transnacionalização visto que os Estados nacionais muitas vezes não os garantem. É preciso perceber que não existe uma identidade essencialista que nos demarca decisivamente dos Outros, desse Estranho que é preciso afastar. Pelo contrário, importa criar novos espaços de acção para as ONG's, para os grupos de cidadãos para dar maior incentivo à integração europeia. «A Europa apenas existirá *como* unidade cosmopolítica fundada no reconhecimento e na reconciliação de numerosas histórias nacionais e regionais – ou ela não existirá de todo.» (Beck, 2006: 342)

A óptica cosmopolita afasta-se do ideal de unidade étnica, dissipa o sentido de uma pureza antes perseguida pelo nazismo que mais não fez do que desembocar em genocídios e orienta-se para um *common sense* cosmopolítico que aceita as minorias. A aceção do apátrida que tanto preocupou Arendt perde o seu sentido apocalíptico, aceita a mistura de culturas e identidades para além do essencialismo aferrolhado nas lógicas nacionais. O que facilita esta comunicação? É a percepção do risco comum, a compreensão de uma realidade que supõe o que Beck chama a «imaginação dialógica do Outro internalizado» (Beck, 2006: 156) ou seja, a noção de *interconnectedness*. Esta *cosmopolis* global nada tem a ver com a *Pax Americana* que pretende impor a sua hegemonia de valores ao resto do mundo. Da mesma forma não se aceita a concepção de choque de civilizações proposta por Huntington, como se o mundo muçulmano tivesse que se opor ao mundo ocidental. A Europa não pode ser um clube de cristãos – a Turquia tem partes europeizadas, logo não se pode reduzir o cosmopolitismo europeu a uma religião. Daí a afirmação polémica: «Sem os democratas muçulmanos, a Europa seria uma Europa cristã, isto é, uma Europa não europeia.» (Beck, 2006: 324). A suposta «ameaça islâmica» é uma discriminação religiosa incompatível com os valores republicanos. Como pergunta Castel: «Por que motivo deveremos suspeitar *a priori* que a religião muçulmana possui uma carga política incompatível com a exigência de evoluir também ela para a modernidade, como o fez o cristianismo com muita reticência e atraso?» (Castel, 2007: 55) A Europa cosmopolita deve evitar duas tentações: 1) Ver a identidade étnica como uma essência, uma natureza, algo dado de uma vez por todas,

concreta e objectiva; 2) E a tentação inversa que consiste em ver nas diferenças étnicas uma ilusão que é abolida à medida que progride a europeização.

Dito isto, voltamos ao refrão da tolerância cultural e étnica sem fazer dele um princípio vazio, quando na prática vemos o estrangeiro como o grande usurpador. Mas estarão os europeus preparados para não discriminar?

A questão será então a seguinte: em que Europa queremos viver? Será que este Tratado Reformador, acolhido de modo tão entusiástico, servirá o propósito de um cosmopolitismo realista e mais abrangente? A legitimidade democrática europeia actual é ainda insuficiente, e a integração dos países está assombrada por um cenário de estagnação: por um lado, o espaço económico dominado pela ambição económica neo-liberal e, por outro, o apoio dos Estados Unidos, que em matéria de segurança está longe de acolher o consentimento; nem todos reconhecem que a americanização é a melhor maneira de defender o velho continente. Provavelmente este precisa de um exército próprio. Além disso, o modelo de democracia parlamentar apresenta deficiências de legitimação devido à transferência da soberania nacional para o nível supranacional: a Comissão europeia não tem legitimidade democrática e o Conselho europeu é frágil.

Uma das vertentes da doutrina neo-liberal declara que a Europa apenas se integra no plano económico. Para esta, a «Europa não deveria ser outra coisa do que um grande supermercado obedecendo exclusivamente à lógica do capital» (Beck, 2007: 39). Porém, esta solução tem resultado numa desregulação dos mercados e numa ruína dos fundamentos sociais do projecto político europeu. A desestatização neo-liberal, com a racionalidade dos mercados, põe em causa o cosmopolitismo, levando a um sentido contrário das políticas reformadoras; é apenas uma bandeira da direita populista.

A globalização não é um mal em si mesma mas o Estado-nação declinante assume cada vez menos o seu papel social, ocupando-se de tarefas de vigilância dos estrangeiros, dos imigrantes, dos que pedem asilo. A globalização económica enquanto perspectiva de um comércio sem obstáculos conduz a um depauperamento dos países; numa época pós-colonial emerge o que Giddens designa como uma «colonização ao contrário»: a latinização de Los Angeles, a alta tecnologia na Índia e os programas de televisão brasileiros em Portugal.

Beck propõe o reforço da sociedade civil em matéria de participação e a formação de uma opinião pública consistente que possa denunciar nos *media* os erros cometidos pela economia translegal. Neste momento ninguém consegue controlar os responsáveis pela política europeia, logo é necessário aprofundar outros modelos de democracia pós-nacional ou participativa que permitam aprofundar o princípio de representação. De que modo? Por meio de formas directas de participação política: referendos à escala europeia. O instituto do referendo deve cumprir cinco condições: 1) referendos europeus e não nacionais; 2) Alargar de forma ilimitada os temas a referendar; 3) Os cidadãos devem poder iniciar referendos e não apenas instituições supranacionais como a União Europeia; 4) O resultado dos referendos deve comprometer as instituições europeias conferindo um poder de decisão efectivo aos indivíduos; 5) as instituições supranacionais devem integrar o resultado dos referendos como aprendizagem política e não como meras forças de bloqueio. Só assim a Europa pode constituir uma plataforma de integração e reconhecimento do Outro, combatendo as desigualdades. O princípio da maioria pode igualmente coabitar com outras formas de resolução de conflitos que recorram ao consenso com uma base mínima de argumentação e negociação. O princípio de integração cosmopolítico da Europa não assenta em qualquer vontade de homogeneização, mas de respeito pelas diferenças, não é um Federalismo nivelador; o que importa é assumir a diversidade interior e exterior.

O cosmopolitismo europeu segue, deste modo, cinco valores: 1) Procurar soluções transnacionais para não multiplicar os conflitos étnicos; 2) Promover princípios de proximidade com os seus vizinhos: os estados saídos da ex-União soviética e a Turquia; 3) reconhecer os problemas mundiais numa lógica global; 4) Não aceitar apenas o ponto de vista americano mas procurar vias alternativas; 5) desenvolver uma política económica de reconhecimento dos outros, afastando o narcisismo étnico e religioso.

Radicalizando a proposta de Beck, e encaminhando-se noutra direcção, Frédéric Neyrat em *Biopolitique des catastrophes*, propõe uma extensão do domínio da biopolítica ao não-humano. Tal como defende, a nossa situação contemporânea é da ordem da catástrofe. Se a sociedade de risco é uma sociedade da catástrofe, segundo Beck, e o estado de excepção ameaça tornar-se permanente, é necessário um processo de auto-sensibilização e um princípio de precaução. «A biopolítica das catástrofes é uma hiper-biopolítica que, sobre um modo conjuratório (profético) ou regulador

(analgésico), tenta assumir a totalidade da vida humana e do vivente do qual faz uso.» (Neyrat, 2008: 36)

O que Neyrat propõe é uma nova sensibilidade que permita uma prevenção dos riscos globais que tomam foros epidémicos.<sup>69</sup> Perante este devir epidémico, o princípio de precaução da hiper-biopolítica assume a forma de uma ecologia política ou, como preferimos, uma eco-biopolítica. Esta hiper-biopolítica reveste duas modalidades: um modo *conjuratório*, fixando-se na possibilidade do desastre e um modo *regulatório*, agindo de imediato.<sup>70</sup> O erro global (*tort global*) planetário afecta as formas de vida humanas e não-humanas diminuindo as possibilidades de existência. O capital é um *aparelho de captura*, mais do que um sistema de exploração, visto que pressupõe uma privatização dos saberes e do vivente sob a forma de informação (capitalismo cognitivo) instalando-se num processo de criação destrutiva. «[...] capturar não é uma operação abstracta, capturar implica um aparelho info-técnico muito desenvolvido, uma estética e sem dúvida uma religião, implica a retoma do que é capturado num aparelho consistente.» (Idem: 140)

O papel da ecologia política é o de prevenir esta negação da existência (*déni d'existence*), este efeito destrutivo que alcança todo o planeta sob a forma de uma individualização da Terra. A tese central de Neyrat é da ordem da imunologia política: toda a intervenção criativa do Capital, mesmo que intensifique a vivência humana, redonda numa passagem ao negativo, ou melhor, numa catástrofe. A resistência a opor a uma busca da indemnidade ontológica (a formação de um planeta sem exterioridade) é favorecer tudo o que intensifica o ser das formas de vida incluindo as não-humanas.

Este processo abrange um corpo-espécie para além da homogeneidade do humano (processo anti-humanista), sob a modalidade de um devir comum eco-esférico atento à biodiversidade.

---

<sup>69</sup> «[...] la communication d'un Globe devenu *boule contagieuse*. Nos sociétés, nous dit Frédéric Lemarchand, ont un caractère profondément «epidémique»». (Neyrat, 2008: 38)

<sup>70</sup> «En mode régulateur, hyper-biopolitique maintient sa dimension prospective dans son mode même de régulation: idéalement, il s'agirait de réguler les événements avant qu'ils n'arrivent, *de conjurer ce qui a eu lieu et de réguler ce qui viendra...* » (Idem: 48)



Um enunciado político materialista relativo à possibilidade de um erro planetário apenas por ser anti-humanista, não contra o homem (misantrópico), mas a favor de agenciamentos que liquidem as fixações e as divisões desastrosas das quais suportamos ainda os efeitos. (Neyrat, 2008: 152)

Os fluxos da existência da nossa época eco-técnica são ainda dominados por uma matriz hobbesiana, guiados por uma indemnidade ontológica<sup>71</sup> de que se ocupa a política, ao que Neyrat responde com uma perspectiva de cosmologia profunda que reconfigura o ser em relação; o que se visa é o vivente no seu sentido mais amplo.

## **Do poder pastoral ao nascimento do Estado moderno**

Ao analisar a proximidade entre o poder religioso e a dimensão política em Michel Foucault, é possível divisar a conceptualização de um poder secular no seio daquilo a que chamou o poder pastoral ou pastorado. O novo eixo governamental deve referir-se, no entanto, a uma crise no seio do próprio pastorado. Como podemos situar metodologicamente esta ideia de secularização em Michel Foucault? E qual a relação entre a evanescência do poder pastoral e a nova racionalidade política?

O núcleo nocional da secularização refere-se a um acoplamento ou a um novo agenciamento de poder em torno, não já da figura do pastor, mas da razão de Estado. Que novas orientações assume esta nova forma de governamentalidade? Afastando a questão jurídico-teológica do fundamento da soberania, os políticos irão estabelecer toda uma nova arte de governar a partir sobretudo do século XVII, visto que muitas das funções pastorais são retomadas no exercício da governamentalidade. (Foucault, *STP*: 253)

---

<sup>71</sup> O princípio de indemnização ou indemnidade ontológica é fruto de um mecanismo auto-destrutivo antropocêntrico e deletérico na sua versão humanista: «L'humanisme conduit à la construction d'un territoire d'exception mettant l'être humain à l'abri de tout dommage, et l'humanisme mondialisé accomplit le fantasme d'une indemnité absolue sans prendre acte des destructions qu'il opère.» (Idem: 159) E acrescenta no seu programa: «À la question «Qui vive?», question immunologique des frontières impeccables, question posée du haut d'un mirador, nous substituons *la politique sur le qui-vive*, attentive aux nouvelles formes de l'être et de la politique.» (Idem: 161)

Apesar de Foucault não tematizar directamente a questão da secularização, ainda assim é possível salientá-la na trama de uma genealogia da governamentalidade, sendo a problemática exposta nestes termos: «a passagem da pastoral das almas ao governo político dos homens.» (Idem: 232) Esta passagem far-se-á com as revoltas anti-pastorais do séc. XV e XVI (que Foucault designa como insurreições de conduta), que não implicarão o desaparecimento do pastorado mas o surgimento em paralelo de uma outra arte de governar, a saber, a razão de Estado. Essa intenção é adiantada como programa do curso *Sécurité, Territoire, Population (1977-1978)*:

Pretendo mostrar como a governamentalidade nasceu a partir de um modelo arcaico, o da pastoral cristã, apoiou-se em seguida numa técnica diplomático-militar e finalmente como esta governamentalidade apenas pôde adquirir as suas dimensões actuais graças a uma série de instrumentos particulares, cuja formação é contemporânea da arte de governo e que se chama, no antigo sentido do termo, o dos séculos XVII e XVIII, a polícia. Pastoral, novas técnicas diplomático-militares e finalmente a polícia: eis os três pontos de apoio a partir dos quais se pôde produzir este fenómeno fundamental na história do Ocidente: a governamentalização do Estado. (Idem: 113)

A razão governamental sofre uma primeira metamorfose até ao conceito de razão de Estado a partir do séc. XVI e, nova mutação, com o advento do liberalismo. A pedra-de-toque da nova governamentalidade é a questão da população que surge numa territorialidade de tipo feudal. A matriz do Estado moderno parece residir, assim, no poder pastoral através do conceito de individualização.

Isto deve-se ao facto de o Estado moderno ocidental ter integrado, numa nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs. Podemos designar esta tecnologia como poder pastoral. De certa forma, podemos ver no Estado uma matriz da individualização ou uma nova forma de poder pastoral. (Foucault, «Le sujet et le pouvoir» *DEIV*: 229-230)<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Foucault parece seguir aqui na mesma linha que Schmitt quando este afirma na sua *Teologia Política* que «Todos os conceitos pregnantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados.» (Schmitt, 1988: 46); Contudo, Foucault não faz qualquer alusão a uma onnipotência do Legislador nem

O poder pastoral acabou por se generalizar a todo o corpo social, tomando uma nova modalidade nas relações de poder: «o poder de tipo pastoral, que durante séculos – por mais de um milénio – foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo o corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições.» (Idem: 231) «O pastorado, se perdeu na sua forma estritamente religiosa o essencial dos seus poderes, encontrou no Estado um novo suporte e um princípio de transformação». (Foucault, «La philosophie analytique de la politique» *DEIII*: 551) O que leva à intrusão das técnicas pastorais cristãs na nova razão governamental?

Se o pastorado, argumenta Foucault, preludia a razão governamental é em virtude de uma transformação, uma alteração que, todavia, mantém alguns dos seus vestígios. Em lugar de aludir a uma continuidade ou descontinuidade, importa deslindar o seu ponto de cristalização, a partir do qual nasce o Estado moderno:

Em suma, o pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É algo de inteiramente diferente; trata-se de uma arte de governar os homens e é a partir desse lado, creio, que é necessário procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário desta governamentalidade cuja entrada na política marca, nos fins dos séculos XVI-XVIII, o seio do Estado moderno. (Foucault, *STP*: 169)

De facto, o pastorado deu origem a toda uma arte de conduzir, de dirigir, de guiar e ter sob a mão, o que constituiu o pano de fundo da nova governamentalidade visto que, ao contrário do que acontecia no mundo antigo, as suas técnicas tenderam sempre para uma progressiva institucionalização. A figuração do monaquismo ocidental segundo o pastorado apresenta-se, assim, deste modo: a salvação, a obediência e a verdade. (Foucault, *STP*: 240-241) Governar de forma pastoral é atender a uma economia da salvação e da obediência, onde importa desvelar uma verdade oculta, manifestando-se por meio de um zelo e uma aplicação indefinida sobre o indivíduo mais do que sobre um território. Embora a metáfora política do pastor se encontre em Platão,

---

aceitaria o decisionismo schmitiano. Para Locke, ao invés, o poder do Legislador emana do povo, o que justificaria, em caso de despotismo, um direito de resistência.

nomeadamente em *O Político*, é apenas com o cristianismo e com a ideia de uma comunidade constituída em Igreja a fim de salvar a humanidade que ela adquire a sua vertente histórica mais acentuada. O elemento que diverge entre os gregos e o cristianismo é a categoria da obediência.<sup>73</sup>

O pastorado incide num rebanho a partir da figura de um guia que o salva, sendo que o exercício desse poder é um dever. Supõe, assim, uma atenção individual a cada elemento do rebanho. (Foucault, ««Omnes et singulatum»: vers une critique de la raison politique» *DEIV*: 134) Esse vínculo individual face ao pastor baseia-se numa ideia de obediência e submissão, e a relação de verdade entre um e outro induz um exame de consciência. A técnica de confissão e de mortificação (como renúncia ao mundo e a si) acompanha a génese dessa forma de poder. Poderemos ver aqui uma ressonância da *utilidade e docilidade* presentes na configuração do poder disciplinar da obra *Surveiller et punir*? De facto, diz o nosso autor, a modernidade inventou a liberdade mas inventou igualmente as disciplinas, isto é, a sociedade disciplinar.

Trata-se de um poder individualizante o do pastorado<sup>74</sup> e suporta-se num princípio de sujeição (*assujettissement*), termo caro a Foucault no interior da sua genealogia ético-política, como se sabe, e que enquadra de imediato o sentido da história do sujeito enquanto destinatário de uma salvação, lei e verdade. É sobretudo em torno de uma obrigatoriedade da direcção de consciência que surge a novidade do pastorado relativamente à Antiguidade, relação de dependência integral, indefinida e, por vezes, absurda. A humildade assim definida é sobretudo uma renúncia à sua própria vontade numa finalidade sem fim: «O fim da obediência é o de mortificar a sua vontade, fazer com que a sua vontade enquanto vontade própria seja morta, isto é, que não haja outra vontade do que a de não ter vontade.» (Foucault, *STP*: 181) O cristianismo impôs-se junto da sociedade civil através de um ascetismo que procurava controlar os indivíduos por meio da sua sexualidade. «A carne é a própria subjectividade do corpo, a

---

<sup>73</sup> «O pastorado cristão, ele próprio, creio, organizou algo completamente diferente e que é estranho, parece-me, à prática grega, organizando o que podemos chamar a instância da obediência pura, a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem a sua razão de ser essencial nela própria.» (Foucault, *STP*: 177)

<sup>74</sup> Sobre o poder individualizante do pastorado consultar: Foucault, «La philosophie analytique de la politique» *DEIII*: 534. Como escreve neste texto: «O indivíduo tornou-se um assunto essencial para o poder. O poder é tanto mais individualizante quando, paradoxalmente, é mais burocrático e mais estatal. O pastorado, se perdeu na sua forma estritamente religiosa o essencial dos seus poderes, encontrou no Estado um novo suporte e um princípio de transformação.» (Idem: 551).

carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjectividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, e este foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana.» (Foucault, «Sexualité et pouvoir» *DEIII*: 566.)

Esses procedimentos de individualização foram retomados pelas sociedades capitalistas, embora num contexto político onde o governo se definia (segundo La Perrière) pela correcta disposição das coisas a fim de as conduzir a um fim conveniente. A nova arte de governar relacionava-se com o aparelho administrativo da monarquia, com a ciência do Estado e com o mercantilismo. É o problema da população que, no séc. XVIII, incrementa a nova arte de governar e conduz a duas consequências: o reforço do pastorado na esfera religiosa e o aparecimento de uma razão de Estado onde transparece uma relação do Estado consigo próprio, uma auto-manifestação ou, nas palavras de Botero: «um conhecimento perfeito dos meios pelos quais os Estados se formam, se fortificam e aumentam.» (Foucault, *STP*: 296)<sup>75</sup>

Uma das implicações que decorre do desenvolvimento da razão de Estado é a concorrência entre os Estados – a abertura de um espaço de concorrência política, afrontamento e rivalidade, sob o signo da força. Isto implica que se procure uma dinâmica de forças que permita conter a mobilidade e a ambição dos estados sem prejudicar o seu crescimento.

A situação da Europa no século XVII a partir do Tratado de Vestefália era a de um recorte geográfico que não compreendia a Rússia, com múltiplos Estados, diferenciados, apresentando um desnível entre pequenos e grandes. Daí a emergência da temática do equilíbrio europeu, de modo a que as maiores potências não pudessem impor a sua lei aos outros.

Segundo Foucault são utilizados dois instrumentos para o equilíbrio da Europa: a guerra e o dispositivo diplomático-militar. O sistema diplomático-militar assegura o equilíbrio, visto que cria uma carreira de armas, a profissionalização do homem de guerra e um mecanismo de recrutamento. «A existência de um dispositivo militar permanente, dispendioso, importante, especialista no próprio interior do sistema de paz,

---

<sup>75</sup> Sobre os teóricos da razão de Estado, Botero, Palazzo e Chemnitz, ver «Omnes et singulatim» *DEIV*: 134-161 e as aulas de 8, 15 e 22 de Março de 1978 de *STP*.

foi certamente um dos instrumentos indispensáveis à constituição do equilíbrio europeu.» (Foucault, *STP*: 313)

O segundo instrumento da arte de governar segundo a razão de Estado é a polícia. O desígnio da polícia nesta acepção, prende-se com a condução dos homens com a finalidade de assegurar a administração do Estado e favorecer a vida dos cidadãos. Com a polícia, a função do Estado dirige-se à gestão da vida e do bem-estar das populações, numa espécie de utopia política.

Na Alemanha surge nas universidades a ciência da polícia (*Polizeiwissenschaft*) que se difunde pela Europa. Assegurar a ordem do Estado, assim pensaram os autores desta utopia, Turquet, Delamare e Justi. O primeiro afirmava que a polícia deveria conduzir a cidade ao seu esplendor. De que se ocupa a polícia? É um tipo de administração que deve ser entendido em sentido lato. Ele concerne ao território, aos homens e às relações de propriedade, as suas necessidades, o controlo do comércio, a saúde, a actividade laboral e a circulação das gentes. «Aquilo de que se ocupa a polícia é, no fundo, a sociedade.» (Foucault, *STP*: 333)<sup>76</sup>

Delamare afirma mesmo que a polícia vela pela felicidade dos homens embora num contexto mais urbano. Contudo, o seu poder regulamentador deve ser distinguido da justiça sendo que, no século XVIII surgirá uma crítica do Estado de polícia empreendida pelos fisiocratas. O governo pela polícia sofrerá um deslocamento; se por um lado ele possui todo o tipo de mecanismos de gestão das populações, por outro lado, assumirá um pendor claramente repressivo, evitando as desordens, os ilegalismos e a delinquência. Este é o seu sentido negativo. Serão os economistas a empreender uma crítica e a conferir uma nova forma à arte de governar.

## **A crise de governamentalidade e as revoltas de conduta**

Se o pastorado se caracterizou por uma *economia das almas*, cuja dispersão tomou a forma da governamentalidade, enquanto poder e como forma de *conduzir*

---

<sup>76</sup> Para Von Justi: «La police, c'est l'ensemble de lois et des règlements qui concernent l'intérieur d'un État, qui tendent à affermir et à augmenter sa puissance, à faire un bon emploi de ses forces» Apud Foucault, *STP*: 335.

*condutas, acção sobre acções*, ele é simultaneamente inseparável dos pontos de resistência ou de contra-conduta, isto é, movimentos que têm por objectivo uma outra conduta, outras formas de ser governado. Na lição de 1 de Março de 1978 do Curso *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault elenca essas formas de resistência que, no seio do pastorado, acabaram por constituir uma crise que assumiu igualmente uma dimensão política e que acabaram por corroer o poder pastoral. Estranhamente o ascetismo é apresentado como uma forma de contra-conduta, provavelmente na sua modalidade extrema, visto que colide com a obediência, acabando por reivindicar para si o estatuto de uma anti-pastoral, formando comunidades onde se contavam os *beguines* como movimento do Espírito Livre, etc; mesmo não sendo heréticos estes movimentos levavam ao limite as experiências místicas.

Sendo o poder uma instância estratégica e dinâmica, ele implica uma resistência que lhe é contemporânea e coextensiva<sup>77</sup>. Foucault não esconde a sua simpatia pela história religiosa e política da resistência, pelo seu papel de recusa dos modelos vigentes de governamentalidade. A sua análise das contra-condutas pastorais releva disso mesmo, de uma apologia do contrapoder; apesar dessa postura antifeudal, as contra-condutas não chegaram a eliminar radicalmente o poder com que se defrontavam (em certa medida reforçaram o vigor pastoral), mas transformaram o seu campo de actuação que passou a ser político. Nesse caso, na genealogia das contra-condutas deparamos com a génese do próprio fenómeno político, com o nascimento da Revolução. Toda a política do séc. XIX é feita sob a égide da Revolução francesa. A lenta ascensão das contra-condutas dessubstancializou a história do seu lastro de dominação, da sua arreigada cristalização no pólo dos dominadores, lançando em jogo a liberdade. É por isso mesmo que o poder e a liberdade se tornam conciliáveis. Como ele afirma: «A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas.» (Foucault, «Le sujet et le pouvoir» *DEIV*: 238) E, facto assinalável, a insubmissão eclode tanto no campo religioso como nos domínios em que a pertença religiosa dá lugar a novas modalidades de conduta.

Jean-Claude Monod destaca o conceito de crise de governamentalidade presente no Curso *Naissance de le Biopolitique* como matriz da arte de governar do liberalismo,

---

<sup>77</sup> «Pour résister, il faut qu'elle suit soit comme le pouvoir. Aussi inventive, aussi mobile, aussi productive que lui. Que, comme lui, elle s'organise, se coagule et se cimente. Que, comme lui, elle vienne d'en bas et se distribue stratégiquement...» (Foucault, «Non au sexe roi», *DEIII*: 267).

crise que ocorre no interior do antigo dispositivo de poder monárquico. Esta crise do séc. XVIII acaba por opor o paradigma despótico da soberania (tal como exposto em *Surveiller et punir*), um excesso de governo que se centrava no conceito jurídico de poder, na relação de poder que faz morrer, a que se opõe o conceito de sociedade.<sup>78</sup> Nesse sentido, Monod refere três crises de governamentalidade em Foucault: a crise do pastorado (séc. XVI), a crise do despotismo (séc. XVIII) e a crise do liberalismo clássico (séc. XVIII), interessando-se particularmente pela questão do liberalismo como fim da Era pastoral, embora Foucault refira enigmaticamente que o poder pastoral é algo de que nunca nos libertámos verdadeiramente. (Foucault, *STP*: 152)

Por outro lado, no Curso *Les Anormaux*, é indicado o papel da medicina como secularização dos domínios religiosos: o médico imiscui-se e confisca o campo dominado pela anatomo-política religiosa, invadindo a área da sexualidade anómala e edificando sobre ela um dispositivo de saber sintomatológico; recodifica a *convulsão* enquanto concupiscência (poder eclesiástico) para a psiquiatria – convulsão nervosa, e doença mental (histeroepilepsia). (Cf. *AN* aula de 26 Fev de 1975)

Perante as metamorfoses do poder, sejam elas eclesiásticas, psiquiátricas ou judiciais, o intelectual posiciona-se *do lado* das contra-condutas; mais do que prescrever um modelo de sociedade ele funciona como um antidéspota; deve colocar um limite aos excessos de poder.

É visível já em Michel Foucault um certo ocaso do *intelectual universal* capaz de iluminar e apontar caminhos. Para ele o intelectual «portador de valores universais», estava comprometido com uma verdade que se reclamava de uma postura jurídica (a lei justa), ao passo que o *intelectual específico* deve questionar os efeitos de poder que se jogam em torno da verdade. Num texto de 1976, «A função política do intelectual» escreve: «É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de «ciência/ideologia», mas em termos de «verdade/poder»». (Foucault, «La fonction politique de l'intellectuel» *DEIII*: 113) Impõe-se portanto a figura do *intelectual*

---

<sup>78</sup> «A grande ideia do século XVIII tal como a caracteriza Foucault, é a de deixar operar uma «natureza», de deixar jogar o desejo como aquilo que move os indivíduos e contra o qual, de todo o modo, não podemos fazer grande coisa, mas não nos privando de operar certas conexões, governar de modo a obter os melhores efeitos.» «Qu'est-ce qu'une «Crise de Gouvernamentalité?»» in *Lumières*, N° 8, *Foucault et les Lumières*, 2<sup>e</sup> semestre 2006: 51.



*específico*, o que interroga as políticas de verdade no sentido de se confrontar com as formas de dominação.

## **Democracia, razão de Estado e liberalismo**

Para Yves Zarka, a razão de Estado, aquando da sua constituição teórica, situava-se na mesma flexão problemática dualista já indicada por Foucault, ou seja, a da justificação religiosa da arte de governar e a da racionalização da política. Contudo, numa ordem puramente secular como a nossa, o conceito deve lidar sobretudo com a legitimidade política que opõe a democracia, que em princípio não necessita de uma razão de Estado, ao totalitarismo que a invocaria como os *arcana imperii* de outrora (a ideia de um segredo de Estado), só que de forma ilegítima. («Peut-on se débarasser de la raison d'État?» in Zarka, 2001: 109). É, portanto, no interior desta oposição que se joga o papel da razão de Estado, visto que as práticas ligadas à razão de Estado conflituam com o Estado de direito e corresponderiam mesmo à sua suspensão. Assim sendo, que sentido faria a invocação de uma razão de Estado num regime democrático? Zarka adianta quatro ordens de motivos: 1) a necessidade da suspensão pontual do estado de direito devido a uma conjuntura excepcional inesperada (guerra, golpe de Estado, atentado terrorista); 2) uma tensão entre direito e poder manifestada por uma crise no interior da democracia, violando por conseguinte, a legalidade; 3) por uma sobreposição do interesse privado sobre o interesse público (o caso da corrupção); 4) a destruição do princípio de soberania do povo (demagogia dos eleitos e despotismos dos nomeados). Como se depreende, a invocação da razão de Estado mascara a crise que atinge a democracia.

No curso *Naissance de la biopolitique*, Foucault faz a genealogia do liberalismo, de que nos ocuparemos apenas para concretizar alguns temas próprios desta arte de governar e a sua atitude face à razão de Estado. O que pode ser dito, desde já, é que a razão de Estado acaba por enfrentar um princípio de limitação interna da sua racionalidade, logo uma limitação intrínseca. Esta crítica interna da razão governamental sob a forma de uma autolimitação ou autoregulação deve-se a um instrumento que, no fundo, se destina a assegurar a prosperidade de uma nação: a

economia política. «Creio que a economia política foi o que fundamentalmente permitiu assegurar a autolimitação da razão governamental.» (Foucault, *NBP*: 15)

É precisamente nesta autolimitação da razão governamental que reside um novo tipo de arte de governar a que nomeamos liberalismo. Esta nova tecnologia governamental possui como traços distintivos uma frugalidade do governo, uma regulação a partir do mercado que funciona como verdade, visto que permite através da troca unir a oferta, a procura, a produção, o valor, o preço, etc. é portanto o mercado que sanciona e que legitima a inteligibilidade e fundamento do processo económico. Por outro lado, o liberalismo é consumidor de liberdade: liberdade de mercado, do vendedor e do comprador, do direito de propriedade. A introdução do mercado como princípio regulador da sociedade implica não tanto um modelo baseado em trocas comerciais mas sim um tipo de racionalização concorrencial. O neoliberalismo alemão veio inserir esta liberdade de mercado no seio da razão de Estado – a liberdade económica é caucionada pelo Estado. Eucken, professor de economia influenciado por Husserl, que conheceu e que influenciou vários juristas da teoria do direito do século XX. Em 1936 funda a revista *Ordo* (Escola de Friburgo) que dá origem à corrente do ordoliberalismo. O seu objectivo era fundar um espaço de legitimidade estatal para os parceiros económicos em regime de liberdade. É a dinâmica concorrencial que impera. «A sociedade regulada segundo o mercado pensada pelos neoliberais, é uma sociedade na qual o que deve constituir-se como princípio regulador não é tanto a troca das mercadorias, mas os mecanismos de concorrência.» (Idem: 152)

Encontramo-nos perante o *homo oeconomicus*, e a política de sociedade (*Gesellschaftspolitik*) que o ordoliberalismo defende assenta, por um lado, no modelo de empresa (o indivíduo empreendedor e produtivo) e, por outro, a redefinição jurídica das regras em função da economia concorrencial. De que modo se equaciona o Estado de direito (*Rechtsstaat*) para os ordoliberais, ou seja, numa economia regulada pelo mercado? Ele opõe-se, em primeiro lugar, ao despotismo e, em segundo, ao Estado de polícia (*Polizeistaat*). «O Estado de polícia, qualquer que seja a origem do carácter coercitivo das injunções do poder público, estabelece um *continuum* entre todas as formas possíveis de injunção desse poder público. (Foucault, *NBP*: 174)

O Estado de direito permite que cada cidadão tenha ao seu alcance possibilidades concretas e institucionalizadas contra o poder público, o que faz com que

não se aja apenas no quadro da lei. As instâncias judiciais – tribunais administrativos – podem interpor-se entre o indivíduo e o poder público. O Estado hitleriano visava a instrumentalização da vontade popular, justamente o oposto da intervenção legal na ordem económica procurada pelos liberais. O que se pretende é um princípio de intervenção meramente formal (economia não planificada). De acordo com uma economia formal, os agentes económicos movem-se num quadro de liberdade; é uma sociedade de empresa cuja dinâmica da concorrência apela a uma organização monopolística. Evitam-se os erros da economia planificada que suprime as liberdades. O neoliberalismo critica o Estado polimorfo, omnipresente, todo-poderoso apresentando uma crítica ao Estado nacional-socialista e ao regime económico da União Soviética. Como situar o Estado totalitário nesta perspectiva? Para Foucault, o Estado totalitário representa uma governamentalidade de partido (governamentalidade não estatal) e não algo como um Estado administrativo do século XVIII ou o *Polizeistaat* do século XIX.

[...] o que se passa é que, o que está actualmente em questão na nossa realidade, não é tanto o crescimento do Estado e da razão de Estado, mas sobretudo o seu decréscimo, que vemos surgir nas nossas sociedades do século XX sob estas formas: uma, que é precisamente o decréscimo da governamentalidade de Estado devido ao crescimento da governamentalidade de partido e, por outro lado, a outra forma de decréscimo como a que podemos constatar em regimes como o nosso, onde tentamos procurar uma governamentalidade liberal. (Idem: 197)

O ordoliberalismo viu no nazismo um crescimento indefinido do poder estatal. Para Foucault, ao contrário, o nazismo representa um enfraquecimento do Estado. De facto, o ordoliberalismo de Eucken, Röpke, Müller-Armack preconizava uma *Gesellschaftspolitik* orientada para a constituição de um mercado, evitando a centralização. Esta *Gesellschaftspolitik* comporta alguns equívocos que Foucault designa como económico-ético que deriva do alargamento da forma «empresa» a todo o tecido social em detrimento do indivíduo. Trata-se de uma reinscrição da sociedade sob a forma de empresa. Quanto ao neoliberalismo americano que é analisado a partir da lição de 14 de Março de *Naissance de la biopolitique*, este não se funda numa autolimitação do Estado – é ele próprio o fundador do Estado. O liberalismo americano reintroduziu o trabalho na análise económica, constituindo o *homo oeconomicus* o

modelo do empreendedor, a fonte dos seus rendimentos. Trata-se da teoria do capital humano que transpõe para o campo económico uma série de preocupações alheias à economia clássica. O que é o capital humano? Ele é composto por um equipamento genético inato<sup>79</sup> e, por outro lado, pela melhoria do desempenho ligado à competência-máquina com vista a uma maior produção e rendimento, o que significa um investimento educativo e formação profissional. Outro elemento deste capital genético é a mobilidade, a migração.

O *homo oeconomicus* é um modelo da razão governamental desde o século XVIII seguindo a regra do *laissez-faire*. Na definição de Becker, ele é o que aceita a realidade, isto é, deixa-se governar pelas variáveis artificiais que intervêm no meio. É a dinâmica dos interesses que é preciso seguir na teoria jurídica do contrato de acordo com este princípio do *laissez-faire*. «[...] visto que a mecânica económica implica que cada um siga o seu próprio interesse, é preciso deixar cada um actuar. Não se deve intervir, segundo o poder político, nesta dinâmica que a natureza inscreveu no coração do homem.» (Idem: 284)

Este facto atesta que a economia é uma disciplina sem totalidade, funcionando a economia política como uma crítica da razão governamental anulando toda a possibilidade de um soberano económico. Isto contraria o Estado de polícia, a razão de Estado desde o século XVII como constituição de um princípio de soberania em matéria económica. Para os fisiocratas do século XVIII o soberano deveria manter uma postura de passividade teórica; o soberano é, portanto, o limite da actividade económica: pode tocar em tudo excepto no mercado. Finalmente um outro elemento vem juntar-se a esta nova arte de governar: a sociedade civil. Ela é o novo campo de referência:

A sociedade civil não é, portanto, uma ideia filosófica. A sociedade civil é, creio, um conceito de tecnologia governamental, ou antes, o correlativo de uma tecnologia de governo cuja medida racional se deve indexar juridicamente a uma economia entendida como processo de produção e de troca. (Idem: 299-300)

---

<sup>79</sup> Foucault salienta que a genética aplicada às populações humanas pode permitir a detecção de tipo de risco ou doenças e também, por manipulação, melhorar o capital humano (utilização política da genética). (Foucault, *NBP*: 234 – 235).

A sociedade civil seria, assim, no pensamento político do fim do século XVIII até hoje, uma questão de limitação do exercício do poder do Estado, um descentramento da razão governamental.

Podia jurar: em todo aquele percurso, não falei com um único estrangeiro. E, no entanto, todos os meus conhecimentos mais profundos e rigorosos se articularam, de facto, naquele preciso instante. Ali, mesmo à nossa frente, estavam a ser queimados os nossos companheiros de viagem, todos aqueles que tinham querido ir nos camiões e todos os que o médico, por razões de idade ou por quaisquer motivos, havia considerado inaptos, bem como as crianças e, com elas, as mães e todas as outras que em breve o seriam, aquelas em quem esse estado se notava já, como diziam. Também eles tinham seguido directamente da estação para os balneários. Também eles haviam sido informados sobre os cabides, os números e o decorrer do banho, tal e qual como nós. Também lá teriam estado barbeiros - afirmava-se - e também lhes havia sido entregue sabão. E tinham sido conduzidos para os balneários, onde, disseram-me, também havia tubos e chuveiros: só que, deles, não tinham feito sair água, mas gás. Não soube tudo isto de uma só vez, mas a pouco e pouco, completado, aqui e acolá, com mais pormenores, alguns dos quais iam sendo postos em dúvida, outros aceites e mesmo corroborados por novos dados emergentes.

Imre Kertész, *Sem Destino*

De certo modo, a questão imunológica é a questão biopolítica por excelência, aí onde se cruzam os campos políticos, jurídicos e biológicos.

Frédéric Neyrat, *Biopolitique des catastrophes*

## **CAPÍTULO III**

# **IMUNOBIOPOLÍTICA E DEMOCRACIA**

## **Biopolítica e modernidade 2: a máquina imunitária. História do eugenismo na Idade Moderna. Princípios de imunologia política**

A genealogia do racismo é inseparável da medicina e da biologia, ou melhor da sua propensão medicalizadora pelo lado eugenético que evidencia. Mas convém defender que o racismo não é apenas uma heterofobia; não se trata aqui de um inimigo político mas da destituição genética de uma parte da espécie. O racismo postula uma distribuição sistemática e geneticamente reproduzida de atributos no organismo humano que pretensamente teriam consequências morais, estéticas ou políticas. Na origem do eugenismo e sob uma base médica, a melhoria da espécie humana, com o afastamento da degenerescência, confunde-se rapidamente com a noção de ordem social. Sugiro que a compreensão do fenómeno totalitário moderno deve compreender-se sob a eclosão do eugenismo ou eugénica, aprofundado em meados do séc XIX, sem o qual permanece obscuro no seu móbil essencial. A sua relação à biopolítica é o que importa esclarecer neste percurso. O desbloqueio da arte de governar sobre a população aumenta vectorial e exponencialmente a preocupação com a saúde, mas de forma ambígua, uma vez que a necessidade de protecção é acompanhada por uma possibilidade de exposição à morte. O nascimento do racismo moderno (a capacidade de colocar indivíduos fora de circuito) não é alheio a todo um movimento de higiene pública.

São esses fenómenos que se começa a levar em conta no final do século XVIII e que trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior de higiene pública, com organismos de coordenação dos cuidados médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizagem da higiene e de medicalização da população. (Foucault, *IDS*: 217)

Foucault declara na sessão de 17 Março de 1976 do Curso «Il Faut Défendre la Société», que o racismo é precisamente a pedra-de-toque da biopolítica nazi. O que ele empreende agora nessa derradeira aula do Curso é um afastamento metodológico da distinção entre soberania e disciplina, cujo ponto de articulação é claramente a medicina politizada, para promover o aparecimento da biopolítica, onde a espécie está em causa



justamente na *consciência de raça*, consciência que se pretende «cientificamente» baseada. Porém, Foucault vai mais longe, tocando o limiar antitético dessa biopolítica nazi, entrevendo o seu paradoxo essencial. Se em Bauman é evidente o papel da medicina e a modernidade da engenharia social, a higiene racial é vista como patamar de construção de um mundo perfeito por meio da *burocracia*.

O judeu é apanhado na zona de incerteza onde o mundo moderno se anuncia no pré-moderno. E nesse anúncio o que temos é o reflexo do biológico sobre o histórico, a emergência de um poder sobre a vida (ou uma correlação entre a história e a vida) que emerge num poder-saber e que Foucault designa o «limiar da modernidade biológica». (Foucault, *HSI*: 188)

A decomposição e fragmentação da morte, esse acontecimento único, sob a égide da biologia é pautado pela ideia da hereditariedade. Afirma Pichot: «Na Alemanha, a higiene racial combina, além disso e simultaneamente, o eugenismo e o racismo em proporções variáveis.» (Pichot, 2000: 307) Os corpos portadores de (imuno)deficiência, biologicamente determinados, deveriam ser separados, demarcados, não pelo tratamento mas pela separação. Afastar e depois aniquilar devido ao terror da degenerescência, colocando em campos opostos a normalidade e a protecção e a angústia do processo vital que a doença vem desencadear (doença biológica e social). Esse padrão foi introduzido pela modernidade.

A morte colonizava, por assim dizer, a vida e *combater a morte* - a sobrevivência, a autopreservação - transformou-se no *sentido da vida*. [...] Este amplo terreno da ansiedade moderna foi, uma vez mais, ocupado e administrado pela biologia e pelas tecno-ciências a ela associadas - sobretudo a medicina e a psiquiatria. (Bauman, 1995: 168)

O combate contra a degenerescência implicava o reforço da saúde e a eliminação da doença por meio de instrumentos de separação: vassouras, escovas, esfregões, sabões, *sprays* de limpeza, detergentes em pó e também arame farpado, muralhas, vedações dos campos de concentração, reservas, guetos. O judeu caminha para a câmara de gás munido da sua toalha e do sabão, separado já pelas teorias sociobiológicas que o

condenavam a uma existência sem utilidade. O campo é antiutilitário por natureza, campo de extermínio, mas também de experimentação da nova sociedade saída da «ciência racial». O seu carácter antiutilitário, como disse H. Arendt, não significava o acto de punir pessoas totalmente inocentes, mas na ausência de benefício do seu proponente, ao contrário da escravatura ou da colonização que empregava meios que resultavam num ganho. («As técnicas da ciência social e o estudo dos campos de concentração» in Arendt 2001: 147-148) A harmonia brilha na invisibilidade a *Umwertes Leben*, perfeição consagrada pela destruição erigida em acto construtivo e redentor, serviço prestado à causa da saúde.<sup>80</sup>

O argumento económico e o argumento eugénico, a propósito da vida indigna de ser vivida (o doente mental e o judeu) caminham a par, mas este último acaba por prevalecer quando se trata de melhorar as forças vitais da nação recorrendo a uma ideologia socio-darwiniana. O papel contra-evolutivo da mestiçagem, a hierarquização evolutiva das raças desembocou na destruição das «vidas sem valor». A Alemanha nazi constituiu um caso único de passagem do eugenismo ao racismo, da esterilização ao extermínio, em suma, a eliminação sistemática das raças inferiores.

A ideologia biológico-médica faz derivar as causas das doenças, a etiologia das perturbações comportamentais e psíquicas, não às condições sociais mas a uma degenerescência biológica. O social explica-se por causas biológicas e a ficção antropológica (ou a antropologia imunitária) baseia-se num reportório da degenerescência da espécie humana. A fraqueza da espécie produz uma hereditariedade mórbida; eis que desponta o pseudo-cientismo de Vacher de Lapouge com *Les Sélections sociales e Race et milieu social*.

---

<sup>80</sup> Reforça Bauman: «The carriers of disease; the incurable; the defective; the incarnation, the embodiment of death, the hurdle on the road to rational order, the smudge which needs to shine through. *Umwertes Leben* - lives of no visible use for a society struggling for self-improvement and perfection. Eliminating them was a redeeming experience - not a destructive, but a *constructive* act, a service rendered to the holy cause of the nation's health and fitness.» (Bauman, 1995: 171-172)

Berlim, 1 de Setembro de 1939

Reichsleiter BOUHLER e

Dr BRANDT

São, sob sua responsabilidade, encarregues de alargar a competência de alguns médicos - a designar nominalmente - a conceder a libertação pela morte (*Gnadentod*) aos doentes que, nos limites do julgamento humano e após um exame médico aprofundado, forem declarados incuráveis.

Adolf Hitler<sup>81</sup>

Qual o papel da sanitização ou, se quisermos, da higiene social e política, na semântica imunológica moderna? Porque desponta esta com particular acutilância no séc. XVIII e XIX, atingindo o apogeu no século XX? Isso dever-se-á ao processo civilizacional e demográfico sem dúvida mas também à obsessão capitalista de fixar o detentor de mão de obra ao aparelho produtivo. Mas deve-se igualmente à consciência tipicamente moderna de erradicação do medo, das classes vagabundas ou perigosas e da delimitação do seu Fora. A psiquiatria vai funcionar como agente macro-imunológico de defesa da sociedade, e isto, segundo três domínios de ingerência detectados na genealogia efectuada à implantação do aparelho médico-jurídico. Estes domínios implicam um deslocamento de instâncias de controlo com vista à constituição de um discriminante psiquiátrico-político. Esta nosopolítica que assume a doença como problema político e económico não se situa apenas no aparelho de Estado mas emerge em pontos e instâncias múltiplas: 1) Psiquiátrico-judiciário (lei de 1838); 2) Psiquiátrico-familiar (psiquiatrização da infância); 3) Metassomatização (hereditariedade).

---

<sup>81</sup> *Apud* Ternon; Helman 1971: 57.

A noção eugénica do degenerado definida nos longínquos anos de 1857 por Morel vai ser recuperada no séc. XX e será em torno desta que todo um eugenismo será construído como medicalização do anormal/associal; protecção científica e biológica da espécie. Nessa medida escreve Foucault: «A degeneração é a peça teórica maior da medicalização do anormal. O degenerado, digamos, numa palavra, que é o anormal mitologicamente - ou, se preferirem, cientificamente - medicalizado. » (Foucault, *AN*: 298)

Essa protecção negativa da espécie, identificada como racismo mesmo antes do Curso «Il Faut Défendre la Sociétés», tido como nascimento «oficial» da biopolítica, é outorgada ao papel da psiquiatria (o que está ausente naquele curso). A ligação entre a psiquiatria e o racismo subjaz a uma outra mais ampla que envolve a biologização da política.

Vocês vêem como, nessas condições, a psiquiatria pode efectivamente, a partir dessa noção de degeneração, a partir dessas análises da hereditariedade, conectar-se, ou antes, dar lugar a um racismo, um racismo que foi nessa época muito diferente do que poderíamos chamar racismo tradicional, histórico, o "racismo étnico". Conectar-se. [...] Que a psiquiatria alemã tenha funcionado tão espontaneamente no interior do nazismo, não há por que se surpreender. O novo racismo, o neo-racismo, o que é próprio do século XX como meio de defesa interna de uma sociedade contra os seus anormais, nasceu da psiquiatria, e o nazismo nada mais fez do que conectar esse novo racismo ao racismo étnico que era endémico no século XIX. (Foucault, *AN*: 299)

E Foucault conclui o curso propondo a ligação entre a psiquiatria e a noção de ordem, noção central para a origem histórica dos fenómenos de degeneração (teoria formulada por Morel e que data de 1857). Mas a questão biológica de que se ocupa o século XVIII, é orientada pela ideia de higiene pública, a vitalidade e a salubridade das populações com o conseqüente afastamento dos fenómenos patológicos (epidemias, endemias, mortalidade infantil). É neste contexto que a metáfora jurídica se transmuta em realidade biológico-política que se articulará sempre em torno da figura do médico como técnico do corpo social.

O "corpo" social deixa de ser simples metáfora jurídico-política (como a que encontramos no *Leviatã*) para surgir como uma realidade biológica e um campo de intervenção médica. O médico deve ser então o técnico do corpo social, e a medicina, uma higiene pública. A psiquiatria na viragem entre os séculos XVIII e XIX, conseguiu a sua autonomia e se revestiu de tanto prestígio pelo facto de ter podido inscrever-se no âmbito de uma medicina concebida como reacção aos perigos inerentes ao corpo social. Os alienistas da época puderam discutir interminavelmente sobre a origem orgânica ou psíquica das doenças mentais, propor terapêuticas físicas ou psicológicas: através das suas divergências, todos eles tinham consciência de tratar um "perigo" social, seja porque a loucura lhes parecia ligada a condições insalubres de vida (superpopulação, promiscuidade, vida urbana, alcoolismo, libertinagem), seja ainda porque ela era percebida como fonte de perigos (para si mesmo, para os outros, para o meio e também para a descendência, através da hereditariedade). A psiquiatria do século XIX, pelo menos tanto quanto uma medicina da alma individual, foi uma medicina do corpo social. (Foucault, «L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle» *DEIII*: 450).

A implicação entre política e vida que promove essa derivação, essa relação com a questão da ordem, acarreta justamente a conservação da vida por meio de processos artificiais erigidos como categorias histórico-conceituais. Defende Esposito: «Poder-se-ia até dizer que não foi a modernidade a pôr a questão da autoconservação da vida, mas sim esta a fazer nascer, e assim a «inventar», a modernidade, como aparelho histórico-categorial capaz de a resolver.» (Esposito, 2004: 52)<sup>82</sup>

Esposito pretende resgatar a problemática da vida do que chamámos o seu embaraço epistemológico, a saber, a zona de indescernibilidade entre a sua conservação, entre a sua taxa de morbilidade e a produção pura e simples da morte e ainda por cima uma morte em larga escala: o genocídio. A figura do extermínio em massa desmente ou

---

<sup>82</sup> «Se ciò è vero, vuol dire che tutte le grandi categorie politiche della modernità vanno interpretare non nella loro assolutezza, cioè per quello che dichiarano di essere, e neanche, esclusivamente, in base alla loro configurazione storica, ma piuttosto come le forme linguistiche ed istituzionali assunte dalla logica immunitaria per garantire la vita dai rischi derivanti dalla sua configurazione, e conflagrazione, collettiva.» (Esposito, 2004: 53)

parece afastar categorialmente qualquer intenção de velar por um aumento da vida das populações. Porém, a hipótese imunitária, a invasão do paradigma imunitário no regime dos saberes e dos discursos biopolíticos vem pretensamente sanar esse enigma, a ligação aporética entre o princípio de vida e a tanatologia política, situada no nazismo mas, como veremos, muito longe de se circunscrever aos regimes totalitários.

O dossier Binding & Hoche de 1922 é o precursor da operação T4 ou *Programa da Eutanásia* nazi. O dossier pretende opor uma moral estatal superior a seres que seriam qualificados num estado de sem-valor, encontrando-se, assim, numa contradição entre o direito subjectivo à existência e a utilidade e necessidade. O que se pretende nesta argumentação é a destituição do corpo mental e socialmente inútil e improdutivo ou afectado por uma imbecilidade incurável e definitiva. Que tenham sido um médico e um jurista a definir esses critérios de selecção não é estranho a uma imunologia política que se pretendia «científica». O morto mental deveria acolher um significado ou uma definição biopolítica consistente para que se pudesse responder à questão de fundo que obsecava o Doutor em Direito e em Filosofia proveniente de Leipzig, Karl Binding e Alfred Hoche, psiquiatra de Fribourg. A questão foi formulada deste modo: «Existem vidas humanas que tenham perdido a sua qualidade de bem jurídico a um tal ponto que a sua continuação perdeu definitivamente qualquer valor tanto para o seu seu autor como para a sociedade?» (Dossier editado por Schank; Schooyans 2002: 81 e 103.) Estas existências que pesam sobre a comunidade são qualificadas como um «puro acto de cura» e não um acto de homicídio e deveriam inscrever-se na ordem jurídica como um valor negativo, devendo a sua destruição ser classificada como um acto de altruísmo elevado. É de salientar a tentativa de fundamentar a liberalização da destruição de uma vida indigna de ser vivida (que dá título ao dossier) em pressupostos de ordem jurídica, social, moral ou religiosa. Porém, a «Solução Final» dos judeus excedeu no tempo da sua execução posterior a necessidade destes pressupostos (nem sequer tomou a forma de lei), limitando-se a um código secreto de actuação. Contudo, a linguagem biológico-jurídica ou jurídico-política que a suportava era da mesma ordem, ou seja, a relação imediata entre o plano biológico e o plano da política ou, como retoma Agamben parafraseando o dito da época: «A Política, isto é, dar forma à vida de um povo». Nesta

medida, a sua articulação com o estado de excepção produtor da *vida nua*, exige uma compreensão biopolítica sob pena de permanecer obscura e infundada.<sup>83</sup>

Da mesma forma que o economista e o comerciante são responsáveis pela economia dos valores materiais, também o médico é o responsável pela economia dos valores humanos. [...] A saúde é essencial a todo o rendimento. É necessário que o médico colabore para uma economia humana racional que veja no padrão de saúde do povo a condição do rendimento económico. [...] É por isso também que consideramos o homem apenas como uma parte da comunidade nacional, a saúde de cada um como uma parte da saúde nacional, o rendimento de cada um como rendimento parcial da comunidade. [...] Vemos cada vez mais na ideia de saúde a expressão da intensidade de vida, tal como se manifesta na conservação e na multiplicação da espécie, quer dizer enquanto potencial biológico de um povo. [...] aproximamo-nos cada vez mais de uma síntese lógica da biologia e da economia. [...] o médico deve, por um lado, considerar a saúde e a capacidade de trabalho dos homens como um fermento económico e, por consequência, velar por elas para os dirigir e os proteger. [...] o médico deve ser consultado amiúde para que muitas das questões económicas encontrem a sua solução em métodos de trabalho que tornem impossíveis todos os danos causados à saúde e, conseqüentemente ao rendimento de cada um. (Conti, «L'organisation de la santé publique du Reich pendant la guerre» 1942: 40-49)

A biopolítica nazi elegeu como problema securitário do «corpo biológico da nação» a imagem hereditária da população; isto permitiria traçar a imagem da raça como um invariante antropológico. Daí que a preservação da raça necessitasse de uma intervenção do Estado para manter a imagem hereditária nas suas duas vias: 1) Favorecendo a continuação da raça nos indivíduos sãos e inteligentes; 2) Excluindo da reprodução os indivíduos afectados por graves doenças hereditárias. (Verschuer, «L'image héréditaire de l'homme», 1942: 77)

---

<sup>83</sup> «La novità della biopolitica moderna è, infatti, che il dato biologico è, come tale, immediatamente politico e vice-versa.» «Il totalitarismo del nostro secolo ha il suo fondamento in questa identità dinamica di vita e politica e, senza di questa, rimane incomprensibile.» (Agamben, 1995: 164-165).

Mesmo no interior do *Lager*, no sector médico, é evidente esta categoria destitutiva da vida indigna de ser vivida ou vida nua; o universo concentracionário mantém uma isonomia ideológica que vai da rua do guetto, a famosa rua Chlodna da Varsóvia (das famílias ricas), da Umschlagplatz para a deportação, da rua Piotrkowska em Lodz, até à indigência suprema de Auschwitz.

Nascido em 1888, o doutor Fritz Klein exerceu medicina até 1943 numa pequena localidade dessa mesma região de Siebenbürgen. Se parecia pouco à vontade no uniforme das SS, revelava um antisemitismo assumido. Ella Lingens, a única médica detida no campo, podia permitir-se o que outros não ousariam, lembrando-lhe que o dever do médico seria salvar todas as vidas humanas. Ele replicava-lhe que era precisamente em atenção dessa vida que ele livrava um corpo são de um apêndice inflamado: os judeus constituíam um foco de infecção para a Europa. (Langbein, 1975: 335)

O eugenismo não é redutível à questão racial: ele abrange a preocupação de todo o corpo popular (*Volkskörper*). Que esse eugenismo se tenha fundido no corpo judeu como corpo indigno de viver é um patamar político que deriva de um outro mais amplo que é a preocupação pela vida do povo. A exclusão dos factores de degeneração biológica para a saúde hereditária do povo inscrevem-se na ciência genética da época e igualmente na tradição herdada da ciência de polícia do século XVIII que se absolutiza (Agamben, 1995: 163) A imunologia política, convém dizê-lo, não se dirigiu apenas aos judeus embora tenha feito do antisemitismo o seu estandarte principal. Todavia, Hitler estava disposto a abranger todos os cidadãos devido ao enraizamento do político no corpo biológico. O judeu representou o lado quantitativamente maior de equação biopolítica, mas o reportório eugenético, marcadamente tanatológico, visava toda a comunidade alemã, erigida em povo, com vista à fortificação da sua saúde. A valorização do «capital humano» da comunidade segue uma biologia da hereditariedade através da ideia de intensificação da vida. A obrigação da autoconservação (base topológica para a raça pura) leva à des-identificação do antissocial e do incurável, do ser biologicamente inferior que não cabe na comunidade assim imunizada como corpo social homogéneo.



Vemos cada vez mais na ideia de saúde a expressão da intensidade da vida, tal como ela se manifesta na conservação e na multiplicação da espécie, isto é, enquanto potencial biológico de um povo. ("La Biologie dans La Gestion de L'État», Reiter 1942: 42)

Porém, Reiter vai mais longe, lançando as bases de uma imunidade legal ou melhor, do direito ao serviço da imunologia política (o que já era visível no dossier Binding & Hoche embora num sentido bem mais alargado que visava todo o corpo social e não apenas os incuráveis), imunidade penal que não é propriamente um dado novo no eugenismo da época nem um fenómeno tipicamente alemão, a não ser que esteja apenas disponibilizado na sua versão exterminadora do cidadão.

A Legislação biológico-hereditária preocupa-se em suprimir pouco a pouco a criação de gerações novas de indivíduos sociais, de modo que as somas empregues até agora para esses incapazes sirvam cada vez mais para a educação de cidadãos de valor. É preciso acrescentar a estes meios completamente excluídos do rendimento nacional, numerosos elementos sociais que pertencem à massa dos psicopatas, dos que temem o trabalho, dos antisociais e dos criminosos. Aqui, ainda, será ao médico que incumbirá decidir até que ponto os elementos biológicos permitem utilizar estes indivíduos no processo do trabalho nacional, ou se os devemos considerar como totalmente incapazes. [...] *Exclure o que prejudica a substância biológica do povo.* ("La Biologie dans La Gestion de L'État», Reiter, 1942: 42, ênfase nosso)

Uma tal propensão que transforma a vida imediatamente em política é a raiz profunda da biopolítica embora no abismo da sua excessiva protecção negativa.<sup>84</sup> Mas

---

<sup>84</sup> O contexto bio-tanatólogo ou como dirá Esposito, Zoopolítico, é notório na ciência da época. Destaque-se na compilação de *État et Santé* (1942), o artigo "La Biologie dans La Gestion de L'État» onde Hans Reiter é explícito no seu eugenismo militante: «On voit que le rendement biologique peut être d'une importance immense pour la richesse d'un peuple, si l'on oppose à la diminution de la richesse vivante, causée par exemple par les guerres ou bien par une idéologie psychologiquement et biologiquement perverse, la transformation d'une conception négative et erronée en une conception

o que se pode entender exactamente pelos elementos *associais*? E que signo biológico trazem em si incorporado?

O eugenismo é laico e antireligioso; Galton, o inventor do eugenismo moderno era antipapista e Karl Pearson, o seu colaborador era igualmente quaker. Pichot em *La Société Pure*, faz um levantamento dos teóricos «genéticos» e da legislação eugénica concluindo que o caso da Alemanha combina ou cruza várias influências ou experiências anteriores em matéria de higiene racial. Em que consistiu a novidade do nazismo a este respeito? E a sua eventual ruptura em relação a modelos já em vigor, aos movimentos fascistas da Europa e ao pensamento científico ou pseudo-científico que proponha a aplicação da biologia à organização social? Os Estados Unidos possuíam leis eugenistas desde 1907, a Suíça e o Canadá desde 1928, a Dinamarca desde 1929; a Alemanha que iniciou em 1933 foi seguida pela Noruega em 1934.

O eugenismo substitui o romance antropológico da degeneração confluindo para vários romances antropozoológicos (Pichot, 2000: 191). Os apologistas do eugenismo (na verdade os que incitaram a uma Biologia política) invocaram «legítima defesa» da humanidade contra a decadência, numa tonalidade mítico-antropológica que rapidamente se demonstrou capaz de lançar as bases de uma imunologia política com um programa genético-darwinista onde a ideia de progresso se vislumbra numa luta contra a degeneração que escapou à selecção natural. A terapia das doenças infecciosas torna-se um programa de terapia social e o terreno biológico em que se move é um evitamento da contaminação das populações.

Os fascismos representaram no séc. XX um retorno a uma comunidade orgânica possível, após a dissolução das formas pré-modernas ou, nas palavras de Giddens, com o advento da modernidade tardia. Mas essa *Gemeinschaft* orgânica multiculturalmente fechada pretende tornar-se autosuficiente. A protecção imunizadora desencadeia um fascínio pela morte dos casos «irrecuperáveis»; a biopolítica nazi higieniza o corpo

---

positive». (Idem: 35) O rendimento nacional é aferido em termos biológicos e esse «capital humano», as forças de produção, deveriam ser incrementadas de acordo com princípios de uma ideologia económico-médica (ou para falar nos nossos termos) segundo princípios de imunologia política: «Les oscillations de la substance biologique et celles du bilan matériel d'un État son généralement parallèles. La mission du médecin consiste à analyser les actions réciproques étonnement multilatérales qu'exercent l'une sur l'autre la santé et la capacité de rendement et sur la base de cette analyse, à veiller à ce que les milieux économiques aient à leur disposition des êtres capables d'un rendement aussi élevé que possible.» (Idem: 41) Como se pode verificar, na sua vertente tanatológica, a ideologia nazi converte-se numa autoimunologia política sob desígnios médico-sanitários.

social servindo-se da lei e opera simultaneamente uma torrente subliminar de decretos e circulares secretas que fazem da eutanásia uma prática oculta; o mecanismo de morte é mascarado com uma camuflagem dos procedimentos, a começar pelas siglas e organismos. Podemos dizer que o extermínio dos hereditariamente inválidos estende a prótese estatal sobre uma higiene racial. O inesperado reside na adesão do corpo médico, dos psiquiatras e do aparelho administrativo que vai para além dos argumentos económicos e argumentos eugénicos sobre a vida sem valor (embora numa primeira fase o argumento económico tenha surgido como justificação do argumento eugénico). Porém, como lembra Arendt, o campo de concentração, além de despesista não possui qualquer critério utilitário. Cabe interrogar a mudança de pressuposto, uma vez que a esterilização é considerada insuficiente: impõe-se um princípio de selecção-eliminação. Contudo, se o argumento económico parece ter desencadeado o princípio social-darwinista, é preciso questionar o paradoxo de uma aniquilação sem precedentes que elege a figura do judeu (num primeiro momento foi equacionada a sua deportação) que escapa às teorias do social-darwinismo que visavam o extermínio dos alienados. As necessidades biológicas foram elevadas a imperativos morais na luta contra a degeneração e contra as doenças hereditárias, o que é apenas perceptível num horizonte biopolítico, como pretendemos demonstrar.

A medicalização do anti-semitismo nazi foi precedida de um pressuposto mais amplo, onde transparecia a instituição de uma ordem social (Pichot, 2000: 157) A eugénica do Programa T4, reedita o massacre dos inocentes na figuração dos desviantes incuráveis. De que modo é encarada a pertença dos novos desviantes biológicos na sociedade moderna?

A regulação de um poder sobre a vida sob o acto legitimador da «biologia aplicada» os programas de detecção de malformações genéticas hereditárias teve um espectro jurídico-político nas leis de eugenia. O papel da lei era o de assegurar um pano de fundo para o governo biológico das populações. A estatização do biológico é enquadrada na ordem jurídica mas vai para além dela. A lei eugenista de 14 de Julho de 1933 definia os indivíduos a esterilizar.

A violência jurídica que institui a excepção, normaliza-a. Mas a violência eugénica não se confina à lei. Tal como Foucault previu, a norma sobrepuja a lei, vai mais longe. A prática eugénica nazi foi muito para além da lei e do Estado; a norma

dissimulada governamentalizou o Estado actuando de forma subreptícia em nome de uma outra Ordem que trabalhava profundamente a sociedade em nome de uma engenharia social redentora.

O extermínio médico-político dos judeus começa com a sua inclusão na operação T4 f 13 como elementos estranhos à comunidade (*Gemeinschaftsfremde*). O extermínio baseado em considerações raciais e políticas deriva da questão da doença mental que era originária. A medicalização do anti-semitismo segue na senda da questão racial e dos juízos médicos. A solução final (*Endlösung*) do problema judeu foi encarada em termos médicos.<sup>85</sup>

O projecto da Eutanásia não revestiu a forma de lei explícita. Entre a ordem jurídica e a decisão soberana, os funcionários do programa, o chamado Comité de eutanásia, divulgavam uma espécie de propósito humanitário oculto em princípios de acção: o segredo, o anonimato, a repartição de responsabilidades, a camuflagem e a falsificação dos motivos. As organizações encarregues do programa, constituídas em 1939, assumiam nomes fictícios: *Comunidade de trabalho do Reich para os estabelecimentos terapêuticos* (*Reichsarbeitsgemeinschaft Heil - und Pflegeanstalten*), situada em Tiergartenstrasse 4 (daí a sigla T4), A Sociedade de utilidade pública de transporte dos doentes (*Gemeinnützige Krankentransport - GmbH*)<sup>86</sup>, constituída por membros das SS e a Fundação caritativa para os cuidados hospitalares (*Gemeinnützige Stiftung für Anstaltspflege*) que financiava a operação. No entanto, a Chancelaria do Reich e o Ministério do Interior formavam o aparelho político e administrativo da operação. (Ternon; Helman, 1971: 59-61)

A operação eutanásia é sobreponível com o extermínio dos judeus; o extermínio dos doentes mentais segue a mesma lógica político-imunitária da higiene racial ou mental. A máquina de morte da operação T4 é indissociável de uma apologia do humano que não integra o inumano: o direito à morte da vida sem valor implica a definição do valor da vida, mas um valor da vida exposta, ou seja, relegada para o plano da não vida; constituída pela sua negatividade. Poder-se-á interrogar continuamente, o

---

<sup>85</sup> «It is important to realize today that for Nazi physicians no sharp line divided the destruction of the racially inferior and the mentally or physically defective.» (Proctor, 1988: 209)

<sup>86</sup> A sigla GmbH (*Gesellschaft mit beschränkter Haftung*) indica que se trata de uma sociedade de responsabilidade limitada. As sociedades criadas por SS possuíam na sua maior parte estas bases do direito comercial.

que não deixou de ser feito pelos anos posteriores sem lograr uma resposta satisfatória, por que motivo a vida da humanidade encontra o seu pleno desenvolvimento no princípio da sua morte, ou, para retomar as obsessões nazis, na morte dos que não estão aptos a viver. Ernest Mann escreve na sua *Moral da Força* em 1920: «Os doentes e os fracos apenas causam prejuízo à humanidade. É preciso que todos os anos a população seja submetida a um controle médico e que todos os doentes e miseráveis sejam presentes à polícia de saúde. Os loucos, os enfermos e os incuráveis são uma ofensa à misericórdia e à inteligência humana.» (*Apud* Ternon; Helman, 1971: 35)

Em Outubro de 1939 Hitler designou esse ano com a divisa do «dever de ser saudável». A legislação seguiu esta distinção entre a raça *saudável* e a raça *doente* fundando a medicalização do anti-semitismo que identifica o judeu como o «parasita» e o «cancro» no corpo do povo alemão.

## **A hereditarização dos comportamentos: compreender o genocídio**

A biologização da política capaz de detectar essa «imagem hereditária» do homem requeria um novo personagem: o médico da hereditariedade que velaria pela saúde nacional.

Um novo tipo de médico formou-se: o médico da hereditariedade. Este médico, para além da imagem aparente dos sintomas patológicos individuais, consegue descobrir a imagem hereditária. O seu olhar ultrapassa a vida do indivíduo; ele abarca gerações; vê o futuro e a sua preocupação é prever as doenças das crianças e dos recém-nascidos. A evolução política actual abriu uma via decisiva à aplicação dos resultados obtidos no domínio da biologia da hereditariedade e da higiene da raça. (Verschuer «L'image héréditaire de l'homme» 1942: 78-79)

A imuno-esterilização asseguraria a protecção de uma população saudável com base em pressupostos hereditários. A novidade biopolítica fundamental é que esses pressupostos sofrem um alargamento para a ordem social que já está em latência em

todo o projecto eugenético, seja o do séc XIX, ou o nazi, ou até o contemporâneo como veremos. A intromissão da (eu)genética na ordem social é uma das bases do poder soberano extra-jurídico, uma suspensão de toda a lei e neste caso, a Lei de esterilização nazi vigorou como uma anti-lei, tal como a lei de saúde mental introduzida por Esquirol o seria, porquanto os seus fundamentos permanecem (a)científicos e totalmente politizados. A politização dos fundamentos biomédicos conduz a uma zona de indiscernibilidade da lei que entra assim numa região imunológica. A imunologia política necessita sempre e uma vez mais de fundamentos biológicos, embora vertidos num léxico biomédico inteiramente politizado, extensível ao corpo social que foi assim entendido como «corpo biológico da nação». A figura proeminente da imunologia política nazi foi o heredo-médico, o médico que providencia a selecção hereditária no exterior como no interior do *Lager*. Nesse sentido, toda a sociedade da Alemanha nazi estava transformada num imenso *Lager* onde se decidia a manutenção ou não das condições de vida. O médico do *Lager* e do hospital psiquiátrico é um executante da imunologia política na sua dimensão tanatológica. Porém, Verschuer, numa proposta mais abrangente sobrepõe um tipo médico, o heredólogo, a quem está reservada uma missão, não propriamente a de curar ou de aliviar o sofrimento mas do que chamaríamos a *selecção social*.<sup>87</sup> Um tal empreendimento de darwinismo social pede a colaboração do corpo de médicos por duas razões: 1) A sua capacidade «científica» de poder isolar o agente patológico, diagnosticando o corpo social em profundidade; 2) A confiança que naturalmente o paciente deposita nesse mesmo conhecimento.

O seu papel é velar pela hereditariedade, velha noção que se encontra no cerne da biopolítica nazi e que encabeça as exigências eugénicas dirigidas aos heredo-doentes. Uma das vertentes mais singulares desta biopolítica é que os seus destinatários não são os judeus mas o próprio povo alemão que colaborará para o auto-escrutínio das patologias genéticas. Aqui vemos subitamente reunidos os requisitos de uma predisposição disciplinar (trata-se de uma análise corpo a corpo até atingir a multiplicidade da espécie ou o corpo social) que apela a uma iniciativa do cidadão. Na medida em que o despiste da doença hereditária faz problema à comunidade, a questão imediatamente levantada é então a seguinte: o sujeito está hereditariamente doente ou

---

<sup>87</sup> No primeiro parágrafo do Regulamento para os médicos do Reich de 13 de dezembro de 1935, o médico é convocado a desempenhar essa tarefa de selecção hereditária: «O corpo médico alemão é chamado a agir para o bem do povo e do Reich, no sentido da manutenção e da melhoria da saúde, do património hereditário e da composição racial da etnia alemã.» (*Apud* Verschuer, 1943: 239)

saudável? A individualidade deve ser aniquilada a favor de uma comunidade a cumprir, aniquilamento da doença e também extinção da vontade individual para que um todo orgânico elevado a Estado geral possa ser higienizado.

Dezenas de milhar de cidadãos alemães deixaram-se esterilizar. *Trata-se de um sacrifício* do qual todo o povo alemão, e sobretudo as crianças e recém-nascidos, devem estar reconhecidos. Devemos manter e fomentar este espírito de abnegação. Devemos ainda pedir aos esterilizados o sacrifício suplementar de uma alargada limitação dos casamentos. (Verschuer, 1943: 240)

E neste voluntarismo abnegado, o heredo-médico tem um papel crucial no aniquilamento da singularidade, em benefício da comum imunidade (comunidade):

A actividade do médico heredólogo, no quadro da execução das leis eugénicas, distingue-se da acção médica normal porque aquela não acarreta qualquer alívio terapêutico, e frequentemente não traz nenhum benefício imediato *pessoal* ao doente. No entanto, totalmente subordinadas que estão aos superiores desideratos da eugénica étnica e familiar, as medidas de higiene racial são verdadeiras práticas médicas de saúde. (Idem: 240)

Mas convém que nos detenhamos num ponto: a vida indigna de ser vivida, a que justamente todo o programa eugénico se dirige, não é um conceito médico ou ético.<sup>88</sup> É um conceito político. Mas na medida em que o médico desempenha um papel de relevo, as motivações estritamente políticas sofrem um deslocamento, como se a exposição soberana à morte fosse uma necessidade elevada em prol de uma intensificação real da manutenção do vivente - uma autopreservação do vivente a partir da morte e um sacrifício da vida sem valor em prol do vivente.

---

<sup>88</sup> Por isso, tem razão Agamben quando a propósito do Programa de Eutanásia, declara: «La «vita indegna di essere vissuta» non è, con ogni evidenza, un concetto etico, che concerne le aspettative e i legittimi desideri del singolo: è, piuttosto, un concetto politico, in cui è in questione l'estrema metamorfosi della vita uccidibile e insacrificabile dell'homo sacer, su cui se fonda il potere sovrano.» (Agamben, 1995: 157)

O que Agamben pretende demonstrar, e fá-lo sem qualquer dificuldade, é o profundo entrosamento entre vida e política, tendo como resultado a suspensão da norma que incide sobre a vida sem valor (*homo sacer* ou *vida nua*). Este procedimento entre o corpo do vivente, que entra numa zona de indeterminação jurídico-política, e o soberano que decide sobre a instauração desse vazio onde uma violência emerge, captado apenas na esfera jurídico-política, não esclarece o papel dos médicos.

O que é um facto é que o Reich nacional-socialista marca o momento em que *a fusão entre medicina e política, que é uma das características essenciais da biopolítica moderna*, começa a assumir a sua forma mais completa. Isto implica que a decisão soberana sobre a *vida nua* abandona as motivações e âmbitos estritamente políticos, deslocando-se para um terreno mais ambíguo, em que o médico e o soberano parecem trocar de papéis. (Agamben, 1995: 159, ênfase nosso)

Ora, a conexão necessária entre a atitude terapêutica e a tanatopolítica (a imunologia política negativa) parece não ter interessado a Agamben, ficando aquém da sua conceptualização, para desenvolver apenas a dimensão onto-política da violência soberana. E isto apesar de considerar, como atrás se encontra devidamente assinalado, que a «fusão entre medicina e política» é «uma das características essenciais da biopolítica moderna». Se assim é, e apesar de estar num limiar prometedor em que se deixa insinuar essa conexão profunda, Agamben não desenvolve os termos dessa relação, cuja pedra-de-toque é a medicalização. Não se trata de um mero deslocamento da problemática como o autor deixa entrever, mas uma conexão ou imbricação filosófico-política.

Com Esposito, o genocídio deve ser visto no ponto de intersecção/intercâmbio entre norma biológica e norma jurídico-política, onde as categorias de degeneração-hereditariedade-regeneração<sup>89</sup> desempenham um papel fulcral na lógica nacional-socialista.

---

<sup>89</sup> Foucault assinala de forma suficiente e em vários passos da sua obra esta ligação entre a degeneração e a medicalização pelo que bastará um dos momentos: «La Dégénérescence est la pièce théorique majeure de la médicalisation de l'anormal. Le dégénéré, disons en un mot que c'est l'anormal mythologiquement - ou scientifiquement, comme vous voudrez - médicalisé.» (Foucault, *AN*: 298)



Os conceitos a mobilizar são claramente o de *degeneração* (ausente nas reflexões de Agamben), *medicalização* (ignorado deliberadamente) e *eugenia*. Agamben, profundo conhecedor da obra de Foucault, está ciente da importância do conceito de medicalização para a biopolítica da modernidade, preferindo concentrar-se na relação entre a *vida nua* e o direito. É esta indissociável "socialidade" entre medicalização e biopolítica, que não despertou a atenção de Agamben, que se torna imprescindível desenvolver, ou repor, para a compreensão extensiva da higiene racial.

A biologização da política deve ser, assim, retomada a partir de Foucault, para quem a medicalização é uma chave hermenêutica no entendimento das relações de poder e para os critérios de distinção entre o norma(l) e o (a)norma(l). O confronto entre a lei e a norma, ao arremesso do paradigma da soberania é certo, ocupou a reflexão foucaultiana nesse esforço de fundar o poder disciplinar. A genealogia que conecta perversão-hereditariedade-degeneração mantém-se na linha de continuidade de uma biopolitização que vai de Morel a Vershuer.

Agamben filia-se nesse ponto de intersecção entre biopolítica e soberania ou como linha de fuga, linha de derivação, da soberania como produção da *vida nua*. O médico-sacerdote rivaliza com o soberano na produção da *vida nua* sem que se esclareça a ligação fundamental ao impulso medicalizador como controlo ou higiene social, cujo levantamento genealógico Foucault foi elaborando desde os seus estudos sobre alienismo/psiquiatria.

Para Foucault o governo da vida que marcaria o aparecimento da biopolítica provém de uma crise da soberania. Mas o soberano que controlava outrora a vida (outorgando a morte aos súbditos em rebelião) obstinado com a morte como controle não deixou de vigorar na tanatopolítica. Seria suposto a modernidade organizar a saúde das populações sustentada na relação entre o indivíduo e a comunidade. Mas seria a biopolítica um governo vital das populações? Para Esposito a preocupação biopolítica dirige-se ao ser vivo na sua constituição específica, ou seja, a metáfora organicista dirigir-se-ia ao corpo material dos indivíduos constituídos em população (população em sentido biológico). E nesse sentido a biopolítica converte-se em instituição sanitária (precisamente o que Foucault designa a nosopolítica) imiscuindo a intervenção estatal no saber médico. E é nesta implicação na cena pública de um saber médico que remete para uma implicação absoluta entre norma e direito, encerrando a política nos limites da

vida. Assim conclui Esposito na obra *Immunitas*: «Daí o processo de ilimitada medicalização que vai muito para além do campo sanitário, numa osmose crescente entre o biológico, o jurídico e o político.» (Esposito 2002, 165) Esta correlação autorizou a ingerência da medicina na esfera jurídica, nomeadamente na distinção entre o normal e o patológico permitindo a transitividade entre a lei e a norma.<sup>90</sup> Mas Esposito irá inscrever decisivamente o paradigma biopolítico na dimensão imunitária, onde o vivente se confronta com o seu contrário. Nesse cruzamento entre política e vida a primeira instância ou finalidade é a protecção da vida mas, no seu limite, isso implicará uma via negativa. As razões para essa vida negativa estão bem descritas por Foucault no processo de medicalização onde se explicitam os limites firmados pelas normas político-administrativas e higiénico-sanitárias. A intervenção terapêutica produziu a seu tempo uma reciprocidade inversa e indissociável entre protecção e risco. E na história da medicina essa implicação disjuntiva foi evidente:

Uma das principais refere-se ao mesmo tratamento imunitário que, para defender o organismo, acabou por debilitá-lo, determinando um decréscimo geral no seu umbral de sensibilidade aos agentes agressores. Isto quer dizer que - como sucede amplamente no âmbito dos sistemas sociais contemporâneos, cada vez mais neuroticamente obcecados com o imperativo de segurança - é justamente a protecção que gera o risco do que pretende defender. (Esposito, 2002: 169)

Para Foucault, a dimensão da norma é ainda biopolítica por excelência e a protecção contra riscos é uma perigosa fronteira que se transpõe, que nos leva a uma ambiguidade insanável. A saúde tornou-se uma finalidade da luta política e a tecnologia médica, a luta contra as doenças, tornou-se um dos objectivos do Estado. Esse facto revela a profunda implicação entre a história do homem e a vida. Medicina como prática social, sobre uma descolagem sanitária (*décollage sanitaire*) mas que instaura uma distância entre a sua positividade e a sua eficácia. O efeito nocivo da medicina estende-

---

<sup>90</sup> «Esso è ben rappresentato dal transito, semantico ed orfinamentale, dal linguaggio sovrano della legge a quello, biopolitico, della norma: se la legge ancora sottometeva la vita ad un ordine ad essa presupposto, la norma rimanda ad una implicazione assoluta tra biologia e diritto che, mentre stabilisce giuridicamente i confini della competenza medica, consente al medico di definire la soglia di punibilità di una condotta illegale attraverso la distinzione tra criminilità ed anormalità.» (Esposito, 2002: 165)

se ao uso dos medicamentos, cujos efeitos terapêuticos positivos produzem igualmente uma destruição do ecossistema, quer do indivíduo quer da espécie. O que Foucault chama a economia política da medicina e que conduz aos «Estados Médicos abertos» com uma medicalização sem limites, é o facto de a medicalização se ter convertido à economia, a uma bio-economia, a uma mercantilização. De facto, a eficácia da medicina produz efeitos incontrolados (podemos dizê-lo, autoimunitários, embora Foucault não fale no conceito) mas a história da medicina é igualmente uma história dos riscos, do nascimento do risco. A história da medicina desde o século XVIII é a história do risco médico, isto é, o laço paradoxal entre os efeitos positivos e os negativos, entre as consequências positivas e negativas.<sup>91</sup> Com esta questão Foucault aflora claramente a lógica antitética do modelo da medicina e dos seus efeitos sociais quando aplicados ao governo dos vivos.

Se a medicina sancionou um modelo eugénico este não se destinava apenas a um destinatário judaico; ao invés, a aplicação do modelo aos judeus resultou a partir de uma generalização do modelo a toda a sociedade a melhorar. Não se tratava, na medicina nazi, de uma extirpação do corpo judaico no corpo alemão mas da eliminação do grau virulento em toda a sociedade, da qual os judeus eram parte integrante. A primeira lei nazi no âmbito da política racial criada a 14 de Julho de 1933 (no mesmo dia em que se proibiram os partidos políticos), Lei para a Prevenção da Descendência Geneticamente Doente (*Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses*) ou *Lei da Esterilização*, não se dirigia apenas a judeus mas a indivíduos portadores de doenças genéticas e que, sob o veredicto do tribunal de doenças genéticas, deveriam ser esterilizados incluindo os portadores de atraso mental, esquizofrenia, loucura maníaco-depressiva, epilepsia genética, coreia de Huntington, surdez ou cegueira genética ou alcoolismo severo. A ligação entre a legislação genética e a prevenção da criminalidade embora esta lei não tivesse um sentido punitivo. Em 1938 existiam 181 tribunais para aplicação da Lei de Esterilização. Veschuer era editor do suplemento *Der Erbarzt*, onde se discutiam os métodos de esterilização e, no seu primeiro número, anunciava-se como intenção do

---

<sup>91</sup> «On sait, par exemple, que le traitement anti-infectieux, la lutte menée avec le plus grand succès contre les agents infectieux ont conduit à une diminution générale du seuil de sensibilité de l'organisme aux agents agresseurs. Cela signifie que, dans la mesure où l'organisme sait mieux se défendre, il se protège, naturellement, mais, d'un autre côté, il est plus fragile et plus exposé si l'on empêche le contact avec les stimuli qui provoquent les réactions de défense. [...] La protection bacillaire et virale, qui représente à la fois un risque et une protection pour l'organisme, avec laquelle il a fonctionné jusqu'alors subit une altération due à des attaques contre lesquelles l'organisme était protégé.» (Foucault, «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine», *DEIII*: 46).

jornal a ligação entre os ministérios da saúde pública, os tribunais de doenças genéticas e a comunidade médica alemã. Vershuer proclamava a recondução da medicina tradicional à saúde genética sob o estandarte biopolítico de uma ligação inteiramente biológica entre o povo (*Volk*), a família e a raça. A intensificação da saúde do povo necessitava de uma proclamação da sua singularidade como todo diante de partes que se devessem submeter-lhe. A forma dessa submissão reproduziria o modelo disciplinar, para usarmos a terminologia foucaultiana. O propósito da higiene racial não é um *leitmotiv* individual; ele deve basear-se na dissolução numa identidade nacional. O médico genético seria, neste caso, o mediador entre o indivíduo e a sociedade e a imposição dessa relação não contratual, ou pelo menos, não democratizável ou discutível, seria a legislação genética.<sup>92</sup> Divisa-se aqui uma engrenagem genética por via de um mecanismo disciplinar soberano médico-legislativo.

O recurso crescente a metáforas medicalizadoras na imunopolítica nazi, das quais as mais tristemente famosas apontavam para o judeu como sendo um cancro no corpo do povo alemão, convergia para a intenção de considerá-lo como tendo maior incidência de doenças mentais e metabólicas. A ligação entre a saúde genética (*Erbgesunden*) e o sangue Alemão (*Deutschblütigen*) excluía os não-Arianos foi estabelecida sobretudo com as leis de Nuremberga de 1935, colocando a medicalização do judeu sobre bases biológicas. (Proctor, 1988: 195)

## **A imunopolítica do totalitarismo e a protecção sacrificial da vida**

Como vimos, apenas a figura da medicalização pode dar conta de uma relação causal necessária para que o fundamento de uma imunologia política venha à luz, na relação entre degeneração e política da vida, que o eugenismo elevou ao seu ponto paradoxal. A obra de Esposito pretende sanar essa lacuna deixada em aberto por Foucault no que chamaremos a antinomia da biopolítica, a saber, como é que um poder

---

<sup>92</sup> Seguimos aqui a obra de Proctor, *Racial Hygiene. Medicine under the nazis*. «The genetic doctor was not a new speciality but an entirely new kind of doctor: one who cared for the future of the race, one who put the good of the whole over the good of the part. "Every doctor," Verschuer proclaimed, "must be a genetic doctor" (*Jeder Arzt muss Erbarzt sein*).» (Proctor, 1988: 105)

sobre a vida visa incrementá-la e higienizá-la através da sua própria aniquilação? A razão política deve interrogar a coexistência entre o impulso de autoprotecção e a pulsão de destruição.<sup>93</sup>

A tarefa consiste agora em estabelecer a via de conexão entre o paradigma imunitário e a modernidade.

No primeiro volume da trilogia não é ainda evidente o delineamento do paradigma imunitário. *Communitas. Origine e destino della comunità* de 1998 ocupa-se sobretudo da desconstrução da ideia de comunidade em Hobbes, Rousseau e Kant aproximando-a do niilismo.

Para Esposito a modernidade não inventou a questão da auto-segurança ou auto-preservação, mas coloca-a como opção estratégica, como o seu próprio problema. A modernidade, como defende em *Bíos*, lança a si própria essa tarefa de auto-conservação ou preservação da vida, como uma meta-linguagem, o que ocorreu quando caíram as defesas de protecção simbólica «a ordem transcendente de matriz teológica». (Esposito, 2004: 52)

A assimilação do paradigma imunitário à modernidade acarreta um nexos causal, ou pelo menos, conceptual entre a modernidade e o totalitarismo, visto que este último representa o paroxismo biopolítico da imunologia política. Porque motivo a modernidade suscita inevitavelmente a questão da imunização social? Vejamos o que escreve Esposito a este respeito na obra *Bíos*:

Podemos chegar a afirmar que não foi a modernidade que levantou a questão da autoconservação da vida, mas que esta última colocou em evidência, quer dizer, «inventou» a modernidade como aparato histórico-categorial capaz de resolver a questão. Em suma, aquilo que entendemos por modernidade, no conjunto e no essencial, poderia entender-se como a metalinguagem que durante alguns séculos deu expressão a uma reivindicação proveniente do recôndito da vida, mediante a elaboração de uma série de relatos capazes de responder-lhe de maneira cada vez

---

<sup>93</sup> «La coexistence, au sein de structures politiques, d'énormes machines de destruction et d'institutions dévouées à la protection de la vie individuelle est une chose déroutante qui mérite quelque investigation. C'est l'une des antinomies centrales de notre raison politique.» (Foucault, «La technologie politique des individus» *DEIV*: 815)

mais eficaz e sofisticada. [...] Se isto é verdade, então não se devem interpretar as grandes categorias políticas da modernidade de maneira absoluta, pelo que declaram ser, nem exclusivamente na base da sua configuração histórica, mas sobretudo como formas linguísticas e institucionais adoptadas pela lógica imunitária para assegurar a vida contra os perigos derivados da sua configuração (e conflagração) colectiva. (Esposito, 2004: 53)

Se Bauman, como vimos, defende que a modernidade tem em si uma propensão totalitária devido ao projecto de uma legislação da razão (engenharia social) e uma forte componente burocrático-administrativa, Esposito destaca a figura da conservação da vida, que no entanto, é assombrada pelo projecto de auto-conflagração autoimunitária devido a uma excessiva defesa de uma comunidade nacional restrita (a dos arianos). Nesse caso, a adiaforização que Bauman refere mais não é do que uma forma de imunização. Esposito salienta efectivamente o lado político-terapêutico das populações que nos coloca imediatamente no âmago da biopolítica tal como Foucault o direccionou. A modernidade em Foucault é também o lugar das disciplinas mas também o do biopoder.

O conceito nazi de raça é o exemplo da economia mortífera do biopoder embora pudessemos fazer um recuo genealógico. O potencial do detalhe é o racismo anónimo, detalhe não inteiramente resolvido ou diluído na lógica imunitária. Poder-se-ia aludir a uma deturpação do biopoder, um abastardamento, mas não é isso que Foucault procura. O sinal inverso da descrição biopolítica mantém a sua operância sem sofrer qualquer desnaturalização.

O Estado nazi tornou absolutamente co-extensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja - não só os outros, mas os seus próprios. (Foucault *IDS*: 311, sublinhado nosso)

E noutro passo ainda sobre a biopolítica nazi:

Um pôr em ordem eugénico da sociedade, com o que podia implicar de extensão e de intensificação dos micropoderes, a coberto de uma estatização ilimitada, era acompanhado pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava ao mesmo tempo o genocídio sistemático dos outros e *o risco de se expor a si própria a um sacrifício total*. (Foucault *HSI*: 197 ênfase nosso)

Estas asserções: «mas os seus próprios» e «o risco de se expor a si própria a um sacrifício total», afloram o horizonte autoimune, que obviamente Foucault não constrói mas cujo campo abre. Porquê aos seus próprios? Não se tratava, ao invés e apenas, de condenar à morte os seres biologicamente inaceitáveis? Não se impunha no regime nazi a tarefa de excluir o outro, o estranho, o viscoso, o judeu e o cigano? Quando é que um poder protector, retransmitido a todo o corpo social, se vira contra si, contra aqueles que pretende salvar? Numa passagem anterior já temos essa hipótese, esse traço de auto-comum-imunidade que analisa Derrida. «A destruição das outras raças é uma das faces do projecto, sendo a outra face expor a sua própria raça ao perigo absoluto e universal da morte.» (Foucault, *IDS*: 310)

Arendt, num passo paradoxal e inesperado, parece apontar no mesmo sentido sem adiantar qualquer chave hermenêutica capaz de explicitar a auto-destruição da *Volksgemeinschaft* nazi. Embora equacionando a eutanásia como auto-aniquilamento dos seres mais frágeis da comunidade, seria necessário explicar essa tentativa de purificação da linhagem. «A *Volksgemeinschaft* era apenas a preparação propagandística para uma sociedade racial «ariana» que, no fim, teria destruído todos os povos, inclusive os alemães.» (Arendt, 2004: 477)

Já na *Histoire de la sexualité, Vol. 1*, a questão autoimune surge de forma enigmática. Foucault apresenta a questão da ordem eugénica da sociedade e da exaltação onírica de um sangue superior a partir de uma extensão e intensificação dos micropoderes e afirma que isto implicava um «genocídio sistemático dos outros e o risco de se expor a si própria a um sacrifício total.» (Foucault, *HSI*: 197) Porém, nesta

obra destaca-se a intenção de abordar a biopolítica relativamente à normalização da sexualidade.

A exposição da população inteira à morte, «exposição universal» é condição de constituição de uma raça superior. Foucault apresenta essa exposição de modo descritivo sem adiantar uma explicação plausível a não ser talvez a questão da guerra. Porém, a guerra é para conquistar fronteiras no exterior e não no interior. Qual a explicação para esta guerra interior?

Mas a categoria de imunização permite-nos dar um passo em frente, ou melhor, lateral, em relação à brecha entre as duas versões prevalecentes do paradigma da biopolítica: a afirmativa, produtiva e a negativa, mortífera, vimos que elas tendem a constituir uma forma reciprocamente alternativa que não prevê pontos de contacto: o poder nega a vida, ou incrementa o seu desenvolvimento: violenta-a e exclui-a, ou a protege e a reproduz; objectiva-a, sem termo médio ou ponto de transição. Ora bem: a vantagem hermenêutica do modelo imunitário reside no facto destas duas modalidades, estes dois efeitos de sentido - positivo e negativo, conservador e destrutivo -, encontraremos finalmente uma articulação interna, uma junção semântica, que os põe em relação causal, embora de índole negativa. (Esposito, 2004: 44)<sup>94</sup>

O autoimune enquanto imunodeficiência é uma falta e não um excesso de reactividade; o horror autotóxico que se desprende do sistema imune produz uma memória no organismo que se activa nos momentos cruciais. Na célula é evidente essa memória da imunização após uma colonização infecciosa, uma capacidade de reconhecer o agente. Segundo a teoria de Burnet, cada célula produziria o seu anticorpo,

---

<sup>94</sup> A imunologia política necessita de uma configuração corpórea, um *topos* que vai do corpo natural ao corpo político, Estado-corpo que assumirá uma conflagração imunitária, corpo capaz de acolher a sua própria excorporação (*scorporazione*). «Il corpo-macchina, la macchina-corpo, è un corpo che non si può piú disfare, perché già disfatto e ricostruito, como imbalsamato, nella sua corazza corporea.» (Esposito, 2002: 138). É nesse corpo que a vida há de ser ameaçada de morte, nessa representação orgânica travar-se-á o combate pela imunidade: «Ma è appunto questa binarietà costitutiva - tra vita e morte, accrescimento e deperimento - che rende il corpo la zona liminare entro la quale si esercita l'intenzione immunitaria della politica: ritardare fin quanto è possibile il transito dalla vita alla morte, spingere la morte nel punto piú lontano dalla attualità della vita. Il corpo è insieme il terreno e lo strumento di tale battaglia.» (Esposito, 2004: 135)



como se o anticorpo se colasse exactamente ao antigene como um espelho; o ADN funciona como um espelho. Se no organismo o sistema imunitário é antecipatório, como se para cada intruso existisse de antemão um anticorpo, na verdade não existe um anticorpo para um antigene mas um grupo de reconhecimento. Um anticorpo pode reconhecer um grupo de antígenos, é um sistema cooperativo que, no entanto, não consegue completar-se de modo a alcançar um reportório completo. No sistema imunitário o processo decorre da variação para a selecção, embora não se possa declarar, como o faz a hipótese higienista que a ausência de doenças faz com que o organismo se vire contra si próprio. O grau de tolerância resulta de um equilíbrio. No nazismo sonhou-se com a imunização através da imunidade do corpo social, descurando que a doença não vem do parasita mas da resposta do corpo social ao parasita. O judeu-parasita eleito como a patologia laborou sobre um erro biológico: o grau de purificação aumenta a incidência autoimune.

Para Foucault, a figura da resistência e o trabalho de si intentam superar esse momento de negatividade biopolítica, em Negri é a decisão da multidão e em Esposito é a construção do impessoal. Agamben não supera a biopolítica negativa.

A imunidade possui, assim, dois sentidos biopolíticos: 1) Um significado de autoprotecção a partir de uma normalização higiénico-sanitária. A sociedade contemporânea revela uma preocupação pela conservação da vida: evitar o contágio da imigração, os vírus informáticos, os movimentos locais ao abrigo da contaminação da globalização; é a metáfora da comunidade como fortaleza assediada; 2) A imunização do corpo social acarreta o sacrificio do vivente (recondução do *bios* à *zoé*). A imunização médica implica uma coincidência entre o veneno e a cura (*phármakon*). A prática imunológica pode bloquear o crescimento alcançando uma situação limite. É o caso das doenças autoimunes.

A biocracia é um regime ambíguo, de defesa da vida, mas também de eliminação do infame, do degenerado, qualificado obviamente em termos médicos; a transposição em termos políticos da categoria de *homo sacer* o que Agamben faz de modo radical.

Aquele que é dito *sacer* traz consigo uma verdadeira mancha que o coloca fora da sociedade dos homens: devemos evitar o seu contacto. Se o matamos, não cometemos homicídio. Um *homo sacer* é para os homens o que o animal *sacer* é

para os deuses: nem um nem outro têm nada em comum com o mundo dos homens. (Benveniste, 1969: 189)

A noção de *sacer* em Benveniste radica na sua intrínseca ligação com o termo *sacrificio*. *Sacrificare* significa simultaneamente matar (*mactare*) e através dessa morte fazer entrar o humano no domínio dos deuses. A relação indissociável entre *sacer* e *sacrificare* é mediada pela figura do sacerdote (*sacerdos*) como intermediário entre os dois planos. É nessa implicação fundamental que se pode compreender o termo *sacer* (o que Agamben declina pela insacrificabilidade do *homo sacer*).<sup>95</sup> Por outro lado, a palavra *sanctum* não diz respeito ao que é consagrado aos deuses (no fundo o *sacer*) nem o profano que se opõe a *sacer*. *Sanctum* é defendido por determinadas sanções. Trata-se do muro. É aquele que toca o sagrado e remetido para fora da comunidade.<sup>96</sup>

Para Agamben, como deixámos exposto, a implicação da *vida nua* faz-se sobretudo na esfera jurídico-política, numa simetria entre *sacratio* e soberania, cujo corolário é a vida sagrada ambivalente.

O carácter sagrado da vida, hoje muitas vezes invocado, enquanto direito humano fundamental, por oposição ao poder soberano, exprime, pelo contrário, na origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono. Aqui, a analogia estrutural entre excepção soberana e *sacratio* ganha todo o seu sentido. Nos dois limites extremos da ordem jurídica, o soberano e o *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido em que soberano é aquele para o qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. (Agamben, 1995: 93-94)

---

<sup>95</sup> “Pourquoi le sacrifice comporte-t-il nécessairement une mise à mort? Sur cette implication fondamentale le mémoire d’Hubert et Mauss a jeté la plus vive lumière. [*Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*, Paris, Minuit, 1968] Il montre que le sacrifice est agencé pour que le profane communique avec le divin par l’intermédiaire du prêtre et au moyen des rites. Pour rendre la bête «sacrée», il faut la retrancher du monde des vivants, il faut qu’elle franchisse ce seuil qui sépare les deux univers.” (Benveniste, 1969: 188)

<sup>96</sup> «Ce qui est *sanctus*, c’est le mur, mais non pas le domaine que le mur enceint, qui est dit *sacer*; est *sanctum* ce qui est défendu par certaines sanctions. Mais le fait d’entrer en contact avec le sacré n’entraîne pas l’état *sanctus*; il n’y a pas de *sanction* pour celui qui touchant le *sacer*, devient lui-même *sacer*; il est banni de la communauté, on ne le châtie pas, ni non plus celui qui le tue. On dirait que le *sanctum*, c’est ce qui se trouve à la périphérie du *sacrum*, qui sert à l’isoler de tout contact.» (Idem: 190)

O itinerário etimológico-conceitual de Agamben em *Profanazioni*, desvela o sentido indissociável entre religião, separação e sacrifício:

Pode definir-se religião como aquilo que retira coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum, transferindo-os para uma esfera separada. Não só não existe religião se não houver separação, como qualquer separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que acciona e regulamenta a separação é o sacrifício. (2005: 84)

Se o religioso se define sobretudo pelo *relegare* (e não reenvia à velha noção do religar (*religare*), da união dos domínios sagrado e profano), pela separação, a profanação, ao invés é a restituição desses objectos enquadrados na esfera divina ao mundo humano fazendo cessar esse escrúpulo que a religião impunha. Se a secularização é uma deslocação que não destitui de forma permanente o sagrado e o profano, a profanação neutraliza a relação, restituindo o objecto sagrado ao seu uso quotidiano.

Deve distinguir-se, neste sentido entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que deixa as forças intactas, que se limita a deslocar de um lado para outro. Assim, a secularização política dos conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano), não faz mais do que deslocar a monarquia celeste para a monarquia terrestre, deixando, todavia, intacto o seu poder.

A profanação implica, por seu turno, uma neutralização daquilo que profana. Uma vez profanado, aquilo que estava indisponível e separado perde a sua aura e é restituído ao uso. Ambas são operações políticas; mas a primeira tem a ver com o exercício do poder que garante, reportando-o a um modelo sagrado; a segunda desactiva os dispositivos do poder e restitui ao uso comum os espaços que aquele tinha conquistado. (Agamben, 2005: 88)

A profanação seria uma desactivação dos mecanismos do poder soberano, terrestre e divino. Talvez mesmo uma forma de devolver o *homo sacer* ao seu uso anterior, repondo a sua inclusão na comunidade de onde tinha sido expurgado ou excluído.

O capitalismo como religião mantém essa separação dos objectos conduzindo-os a um limiar improfanável. Não já o sacrifício mas o espectáculo como operador dessa incapacidade de restituição. O capitalismo como religião é mera culpa e autodestruição, logo autoimunidade. «Exactamente porque tende, com todas as suas forças, não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo, como religião, não visa a transformação do mundo, mas a sua destruição.» (Idem: 93) O capitalismo transforma a separação objectal em puro meio, dividindo o objecto de si próprio e destinando-o ao consumo ou à exibição espectacular. É nesse sentido que a religião capitalista visa a criação de um absolutamente Improfanável (*un assolutamente Improfanabile*). É na sociedade de consumo que a separação se torna mais notável, que a impossibilidade de usar atinge o cume como nos casos das cidades-museu como Évora e Veneza. É com o museu que a analogia se torna mais clara, porque consagra essa separação.<sup>97</sup> Como resistir a este estado de coisas? Precisamente pela profanação como neutralização dos dispositivos de poder, daí que Agamben declare que a tarefa da política da próxima geração seja a de profanar o Improfanável.

Pode-se ainda afirmar, para além de Agamben, que a *oikonomia* nas democracias liberais aprofunda a sua esfera improfanável, despolitizando os dispositivos da máquina governamental que assim se tornam separados da política. Essa despolitização liberal é o resultado da captação dos puros meios, vocação gestionária por excelência que transforma o cidadão em *homo sacer*. A verdade económica devém a verdade ecuménica num domínio totalmente improfanável.

Noutro texto, *Che cos'è un dispositivo?* o autor alude a uma profanação dos dispositivos, onde a religião como separação e como sacrifício apela a um contra-dispositivo que restitua ao uso comum o que o sacrifício separou. Todo o dispositivo implica um processo de subjectivação e de governamentalidade e, assim sendo, não

---

<sup>97</sup> «Se oggi i consumatori nelle società di massa sono infelici, non è solo perché conumano oggetti che hanno incorporato in sé la propria inusabilità, ma anche e soprattutto perché credono di esercitare il loro diritto di proprietà su di essi, perché sono divenuti incapaci di profanarli.» (Idem: 96)

basta uma dessubjectivação inerte (que corresponde a uma eclipse da política). É preciso fazer frente a esse ingovernável que assombra toda a política e a máquina governamental. Mas que estratégia devemos adoptar? Como operar a reapropriação da acção política? Como subtrair o corpo quotidiano do controle dos dispositivos? Como repor o improfanável no seu uso apropriado, ou dito de outro modo, como profanar o improfanável? Agamben nada adianta a este respeito. No entanto, nenhum messianismo do fim da história poderá resgatar esse improfanável do seu devir profano. Não já o sacrifício mas o consumo consagra os objectos, embora no tempo redundante das crises é o próprio sacrifício que incide sobre o consumo, mantendo ileso o domínio do improfanável no exercício da máquina governamental como poder e como subjectividade. O indivíduo é arredado continuamente dessa restituição do uso profano da economia, permanecendo o poder decisório numa esfera separada. A decisão soberana é ainda e sempre improfanável nas políticas da vida.

Em Esposito, pensamos nós, a biopolítica envereda decisivamente pela imunologia política e a figura do médico-sacerdote (Esposito 2004: 120) fundirá o limite entre sanção e assassínio numa *coincidentia oppositorum* entre o princípio de morte e o incremento da vida. O ponto de implosão da imunidade orgânica (como de qualquer sistema imune) é o autoimune. Ora, transcrita para o léxico político, a categoria de autoimunização é aplicada à biopolítica nazi nestes termos:

[...] a enfermidade autoimune (*malattia autoimune*) representa a condição extrema na qual o sistema protector se torna tão agressivo que se volta contra o próprio corpo que deveria proteger, provocando a sua explosão. O que prova que esta é a chave interpretativa mais adequada para compreender a especificidade do nazismo é, por outro lado, o especial carácter do mal que este pretendeu defender do povo alemão. Não se trata de uma enfermidade qualquer, mas de uma enfermidade infecciosa. O que se pretendia evitar a todo custo era que seres inferiores contagiassem seres superiores. [...] É conhecido o reportório epidemiológico que os ideólogos do Reich utilizaram para representar os seus supostos inimigos, e em primeiro lugar os judeus: eles são, alternada e simultaneamente, «bacilos», «bactérias», «parasitas», «vírus» e «micróbios». (Esposito, 2004: 122)

Por conseguinte, o nazismo trazia consigo as raízes do seu próprio aniquilamento, o ponto de indistinção entre soberania e biopolítica.<sup>98</sup> O poder de normalização biopolítica emerge nos três dispositivos de morte que Esposito assinala no nazismo: a) *Normativização absoluta da vida* – a sobreposição do biológico e do jurídico. O papel dos médicos foi determinante para o sucesso deste cruzamento, nesta jurisdição do *bíos*. As leis raciais de Nuremberga de protecção do sangue alemão indicam uma preocupação de biologizar o direito e, ao mesmo tempo, uma tentativa de controle político da medicina. A vida era subordinada à política através do poder médico culminando no campo de concentração. É aqui que a lei se torna excepção, contudo, a arbitrariedade da lei reflecte a negação imunitária. A noção de detenção preventiva revela isso mesmo: «O que se detinha preventivamente, isto é, se destituía por completo, era a vida enquanto tal, submetida a uma pressuposição normativa que lhe impedia toda a salvação.» (Esposito, 2004: 151) O que Foucault designava como «sociedade de normalização» é aqui levada ao extremo; b) *O duplo fechamento do corpo (doppia chiusura del corpo)* – o corpo é o lugar do Eu, visto que o facto biológico seria a verdade última. A alma é o corpo do corpo que se fecha numa absoluta coincidência consigo mesmo, redução da *bíos* à *zôé*, a pura existência. (biologização do espírito). O conceito de raça, o património hereditário, constitui a totalidade orgânica do povo alemão, corpo étnico por excelência que implicava a amputação da parte infectada, o judeu, como apêndice gangrenoso no corpo da humanidade; c) *A supressão antecipada do nascimento (soppressione anticipata della nascita)* – a esterilização obrigatória. Em 1934-36 foram aprovadas leis que obrigavam ao aborto quando se tratavam de pais degenerados, castração de homossexuais, e fazendo abortar as mulheres com mais de 36 anos. Trata-se de uma batalha político-sanitária. Nos campos de concentração a maternidade era punida com a morte. No entanto, existiam campanhas a favor da maternidade e a proibição do aborto para pessoas de sangue alemão.<sup>99</sup>

A clausura do corpo, como dispositivo imunitário, implica uma dupla incorporação (*la doppia chiusura del corpo*) a clausura da sua clausura. Por um lado,

---

<sup>98</sup> «Nel parossismo autoimunitario della concezione nazista l'omicidio generalizzato è dunque come strumento di rigenerazione del popolo tedesco.» (Esposito, 2004: 124)

<sup>99</sup> Ver o ponto 4. Genocídio do capítulo quarto de *Bios*: “Tanatopolítica (il ciclo del *ghénos*)”. Existe uma diferenciação entre a regeneração e a procriação. O nascimento estava reservado apenas para as pessoas de sangue alemão. «[...] non era la nascita a determinare il ruolo politico del vivente, ma la sua posizione nel diagramma politico-razziale a predeterminare il valore della sua nascita.» (2004: 154)

desaparece o dualismo entre o eu e o corpo; este último torna-se a essência individual pela recondução total do espiritual ao biológico (dado biológico como verdade). «A alma, neste sentido, é o corpo do corpo, a clausura da sua clausura - aquilo que nos acorrenta, também de um ponto de vista subjectivo, ao nosso acorrentamento (*incatenamento*) objectivo.» (Esposito, 2004: 152) Por outro, o indivíduo corpóreo, deve ser incorporado num corpo maior, na totalidade orgânica do povo alemão (a *Gemeinschaft*). Essa comunidade é o Estado étnico nacional-socialista que forma uma unidade biológica e consanguínea, cuja protecção étnica depende da eliminação dos elementos doentes. ««Dein Körper gehört dem Führer», o teu corpo pertence ao Führer, estava escrito nos cartazes de Berlim.» (Idem: 154) Ainda uma tripla incorporação que une todos os corpos na linha vertical do património genético.

A medicina auxiliou esta dupla ou tríplice incorporação, quer sob a forma da encarnação da substância racial, quer sob o impulso medicalizador que faz dobra com a juridicização política da esfera biológica (no que Esposito designa ainda a normativização absoluta da vida). Alude-se, assim, a uma clausura político-jurídica que convoca o poder médico nesse esforço jurídico-medicalizador.<sup>100</sup>

Porém, apesar da deriva tanatológica, a vida é um «fora» que irrompe nas categorias políticas modernas, que é irreduzível à «nua esfera biológica» (Esposito, 2008: 177) e que afronta as leis abstractas que apenas concernem ao indivíduo enquanto cidadão dos direitos humanos. A democracia não chega para dar conta de uma política da vida. O que pode significar uma biopolítica democrática? - interroga-se Esposito.

Mais do que expor uma faceta positiva do seu paradigma imunitário, Esposito, utiliza-o de forma sobretudo negativista; se Agamben identifica o campo de concentração com a democracia, não podemos dizer que a democracia imunitária seja o

---

<sup>100</sup> Não se trata, portanto, apenas de uma biologização do direito, de um enfrentamento entre a norma e a vida, senão mediatizada pela relação entre médico, paciente e Estado. A medicina insurge-se no domínio político. O extermínio é um puro arbítrio político da vida nua mas essa eliminação trazia o carácter de uma saúde. O campo (*Lager*) é o lugar em que o estado de excepção se torna regra e o lugar da imunização autocontraditória do povo alemão, onde a destituição coincide com a cura. O genocídio tinha valor terapêutico (a morte em instrumento da cura) no sentido em que a vida se tempera no fogo da morte a fim de alcançar uma regeneração. O contributo do poder médico é, a este respeito, assinalável: «I medici non dovevano fare altro che legittimare con la loro firma decisioni prese in ambito politico e tradotte in legge dai nuovi codici giuridici del Reich. [...] È come se potere medico e potere politico-giuridico si sopravanzassero a vicenda attraverso sporgenze alternate destinate alla fine all'integrale sovrapposizione; è proprio la rivendicazione del primato della vita a provocarne l'assoluta subordinazione alla politica.» (Esposito, 2004: 150)

reino da virtude. E o que dizer do fundamentalismo islâmico que pretende imunizar-se de forma autodestrutiva contra a contaminação secular do Ocidente?

Para Esposito é necessário quebrar a relação moderna entre biopolítica e imunização. No entanto subsistem hoje pontos de coincidência entre biopolítica e imunização – a guerra preventiva (guerra para evitar a guerra) ou o terrorista kamikaze que revelam a maquinaria autoimunitária da biopolítica contemporânea.

É nesse sentido que Roberto Esposito se destaca cada vez mais como um pensador da filosofia política e em especial da biopolítica contemporânea situando-se no ponto intermédio sem a tonalidade trágica de Agamben nem o optimismo resistente de Negri. Em Agamben, vemos uma acentuação negativa da biopolítica (com influência de Heidegger, Schmitt e Benjamin) ao passo que, para Negri, a biopolítica surge como possibilidade de uma resistência ao Império. A obra posterior *Termini della politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*, constitui uma síntese das suas principais teses filosóficas. Finalmente em *Terza Persona*, é fechado um ciclo que logra escapar à estreita lógica imunitária.

Em que sentido é que poderemos entender que a imunidade constitui a *essência íntima* da modernidade?

A imunização não é apenas uma metáfora biomédica da política; ela enquadra o modelo geral da modernidade: «A imunização estendeu-se progressivamente do âmbito do direito aos âmbitos da política, da economia, da cultura, até assumir o papel de sistema de sistemas, de paradigma geral da modernidade.» Assim, as categorias políticas da modernidade articulam-se em torno do *paradigma da imunização* que possui como correlato a comunidade e a biopolítica. Se já antes da modernidade a questão imunitária se tinha colocado, podemos dizer que a época moderna é a da autoconservação por excelência, articulando-se mesmo sob a égide da questão da *conservatio vitae*.

Que a política sempre se tenha preocupado, de algum modo, em defender a vida não invalida que apenas a partir de determinado momento, precisamente coincidindo com a origem da modernidade, essa necessidade de auto-segurança



tenha sido reconhecida já não simplesmente como algo dado, mas como um problema e, além disso, como uma opção estratégica. (Esposito, 2004: 52)

Portanto, como vimos, a modernidade constituiu-se como aparelho histórico-categorial para resolver a questão da autoconservação, ou como afirma Esposito numa entrevista: «foi a imunização que trouxe a modernidade à existência, ou de modo diferente inventou a modernidade como um complexo de categorias aptas a resolver o problema da conservação da vida.»<sup>101</sup> Com a secularização, a vida é devolvida a si mesma e o homem moderno necessita de mecanismos imunitários para a proteger.

Os membros de uma determinada comunidade estão unidos por uma lei comum. Porém, o que é comum é exactamente uma carência, uma falta, uma culpa. A comunidade tem um parentesco com a melancolia, embora o homem melancólico pareça situar-se fora da comunidade. Em que medida podemos estabelecer esse vínculo? A comunidade é o lugar de sobreposição entre algo e o nada, visto que a subjectividade é exteriorizada (os seus membros não são idênticos a si mesmos mas lançados para um «fora»). O próprio e o comum tornam-se não o mesmo, mas o outro. Nesse sentido a comunidade é a exteriorização do interior, o impossível e o necessário (nenhuma lei a realiza, nem sequer o imperativo categórico kantiano, que prescreve o mero dever sem nenhum conteúdo ulterior); sem intimidade nem abrigo – daí o seu parentesco com o niilismo.

Se a comunidade é sempre de outros e nunca de si, isto significa que a sua presença está constitutivamente habitada por uma ausência – de subjectividade, de identidade ou de propriedade: significa que não é uma «coisa». Ou então é uma coisa definida precisamente por um «não». (Esposito, 2008: 92)

Nesse sentido, pode-se dizer que a comunidade é um eco, uma pura relação, «a dissolução da relação no carácter absoluto do sem-relação.» (Esposito, 2008: 93) O homem melancólico parece opor-se à vida em comum; seria o homem individual e

---

<sup>101</sup> Ver [www.henryagiroux.com/links/Interview%20Robert%20Esposito.pdf](http://www.henryagiroux.com/links/Interview%20Robert%20Esposito.pdf), 54.

associal – no entanto, o homem comunitário é absorvido nessa des-apropriação de si mesmo, pura projecção para o exterior, colocando-o perante o Nada e é precisamente esse nada que o une à coisa comum que constitui o acento negativo e o ponto de eclosão da melancolia. A melancolia é a decepção, a consciência de um ponto de re-apropriação que se afasta continuamente, uma decepção perante o carácter defeituoso da natureza humana. E essa falta, falha ou dívida não permite uma identificação; é antes uma impropriedade radical de uma não-pertença comum. (Esposito, 1998: (Introduzione), XIV) O homem é um não-sujeito ou sujeito da sua própria ausência, daí que a alternativa seja imunizar-se. O pacto social vem preencher este medo recíproco dos elementos da comunidade entre si outorgando a capacidade de se imunizar ao soberano, mas este institui outro medo – é a passagem do estado de medo ao medo do Estado.

Comunidade deriva de *communitas* onde o termo *munus* significa *dom, obrigação*, ao passo que a imunidade implica a isenção: é imune quem está a salvo de obrigações e perigos que afectam os outros. Se a *communitas* implica uma relação (ainda que exteriorizada) que vincula os membros à mesma lei, à mesma obrigação de dar (*munus*), a *immunitas* isenta-os dessa obrigação perante o outro. Assim, a ideia de comunidade remete para o nada, para o impróprio, pura relação (o com e o entre) que vincula sujeitos e que não é a Coisa mas a sua falta. É isto que significa o nó originário entre o comum e o nada. «Que outra coisa é o «comum» senão a falta do «próprio «isto é, o não próprio e o inapropriável.» (Esposito, 2008: 80) Existe uma impossibilidade de se fazer comum sem se destruir; o que une os membros de uma comunidade é o dever recíproco de dar e não a comum pertença.

Uma vez que o conceito de *imunidade* resulta de uma transposição do âmbito biomédico para a linguagem jurídico-política, na primeira acepção, é a «condição refractária de um organismo vivo, natural ou induzida, a respeito de uma dada enfermidade», e na segunda, é a isenção das suas obrigações ou responsabilidades para com a comunidade.

Nietzsche já anteviu este paradoxo na obra *Humano, Demasiado Humano* no parágrafo intitulado «Melhoramento pela degenerescência».<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> «Aprende-se na história que a linhagem de um povo, que melhor se conserva, é *aquela* em que a maioria das pessoas tem um vivo espírito comunitário, em consequência da identidade dos seus princípios

Para Esposito, a modernidade colocou o princípio de autoconservação como problema; como se disse, isto deveu-se à secularização e ao desaparecimento da protecção simbólica da experiência humana, desde logo, pela matriz teológica da ordem transcendente. «Para que a vida se possa conservar e desenvolver deve ser ordenada por procedimentos artificiais capazes de a subtrair dos seus perigos naturais.» (Esposito, 2004: 53) Como escreve Esposito: «Precisamente por se ter projectado para o exterior de uma forma nunca antes experimentada, o homem moderno necessita de uma série de mecanismos imunitários destinados a proteger uma vida de secularização religiosa, entregue completamente a si mesma.» (Esposito, 2008: 140)

Na obra *Bíos*, Esposito elabora uma genealogia da imunização nas categorias políticas modernas que remontam a Hobbes e Locke, onde é visível o dispositivo imunitário a partir das categorias da soberania, propriedade e liberdade. Em todas estas categorias manifesta-se a aporia imunitária, a sua estrutural ambivalência.

A antinomia da imunização soberana hobbesiana reside na sua *transcendência imanente*, ou seja, no facto de o indivíduo delegar no soberano a sua possibilidade de viver, que permanece idêntico e distinto daqueles que representa. Uma vez que a comunidade conduz à dissociação, a um vazio, o Estado-Leviatã não supriu de forma imunológica essa lacuna ou carência (*delinquere*). Para alcançar a conservação da vida, o medo da morte no estado de natureza conflitual, a saúde e a segurança dos súbditos é assegurada por uma ordem artificial, o soberano, que impõe também ele um medo da morte. O seu corpo é afirmado e negado – o perigo da vida de cada um é eliminado em troca da eliminação da sua individualidade horizontal instituída pela relação vertical com o soberano. É esta a origem do poder soberano de matar que mais não é do que a

---

fundamentais, costumários e indiscutíveis, em consequência, portanto, da sua fé comum. [...] O perigo destas comunidades fortes, assentes em indivíduos do mesmo tipo, cheios de carácter, é o embrutecimento paulatinamente agravado pela hereditariedade, que segue, aliás, toda a estabilidade como a sua própria sombra. [...] É dos indivíduos mais independentes, muito mais seguros e moralmente mais fracos, que depende, em tais comunidades, o *progreso espiritual*. [...] É precisamente nesse ponto ferido e enfraquecido que é, por assim dizer, *inoculado* algo novo na entidade colectiva; o seu vigor, na totalidade, tem de ser suficientemente grande, contudo, para que ela possa incorporar esse elemento novo no seu sangue e assimilá-lo.» (Nietzsche, 1997: 206)

inclusão da morte como pretexto de imunização contra o conflito entre os sujeitos, estabelecendo um nexos entre a conservação da vida e a possibilidade de a tirar.<sup>103</sup>

Em Locke, a propriedade sendo o próprio não é o comum; nesse caso o direito de propriedade é condição de permanência na vida – cada homem tem a sua própria pessoa como propriedade – como condição biológica. «O corpo é o lugar primordial da propriedade porque é o lugar da propriedade primordial, a que cada um tem sobre si mesmo.» (Esposito, 2004: 64) A conservação de si mesmo repousa nesse *proprium* como substância subjectiva. O sujeito apropriador reenvia à coisa apropriada – Locke defende que a propriedade é a continuação da identidade subjectiva. O acto apropriador exclui todos os outros não-proprietários; o próprio não é o comum. Porém, a propriedade emancipa-se do corpo e adquire o título jurídico, torna-se afastada do seu possuidor fazendo a lógica proprietária entrar em contradição e, assim, «destinada a produzir um incremento do sujeito, a lógica proprietária inicia um trajecto de inevitável dessubjectivação.» (Esposito, 2004: 68) O procedimento proprietário defende a vida encerrando-a numa relação que contradiz o seu princípio vital. O sujeito proprietário parece destituído do seu poder apropriativo.

Quanto à categoria da liberdade, se ela alude a um poder que cresce e se desenvolve, se expande segundo a sua lei interna, na modernidade dá-se uma inversão deste sentido a partir de uma conotação sobretudo negativa. É o caso da liberdade negativa visto que a característica que ressalta é o facto de o indivíduo possuir domínio sobre si próprio e não estar à disposição dos outros: «Livre-arbítrio como auto-instauração de uma subjectividade absolutamente dona da sua própria vontade.» (Esposito, 2004: 71) Os sujeitos livres, soberanos na sua própria individualidade fazem-se representar por um soberano legítimo. Ora, é aqui que se dá a inflexão imunitária, visto que no momento em que a exigência de autoconservação da sociedade moderna se evidencia, o súbdito tem o direito de ser defendido dos abusos da sua liberdade e a manter a integridade da sua autonomia. A garantia de segurança acarreta a esfera da necessidade e a entrada de elementos coercitivos no domínio dos sujeitos livres. A

---

<sup>103</sup> Hobbes classifica como «enfermidades de um Estado» tudo aquilo que pode conduzir à sua dissolução empregando profusamente analogias ou metáforas médicas dizendo que estas «se assemelham às doenças de um corpo natural que provêm de uma procriação defeituosa.» (Hobbes, 2002: 255) O homem que tende a discutir as leis do Estado, enfraquecendo-o, possui uma consciência errónea que pugna pela sua dissolução. Tal como o medo da água (hidrofobia) este enferma de tiranofobia (medo de ser governado pela força). (Idem: 259)

autodeterminação dos sujeitos biológicos é indissolúvel da sua segurança (produzindo todo um mecanismo de leis) o que impõe efeitos antinómicos que transformam a liberdade no seu contrário.

Georges Bataille no seu ensaio «La Structure Psychologique du Fascisme» de 1933, recorre a conceitos da sociologia de Durkheim e da Psicanálise para a análise do fenómeno totalitário. A apresentação dos elementos homogéneos (os que são comensuráveis) e os elementos heterogéneos da sociedade serve de base para a análise do fascismo. Para o autor, a parte homogénea é constituída pelos que possuem os meios de produção e o dinheiro. Mas como fazer a analogia entre os factores psicológicos e o princípio de soberania? Se a homogeneidade é uma forma precária, ela necessita das formas imperativas para assegurar a coesão e impedir a dissensão social (os elementos heterogéneos). A exclusão dos elementos heterogéneos desencadeia uma resposta imunitária, visto que eles são os «elementos impossíveis de assimilar». A analogia entre o inconsciente freudiano e os elementos heterogéneos indica que estes se opõem ao conhecimento/consciência. Porém, o elemento heterogéneo pertence também ao domínio do sagrado, a sua força é perigosa. O sagrado contagia.<sup>104</sup> O heterogéneo é, assim, o *homo sacer*, o campo das coisas sagradas que, tal como o desperdício (*déchet*) tem um valor superior transcendente. Portanto, todos os elementos que a sociedade não consegue assimilar quebram a homogeneidade social (a violência, a desmesura, o delírio, a loucura).<sup>105</sup> O chefe fascista pertence ao heterogéneo; ele é o outro absoluto (*tout autre*) e possui a *força* que o coloca acima dos homens.

Existe um fluxo afectivo que unifica os partidários ao chefe. Mas se o chefe fascista e as classes baixas (os intocáveis) são heterogéneos o sentimento de desgosto, o afastamento não é do mesmo tipo. A aproximação entre a glória e a degradação (*déchéance*) indica, no fundo, a separação entre as formas elevadas (superiores) e as formas miseráveis (inferiores) a excluir. A heterogeneidade da acção fascista é heterogénea mas pertence às formas superiores. A dualidade entre o puro e o impuro não permite confundir a miséria sagrada com o nobre e o elevado. O elemento imundo

---

<sup>104</sup> Bataille na sua *Théorie de la religion* afirma: «Le monde divin est contagieux et sa contagion est dangereuse.» (1973: 72)

<sup>105</sup> «*En résumé, l'existence hétérogène peut être représentée par rapport à la vie courante (quotidienne) comme tout autre, comme incommensurable, en chargeant ces mots de la valeur positive qu'ils ont dans l'expérience vécue affective.*» (Bataille, 2009: 22)

sacralizado (o doente contagioso) permanece desunido do plano geral.<sup>106</sup> A rejeição das formas miseráveis tem para a sociedade homogênea um valor fundamental, por conseguinte existe uma hostilidade sádica dos soberanos contra a população miserável. Em que sentido esta forma de exclusão das formas imperativas superiores sobre os elementos heterogêneos constitui o ponto imunitário mas oculto da pulsão homogênea? Como afirma o autor: «É assim que a paixão destrutiva (o sadismo) da instância imperativa é em princípio exclusivamente dirigida ou contra as sociedades estrangeiras ou contra as classes miseráveis, contra o conjunto dos elementos externos ou internos hostis à homogeneidade.» (Bataille, 2009: 31) Bataille alude aqui à deriva genocida do totalitarismo sobre os elementos heterogêneos que não se identificam com a homogeneidade comunitária, apesar do chefe se encontrar, simultaneamente, numa posição interior e exterior a essa comunidade. O chefe goza de um poder de exceção; ele está dentro e fora da comunidade que o acolhe e o segue incondicionalmente, está dentro e fora da ordem jurídica, como diria Agamben. O poder fascista é concentracionário e possui um fundamento religioso e militar. A autoridade do chefe emana da existência gloriosa e divina que exige o êxtase dos seguidores.<sup>107</sup> O valor fundamental do fascismo para Bataille é o valor religioso, o que confere a tonalidade afectiva aos milicianos. Enquanto princípio de reunião, o fascismo rehomogeneiza a sociedade sob a soberania do Estado. A ideia mística de raça é encarnada pelo Führer e seus partidários.

Bataille não destaca o carácter autoimune ou autodestrutivo do fascismo, que não escapou a Foucault e a Esposito, nesse afã de produção da homogeneidade através da eliminação dos elementos dissociais. O que lhe importa salientar é o carácter afectivo da unificação do poder em torno do líder, o que já tinha sido feito por Freud em *Massenpsychologie und Ich analyse* em 1915. A existência miserável não tem lugar nessa sociedade, portanto o investimento do fascismo torna-se um ideal de poder soberano associado, embora essa mesmidade, guiada pela obsessão identitária culmine no impulso tanatológico. A teleologia suicidária do fascismo apenas teria que contar

---

<sup>106</sup> «[...] au Moyen Âge, le mot *sacer* a été employé pour désigner une maladie honteuse - la syphilis - et la signification profonde de cet usage était encore intelligible). (Idem: 26)

<sup>107</sup> «Ainsi sont impliquées simultanément les qualités propres des deux dominations (interne et externe, militaire et religieuse): qualités relevant de l'homogénéité intrajeté, telles que devoir, discipline et ordre accomplis, et qualités relevant de l'hétérogénéité essentielle, violence impérative et position de la personne du chef comme objet transcendant de l'affectivité collective.» (Idem: 47)

com um impulso masoquista das massas sob a autoridade do Estado e do chefe transcendente.

## **A antinomia do biopoder e o paradigma imunitário**

Quando Agamben, no seu projecto sobre o *homo sacer*, analisa a modernidade do ponto de vista da biopolítica, destaca claramente o aparecer do acontecimento da politização da vida. Aponta a Foucault uma dualidade aparentemente indecível no Estado ocidental moderno, um ponto cego ou um ponto de fuga no cruzamento entre o poder como técnicas de individuação subjectivas e processos de totalização objectivos. A articulação entre a *individuação* e a *totalização*, dificilmente integráveis num ponto de vista unitário, é transposta para a ambiguidade de conciliação entre a *bios* e a *zôé*. Agamben em *Il potere sovrano e la nuda vita*, logra superar esta antítese implicando numa conjunção disjunta o par *zôé* e *bios*, a superação deste «secreto ponto» entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico é remetido a uma ontologia política que os mantém implicados numa exclusão inclusiva. «O par de categorias fundamentais da política ocidental não é o par amigo-inimigo, mas antes vida nua-existência política, *zôé-bios*, exclusão-inclusão.» (Agamben, 1995: 11)

Agamben desloca a antinomia biopolítica para a excepção soberana que eclode na esfera do direito. A excepção é uma forma de exclusão mas esta não retira o indivíduo do alcance da norma. Se a soberania em Foucault é o que opõe a lei (soberana) à norma disciplinar, Agamben reconduz a norma à soberania mas faz com que esta se inclua e retire (simultaneamente) da excepção. A excepção é uma suspensão da norma, mas exceptuando-se dela não se retira decisivamente da regra, uma vez que a excepção se torna a própria regra. Como explica este autor:

Mas o que define o carácter da pretensão soberana é precisamente o facto de ela se aplicar à excepção desaplicando-se, incluir o que é exterior a ela. A excepção soberana é, pois, a figura em que a singularidade é representada como tal, isto é, enquanto irrepresentável. [...] A excepção é o que não pode ser incluído no todo a

que pertence e não pode pertencer ao conjunto em que está desde sempre incluído. (Agamben, 1995: 29-30)

Com a figura da excepção soberana, Agamben pretende finalmente conciliar o indivíduo (a singularidade) e a totalização, sendo que esta vigora na excepção. Por conseguinte, isto permite concluir que a excepção é a figura da soberania. Agamben acaba por manter a tensão biopolítica fundamental na esfera do direito quando reflecte sobre a democracia. Para ele, o ingresso da *zôé* na esfera da Pólis é mediatizada pela estrutura jurídico-política do estado de excepção. O conceito de *vida nua* (captado em Benjamin) e a noção de estado de excepção, retomada do debate Benjamin/Schmitt inscrevem-se ainda no jogo democrático por via de um anacronismo nazi, um resto, ressonância ou resquício ainda por elaborar - remetido para a actualidade. O inactual mantém a aporia no que é qualificado como «íntima solidariedade» entre a democracia e o totalitarismo. Mas nazismo, totalitarismo, democracia estão destinados a permanecer numa sinonímia política indisfarçável? O que é facto é que Agamben mantém a aporia a expensas do modelo de soberania enquanto excepção soberana. A sinonímia deve manter-se no plano histórico-filosófico porque, nas palavras de Agamben, tal facto abre caminho para a nova política que deve ser inventada. Mas como se dá esta abertura afinal? De que modo é que uma afinidade inquebrável da democracia com o totalitarismo abre uma perspectiva não aporética para um novo evento político de sinal contrário? O totalitarismo clássico e a sociedade de consumo não logram articular a linha de fractura entre *bios* e *zôé*, remetidos para as estruturas estatais que vigoram entre a dissolução e a excepção. Colocados num patamar de similitude estrutural, democracia e totalitarismo eternizam a sua manifestação política aporética, deixando a Grande Política numa zona de indeterminação irresolúvel.<sup>108</sup> Para Foucault, a racionalidade política característica do que chama «formas patológicas» ou «doenças do poder» (o

---

<sup>108</sup> O ponto de convergência desta similitude é a excepção soberana, que reforça o traço comum subliminar em dois regimes aparentemente destinados a vigorar nos antípodas um do outro e que afinal se vêem a braços com a mesma estrutura jurídico-política devido a esse investimento na vida. Assim argumenta Agamben, mantendo uma aporia destinada a prevalecer: «La decadenza della democrazia moderna e il suo progressivo convergere con gli stati totalitari nelle società postdemocratiche spettacolari (che cominciano a diventare evidenti già con Toqueville e hanno trovato nelle analisi di Debord la loro sanzione finale) hanno, forse, la loro radice in questa aporia che ne segna l'inizio e la stringe in segreta complicità con il suo più accanito nemico. La nostra politica non conosce oggi altro valore (e, conseguentemente, altro disvalore) che la vita, e, finché le contraddizioni che ciò implica non saranno sciolte, nazismo e fascismo, che avevano fatto della decisione sulla nuda vita il criterio politico supremo, resteranno sciaguratamente attuali.» (Agamben, 1995: 13-14)



fascismo e o estalinismo) não assenta numa racionalização em geral, mas em racionalidades específicas. Todavia, quando tudo apontaria para uma diferenciação, parece que a génese da racionalidade moderna se encontra no poder pastoral (poder individualizante embora combinado com processos de totalização) pelo que o indivíduo deveria recusar esse duplo constrangimento. «Talvez, o objectivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.» (Foucault, *DEIV* «Le sujet et le pouvoir»: 232) E Foucault recupera o sentido original do poder pastoral: saúde e bem-estar, exercido por estruturas como a polícia e a medicina, com os seus objectivos na população e no indivíduo.

Na obra *Stato di Eccezione*, Agamben traça o percurso do devir maquínico da biopolítica que se encontra na possibilidade de articular/confundir/ficcionalizar vida e direito, anomia e *nomos*, cuja linha de produção é a *vida nua*. Cronologicamente este devir maquínico inicia-se a partir da Primeira Guerra Mundial, atravessa os fascismos e o nacional-socialismo até à democracia, onde o estado de excepção vigora num sentido alargado. O que é viver no estado de excepção? É viver na tensão de um laço aparentemente indestrinçável (mas inteiramente fictício) entre norma e direito. Topologicamente a relação entre *nomos* e *bios* esconde uma outra entre *bios* e *zôé*, bastante mais problemática como resquício da máquina, como sub-produto ou produto principal oculto.

Não existem, *primeiro*, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza, e, *depois*, a sua implicação no direito através do estado de excepção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir vida e direito, anomia e *nomos*, coincide com a sua articulação na máquina biopolítica. A vida nua é um produto da máquina e não qualquer coisa que lhe pré-existe, assim como o direito não tem qualquer assento na natureza ou na mente divina. Vida e direito, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* resultam da fractura de algo a que não temos acesso senão através da ficção da sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando esta ficção, separa aquilo que se tinha pretendido unir. (Agamben, 2003: 112)

Agamben parece não vislumbrar qualquer saída do dispositivo de exceção a não ser uma vaga formulação de um direito «puro» sem ligação; desarticular a ficção substancial, ou melhor, ontológica entre a vida e o direito, expor eventualmente a sua descoincidência e o seu desencontro que está longe de ser real; ele é mesmo fictício (segundo a figura de uma literariedade, mais do que de uma literalidade). Ao desnaturalizar a relação entre vida e direito, desmascarando essa ficção do poder (o poder opera, na verdade, através de ficções que se vão transformando em tropos), é criado um vazio que importa preencher, caso contrário a ficção é restabelecida como *nova potestas*.

Agamben reúne os elementos que Foucault sempre pretendeu separar ou desimplicar: a soberania/lei relativamente à norma e o trabalho da norma na anomia. O que Agamben elabora é uma conexão disjuntiva entre a norma enquanto direito e a vida; vida submetida à ficcionalidade da norma e que assim se desnuda na sua essencial manifestação. Provavelmente teria que se pensar aqui a antiga e útil relação entre norma vital e norma social (problemática de Canguilhem) que estão sistematicamente oleando a máquina biopolítica. A política (uma política por vir, dizemos nós) apenas poderá ter lugar uma vez quebrada essa íntima conexão entre vida e política, entre o direito e a vida, expor, no fundo a sua não relação ou, pelo menos a contingência e a-historicidade dessa relação.<sup>109</sup> A interrupção, a brecha, é igualmente o restabelecimento de uma autonomia, uma independência naturalizada e pré-existente entre vida e direito. Mas poderá a máquina biopolítica ser desmantelada como o aparelho da *Colônia Penal* de Kafka que inscreve o direito no corpo de forma violenta? Poderá o corpo anónimo, corpo pessoal, desligar-se do acontecimento biopolítico que o prende à vitalidade socializada de uma política sobre a vida? Agamben não adianta quaisquer lutas para deter a máquina biopolítica, não enuncia projectos ou programas, mas não é de esperar que o maquinismo cesse por si, que o nexos que une a violência ao direito se esfume na

---

<sup>109</sup> Parece evidente que a noção de direito em Agamben é um direito de exceção, o que poderia ser apontado como um não direito democrático, típico do chamado Estado de Direito. Porém, mesmo esse direito democrático inscreve em si, paradoxalmente, a exceção, pelo que a crítica de Agamben é acertada. «Esibire il diritto nella sua non-relazione alla vita e la vita nella sua non relazione al diritto significa aprire fra di essi uno spazio per l'azione umana, che un tempo rivendicava per sé il nome di «politica». La politica ha subito una durevole eclisse perché si è contaminata col diritto, concependo se stessa nel migliore dei casi come potere costituente (cioè violenza che pone il diritto), quando non si riduce semplicemente a potere di negoziare col diritto. Veramente politica è, invece, soltanto quell'azione che recide il nesso fra violenza e diritto.» (Agamben, 2003: 112)

areia de uma praia antropológica. Como retirar a nebulosa deste eclipse que ofusca a verdadeira política e que possa cortar o nexa entre violência e direito?

Esposito assinala igualmente na sua obra *Bíos* o que chama o enigma da biopolítica. Porém, a antinomia da biopolítica (a gestão e incremento da vida a par da sua própria destruição) não é um elemento novo, visto que já tinha sido apontado por Foucault no que chama os paradoxos ou o excesso do biopoder sobre o direito soberano, mantendo, irresolúvel a dicotomia entre as tecnologias da disciplina sobre os corpos e a normalização biopolítica. A afirmação mais decidida é que o poder a partir do séc. XVIII incide sobre a vida traçando um lineamento entre o orgânico, o biológico, o corpo e a população. Como escreve Foucault: «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 incontrolláveis e universalmente destruidores.» (Foucault, *IDS*: 226) levada ao seu ponto paradoxal a biopolítica acaba por sobrepôr o direito de soberania e o vitalismo (da comunidade eleita). O direito de fazer morrer ou de deixar viver já não é apanágio do soberano em contraposição com a biopolítica das populações; o deixar morrer praticado nos guetos (Varsóvia, Lodz, etc) confina com a protecção da vida numa relação de tipo inteiramente biológico do da zôé.

Contudo, Foucault deixa esta capacidade antinómica do biopoder num impasse que Esposito pretende colmatar com o paradigma imunitário. A imunologia das populações sustenta-se agora no afastamento de um perigo viral: o judeu e os antissociais. Num primeiro momento parece que a soberania na perspectiva foucaultiana se contrapõe à biopolítica, porém, o totalitarismo demonstrou que o poder da vida se vira contra ela própria suscitando o seu enigma: «Por que a biopolítica ameaça continuamente tornar-se tanatopolítica?» (Esposito, 2004: 34) Esta união entre biopolítica e soberania desvela uma inquietante estranheza, uma familiaridade terrífica, visto que o fascismo e o estalinismo (diz Foucault) utilizam as ideias e os procedimentos da nossa racionalidade política. Apesar disso, Foucault já tinha anunciado implicitamente o paradigma imunitário num texto de 1982 intitulado «*La technologie politique des individus*» quando declara: «A coexistência, no seio das estruturas políticas, de enormes máquinas de destruição e de instituições dedicadas à protecção da vida individual é uma coisa desconcertante que merece ser investigada.» (Foucault, *DEIV*: 815) É preciso captar a estrutura antinómica do biopoder para se

aceder a esta relação ambivalente entre o negativo e o positivo exposta na dicotomia entre poder da vida e poder sobre a vida.

A estrutura antinômica do biopoder deve ser articulada com o modelo de soberania em termos de co-presença ou sobreposição. A aporia biopolítica apresenta-se sob a forma de indecisão, isto é, uma sucessão entre a soberania e a biopolítica ou a contemporaneidade entre os dois modelos.

Se se toma em consideração o Estado nazi, pode dizer-se indistintamente, como faz Foucault, que foi o velho poder soberano que utilizou a seu favor o racismo biológico surgido inicialmente contra si, ou então, pelo contrário, que o novo poder biopolítico se valeu do direito soberano de morte para dar vida ao racismo de estado. (Esposito, 2004: 35)

Foucault não opta por qualquer das alternativas. Se tivesse escolhido a hipótese continuista, entre soberania, biopolítica e nazismo ver-se-ia obrigado a caucionar e declarar o genocídio como paradigma da modernidade; se optasse pela hipótese descontinuista, a ideia de biopoder ficaria invalidada pela emergência da morte no paradigma biopolítico. Agamben, por seu turno, opta pela fundamentação ontológica da hipótese continuista no que chama o *homo sacer* ou vida nua, fazendo-a remontar ao período romano.

A perspectiva afirmativa de um poder da vida (e não sobre a vida) recai na ideia de resistência que a vida assume contra o poder visto que, como afirma Foucault, onde há poder há resistência. Seria uma biopolítica afirmativa. Mas onde enquadrar esta ideia de uma biopolítica afirmativa?

Por que é que o nazismo se tornou a forma mais paroxística de biopolítica orientada para a morte? É a categoria da imunização que permite dar conta desta relação extrema, na medida em que, no limite, a doença autoimune se volta contra o próprio organismo que era suposto proteger. Esta é a chave interpretativa para explicar a especificidade do nazismo – a morte que se vira contra a vida em nome da própria vida, numa coincidência entre a saúde e a eliminação. «Apenas o assassinato da maior quantidade possível de pessoas permitiria restabelecer a saúde de quem representava a

verdadeira Alemanha.» (Esposito, 2004: 121) Hitler utilizava uma linguagem medicalizada e imunológica: «A descoberta do vírus hebraico é uma das maiores revoluções deste mundo. A batalha em que estamos hoje empenhados equivale à que travaram no século passado Pasteur e Koch (...) Apenas eliminando os judeus recuperaremos a nossa saúde.» (Apud Esposito, 2004: 123)

Para Esposito, a categoria de imunidade parece decidir o impasse biopolítico de Foucault, visto que conjuga os dois elementos aparentemente heterogêneos, positivos e negativos, que em simultâneo protegem e que negam a vida. O poder que nega a vida, incrementa o seu desenvolvimento, violenta e exclui aquilo mesmo que protege e reproduz; temos uma disjunção inclusiva ou uma modalidade de inclusão exclusiva. Por isso Esposito afirma que «a imunização é uma *proteção negativa* da vida.» (Esposito, 2004: 42)

O fenómeno totalitário não corresponde a uma despolitização como pensava Arendt, mas a um cruzamento entre política e biologia – uma naturalização da história onde o pólo da natureza pertence ao âmbito da conservação da vida. «Não uma filosofia política, mas uma biologia política, uma política da vida e sobre a vida, subvertida no seu contrário e, por isso mesmo, produtora de morte.» (Esposito, 2008: 177) A democracia é ainda biopolítica, visto que as decisões políticas concernem a questões do vivente (indivíduo ou população) que implica o seu corpo: a matriz médica envolve a vida mesma da política – as campanhas antitabaco, drogas, a segurança, a imigração, a fecundação artificial, etc., o saber médico coloniza a dimensão jurídica; produz mesmo uma zona de indistinção entre direito e medicina e cruza a área psicopatológica com a politização da vida. Como expõe Foucault no curso *Les Anormaux*, a economia dos prazeres é entregue não já ao domínio teológico mas à engrenagem psiquiátrico-judiciária ou psiquiátrico-familiar. A época por excelência desse encontro fulgurante entre política e vida é a modernidade. Em *La volonté de savoir* escreve: «Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou então o valor em jogo nas lutas políticas, ainda que estas se formulem através das afirmações de direito.» (Foucault, *HSI*: 191) A vida é penetrada pela política e tomada pela história, numa mútua interferência (bio-história).

Esposito argumenta que o nazismo não se enquadra na modernidade, o que é estranho, visto que, se a Filosofia moderna é estruturalmente aporética, oscilando entre

a tendência para a *conservatio vitae* e a produção de dispositivos imunitários e, como defende o autor, o nazismo integra justamente esta antinomia da dialéctica imunitária. Para Bauman, o nazismo é precisamente o apogeu da modernidade conduzindo ao seu paroxismo. Tal tese não é estranha ao pensamento de Foucault já desde *Surveiller et punir*, onde defende que a modernidade inventou a liberdade mas também a disciplina e, como sabemos, a Alemanha nazi é o exemplo mais extremo da sociedade disciplinar. Até que ponto a própria prisão não é um mecanismo imunitário uma vez que, destinada a elidir o elemento nocivo à sociedade, a imunizá-la do criminoso não acaba por constituir uma fábrica da delinquência falhando inteiramente o seu propósito ou melhor, conjugando a contradição imunitária?

A partir do momento em que o dispositivo de imunização conduz a uma absoluta coincidência entre protecção e negação da vida, a máxima potenciação da vida encontra-se com a experiência da morte em grande escala, numa *coincidentia oppositorum*, tal como no caso das doenças autoimunes, onde o sistema imunitário do organismo se vira contra o próprio corpo causando a sua destruição.

A relevância da participação dos médicos no nazismo sempre causou perplexidade – o poder médico legitimava essa biologia aplicada onde se dá a politização da vida ou a biologização da política. O professor de psiquiatria Robert Jay Lifton na sua obra *The Nazi doctors. Medical killing and the psychology of genocide*, captou bem a ambivalência tanatológica nazi situando-a do ponto de vista da medicina; os médicos foram chamados a desempenhar um papel de relevo nessa biocracia<sup>110</sup> e onde o paradoxo curar-matar operava de acordo com um poder mítico de uma comunidade sagrada, sendo as SS uma comunidade dentro da comunidade, uma «comunidade nacional organicamente indivisível». (Lifton, 1986: 438) Para Lifton, a psicologia do genocídio nazi, pelo menos no seio desses protagonistas principais – os médicos – implicava um processo de duplicação ou cisão no interior do próprio Eu formando um “duplo” de si, onde as potencialidades malignas podem emergir sem ansiedade. A esse entorpecimento psíquico (*psychic numbing*) e desrealização deve associar-se a burocracia. O argumento invocado para esse Eu (*self*) que, sob

---

<sup>110</sup> Se na teocracia o modelo é o sacerdote que actua sob uma prerrogativa divina, argumenta Lifton, na biocracia pretende-se obter a cura através da purificação e da revitalização da raça ariana. (Lifton, 1986: 17).

determinadas condições, assume uma postura extrema, amoral, é o facto de basear o seu princípio de assassinio em massa numa «tonalidade terapêutica».<sup>111</sup>

Os autores da tradição anglo-saxónica, que se ocupam preferencialmente da governamentalidade liberal tendem a apresentar uma continuidade ou traço evolutivo que vai da soberania, disciplinas e governamentalidade (ou governança) o que é problemático no interior do pensamento do autor. Na verdade, estamos mais num regime descontinuista de discurso do que numa espécie de sucessão de modos de governar ou artes de governo que desembocariam no neoliberalismo, após a curva ascendente poder pastoral/disciplinas/biopoder/Estado Providência e razão de Estado/Liberalismo. Estas leituras enfatizam os campos de visibilidade que se ocupam do Estado, do mercado e da população. Já o seu tratamento da grelha neoliberal na perspectiva de um *global government*, é convincente porquanto se alicerça na perspectiva foucaultiana adaptada à situação contemporânea, onde o governo pelo mercado se torna crucial.<sup>112</sup>

Num primeiro momento Foucault refere essa nova tecnologia de poder não disciplinar que se opunha à soberania e que se dirigia ao homem enquanto ser vivo, ao homem-espécie, essa massa global que não se confunde com o corpo individual, poder massificante, esse é o destino da biopolítica que visa controlar a proporção dos nascimentos, dos óbitos, taxas de reprodução, fecundidade, processos de natalidade, mortalidade e longevidade. O controle das endemias/epidemias (problema da morbidade) a extensão, a duração, a intensidade das doenças. Por um lado, Foucault quer afastar a questão da morte no funcionamento do biopoder, mas acaba por reintroduzir o princípio de morte quando fala da tanatopolítica nazi, portanto, afastamento falhado visto que é necessário fazer coincidir a morte com a norma, passando o biopoder para uma zona de indistinção entre a soberania e a gestão da população, ou melhor, justaposição entre um

---

<sup>111</sup> «One can speak of the Nazi state as a "biocracy". The model here is a theocracy, a system of rule by priests or the sacred order under the claim of divine prerogative. In the case of the Nazi biocracy, the divine prerogative was that of cure through purification and revitalization of the Aryan race.» (Lifton 1986, 17) Zygmunt Bauman designa como adiaforização o processo de indiferença que o genocídio gerou como um resultado da burocracia moderna. (Cf. *Modernity and the Holocaust*, 1989.)

<sup>112</sup> «From a Foucauldian perspective, global government entails representational practices and governing technologies aiming to visualize and shape transnational regimes of economic, cultural, environmental, and political government. The character of global government strategies is increasingly inflected by neoliberal objectives and rationalities utilizing market mechanisms to govern. New forms of risk management and sovereign authority are produced as transnational corporation and financial institutions assume the capacities to dictate the conditions of life, including the capacity to let die.» (Nadesan, 2008: 35-36)

e outro quando a morte é recaptada na lógica da soberania. Tem razão Agamben ao falar de uma soberania biopolítica, mas funda-a ontologicamente numa anterioridade histórica que é estranha a Foucault que a identifica claramente com a modernidade. Porém, numa aparente contradição, Agamben reconhece que o campo é o *nomos* da modernidade, remetendo para o nazismo a temporalidade própria do estado de excepção.

São esses fenómenos que se começa a levar em conta no final do século XVIII e que trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizagem da higiene e de medicalização da população. (Foucault, *IDS*: 217)

O círculo da relação entre a medicina e a política fecha-se no Estado nazi para voltar a ser retomado na medicalização democrática. Quais as diferenças? A biopolítica seria um poder de regularização/regulamentação que, ao contrário da soberania que *fazia morrer e deixava viver*, este consiste, pelo contrário, em *fazer viver e em deixar morrer*. Poder que toma posse da vida, que cobre toda a superfície que vai do orgânico ao biológico, do corpo à população.

Nenhuma sociedade foi mais medicalizada do que a Alemanha nazi, embora possamos identificar a democracia imunitária ou a democracia totalitária/autoritária. A tese aparentemente descontinuista que ocupa boa parte do último capítulo do Curso «Il Faut Défendre la Sociétés», é abandonada a favor de uma outra tese, continuista, entre a soberania e a biopolítica.

Mas o que é exactamente o racismo? Qual o seu grau de cientificidade, a ponto de constituir uma peça fundamental na *máquina antropológica* (conceito que captamos em Agamben) ser o judeu, mas um judeu inteiramente animalizado ou assimilado ao não-humano, ao neomorto e ao paciente em coma.<sup>113</sup> Foucault aprofundou o

---

<sup>113</sup> Em *L'Aperto*, Agamben nomeia o judeu como um dos destinatários da máquina antropológica, máquina de exclusão ou, se quisermos, de animalização e exterioridade que incluía também o neomorto ou o comatoso: «Sia la machina antropologica dei moderni. Essa funziona - lo abbiamo visto - escludendo



fundamento da raça como cerne de um biopoder mortífero e votado ao genocídio; o acto de produzir um corte entre o que deve viver e o que deve morrer - a raça boa e a raça inferior.

Em resumo, estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exactamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse continuum biológico a que se dirige o biopoder.» (Foucault, *IDS*: 227 )

Porém, essa função rática deve articular-se com a teoria da degeneração e do poder de normalização; é este último, aliás, que assegura a articulação entre os dois pontos, visto que os primórdios desse racismo remontam às influências sobre os processos biológicos e orgânicos. Mas a degeneração articula-se ainda com um outro domínio: a sexualidade. A degeneração faz a combinatória possível, ou melhor, o ponto de apoio da regulamentação do corpo individual e a população. Sem a generalização do degenerado nenhuma população poderia ser controlada e inversamente, é a saúde da população que permite o argumento biopolítico do afastamento daquele que não se coaduna com a norma (biológica em primeiro lugar).<sup>114</sup>

Só através da relação entre a norma e a morte podemos compreender a extensão do ciclo tanatopolítico. A protecção da vida converte-se numa atracção pela morte. Embora o transcendental nazi fosse a vida, esta é assegurada no limite pela morte do Outro capaz de ameaçar a vida da comunidade.

---

da sé come non (ancora) umano un già umano, cioè animalizzando l'umano, isolando il non-umano nell'uomo: *Homo alalus*, o l'uomo-scimmia. Ed è sufficiente spostare in avanti di qualche decennio il nostro campo di ricerca e, invece di questo innocuo reperto paleontologico, avremo l'ebreo, cioè il non-umano prodotto nell'uomo, o il *néomort* e l'oltretomato, cioè l'animale isolato nello stesso corpo umano.» (Agamben, 2002: 42)

<sup>114</sup> «C'est la théorie de la dégénérescence: la sexualité, en tant qu'elle est au foyer de maladies individuelles et étant donné qu'elle est, d'autre part, au noyau de la dégénérescence, représente exactement ce point d'articulation du disciplinaire et du régularisateur, du corps et de la population.» (Foucault, *IDS*: 225)

O comboio que os leva a Auschwitz é o mesmo que os conduz à anomia, à destituição do estatuto de pessoa jurídica do deportado. Máquina da Era da técnica, esse comboio que empreende uma longa viagem, afasta-os de toda a comunidade na qual os deportados não terão lugar. Nesse caso, o comboio antecipa a zona de excepção que constitui o *Lager* e nessa anteposição é um lugar maior de morte. O comboio para Auschwitz (como antes o eram as carrinhas da operação T4) é o lugar por excelência da não-pessoa, e isto é visível no documentário de Claude Lanzmann.

Hannah Arendt na sua obra *Eichmann Em Jerusalém*, cap VI "A Solução Final: Extermínio" refere que «Havia dois métodos de eliminação: o gás e o fuzilamento. O fuzilamento era levado a cabo pelos *Einsatzgruppen*. O gás era administrado nos campos de extermínio, tanto em câmaras como em furgões móveis.» (Arendt, 2003: 150-151). Arendt inscreve decisivamente o extermínio pelo gás no programa de eutanásia iniciado muito antes contra os *incuráveis*.<sup>115</sup>

A higiene racial é a terapia imunitária orientada para prevenir ou extirpar os agentes patogénicos que põem em perigo a qualidade biológica da geração futura.

## **Aporias democráticas e possibilidades infinitas**

A categoria filosófica de (auto)imunidade possui uma justificação mais ampla na nossa reflexão embora essa conceptualização esteja presente em autores como Haraway, Derrida (que a aplica à religião e à democracia), Sloterdijk, Brossat, e sobretudo Esposito. No entanto, a sua relação com a democracia liberal parlamentar e ao modelo de soberania poderá levantar novas questões. Outra vertente a explorar é a dimensão desta categoria na actualidade ou, para retomar uma noção foucaultiana, fazer a história do presente recorrendo a esta categoria. Curiosamente Esposito, após ter aplicado de modo amplo a categoria de autoimunidade ao nazismo não apresenta de forma mais desenvolvida, como seria de esperar em coerência, a mesma categoria quando alude à

---

<sup>115</sup> «Neste clima de morte violenta, resultava particularmente eficaz o facto de a Solução Final, na sua fase final, não ser levada a cabo mediante armas de fogo, ou seja, com violência, mas unicamente em câmaras de gás, as quais estiveram, do primeiro ao último momento, ligadas ao «programa de eutanásia» ordenado por Hitler nas primeiras semanas da guerra e cujas vítimas, até à invasão da Rússia, tinham sido apenas os deficientes mentais.» (Arendt, 2003: 168)

democracia imunitária. Não que esta careça de aventuras extralegais e Esposito refere isso mesmo quando fala dos sistemas de distinção abertos na *communitas*; ele simplesmente recoloca a categoria de autoimunidade democrática, se assim podemos dizer, no cerne da linguagem teológico-política, afirmando que seria útil um recuo da mesma para que os sistemas ocidentais pudessem aliviar a necessidade de protecção negativa do corpo social gerador de violência.<sup>116</sup> Mas quem acaba por analisar a categoria de autoimunidade face ao regime democrático é Derrida. De facto, após aplicarmos, com Esposito, o paradigma imunitário à biopolítica nazi, associado à evitação da degenerescência e portanto ao eugenismo, devemos colocar a questão da sua irrupção ou continuidade no sistema democrático liberal.

Agamben salienta esta duplicidade na democracia na obra *Il Regno e la Gloria*, que no primeiro volume do *Homo sacer* a aproximou da tanatopolítica, fazendo do *Lager* o *nomos* da modernidade e dos regimes da democracia liberal como homónimos do regime nazi. Não pretendendo concluir por este passo arrojado, limitar-nos-emos a assinalar o apontamento ambivalente da democracia. Agamben evoca uma ambiguidade preliminar no termo democracia, uma vez que podemos entender por esta uma *forma de constituição do corpo político* e, simultaneamente, uma *técnica de governo*. ("Note liminaire sur le concept de démocratie" in Agamben; Badiou *et al*, 2009: 9) Nesse caso, tanto aludimos a um modo de legitimação do poder como ao exercício governamental enquanto técnica económico-gestionária. Esta antinomia poderia remontar a Aristóteles quando distingue o poder constituinte (*politeia*) e o poder constituído (*politeuma*). Foucault no seu Curso *Sécurité, Territoire, Population* demonstrou que em Rousseau existe a (im)possibilidade de conciliar uma terminologia jurídico-constitucional (o contrato, a vontade geral e o governo) e uma arte de governo. A confusão entre uma racionalidade político-jurídica e uma racionalidade económico-governamental, uma forma de constituição e uma forma de governo está no âmago desta ambiguidade democrática.<sup>117</sup> Alguns anos antes, Agamben declarava, a propósito do

---

<sup>116</sup> Cf. o cap. «Democrazia Immunitaria» com o cap. «Immunizzazione e Violenza» de *Termini della Politica*.

<sup>117</sup> «Si nous assistons aujourd'hui à la domination écrasante du gouvernement et de l'économie sur une souveraineté populaire qui a été progressivement vidée de tout sens, c'est peut-être que les démocraties occidentales sont en train de payer le prix d'un héritage philosophique qu'elles avaient assumé sans bénéfice d'inventaire. Le malentendu qui consiste à concevoir le gouvernement comme simple pouvoir exécutif est l'une des erreurs les plus lourdes de conséquences dans l'histoire de la politique occidentale.» (Agamben; Badiou *et al* 2009: 11-12) Sobre o significado da vivência democrática, Rancière em *La haine de la démocratie*, equaciona as razões de um ódio, ou melhor, de uma aporia democrática: «À bon droit :

*homo sacer*, que a relação de bando que o poder soberano mantém; identificando o poder constituinte com o poder soberano, na esteira de Sieyès e da análise de Arendt. É ainda Benjamin que se encontra na proveniência dessa cisão entre poder constituinte e poder constituído, ou seja, na relação entre a violência que funda o direito e a violência que o conserva. (Agamben, 1995: 47)

Uma reflexão sobre a soberania e sobre vida nua exige a pressuposição teórica da noção de violência. A respeito desta crítica da violência de Benjamin presente em *Zur Kritik der Gewalt*, é vantajoso retomarmos a exegese que Agamben faz no parágrafo 4.5 do cap «Gigantomachia intorno a un vuoto» de *Stato di Eccezione* e que revela o antagonismo da posição de Benjamin face a Schmitt. O texto de Benjamin pretende fundar a possibilidade de uma violência anômica fora da esfera do Direito, ao passo que Schmitt nega a hipótese da violência pura, que em qualquer dos casos teria que pertencer à ordem jurídica. Para contornar a possibilidade de uma violência pura, Schmitt elabora a sua teoria da soberania, poder que não institui nem conserva o direito mas suspende-o. Esse antagonismo está igualmente expresso na oitava tese sobre o conceito de história de Benjamin, onde se determina que o estado de excepção se tornou a regra. Ora, o que parece anunciar Benjamin é uma fractura onde a violência se emancipa do Direito e da sua finalidade ou legitimidade, para entrar decisivamente numa zona de indeterminação e anomia. Como defende Agamben: «Qualquer ficção de um nexos entre violência e direito está a mais: não há senão uma zona de anomia, na qual

---

ce que nous appelons démocratie est un fonctionnement étatique et gouvernemental exactement inverse : élus éternels, cumulant ou alternant fonctions municipales, régionales, législatives ou ministérielles et tenant à la population par le lien essentiel de la représentation des intérêts locaux ; gouvernements qui font eux-mêmes les lois ; représentants du peuple massivement issus d'une école d'administration ; ministres ou collaborateurs de ministres recasés dans des entreprises publiques ou semi-publiques ; hommes d'affaires investissant des sommes colossales dans la recherche d'un mandat électoral ; patrons d'empires médiatiques privés s'emparant à travers leurs fonctions publiques de l'empire des médias publics. En bref : l'accaparement de la chose publique par une solide alliance de l'oligarchie économique.» (Rancière, 2005: 80-81) O afastamento entre a população e o exercício de um Estado economicamente oligárquico não é mitigado pelo facto de as eleições serem livres porque estas asseguram a reprodução do mesmo «pessoal dominante»; todos os direitos estão assegurados, mas o governo da oligarquia nada faz pelo bem comum, enquanto a multidão é deixada às suas paixões privadas. A isto se vem juntar uma globalização despolitizadora que não representa nem os Estados nacionais nem nenhum povo. Por isso Rancière fala igualmente de ambivalência na conduta dos Estados: parecendo enfraquecidos eles agem em conjunto para fechar as fronteiras aos pobres, sem falar da tirania democrática do consumo. E acrescenta contra Agamben (onde apesar de tudo se reencontra na voz dissonante de uma pretensa democracia por realizar): «Nous ne vivons pas dans des démocraties. Nous ne vivons pas non plus dans des camps, comme l'assurent certains auteurs qui nous voient tous soumis à la loi d'exception du gouvernement biopolitique. Nous vivons dans des États de droit oligarchiques, c'est-à-dire dans des États où le pouvoir de l'oligarchie est limité par la double reconnaissance de la souveraineté populaire et des libertés individuelles.» (Idem: 81)

age uma violência sem qualquer roupagem jurídica.» (2003: 76-77) Se por um lado Schmitt pretende a todo o custo inscrever a violência no interior do direito, onde apesar de tudo se exceptua, incluindo-se através do estado de excepção, por outro, Benjamin postula o estatuto de uma violência que vigora exteriormente ao direito, isto é, a possibilidade de uma violência que não institui nem conserva o direito. A lei mantém-se por meio da sua própria exterioridade. Entre o texto de 1921 e as teses sobre história de 1940 há um contexto histórico de implantação da ditadura, da sua face exterminadora e espectral. E para o carácter anómico dessa violência concorrem os exemplos da guerra e da violência militar (com a pena de morte), da figura do grande criminoso, da polícia e do parlamento amnésico.

E qual o papel do Estado nesta violência pura? O Estado desdiferencia a violência que funda da que preserva a lei. E um dos pólos desta excepção que se torna regra é justamente o funcionamento da polícia; tendo como missão manter a lei, a polícia vai para além desta como se nos seus actos fundasse um novo direito. Se o direito natural tenta, pela justiça, justificar os meios e o direito positivo tenta garantir a justiça dos fins pela justificação dos meios, a violência pura é a divina, a violência do puro meio: exterminadora. Ela própria destrói a lei num princípio autoimunológico. Em Foucault, o que vai para além da lei, o que se expande para fora da esfera jurídica é a norma. E o que está fora da norma refere-se em última instância à dicotomia normal/anormal onde a lei desempenha um papel significativo mas não exclusivo.

A violência (*Gewalt*) que se afasta do direito é irremissível na sua «pureza» logo, para Agamben, ela é divina e revolucionária, torna indecível a opção ou a decisão entre norma e excepção, abrindo uma zona de indeterminação e exterioridade relativamente ao direito. Esta violência paradoxal é a condição de possibilidade da máquina biopolítica; é esta violência que instaura um sentido paradoxal no seio da soberania e que, no caso do nazismo, inscreve a morte no governo da vida. Daí que a interpretação de Derrida do mesmo texto plasmada em *Force de loi* se oriente para uma linha polémica (guerreira), aproximando claramente as teses de Benjamin da «Solução Final» sem que essa hipótese se inscreva directamente no texto. Mas Derrida vai mais longe ou provavelmente pretenda franquear um limite interpretativo arrojado: declara que o sentido mítico da violência fundadora do direito é *grego* e que a violência divina destruidora do direito é *judia*. Ora esta declaração pode parecer exagerada visto que

nada disto é aludido no texto de Benjamin. Não é pacífica esta exegese no texto a não ser pelo livre punho filosófico derridiano.

A figura do grande criminoso (que exerce um direito para contestar a ordem do direito existente) e o direito à greve são dispositivos imunitários no interior do direito e como tal ameaçam-no a partir de dentro. A greve geral revolucionária é declarada ilegal pelo Estado porque pode fundar um outro direito, e o Estado tem medo da violência fundadora capaz de transformar as relações de direito e apresentar-se como tendo um direito ao direito (Derrida, 2003: 86) Toda a fundação de um Estado se faz através da violência, por isso a violência mítica introduz uma afinidade entre *pólemos* ou *éris* e as formas de *diké*. Quando Benjamin refere a pena de morte e diz que algo está «podre» no direito, argumenta que existe por intermédio desta violência extrema uma conexão indiscernível entre o direito e a violência na sua forma mais pura. A greve geral predispõe à revolução, argumenta Benjamin, o que suscita a oposição do Estado e, no entanto, ela diminui a possibilidade de violência. Que efeito pode ter hoje uma greve geral? Qual o seu estatuto violento ou que tipo de confronto revolucionário se instaura face ao Estado? Na greve geral inclui-se a greve dos médicos, o que estranhamente gera a mais viva repugnância de Benjamin: «Ela [a greve dos médicos] revela da maneira mais repugnante o uso da violência sem escrúpulos, que chega a ser perversa numa classe profissional que, durante anos e sem a menor tentativa de resistência, «assegurou à morte a sua parte», para depois abandonar deliberadamente a vida na primeira ocasião.» (Idem: 63)

E a crítica da violência extravasa para uma crítica da democracia. O parlamento, diz Benjamin, ostenta um esquecimento da violência que o originou, tornou-se amnésico a si próprio. Nesse esquecimento ele vive do compromisso hipócrita que afinal é uma outra forma de violência, visto que todo o contrato, todo o compromisso se insere na mentalidade da violência. Como defende Benjamin: «Quando desaparece a consciência da presença latente da violência numa instituição de Direito, esta entra em decadência.» (2010: 59) A decadência ou degeneração da democracia parlamentar deve-se a esse esquecimento de si, mas também à polícia que executa as leis, um poder com fins jurídicos, em que o lado infame reside no facto de não separar a violência fundadora da que mantém o direito. Mais do que isso: a polícia inventa leis, é um poder constituinte por motivos securitários. A população está entregue assim à segurança de uma violência amorfa e fantasmagórica, intangível e omnipresente.

[...] o «Direito» da polícia designa aquele ponto em que o Estado - seja por impotência, seja devido às ligações iminentes de toda a ordem jurídica - não está já em condições de garantir, através dessa ordem jurídica, os seus fins empíricos, que pretende atingir a qualquer preço. Por isso a polícia intervém em numerosos casos «por razões de segurança», quando a situação legal não é clara, para não falar dos casos em que, sem qualquer consideração de fins jurídicos, constitui um incómodo brutal que acompanha ao longo de toda uma vida regulamentada, ou pura e simplesmente o vigia. (Benjamin, 2010: 58)

A infâmia da polícia advém dessa zona de indeterminação que se aproxima a passos largos da violência divina ou exterminadora. «Ali onde há polícia» afirma Derrida, «quer dizer, inclusive aqui, não podemos mais discernir entre as duas violências, a conservadora e a fundadora, e eis o equívoco ignóbil, ignominioso, revoltante.» (Idem: 76)

No entanto, a decisão da aniquilação a partir de uma lei escrita (esterilização) ou não escrita (eutanásia) é um acto de violência pura, cuja dimensão fundadora não é o direito positivo nem o direito natural, porquanto está isenta de justificação ou legitimidade; ela é de ordem extrajurídica e reside no princípio foucauldiano de sociedade de normalização biopolítica. Se Benjamin tem razão, as suas palavras escritas aos 28 anos revelaram-se proféticas para a situação das democracias actuais, visto que abundam gestos políticos obscuros e extralegais que renovam continuamente essa violência anómica, que era suposto ser erradicada pelo direito igualitário e universalista. Derrida analisa esta vertente crítica da democracia parlamentar e argumenta:

Benjamin indica aqui, pelo menos, o princípio de uma análise da realidade policial nas democracias industriais e os seus complexos militar-industriais de alta tecnologia informatizada. Na monarquia absoluta, por mais terrível que isso seja, a violência policial mostra-se tal como é e tal como deve ser no seu espírito, enquanto que a violência policial das democracias nega o seu próprio princípio ao legislar de maneira sub-reptícia, na clandestinidade.

Dupla consequência ou dupla implicação:

1. A democracia seria uma degenerescência do direito, da violência, da autoridade ou do poder do direito.

2. Não há ainda democracia digna deste nome. A democracia continua por vir [*à venir*]: por engendrar ou por regenerar.

O discurso de Benjamin, que então se desenrola numa crítica do parlamentarismo da democracia liberal, é portanto *revolucionário*, ou mesmo marxizante, mas nos dois sentidos da palavra «revolucionário», que compreende também o sentido reaccionário, a saber, o de um retorno ao passado de uma origem mais pura. Este equívoco é suficientemente típico por ter alimentado muitos discursos revolucionários de direita e de esquerda, em particular entre as duas guerras. Uma crítica da «degenerescência» (*Entartung*), como crítica de um parlamentarismo impotente para controlar a violência policial que a ele se substitui, é bem uma crítica da violência sobre o fundo de uma «filosofia da história»: perspectivação arqueo-teleológica, ou mesmo arqueo-escatológica que decifra a história do direito como uma decadência (*Verfall*) desde a origem. A analogia com os esquemas schmittianos ou heideggerianos nem precisa de ser sublinhada. (2003: 111)

O estatuto da vida nua não existe apenas no entrelaçamento entre violência e soberania nazi, na pura excepção soberana; ele permanece na democracia liberal onde era suposto ter sido esquecido. O retorno desse esquecido, é o sintoma do aparente compromisso que mantém, no entanto, a violência que lhe deu origem. O consenso esconde uma violência intrínseca, onde o antagonismo não se revela senão nas suas formas sub-reptícias e ocultas. A relação entre o estado de excepção e a violência pura democrática à custa de um parlamento amnésico está, portanto, estabelecida, pelo que não espanta que Agamben siga este mote com o vigor biopolítico correspondente. Mas o que é esta violência pura, violência anômica, como se as crianças brincassem com o direito? Uma violência que se abate sobre os sem-nome, os expostos, violência silenciosa, se quisermos aplicar uma categoria de Eugénia Vilela em *Silêncios Tangíveis*. Quando Derrida afirma que «a violência policial das democracias nega o seu próprio princípio ao legislar de maneira sub-reptícia» está a indicar uma das modalidades do



que designou o cariz autoimune das democracias e que encontra na polícia um ponto de autocontradição, o que é sublinhado igualmente por Benjamin.

Que novas matizes assume a vida nua hoje? De que forma a animalidade do homem continua no cerne das democracias em nome do triunfo da economia? Existe ainda uma tarefa histórica da humanidade? O alastramento da economia, o triunfo do *homo economicus* assombra o governo da vida e arrasta-a para a despolitização. A própria molecularização da vida é uma das modalidades do impolítico. A biologização liberal é despolitizadora porque esconde uma violência disfarçada de compromisso. A existência factícia dos povos não terminou com os totalitarismos do século XX. Ela permanece nas formas de despolitização por meio da economia. Os homens estão entregues à sua inessencialidade e inoperância destituída de qualquer destino histórico-político. O que está em causa agora no que à vida nua diz respeito? Nada mais do que o «alastramento incondicionado da *oikonomía*» (*dispiegamento incondizionato della oikonomía*).

O que está em causa é agora bem diferente e mais extremo, dado que se trata de assumir como tarefa a própria existência factícia dos povos, ou seja, em última análise, a sua vida nua. Deste ponto de vista, os totalitarismos do século XX constituem verdadeiramente a outra face da ideia hegel-kojeviana do fim da história: o homem alcançou finalmente o seu *télos* histórico e nada resta, a uma humanidade de novo tornada animal, que a despolitização das sociedades humanas através do alastramento incondicionado da *oikonomía*, ou a assunção da própria vida biológica como tarefa política (ou melhor, impolítica) suprema.

[...] tomar a cargo a «gestão integral» da vida biológica, isto é, da própria animalidade do homem. Genoma, economia global, ideologia humanitária são as três faces solidárias deste processo em que a humanidade pós-histórica parece assumir a sua própria fisiologia como último e impolítico mandato. (Agamben, 2002: 79)

Como se configura neste contexto a vida nua? Benjamin desenvolve uma dicotomia entre o poder mítico e o poder divino. De resto, todo o texto *Zur Kritik der Gewalt* procede por oposições. O poder mítico é instituinte do direito, impõe limites, é sangrento e produz a culpa e a expiação, ao passo que o poder divino destrói os limites.

Não deixa de espantar que Benjamin alegue uma separação onde se poderia ver a inextricável coexistência do poder mítico/divino/sagrado. A vida nua é a exposição da vida à culpa através do poder judicial. Mas já vimos que o poder judicial, com a polícia, expande-se para fora do direito. O culpado é, por conseguinte, absolvido do direito - trata-se da expiação. «No âmbito da vida nua cessa a dominação do Direito sobre os vivos. O poder mítico é, em si e para si, poder sangrento sobre a vida nua, enquanto o poder divino, tomando como referência o vivo, é puro poder sobre a vida. O primeiro exige sacrifícios, o segundo acolhe-os.» (Benjamin, 2010: 68)

A vida nua é o resíduo de um poder para além do direito. O poder de vida e da morte encontra aqui o paroxismo assinalado por Foucault, a antinomia ou ambiguidade que, no entanto, não fica resolvida no seio da conceptualização foucauldiana do biopoder. Foucault aproxima-se de um limiar infranqueável onde o vivente é exposto na sua animalidade, sem poder ser resgatado pelo direito. O direito de vida e morte do soberano não é simétrico. Para se poder integrar no pensamento biopolítico, faltou a Benjamin a noção de biologização do poder mítico, embora não lhe tenha escapado a ambiguidade intrínseca do poder que se abate sobre a vida de modo sangrento. Com a noção de vida nua Benjamin conceptualiza, de uma forma que será largamente sedimentada por Agamben, a relação da vida nua ao soberano sob a forma de excepção. É neste nexos que reside o fundamental da sua avaliação da violência e o seu carácter paradoxal e imprevisível. Qual a diferença entre a violência mítica e a violência divina?

Žižek na sua obra sobre a violência tenta estabelecer essa distinção recorrendo à terminologia de Badiou: «a violência mítica pertence à ordem do Ser, enquanto a violência divina pertence à ordem do Acontecimento.» (2009: 173) Ao inscrever a violência divina no dispositivo biopolítico da vida nua Žižek, no fundo, mima a definição de Agamben não acrescentando nenhum elemento verdadeiramente novo<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> «Assim, paradoxalmente, a violência divina coincide em parte com o dispositivo biopolítico dos *Homini sacer*: em ambos os casos, matar não é crime nem um sacrifício. Aqueles que são aniquilados pela violência divina são plena e completamente culpados: não são sacrificados, uma vez que não são dignos de serem sacrificados a Deus e aceites por ele: são aniquilados sem que seja feito um sacrifício. De que são culpados? De viverem uma simples vida (natural). A violência divina purifica o culpado, não da culpa, mas da lei, porque a lei se limita aos seres vivos: não pode chegar para além da vida e tocar o que é excesso sobre a vida, o que é mais do que a simples vida. [...] É a violência mítica que exige sacrifício e mantém o seu poder sobre a vida nua - ao passo que a violência divina é não-sacrificial e expiatória. Não deveríamos assim reexaminar a existência de um paralelo formal entre a aniquilação pelo Estado dos *Homini sacer*, por exemplo o extermínio nazi dos judeus, e o terror revolucionário, em cujo âmbito

A analogia entre a violência divina (de tipo nazi) e o terror revolucionário tem como ponto de fuga a intuição de que este último não pertence à esfera do Estado.

Agamben em *Il Regno e la Gloria* empreende a genealogia da soberania a fim de reconstituir a história da democracia moderna. O que se constata é que o paradigma providencial foi secularizado sob a forma de uma vontade geral, e isto desde Rousseau sob influência de Malebranche. A máquina governamental possui na sua proveniência um carácter bipolar que se expandiu numa dicotomia entre poder legislativo e poder executivo. Conduzirão estes a uma divisão clara no seio da máquina governamental ou uma articulação interna do único e indivisível poder? O que é certo é que a instância governativa cristalizou-se progressivamente no poder executivo o que, segundo Agamben, originou um dos maiores mal-entendidos do pensamento político ocidental. «Com efeito, esta história não é outra coisa do que um progressivo trazer à luz da substancial não-verdade do primado do poder legislativo e da consequente irreduzibilidade do governo a uma simples instância executiva.» (Agamben, 2007: 303) Ao assumir o governo como poder executivo, a governamentalidade económica intensifica-se a ponto de se tornar a máquina governamental prevalecente. As duas fontes da soberania, a dinástica e a democrático-popular provêm de duas genealogias distintas. A primeira deriva do paradigma teológico-político e a segunda do paradigma teológico-económico-providencial. E o que assistimos hoje é a dominação do paradigma do governo como economia que esvazia de significado a soberania popular. Agamben atribui esse facto à herança teológica da economia política.<sup>119</sup>

A vida nua surge no plano da lei como o nada da revelação, e aquela como vigência sem significado. Daí a conclusão, que pode parecer exagerada para os Estados democráticos, segundo a qual a lei está numa situação de bando, num princípio vazio e indeterminado, onde o que se manifesta é uma relação de bando. Mas é precisamente isso que argumenta Agamben:

---

também podemos matar sem cometer e sem sacrificio - a diferença reside no facto de o extermínio nazi continuar a ser um meio do poder de Estado.» (Idem: 172)

<sup>119</sup> «E se oggi assistiamo al dominio schiacciante del governo e dell'economia su una sovranità popolare svuotata di ogni senso, ciò significa forse che le democrazie occidentali stanno scontando le conseguenze politiche di un'eredità teologica che, attraverso Rousseau, avevano assunto senza rendersene conto. L'equivoco che consiste nel concepire il governo come potere esecutivo è uno degli errori più carichi di conseguenze nella storia del pensiero politico occidentale. [...] *Ciò che la nostra ricerca ha, infatti mostrato è che il vero problema, l'arcano centrale della politica non è la sovranità, ma il governo, non è Dio, ma l'angelo, non è il re, ma il ministro, non è la legge, ma la polizia - ovvero, la macchina governamentale che essi formano e mantengono in movimento.*» (Idem: 303)

Todas as sociedades e todas as culturas (sejam elas democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entraram hoje numa crise de legitimidade, em que a lei (significando este termo todo o texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nomos* profano) vigora como puro «nada da Revelação». (1995: 59)

O estatuto do judeu sob o nazismo não é o da religião, embora esteja exposto à violência da lei. Mas o seu lugar excede a lei e a norma, entrando numa zona de excepção. O judeu não é o *homo sacer* da religião mas da política, ou melhor da biopolítica. A insuscetibilidade do judeu reside no facto de estar exposto à biologização da norma, ao puro princípio eugenético que não era, todavia, válido apenas para a população hebraica mas para todos os alemães e, em derradeira análise, para toda a população do planeta. A dimensão da nudez do judeu é jurídico-política e não religiosa. Ele é vida nua, tal como o portador de anomalia psíquica ou o doente incurável. A lei que vigora sem significado é a lei esvaziada de humanidade apresentando-se na sua simples forma, puro nada que separa a *bios* da *zôé* e que acaba por reconduzir a segunda à primeira. A lei eugenética é uma lei da não-pessoa, da fabricação do cadáver em forma de lei. A esterilização ou supressão antecipada da vida (em nome de uma vida mais condigna, do ponto de vista social na perspectiva da relação soberana que está acima da lei e que a excede) é a modalidade mais flagrante da *vida nua* porque aplica-se *antes* do tempo. Não o campo como *nomos*, da excepção mas o ainda não nascente, a vida que é impedida de eclodir e de se manifestar. Essa vida não é analisada por Agamben na sua virtualidade politizada ante-predicativamente. Não se trata, como no dossier Binding & Hoche, de suprimir o existente em falência orgânica e mental, o incurável, mas o ainda não existente, cuja autorização não é dada para entrar na vida ou, pelo menos, suprimir os traços que no vivente podem hereditariamente indiciar uma anomalia na sua descendência (social e não apenas vital ou vital do ponto de vista do *socius*). O horizonte de preocupação de Binding & Hoche é a autorização da destruição (*Vernichtung*) da vida indigna de ser vivida; mas a biopolítica genética está para além disso. Por esse facto podemos dizer que a lei nazi (e algumas democráticas) vigoram aquém e além do vivente; em todo o caso dirigem-se ao núcleo do vivente iluminando-o ou suprimindo-o como toda a lógica ilegítima do poder sobre a vida.

Binding & Hoche pensaram num comité de liberalização/autorização do extermínio do incurável que integraria um psiquiatra e um jurista - engrenagem médico-judiciária mas sobretudo político-biológica, ou melhor, comité biopolítico. Podemos dizer que as democracias integram algures vários destes comités biopolíticos, onde a vida dos cidadãos está sendo lida na pura forma de lei. Nudez que Arendt situou nos povos sem Estado e nos povos sem História, os apátridas, os desnacionalizados, os deslocados de guerra, os exilados, os refugiados, em suma os *indesejáveis* e os fora-da-lei. É sobre estes que o direito não vigora dirigindo-se-lhes. O direito exclui aqueles sobre os quais incide ou retira-se dos que estão amplamente submetidos ao seu poderio ou à sua relação de soberania. A soberania é, assim, a fábrica da excepção. Essa abstracta nudez não é sagrada ou sacrificável. Nesse caso, o conceito de direitos humanos vigora como pura forma que esvazia a própria lei de significado. É uma humanidade sem o humano ou, como diz Esposito, uma despersonalização da pessoa, não apenas ao nível jurídico, mas biopolítico.

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou-se no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com pessoas que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas - excepto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstracta nudez de ser unicamente humano. (Arendt, 2007: 397)

E essa abstracta nudez biológica, é uma recondução à animalidade da pessoa; à despersonalização enquanto animalização que pode ser um traço biológico rácico como no caso do negro: «Se um negro, numa comunidade branca, é considerado nada mais do que um negro, perde, juntamente com o seu direito à igualdade, aquela liberdade de acção especificamente humana.» (Arendt, 2007: 400) O traço biológico transmuta-se em invisibilidade social; no seu estatuto paradoxal aquele que perde os direitos humanos torna-se um ser humano em geral, em abstracto (lei que vigora sem significado), integra a lei geral desintegrando-se da sua aplicação específica que não está em lugar nenhum. Desvenda-se aqui uma zona de excepção; o que se entreabre é uma porta já aberta e por isso infranqueável, como na parábola de Kafka (*Diante da Lei*). Arendt, sem o precisar,

acaba por mostrá-lo não transpondo, apesar de tudo, o patamar para a dimensão biopolítica (que implicaria uma perspectiva do corpo biológico saudável do povo a preservar por um brusco afastamento da animalidade impessoal) ficando, ainda assim, no limiar, numa proximidade conceptual vantajosa. A diluição abstracta na espécie não promove qualquer protecção jurídica de cidadania; pelo contrário, retira-lhe a possibilidade de participação empenhada na vida política. A lei que não vigora perde o seu significado. Assim parece quando a autora escreve estas linhas:

O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhe aquela tremenda equalização de diferenças que advém do facto de serem cidadãos de alguma comunidade e no entanto, como não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie. O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral - sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma acção pela qual se identifique e se especifique - e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular que, privada da expressão e da acção sobre um mundo comum, perde todo o seu significado. (Arendt, 2007: 400-401)

Mas estará esse grande perigo afastado? Estará a pura diferenciação contida nos limites de uma vida política transparente? A não ser exactamente assim, as proféticas palavras de Arendt, na desmesura da sua desesperança, mantêm bem presente o seu vigor conceptual político.

O que parece certo é que a democracia mantém a evidência de uma certa antinomia que oscila, sem equilíbrio, entre uma biopolítica positiva (melhoria da saúde das populações) e uma soberania mortífera presente nas zonas de excepção ou extralegalidade sem, contudo, assegurar as condições da sua própria realização plena, numa tanatopolítica não assumida. Se a categoria de imunidade, transposta mais uma vez do léxico biológico e biomédico (cuja etiologia científica ainda não está totalmente

explicada tendo, porém, um bom alcance descritivo) dá conta da biologia política isso deve-se, em primeiro lugar, à incursão da política na esfera da vida.

O estatuto do judeu como insacrificável advém-lhe das categorias da modernidade. Para Agamben, o judeu é o «referente negativo privilegiado da nova soberania» o que faz dele uma vida exposta à morte; mas esta morte não pode ser considerada um sacrifício porque na modernidade o princípio da sacralidade da vida se emancipou assim completamente da ideologia sacrificial. Esta nova acepção do termo sagrado deve ser entendida em termos jurídico-políticos e não em moldes religiosos ou, pelo menos, em termos teológico-políticos; o extermínio dos judeus não lhes outorga qualquer singularidade messiânica. É uma morte não inteiramente profana, mas já não sacrificável.<sup>120</sup> Na verdade, Agamben poderia ter cunhado outro termo para o destinatário moderno da biopolítica que não o *homo sacer*, dada a sua conotação religiosa estabelecida por Benveniste. A morte do judeu é totalmente biopolítica e a sua sacralidade é identificada com a vida nua como animalização da vida, por isso, Agamben fala num extermínio de «piolhos» (retomando as palavras de Hitler). O extermínio é biopolítico e não religioso. Mas o que é preciso dizer é que a transição ou coincidência moderna da sacralidade com a própria vida biológica faz-se por intermédio da medicalização (caminho que Agamben não trilha). E isto apesar de uma proximidade conceptual que fica na fronteira, sem ousar transpor esse limiar, como nos afirma nesta passagem: «Só nesta perspectiva adquire todo o seu sentido o extermínio dos judeus, em que polícia e política, razões eugénicas e razões ideológicas, preocupação pela saúde e luta contra o inimigo se tornam absolutamente indiscerníveis.» (Agamben, 1995: 164)

Todo o curso *Les Anormaux* de Foucault pode ser lido neste sentido - na passagem consentida da sacralidade para a medicalização -, ganhando assim uma nova

---

<sup>120</sup> Agamben rejeita a conotação sacrificial do termo Holocausto visto que, sobre ele, pende uma aura negativa. Como escreve: «L'ebreo sotto il nazismo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica e, como tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita uccidibile e insacrificabile. La sua uccisione non costituisce perciò, come vedremo, né un'esecuzione capitale né un sacrificio, ma solo l'attuazione di una mera «uccidibilità» che inerisce alla condizione di ebreo come tale. La verità difficile da accettare per le stesse vittime, ma che pura dobbiamo avere il coraggio di non coprire di veli sacrificali, è che gli ebrei non sono stati sterminati nel corso di un folle e gigantesco olocausto, ma letteralmente, come Hitler aveva annunciato, «come pidocchi», cioè come nuda vita. La dimensione in cui lo sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica.» (Agamben, 1995: 126-127) A relação entre a *sacratio* e a soberania é da ordem jurídico-política. «Sacra la vita è solo in quanto è presa nell'eccezione sovrana e l'aver scambiato un fenomeno giuridico-politico (l'insacrificabile uccidibilità dell'*homo sacer*) per un fenomeno genuinamente religioso è la radice degli equivoci che hanno segnato nel nostro tempo tanto gli studi sul sacro che quelli sulla sovranità.» (Idem: 94)

dimensão interpretativa. Nesse caso, não somos todos virtualmente *homines sacri* (apenas e só) mas todos somos virtualmente medicalizáveis.

Contudo, uma das dificuldades é adiantar, no léxico biopolítico, uma categoria que não está ainda esclarecida ao nível biomédico uma vez que ainda se desconhecem as condições de (im)possibilidade que conduzem à autoimunidade capazes de evitar a desregulação do organismo. No caso das doenças autoimunes não é de todo evidente que um sistema imunitário deprimido possa diminuir a taxa de incidência da autoagressão orgânica - pelo que não é incontroverso que a administração de imunossuppressores conduza a uma estabilidade na doença autoimune (e alguns anti-inflamatórios são imunossuppressores). Nesse caso, podemos contentarnos com a resposta, dada como certa, de que uma purificação da estirpe é condição de autoimunidade e esse factor é facilmente identificável no caso da biopolítica nazi.

Se estamos tratando de uma nova categoria política na contemporaneidade, a saber, a (auto)imunidade aplicada à democracia, importa saber se esta é da mesma intensidade do que no caso da eugénica nazi. A questão seria então: de que modalidade de (auto)imunidade estamos falando na sua aplicação à democracia? Esposito distingue as duas vertentes da imunologia política, nos nossos termos, ao passo que em Agamben é evidente uma indiferenciação entre o totalitarismo e a democracia - este autor destaca mesmo uma isonomia quando alude ao campo como *nomos* da modernidade e ao estado de excepção como estando disseminado nas sociedades democráticas. Em Derrida, a autoimunidade democrática é demonstrada em vários passos de forma convincente, mas é por via teológico-política que melhor se expande a sua categorização teórica.

Até certo ponto, continuamos a pensar a democracia em termos hobbesianos, é essa a conclusão de Esposito, Agamben e Derrida, quando destacamos a questão da segurança do indivíduo face ao medo de uma morte violenta; persistimos, contudo, numa situação de estado de natureza, o que parece contraditório com a liberdade democrática. Sempre que se pensou o corpo em termos políticos produziu-se uma clausura deste sobre si (ou mesmo uma dupla clausura como se viu na tanatopolítica nazi) a que se designou corpo político. Mesmo as teorias contratuais não lograram escapar a esta tonalidade: fizeram convergir a vontade individual no horizonte de uma autoconservação de todo o conjunto do organismo político. A democracia, nesse



contexto, não seria um regime fora da biopolítica, mas a possibilidade de uma inversão da lógica bio-tanatológica a partir de dentro. O que significa essa inversão?<sup>121</sup> A hipótese de uma *communitas* de acordo com uma biopolítica afirmativa apenas se pode imaginar fora de uma exigência imunitária totalitária, onde o corpo não coincide com a sua própria identidade, onde o individual e o colectivo não se remetam a uma linha de absoluta coincidência como aconteceu no período biológico-racial nazi. Como se equaciona a categoria de pessoa no nazismo? Poderia esta categoria opor-se à ideologia centrada na «primazia absoluta do corpo racial e consequente despersonalização»? Na tanatopolítica nazi, à absoluta imanência do «espírito da raça» no corpo individual e colectivo, opunha-se a transcendentalidade do sujeito pessoal com o seu ser biológico.<sup>122</sup> A reacção democrática da noção de pessoa funda-se na capacidade de dominar o substrato biológico, embora essa qualificação «animal» da outra parte, sobre a qual se exerce o domínio, se baseie numa sujeição dessa animalidade bruta.

Poderá a democracia romper os diques dessa coincidência? Esposito apela à noção de carne em Merleau-Ponty, mas uma carne mundializada (em termos de globalização) adiantando: «o que “ressurge” hoje, poderia ser não o corpo habitado pelo espírito, mas a carne enquanto tal: um ser simultaneamente singular e comum, genérico e específico, indiferente e diferente, que não está apenas desprovido de espírito, mas que não tenha sequer corpo.» (Esposito, 2004: 183) Sabemos que não se pode pensar a comunidade fora do processo de imunização. Porém, com o dismantelamento do estado-nação, a figura imunitária que surge é neoliberal, produzindo, concomitantemente, processos de exclusão individual.

Do recente relevo assumido pelo factor étnico nas relações internacionais ao impacto da biotecnologia sobre o corpo humano, da centralidade da questão sanitária enquanto índice privilegiado de funcionamento do sistema económico-productivo à prioridade da exigência de segurança em todos os programas governamentais, a política parece cada vez mais diluída na sua nua base

---

<sup>121</sup> «Ma che significa, esattamente, rovesciarli? E rovesciarli *dall'interno*?» (Esposito, 2004: 171).

<sup>122</sup> «Mentre nella concezione che abbiamo definito biopolitica - portata a compimento e insieme a snaturamento dal nazismo - non si è altro da ciò che si è biologicamente, la persona è quel nucleo di volontà razionale impiantata, da Dio o dalla natura, in un corpo singolo, ma non identificabile con esso.» (Esposito, 2007: 108)

biológica, senão no corpo mesmo dos cidadãos de todas as partes do mundo.  
(Esposito, 2008: 145)

Em *La démocratie immunitaire*, Alain Brossat, retira algumas consequências da aplicação do paradigma imunitário às sociedades actuais. Na nossa sociedade democrática pós-totalitária, defende Brossat, o paradigma imunitário cruza a vertente jurídica com a biopolítica produzindo uma dicotomia entre *imunizados* e *expostos*. Por um lado, a segurança e a garantia de um direito (regulamentação imunitária) que estimula uma codificação dos comportamentos permitidos e proibidos. Existe uma prática médica que se politiza nessa exigência imunitária.

Por outro lado, os *expostos*, numa época de reivindicação do ideal *noli me tangere* são alvo das violências endémicas (guerra civil, conflitos étnicos, *apartheids*, fome, genocídios, novas formas de escravidão, exploração sexual de crianças). Perante a imigração, a Europa trata os clandestinos como inumanos numa relação entre dispositivos imunitários e aspirações securizantes. «(...) a intensificação do processo de imunização faz-se acompanhar de um processo de dualização que, simultaneamente, atravessa as sociedades ocidentais e aumenta a separação entre estes e os outros que são postos à margem dessa corrente.» (Brossat, 2003: 29)

Práticas como o beijo, a carícia e a copulação tornam-se tendencialmente problemáticas a partir do momento em que são submetidas a formas de regulamentação imunitária e de codificação normativa de tipo sanitário cada vez mais estritas. (Brossat, 2003: 39)

O puritanismo e a purificação dos corpos que não se tocam, a proibição das relações não protegidas, o escândalo da nudez, a intocabilidade do corpo da criança mesmo pelos pais; o *odor próprio do outro* (em sentido metafórico) é visto como uma agressão. (Brossat, 2003: 42) A anestesia face ao outro desloca o próprio sentido da violência. Hoje, com a despolitização da violência, o toque e as carícias podem assumir o estatuto de violências extremas (hiperestesia imunitária). Naturalmente que este excesso de imunização encontra formas de descompensação perversa ao nível da

sexualidade por exemplo. Brossat vê no abandono da paixão política um devir-tórpido, uma narcose democrática e uma tetania afectiva, no domínio da subjectividade e da afectividade. A democracia pastoral afasta-nos da comunidade e promove uma perda da capacidade de lidar com a alteridade. Daí que Brossat proponha uma «recomposição da comunidade política» como modo de superar essa fortaleza anestésica. Como monstros da insensibilidade são apontados exemplos como Eichmann, Milosevic, Pinochet. No caso da democracia, o reino da não-sensação, faz com que os cidadãos *não respondam* ao regime político que no entanto está no cerne da sua existência.

Como bem sabemos, esta baixa intensidade dos afectos políticos tende, nas democracias contemporâneas, a confinar-se à narcose - um estado cuja denominação corrente é o «consenso» e cuja consequência é o apagamento dos desafios da política viva (a elaboração da conflitualidade sobre um modo não guerreiro) em benefício da gestão estatal. (Brossat, 2003: 78)

Deve dizer-se que Brossat apenas analisa o paradigma imunitário na sua vertente negativa ou se quisermos, a instâncias de uma biopolítica negativa, cuja contrapartida difusa seria a ideia de uma comunidade desligada do risco de contaminação e onde a experiência do outro far-se-ia sem entraves. Num mundo anesthesiado tudo se experiencia como violência e sofrimento; o médico tradicional é agora substituído pelo psiquiatra vitimólogo (todos são vítimas), retirar do corpo todas as sensações penosas apenas pode equivaler a uma fragilização dos laços comunitários e, mais do que isso, é sobreinvestir a figura do cidadão-paciente de uma pósdemocracia consensual alinhada sobre paradigmas médicos.<sup>123</sup> Esta visão de um lado comunitário exterior a toda a

---

<sup>123</sup> «Là où le corps se trouve désinvesti en tant que domaine de réception des sensations pénibles, tend à se constituer un vaste domaine plastique, celui d'une dimension «morale», dont le propre est de se présenter comme un terrain *esthésique* dans lequel sont impuissantes les techniques anesthésiques. Il faut donc, pour que puisse se poursuivre sans interruption le procès d'insensibilisation, enchaîner sur une autre pharmacopée - celle des psychotropes, tranquillisants et autres antidépresseurs. Mais ceci est un autre chapitre - celui de la post-démocratie consensuelle entendue comme *mise sous Prozac* de la conflitualité politique; celui d'une «gouvernance» qui, d'une manière toujours croissante, tendrait à s'aligner sur des paradigmes médicaux, un mode de conduite expert d'un corps social «souffrant», que s'efforceraient de prendre en charge nos gouvernants-médecins à coup d'«ordonnances» appropriées, de traitements de choc ou de médecines douces, dont le propre est de relever de la gamme infinie de moyens de conduite qui, eux-mêmes, renvoient au modèle politique immémorial le plus *distinct* qui soi la règle du jeu démocratique.» (Brossat, 2003: 83-84)

exigência normativo-imunitária pode revelar-se quimérica. Para Esposito, não existe uma comunidade sem que no seu seio despolete a preocupação imunitária, visto que, precisamente a comunidade, que é suposto proteger a singularidade, expõe ela mesma o indivíduo ao perigo do outro, à intensa negatividade da sua perda de identidade.<sup>124</sup> Brossat faz uma sobreposição entre o paradigma imunitário e a sanitização dos comportamentos no que chama uma *democracia médico-pastoral* sob a tutela do governante-médico, salientando sobretudo a dinâmica expropriadora do direito. No entanto, a integração progressiva dos *expostos* não reduz, por si só, a preocupação imunitária dos que se encontram submetidos à regulamentação da vida humana. O direito conserva a comunidade destituindo-a, pretende conservar o comum, exteriorizando-o na obrigação e no dever (*munus*). O seu papel é o de conduzir o comum à sua exterioridade. Brossat acerta quando refere que a imunização aposta numa atenuação da violência directa para os que são abrangidos pela sua cobertura; hoje já não se mancha de sangue, como diria Esposito a propósito do modelo imunitário jurídico, visto que é uma imunidade branda a coberto do processo de civilização, (Esposito, 2002: 60) mas não se pode dizer que o direito seja função do sistema imunitário, visto que o sistema imunitário é função do direito, (Esposito, 2002: 60) logo não há lugar para a violência.

Convém, assim, pensar uma democracia com uma baixa intensidade imunitária, defende Esposito, que a coloque a salvo de um *munus* absoluto, ou seja, da autoimunização destrutiva, como é ainda o caso da democracia liberal, que produz uma franja de imunidade para uns enquanto abandona outros à sua sorte. É esse mesmo risco que tende para o negativo segundo um excesso de segurança, o que aconteceu justamente após os atentados terroristas de 11 de Setembro: «Mas a democracia não pode, sequer, ser um regime totalmente imunizado, porque nesse caso, o excesso de

---

<sup>124</sup> Esposito transpõe para a democracia a categoria de imunização que, no fundo, e como viu Derrida, trabalha em qualquer comunidade e que constitui a chave interpretativa dos sistemas políticos modernos no que chama (com Plessner), o «jogo democrático» onde descobrem estratégias para os homens «viverem próximos» sem tocar-se. «in un mondo in cui individui naturalmente a rischio si affrontano in una competizione che ha per posta il potere e il prestigio, l'unico modo di evitare un esito catastrofico è quello di istituire tra essi una distanza sufficiente a immunizzare ognuno nei confronti di ogni altro. Contro ogni tentazione comunitaria, la sfera pubblica è quel luogo in cui gli uomini entrano in relazione nella forma della loro dissociazione. Da qui la necessità di strategie e apparati di controllo che consentano agli uomini di "viversi accanto" senza toccarsi; e cioè di ampliare la sfera dell'autosufficienza individuale attraverso l'uso di "maschere" o "armature" che li difendano da un contatto indesiderato e insidioso con l'altro.» (Esposito, 2008: 107-108)

segurança levaria a um total bloqueio e, também neste caso, à implosão.» ("La Política al Presente" in Bassicalupo, 2008: 24)

Repensar a democracia a partir de um pensamento da imanência é pensar o *bíos* como forma de vida em comum; surge a hipótese de uma outra comunidade, hipótese de uma biopolítica afirmativa identificada que não pretende regressar ao paradigma moderno nem à tanatopolítica, não pretende construir um Estado nem um povo (não uma vida comum como destino comum de um povo), mas a partir da ideia de nascimento. Como escreve no texto «La política al presente» da colectânea *Impersonale*: «Ao invés, pensar a política a partir da ideia de nascimento, não significa reenviar à origem mas, pelo contrário, estabelecer uma dimensão de acontecimento sempre nova, separada de qualquer pressuposto anterior.» (Bazzicalupo, 2008: 29)

A inversão de uma biopolítica negativa implica o dismantelamento prático dos três dispositivos do nazismo assinalados, tema desenvolvido na parte final de *Bíos* e, só a partir daí temos condições de propor uma genealogia da imanência que não se circunscreva à norma ou, para dizer de outro modo, que não se limite a uma produção das exclusões.

Perante a terminologia dos dois autores biopolíticos como Esposito e Agamben, poderíamos ser levados a pensar que a imunidade (oriunda de uma aplicação do paradigma imunitário como hermenêutica da biopolítica) e o estado de excepção constituem conceitos análogos para pensar essa zona infranqueável em que a política se debruça e absorve a vida no seu seio, suspendendo-a. Quanto a nós estes conceitos divergem precisamente na ausência do correlato medicalizador que mereceu uma desatenção de Agamben e uma centralização em Esposito. No entanto, a democracia contém inegavelmente zonas de excepção que a imunizam ou que, pelo menos, constituem a isenção do soberano perante esse *munus* geral.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> No seguimento da advertência de Agamben, a filósofa americana Judith Butler analisa o aparentemente estranho (porque antidemocrático) fenómeno da detenção por tempo indeterminado, posta em prática no *Lager* nazi e retomada paradoxalmente nos nossos dias, nomeadamente com Guantánamo. Pergunta ela: What sort of legal innovation is the notion of indefinite detention? A resposta incluiria uma reposição nostálgica na configuração de uma governamentalidade soberana? A governamentalidade em Foucault não obnubila a soberania, nem esta se sucede ao modelo soberano. Butler supõe um retorno à soberania no seio da governamentalidade no que chama impropriamente ressurgências anacrónicas (*anachronistic resurgences*). Porém, a governamentalidade é um campo de forças onde pode vigorar a excepção soberana quando as relações de poder alcançam esse estado paradoxal de suspensão da lei, regime de extralegalidade e consequente aparecimento de uma proliferação da vida nua. É aqui que a

No artigo «Nós somos todos democratas presentemente», Wendy Brown aponta processos de des-democratização no poder do *demos*. A democracia liberal na modernidade tardia é esvaziada por processos que a mantêm inacabada: 1) O poder dos grandes grupos aniquila a esperança e a prática do poder popular (os grupos financeiros e as oligarquias assenhoram-se do Estado); 2) O facto de as eleições livres se terem tornado um circo de *marketing* e *management* (a forma de colecta de fundos, o facto de os candidatos serem apresentados por peritos em relações públicas, habituados a promover marcas e a organizar campanhas mediáticas, sendo os programas políticos vendidos como bens de consumo e não como bens públicos); pode dizer-se, a este respeito, que todas as campanhas eleitorais contam com especialistas de *marketing* para promover os candidatos como se de produtos de mercado se tratassem; 3) O neoliberalismo enquanto racionalidade política aniquila os princípios da democracia liberal (constitucionalidade, igualdade, universalismo) em benefício de critérios de mercado (*ratios* custo/benefício, eficácia, rentabilidade). Numa democracia de mercado o Estado deixa de ser a encarnação da soberania do povo para se tornar um sistema onde se tratam de negócios. 4) A extensão do poder e do domínio de acção dos tribunais nacionais e internacionais (Os movimentos sociais e as campanhas internacionais pelos direitos do Homem são cada vez mais levadas a tribunal, onde peritos tratam dos assuntos numa linguagem jurídica inacessível aos leigos); 5) A erosão da soberania dos Estados-nação por meio da mundialização (globalização). O monopólio dos diversos Estados-nação foi severamente comprometido pelo crescimento dos fluxos transnacionais de capitais, populações, ideias, recursos, mercadorias, violência e fidelidades político-religiosas; 6) Os efeitos da política securitária contribuem para desdemocratizar as sociedades ocidentais (As medidas contra o terrorismo servem para enfraquecer o poder soberano com a sua restrição à liberdade de movimento e à possibilidade de se informar, etiquetagem racial, segredo de Estado, suspensões constitucionais, guerras permanentes não declaradas.) (Agamben; Badiou *et al* 2009: 59-75)

---

excepção se torna regra como afirma de modo insuperável Agamben (apesar de retomar a formulação enigmática e nunca explicada por Benjamin) no seu *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, no fundo, um dos mais importantes ensaios de Filosofia política do século XX. Butler afirma que o exercício extra-legal do poder do Estado, embora sob pretexto da segurança, é uma forma da excepcionalidade se impôr e que continua nos nossos dias a destituir o humano. Por isso mesmo, a tarefa de questionar as formas de tratamento do humano na trajectória democrática é ainda e cada vez mais premente. (Cf. Butler, 2006)

Historicamente, afirma Brown, todas as democracias definiram os seus grupos de exclusão: os escravos, os indígenas, as mulheres, os pobres; raças, etnias, religiões... Após ter apontado algumas aporias democráticas fruto de um paradoxo, Wendy Brown reserva-lhe uma possibilidade: o exercício da resistência.<sup>126</sup> Mas poderá a resistência esgotar o contexto democrático ou inscrever aí a impossível liberdade? Colocada num porvir, numa democracia a vir, como diz Derrida, ou democracia pós-nacional em Habermas (não obstante a sua confiança nas instituições representativas), esta parece hoje imbuída por uma ausência de teleologia ou, pelo menos, com uma finalidade sem fim; colocada num *à vez*, numa alternância pobre ou numa pobre alternância, num destino impolítico, cujo fim em vista é o seu próprio fim tomado em si mesmo, quer dizer, irrealizada como poder do povo. Daí que Brown se interrogue: «a democracia é ainda possível?» (Idem: 74)

Se Esposito tem razão, a imunologia política é a ontologia do nosso tempo. Mais do que uma relação de bando entre o soberano e o *homo sacer*, que a todo o momento tece a sua morte, a categoria de imunização liberalizou-se; ela é retomada pelo sujeito livre que, no entanto, decide da sua relação ao *munus*, não deixando nunca de pertencer à comunidade que o impele para as suas margens. Um pensamento da comunidade é, assim, um pensamento das margens, de um acontecimento que ainda há de vir e que já é mercadorizado numa ilusória apropriação do corpo por parte do sujeito; relação de si a si que permanece dissimulada na experiência da autonomia.

## **A autoimunidade do indemne... (Comentário de uma nota de Derrida sobre religião e democracia)**

Derrida na sua obra de 1996 (cuja edição consultada foi a de 2000) *Foi et Savoir*, apresenta de modo condensado todo o programa do (auto)imune aplicado à religião, antes de o retomar mais tarde como categoria jurídico-política (como fará em *Voyous*).

---

<sup>126</sup> «Ou peut-être la démocratie comme la libération ne peut-elle se matérialiser que comme protestation - peut-être, aujourd'hui surtout, faut-il franchement et formellement en faire non plus une manière de gouverner mais une politique de résistance.» (Agamben; Badiou *et al* 2009: 73) No entanto, posta no patamar da sua própria irrealização - governo dos que não aceitam o governo - não poderá a democracia converter-se em projecto infinito? E no seu próprio inacabamento aproximar-se inexoravelmente de um ocaso político?

Relatando a ligação entre a religião e a razão teletecnocientífica, é apresentada a contradição intrínseca à crença e à sacralidade, aplicando a categoria de (auto)imunização às relações entre fé e saber, religião e ciência. Eis a nota 23, ou melhor, parte dela:

23. O "imune" (*immunis*) está isento dos cargos, do serviço, dos impostos, das obrigações (*munus*, raiz do comum da comunidade) [...] É sobretudo no domínio da biologia que o léxico da imunidade alarga a sua autoridade. A reacção imunitária protege a indemnidade do corpo próprio produzindo anticorpos contra antígenos estranhos. Quanto ao processo de autoimunização, que nos interessa particularmente aqui, consiste para um organismo vivo, como sabemos, em proteger-se, em suma, contra a sua autoprotecção destruindo as suas próprias defesas imunitárias. (Derrida, 1996: 67)

O autoimunitário assombra a comunidade, afirma Derrida. O que significa exactamente esta asserção?

A máquina religiosa, máquina de fazer deuses, segundo Derrida, provoca um excesso sobre o ser vivo, tornando-o autómato numa lógica imunitária e auto-sacrificial que opera em toda a comunidade que, assim, se transforma em auto-co-imunidade, ou seja, comunidade como co-mum autoimunidade.

Não há comunidade que não alimente a sua própria autoimunidade, um princípio de autodestruição sacrificial arruinando o princípio de protecção de si (da manutenção da integridade intacta de si), e isso em vista de uma certa sobrevivência invisível e espectral. (Derrida, 2000: 79)

A vida valendo mais do que a própria vida, pela aposta numa transcendência, interliga numa mecânica (porque possui uma regularidade técnica que reproduz o não-vivo) a dicotomia entre o respeito absoluto pela vida (não matarás) e a vocação sacrificial (nas guerras de religião). É o que Derrida designa a *duplicidade originária da*



*religião*.<sup>127</sup> É preciso que o indemne, o puro e o não contaminado, o intocado, o são e o salvo, o santo, assume à sua própria imunização sacrificial, à exclusão de si. Foucault tematizará esta indemnização como renúncia a si nos derradeiros textos da sua obra. O indemne, escapando a si, aflora não já o autodomínio; ele acolhe a devastação do mundo que não representa o cuidado de si. A sua imunidade enquanto são e salvo faz com que se proteja contra a sua própria protecção. É isto que Derrida qualifica como *a autoimunidade do indemne* pensada numa época de telecomunicações e de teletecnociência, época também de integristas e de fundamentalismos. A proposta de violência religiosa desses fundamentalismos, mesmo no espaço da messianidade, desencadeia o gesto desesperado da sua autodestruição, atacando o sangue do seu próprio corpo. (Idem: 82)

Aplicada a categoria de autoimune à religião na obra *Foi et Savoir*, Derrida desvenda-a na democracia, entre a análise do presente e o ideal de uma democracia por vir. Se a religião como sistema imune atenta contra o princípio vital que propõe ela é naturalmente autocontraditória. Derrida destaca claramente os termos dessa contradição.

Segundo Derrida escreve em *Voyous*, a essência da democracia é inexistente ou mesmo contraditória; democracia como jogo de possíveis, que supõe a liberdade de se fazer o que se quiser, de se anular mesmo. O democrático que nasce com a secularização, com a modernidade é um regime ambíguo, cuja alternativa pode derivar da sua *alternância*; *alternativa*, inclusive, de se pôr em causa, de acolher a sua anulação como no caso da Argélia<sup>128</sup>, e portanto o suposto poder do povo resvalar para a deriva suicidária. «A democracia foi sempre suicidária e, se há um por-vir para ela, é na condição de pensar diferentemente a vida, e a força de vida.» (Derrida, 2003: 53) A alternativa democrática está adiada, numa alternância contínua, inteiramente por cumprir que esvazia e repõe as que se antecedem.

---

<sup>127</sup> «[...] la duplicité originaire de la religion, c'est que la loi de l'indemne, le salut du sauf, le respect pudique de ce qui est sacro-saint (*heilig, holy*) exige et exclut à la fois le sacrifice, à savoir l'indemnisation de l'indemne, le prix de l'immunité. Donc l'autoimmunisation et le sacrifice du sacrifice.» (Derrida, 2000: 80)

<sup>128</sup> «En Algérie, le processus électoral en cours risquait en effet de donner, selon les votes les plus légaux, le pouvoir à une majorité probable qui se présentait comme essentiellement islamique et islamiste et à laquelle on prêtait, sans doute à juste titre, le dessein de changer la constitution et d'abolir le fonctionnement régulier de la démocratie ou l'effectivité d'une démocratisation supposée en marche.» (Derrida, 2003: 54)

Deixar em liberdade aqueles que podem atentar contra ela, eis a categoria autoimunitária inerente à própria democracia, mesmo que a sua vocação seja a integração, a hospitalidade que, se for limitada e condicional, integra o princípio de exclusão destituindo-o.

Na sua autoimunidade constitutiva, na sua vocação para a hospitalidade (com os desafios de *ipse* que trabalham a etimologia e a experiência do *hospes* como as aporias da hospitalidade), a democracia quis sempre à-vez e ao mesmo tempo duas coisas incompatíveis: quis, *por um lado*, não acolher senão homens, e na condição de serem cidadãos, irmãos e semelhantes, excluindo os outros, em particular os maus cidadãos - os vadios (*voyous*) - os não-cidadãos e toda a espécie de outros, dissemelhantes, irreconhecíveis, e, *por outro lado* quis, ao mesmo tempo ou à-vez, abrir-se, oferecer uma hospitalidade a todos estes excluídos. (Derrida, 2003: 95)

A existir uma definição de contexto democrático, isso mesmo que está em falta, as condições de uma hospitalidade incondicional necessitariam de uma explanação convincente, e não apenas de uma presentificação como a que Derrida nos entrega. A hospitalidade democrática é uma questão retórica, um adiamento sucessivo, minada pela ideia de segurança e de força. Em todo o caso, a democracia no seu mínimo faz circular o contra-poder; ela é o reino onde circula o contra-poder, que nas palavras de Derrida é simbolizado pelo vadio. Nesse caso, o vadio é necessário à democracia porque pertence à cidade. Não se pode evacuar o vadio. Até a extrema-direita precisa da figura do vadio para impor a ideia de ordem. Se a democracia é o regime da diversidade e da pluralidade, a expulsão dos imigrantes anula/dissolve essa (auto)protecção, tornando-se inimiga de si própria, na falta de ipseidade ou mesmidade. A democracia revela a ausência da sua ipseidade. Por isso, Derrida afirma que a democracia é suicidária, é autoimunitária; ela confina com a vadiocracia, com os imensos vadios que estão desocupados ou ocupados a ocupar as ruas. Afirma Derrida: «O *demos* não está portanto nunca longe quando se fala do vadio. Nem a democracia muito longe da vadiocracia. A democracia é talvez outra coisa, haveremos de vê-lo, mas ao lado da vadiagem.» (Derrida, 2003: 97)

A vadiocracia é o princípio da desordem, um contra-poder, uma contra-cidadania inerente ao funcionamento democrático como as ordens religiosas e as sociedades secretas. O vadio tem uma moralidade duvidosa mas pertence à pólis; supõe-se que habita os subúrbios. Mas o que são os subúrbios?

O vadio está ao mesmo tempo desocupado, às vezes no desemprego, e activamente ocupado a ocupar a rua, seja a «bater as ruas» nada nelas fazendo, vagueando, seja a fazer o que normalmente não se deve fazer, segundo as normas, a lei e a polícia, nas ruas e em todas as outras vias - que a vadiocracia se dá o poder de tornar menos viáveis ou fiáveis. A vadiocracia é também um poder corrompido e corruptor da rua, poder ilegal e fora da lei que reagrupa em regime vadiocrático, e portanto em formação organizada e mais ou menos clandestina, em Estado virtual, todos quantos representam um princípio de desordem, não de caos anárquico mas de desordem estruturada, se assim posso dizer, de conspiração, de conjura, de ofensa ou de ofensiva premeditada contra a ordem pública.» (Derrida, 2003: 98) «O fascismo e o nazismo, o populismo, os movimentos de extrema-direita recrutam hoje também numa população que facilmente se descreveria como vadiocracia.» (Derrida, Idem: 100)

O processo autoimunitário da democracia consiste num duplo reenvio (*renvoi*) no espaço e no tempo: 1) O reenvio dos inimigos domésticos da democracia para a sua casa, para longe das urnas, para fora do espaço nacional, privando-os da palavra e da liberdade. A força da democracia (a força do maior número) acarreta a fraqueza dos fracos, o que implica uma protecção que se ameaça a si mesma; 2) A democracia reenvia a um ideal que falta, uma democracia por vir que não é constitutiva nem reguladora (Kant), mas um remeter para mais tarde: democracia adiada porque indeterminada no que a si mesma diz respeito. A ipseidade, a mesmidade da democracia está ausente. «A democracia não é o que é senão na *différance* pela qual se difere de si mesma.» (Derrida, 2003: 63) Contudo, será este adiamento da ordem da realização ou ideal regulador (o que Derrida refuta)? Há uma inocência no devir, cuja actualização conduzirá a um progressivo desencantamento ou então a uma fonte de esperança.

Existe aí, no que toca a este suicídio autoimunitário, um processo paradigmático: os totalitarismos fascista e nazi chegaram, ao poder, tomaram o poder no decurso de dinâmicas eleitorais formalmente normais e formalmente democráticas. [...] deverá uma democracia deixar em liberdade, e em posição de exercer o poder, aqueles que podem atentar contra as liberdades democráticas e pôr fim à liberdade democrática em nome da democracia e da maioria que eles correm de facto o risco de reunir? [...] Ao processo autoimunitário que descrevo, tinha eu tentado formalizar a lei geral em *Foi et Savoir*, texto que, na forma aumentada de uma entrevista sobre o perdão, falava aliás de uma «democracia por vir» em torno do segredo, do perdão e da incondicionalidade em geral, como de um conceito excedendo a esfera do jurídico-político e articulando-se, por fora e por dentro, com ela. A formalização da lei autoimunitária fazia-se então nomeadamente em torno da comunidade como auto-co-imunidade (tendo o comum da comunidade em comum a mesma carga (munus) que o imune), tanto quanto da auto-co-imunidade da humanidade - e sobretudo do humanitário autoimunitário. (Derrida, 2003: 57- 59)

A democracia como exercício do poder obtém a sua força do escrutínio cíclico e este destina-se a ser interrompido para dar lugar a uma legitimidade. Mas que tipo de legitimidade é esta que exclui no mesmo acto aqueles que era suposto incluir, quando está sendo exercida como arte governamental económica? A força da maioria inclui a fraqueza dos fracos e neste aspecto, a democracia limita-se a si mesma reenviando para mais tarde a sua realização plena. «Mas operando o reenvio também no tempo, a autoimunidade ordena igualmente que se reenviem para mais tarde as eleições e o advento da democracia.» (Derrida, 2003: 61) O reenvio autoimunitário opera também no espaço, ao abrigo de uma topologia, quando, a título de protecção, reenvia, exclui e rejeita os inimigos domésticos. Isto faz com que, argumenta Derrida, o próprio conceito de democracia esteja presentemente e para sempre em falta. Mas trata-se igualmente de um reenvio entre estes dois textos de Derrida que aludem a uma antinomia.

Uma lei eleitoral é assim ao mesmo tempo sempre mais e menos democrática do que uma outra; é a força da força, uma fraqueza da força e a força de uma

fraqueza; o que significa que a democracia se protege e se sustenta limitando-se e ameaçando-se a si mesma. (Derrida, 2003: 61)

O processo autoimunitário do 11 de Setembro, pela administração americana consiste no facto de, no afã de protecção contra os inimigos externos se proteger de si mesma colocando-se, ela própria, em perigo. Restringe a sua liberdade em nome da conservação da liberdade.<sup>129</sup>

Daí a preocupação maior do nazismo em suprimir o nascimento e com as leis de esterilização. O nascimento confere liberdade e cidadania. Assinalado também por Esposito e Agamben (a trindade que faz com que o campo constitua o *nomos* da modernidade).

Da mesma forma, o anti-democrático Platão assinalou o ponto limite, o aflorar da negatividade democrática que traz em germe a sua (auto)dissolução eivada de liberdade, libertarismo, propensão a fazer o que se quiser. O reino do excesso de liberdade é, em Platão, o terreno propício para a tirania, para o regresso do tirano.

O ideal democrático não é, assim, nem constitutivo nem regulador mas situado num adiamento em ideia. A «democracia adiada» será sempre uma democracia por-vir, inapresentável. O paradoxo cristão da democracia revelaria ainda mais o seu afastamento real ou o seu dispositivo auto-contraditório. E nem a aritmética do número ilude o seu carácter autoimunitário, visto que a liberdade e a igualdade podem ser utilizadas para um efeito perverso. Tal é o caso dos islamitas fanáticos que se valem da questão do número e da maioria para se apresentarem como os super-democratas. Da mesma forma, o caso da colonização e descolonização coloca imediatamente a democracia contra si mesma através da imposição de uma cultura e uma língua identificadas com um ideal europeu e que produziu efeito contrário de qualquer

---

<sup>129</sup> «[...] on voit une administration américaine, potentiellement suivie par d'autres, en Europe et dans le reste du monde, qui, prétendant partir en guerre contre l'«axe du mal», contre les ennemis de la liberté et contre les assassins de la démocratie dans le monde, doit inévitablement et indéniablement restreindre, dans son propre pays, les libertés dites démocratiques ou l'exercice du droit, en étendant les pouvoirs de l'inquisition policière, etc., sans que personne, sans qu'aucun démocrate, puisse sérieusement s'y opposer, et faire autre chose que regretter tels ou tels abus dans l'usage *a priori* abusif de la force par laquelle une démocratie se défend contre ses ennemis, se défend elle-même, d'elle-même, contre ses ennemis potentiels. Elle doit leur ressembler, se corrompre et se menacer elle-même pour se protéger contre leurs menaces.» (Derrida, 2003: 64-65)

mecanismo democrático. Da mesma forma, a democracia cristã é colocada numa posição antitética.

Mais do que qualquer outra, mais do que a social-democracia ou a democracia popular, uma democracia cristã deveria ser acolhedora para com os inimigos da democracia, estender-lhes a outra face, oferecer hospitalidade, dar a palavra e o direito de voto aos anti-democratas, o que está em conformidade com uma certa essência hiperbólica e mais autoimunitária do que nunca da própria democracia, se alguma vez a há «mesmo», se é que alguma vez há mesmo democracia e portanto democracia cristã digna deste nome. (Derrida, 2003: 66)

Daí que Derrida conclua que, colocada no seu adiamento sucessivo, no remeter sempre para mais tarde, a democracia por vir (embora nunca estejamos certos da ocorrência de um tal acontecimento senão numa retórica do futuro) escapa a um ideal (platónico que seja); a missão da democracia está remetida para uma falta e o que falta justamente é a verdade democrática. Falta que não releva nem do *constitutivo*, nem do *regulador*, à maneira kantiana, mas falta de um ideal ou *idea*, configurando ainda assim uma obrigação.

## **Genealogia da terceira Pessoa e Direitos Humanos (o impessoal)**

Se o ponto de vista da comunidade é alvo de uma desconstrução político-conceptual, a noção de pessoa sofre ainda uma crítica mais acentuada, a ponto de se desfazer um mitema político que enxameia os discursos mais inflamados sobre os direitos humanos.

A posição liberal de Peter Singer em *Escritos sobre Uma vida ética*, parte de distinções que confinam a pessoa a uma teia de oposições que a demarcam da não-pessoa. Para ele, a categoria de humano distingue-se em duas formas: o membro da espécie *Homo sapiens* e a de pessoa, sendo que o primeiro não deve ter direito

incondicional à vida: «Já que nenhum feto é uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida que uma pessoa.» (Singer, 2008: 162) Pode dizer-se que a bioética liberal de Singer que ele apresenta como uma nova ética está impregnada de uma preocupação com a morte e com a sua possibilidade, nomeadamente com o infanticídio pretendendo justificá-lo com o recurso à noção de Pessoa. Se o feto ou o recém-nascido não possui racionalidade e consciência de si não pode ter o mesmo direito à vida<sup>130</sup> Segundo Esposito a bioética liberal realiza uma despersonalização do corpo quando no seu léxico categorial da pessoa o converte em coisa, produzindo conseqüentemente uma distância ontológica entre a vida pessoal e a vida ontológica, entre a simples *zôe* e a *bíos*, dotando esta última do máximo valor. Nesse caso, a ética liberal aproxima-se a passos largos daquela decisão tanatológica própria da retórica nazi embora tente traçar um rumo mais «reciclado».

Que Singer sinta a necessidade de diferenciar a sua concepção da «vida digna de ser vivida» daquela, tristemente conhecida, de todos os manuais eugénicos nazis, resulta sintomático de uma contiguidade que advertem inclusivamente os autores que se esforçam por negá-lo com argumentos que não fazem senão confirmá-lo: também os nazis afirmavam, exactamente como eles, que a «não dignidade» não se definia a partir do ponto de vista da sociedade, mas a partir dos próprios candidatos à eliminação – precisamente devido à sua condição de não-pessoas, sub-pessoas ou anti-pessoas –. Embora as intenções conscientes dos bioéticos liberais estejam longe dos exterminadores nazis, ou tenham origem em rigorosos protocolos morais, isso não impede uma afinidade semântica inconsciente, radicada num vector conceptual de longa data, resistente aos choques e sobressaltos que sofreu ao longo do tempo. (Esposito, 2007: 121-122).

Elegendo a questão imunitária como centro do seu léxico filosófico, o pensamento de Esposito corre o risco (se é que a Filosofia não é um contínuo arriscar-se) de se constituir sob um pano de fundo (im)político da negatividade. Se isto é certo, a figura da terceira pessoa, na sua absoluta indeterminação, é insuficiente para edificar

---

<sup>130</sup> (...) proponho que se use «pessoa», no sentido de ser racional e consciente de si, para captar aqueles elementos do sentido comum de «ser humano» que não são abrangidos pela expressão «membro da espécie *Homo sapiens*». (Singer, 2008: 142).

uma biopolítica afirmativa. No entanto, Esposito não abdica de uma desconstrução das principais categorias políticas prisioneiras da falsa comunidade erguida na época moderna; o que importa é, assim, pensar uma liberdade-por-vir: «É uma opção – filosófica e política – em que me parece ver a tarefa mesma da filosofia política contemporânea: a de libertar simultaneamente a liberdade face ao liberalismo e a comunidade em relação ao comunitarismo.» (Esposito, 2008: 123)

Se a biopolítica negativa, a que já não podemos indefinidamente associar ao nazismo evanescente, marca ainda a sua presença nas democracias liberais, e radica na separação entre vida e corpo, a noção de pessoa, da mesma forma, distingue a subjectividade jurídica do corpo, de uma outra dimensão não inteiramente normativizável (que podemos chamar plano de imanência a partir do léxico deleuziano).

Como foi dito, o funcionamento do sistema imune não está explicado de forma plena no reportório biomédico: sabe-se como funciona mas não se sabe porque funciona assim, ou seja, qual o motivo dessa desregulação. Esposito não pretende lançar as bases de uma metalinguagem biopolítica como *analogon* de uma prática médica (não há remédio para as doenças autoimunes, mas poderá haver precauções a tomar contra a excessiva imunização da comunidade) mas apresentar a conexão antinómica entre protecção e negação da vida. O *phármakon* é aquilo que salva o corpo colectivo mas também o que o ameaça de autodestruição. O paradigma imunitário presentifica essa ambivalência entre cura/destruição ou violência, onde a imunocompetência atinge o limiar da imunodeficiência quando a comunidade se converte em comum(auto)imunidade. Os imunossuppressores não constituem a esperada cura das doenças autoimunes e, da mesma forma, todas as sociedades necessitam de um nível de segurança e protecção mas o seu crescimento para além dos limites acarretaria uma resposta autoimune. Quais os limites políticos dessa resposta? Esposito aponta alguns: o integrismo islâmico (que a cada momento corre o risco de se tornar autodestrutivo) que deriva da tendência do triângulo do monoteísmo cristão devido ao princípio de unidade que propõem.

Eu diria que a civilização - islâmica e cristã, passando pela judaica - confrontam-se, não enquanto diferentes e opostas, tal como vêm dizendo os teóricos do choque de civilizações, mas, pelo contrário, enquanto demasiado similares,



vinculadas todas elas, nas suas categorias constitutivas, à lógica do Uno, à síndrome monoteísta. Que este assuma no Oriente a figura do Deus único e no Ocidente a do nosso verdadeiro Deus, o dinheiro como valor absoluto, não obsta a que ambas as lógicas se sujeitem ao mesmo princípio da Unidade, para que ambas intentem unificar o mundo sobre a base do seu próprio ponto de vista. (Esposito, 2008: 130-131)

Daí que Esposito faça um apelo ao abandono do monoteísmo político através da saída do léxico teológico-político. A não admissão do Fora, seria uma versão imunitária e autoimunitária porque, querendo preservar a identidade, converter-se-ia numa protecção negativa excludora do Outro e de si próprio. «A protecção negativa da vida potenciada até se transformar no seu oposto, acabará por destruir, juntamente com o inimigo, o próprio corpo.» (Esposito, 2008: 131) Não se pretende dizer que a sociedade está doente com uma doença autoimune (embora no nazismo a biologização do corpo social tenha atingido esse limiar medicalizador muito para além do seu limite redundando no genocídio do diferente e do igual). A abolição do Fora enquanto negativo pode tornar-se absoluta exteriorização (negatividade integral).

A dicotomia que tende a contrapor a dimensão do humano à sua (necessária, dizemos nós) animalização/coisificação, produzindo uma hierarquização, faz com que o dispositivo da pessoa implique, reciprocamente, mecanismos de personalização e despersonalização. A demarcação entre o homem e o animal (que analisámos a propósito da máquina antropológica) vê-se aqui a braços com uma imposição biopolítica que *enferma* a tradição personalista. O maquinismo separa o homem do animal é visto sobre uma outra claridade arqueogenealógica. O dispositivo biopolítico funciona aqui como ferramenta genealógica de denúncia e diagnóstico deste critério intrínseco de demarcação, que orienta o conceito de pessoa e que poderia passar despercebido.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> «Ciò significa che il dispositivo della persona, all'interno dello stesso individuo, funziona nel medesimo tempo nel senso della personalizzazione - quanto alla sua parte razionale - e nel senso della depersonalizzazione, quanto a quelle animale, cioè corporea.» (Esposito, 2007: 113)

Este processo de despersonalização do corpo - oposto e complementar a respeito daquele outro, biopolítico, de corporização da pessoa - é comum a concepções manifestamente distintas, como a católica e a liberal, que inscrevem a sua proposta no léxico categorial da pessoa. Por conseguinte, necessariamente, também na de coisa, dado que não existe uma sem a outra, mas que uma produz a outra. É de realçar que no debate actual sobre bioética passa despercebido, justamente, o ponto de cruzamento que vincula a um único pressuposto conceptual delineamentos ideológicos que parecem radicar-se em frentes que se opõem uma à outra. (Esposito, 2007: 113-114)

O dispositivo da pessoa reitera as mesmas dificuldades assinaladas por Arendt e Agamben acerca da relação entre vida e direito. A brecha entre homem e cidadão (bem assinalada por Arendt e reconhecida na trama subliminar da biopolítica moderna) mantém-se, apesar das declarações/invocações formais de reconhecimento jurídico. Esposito pergunta a este propósito: É suficiente esta invocação (*richiamo*) à pessoa para reactivar a dinâmica obstruída dos direitos do homem? Tanto a Declaração de 89 como a de 48 não lograram colmatar ou suprir essa distância que continua a opor direito e vida. E esses esforços não têm contribuído decisivamente, como seria de esperar, para que a vida se integrasse na lógica da cidadania.

Apesar da abundante retórica do compromisso humanitário, a vida humana permanece em grande medida excluída da tutela do direito, a tal ponto que se poderia sustentar, sem dificuldade, que, ainda num marco de crescente juridização da sociedade, nenhum direito está tão desatendido como o da vida para milhões de seres humanos, condenados a uma morte certa à fome, enfermidade e guerra. Como pode produzir-se esta situação onde o ser humano é pensado como pessoa? (Esposito, 2007: 91)

A resposta é que o diafragma diferencial (*diaframma differenziale*) está no cerne do próprio dispositivo da pessoa.

Numa tradição que remonta à época romana, traçando esse percurso genealógico da pessoa, vemos que a dialéctica que as opõe - unidade/separação, inclusão/exclusão,

reconduz-nos à essência da pessoa em bifurcações consecutivas: escravos e homens livres, entre *ingenui* (livres por nascimento) e *liberti* (libertados pelos seus proprietários)

Em Hobbes a dicotomia que cinde a persona é ainda manifesta. No cap. XVI do *Leviatã*, «Das pessoas, autores e coisas personificadas», o representante é a pessoa artificial, o actor, ou seja, aquele que age com autoridade. De que modo é que uma multidão se transforma numa pessoa? Ou, dito de outra maneira: de que forma a multidão se faz *una*, ela que é *muitos*?

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira possível de entender a *unidade* de uma multidão. (Hobbes, 2002: 139)

O representado transita para a unidade através do seu representante. Mas será este suficiente para recuperar todo o desejo do representado? Poderá este absorver a verdade da política que escapa, de algum modo, à representação, ou melhor, que não se deixa representar? A democracia parlamentar, assente ainda neste pressuposto hobbesiano, não implode a representação quando, por um lado o representante age contra o representado e, por outro, quando o representado não se reconhece no representante, deixando em aberto o abismo entre as duas instâncias? Hobbes é muito claro quando afirma que o representante é o portador da pessoa. Ao deslocar o princípio de soberania para o representante, a pessoa artificial, faz dele o único agente de personalização. Porém este facto acarreta uma pesada carga para o *actor*.<sup>132</sup> É a figura do soberano que actualiza a passagem da personalização para a despersonalização realizando a *coincidentia oppositorum*.

---

<sup>132</sup> «Ma se il sovrano è agente di personalizzazione, egli è, contemporaneamente, e proprio per questo, anche principio di depersonalizzazione - di sottrazione alle altre persone di ciò in cui risiede il nucleo stesso della personalità.» (Esposito, 2007: 105)

## **Biopolítica, soberania e subjectividade. (Axiomas da multidão)**

A trilogia de Antonio Negri e Michael Hardt, *Empire*, *Multitude* e *Commonwealth*, permite situar os conceitos aqui apresentados, assim como a compilação de artigos entre 1990 e final de 2008 das revistas "Futur Antérieur" e "Multitudes", recolhidos no volume *Inventer le commun des hommes*.

Na obra *Commonwealth*, referindo-se a uma fenomenologia dos corpos em Foucault, Hardt e Negri salientam 3 axiomas: 1) Os corpos são constituídos de modo biopolítico; 2) Esses corpos resistem a um poder contínuo. Resistem para poderem existir; 3) Essa resistência corpórea produz subjectividade que procura formas alternativas de instituições libertadoras. (Hardt e Negri, 2009: 31)

Na subjectividade biopolítica há um uso dos corpos pelo poder - uso não individualizado porque se trata do corpo-espécie, corpo-população. Como libertar os corpos desse uso? Negri faz apelo a uma *teleologia do comum* supostamente libertadora do plano opressor da soberania. Se em Agamben temos uma fatalidade biopolítica encerrada no círculo da soberania decisora e extra-legal, Foucault, Esposito e Negri encaram a hipótese de libertação da subjectividade. O primeiro pela recusa da subjectividade consignada pelas disciplinas e pela normalização, o segundo apelando ao impessoal e o terceiro a uma teleologia do comum.

A multidão deve ser entendida em três sentidos: 1) Filosoficamente e de modo positivo é uma multiplicidade de sujeitos, não uma redução ao Um da metafísica clássica mas uma multiplicidade irreduzível, uma quantidade infinita de pontos, um conjunto diferenciado, absolutamente diferenciado sem que se possa reduzir à unidade, que não se pode reduzir à ideia de povo. a representação política por meio de conceitos de soberania e povo é ilusória; 2) A multidão é um conceito de classe: classe de singularidades produtivas, a classe dos operadores do trabalho imaterial; 3) A multidão é uma potência ontológica que encarna o desejo e tenta transformar o mundo. fazer um grande horizonte de subjectividades que se exprimem livremente e que constituem uma comunidade de homens livres. (Negri, 2004: 133-135)

Duas derivações. Numa entrevista «L'exode de la multitude ou Comment vider le pouvoir», Negri defende que o conceito de multidão emerge de uma análise bipartida:

a noção de classe e a dinâmica contraditória entre a identidade e a diferença. Por um lado, deve notar-se que a multidão opõe-se ao conceito de classe. Ela resulta do conjunto de singularidades que corresponde à hegemonia do trabalho imaterial e da capacidade de captar a capacidade empreendedora da produção social. Por outro lado, o conjunto de singularidades não se pode reduzir à unidade (tal como a relação dos sujeitos sob o conceito de povo). O que impulsiona essas singularidades ao esforço comum é o desejo. Por conseguinte, a multidão poderia constituir uma nova vertente do político: a construção do comum e de si próprio.<sup>133</sup> Mas como reconhecer o comum? Como esvaziar o poder da imanência do Império e construir uma alternativa política numa nova imanência? Seria a multidão uma espécie de democracia directa, um sonho rousseauiano?

Se em Agamben, o fulcro da questão é a capacidade de produção da vida nua pelo poder soberano através da relação entre o direito e a violência, Negri insiste na resistência ou produção biopolítica que passa pela rejeição do modelo de soberania (Império). A multidão inventa novas formas de comunidade, novas modalidades de subjectividade que são uma contra-efectuação ou um anti-poder. Já em Foucault o problema da superação da regulação biopolítica reside em experienciar novas modalidades de des-sujeição (*désassujettissement*). Introduzir a vida como diferenciação, convertendo o poder normalizador da tecnologia disciplinar: inventar novas formas de subjectividade. De que modo a subjectividade se pode libertar do jugo biopolítico, como pode esta constituir uma instância de resistência à política sobre a vida? Poderá a multidão construir uma pura diferenciação ou inovação sem se cristalizar em instituições representativas de um poder meta-global?

A modernidade de Hobbes consiste na profunda normalização da vida (o que Foucault quis afastar na sua tentativa de contrapor soberania e biopoder), normalização assegurada de forma artificial (logo imunitária) pelo seu contrário, que é a transcendência imanente do soberano. A paz é conseguida através da retenção da negatividade, um *kathekon* político, ou seja, a possibilidade da morte. Assim, norma e

---

<sup>133</sup> «Je suis convaincu que cette multitude a commencé à développer une dynamique différente de celle du politique tel que nous l'avons connu, c'est-à-dire qu'elle a commencé à développer une dynamique dans laquelle la résistance, la proposition constituante, passe par la construction du commun, passe par la construction de soi-même et cela me semble extrêmement important. Ensuite, le problème du pouvoir. Je ne crois pas qu'il s'agisse de prendre le pouvoir, je crois qu'il s'agit d'en faire un autre, qu'il s'agit de vider le pouvoir qui existe, de lui retirer ses bases. C'est ça la théorie de l'exode, il s'agit de vider le pouvoir.» (Negri, *Conjonctures* n° 35, 2002: 105)

morte confluem nessa protecção. A prevenção da guerra e portanto a paz é assegurada por essa ideia da morte possível que os súbditos podem dar uns aos outros sem a regulação da Lei. Em Hobbes o soberano não é o que decide sobre o estado de excepção, ele vive na excepção.

Negri, por outro lado, pensa a transição para um comunismo a partir de determinações colectivas que possam reagrupar a multidão sob categorias comunicativas, o trabalho imaterial, a cooperação e a linguagem comum. Como escreve: «a independência da actividade produtiva face à organização capitalista da produção; e o processo de constituição de uma subjectividade autónoma em torno do que designámos a «intelectualidade de massa»». (Negri, 2010: 74)

No actual modelo capitalista, é o trabalho que define cada vez mais o capital; o trabalho imaterial como indeterminação permite a criação de uma subjectividade autónoma relacionando-se deste modo com o capital. Trata-se do *General Intellect*, ou seja, a subjectividade como elemento de indeterminação e potencialidade absolutas.

Se o poder se apresenta como poder jurídico e representativo e como sujeição dos corpos singulares, ele tem sobretudo uma função normativa - o devir revolucionário, por outro lado, pressupõe a libertação das máquinas de subjectividade, a revolta contra o controlo e a reapropriação das máquinas de comunicação. (Negri, 2010: 74) Nesse caso, o intelectual já não pode ser separado dessas máquinas de produção. Diz Negri: «A experiência ética é uma liberação porque ela é uma comunicação criativa, uma produção de subjectividade comum e a constituição de uma temporalidade biopolítica na desmesura do futuro.» (2001: 91) Se em Esposito temos um pensamento contra a comunidade, ou pelo menos que visa um outro tipo de comunidade não inteiramente especificada, em Negri voltamos a uma hipótese comunitária (comunitarista?). O Foucault tardio falou muito de amizade mas não adiantou um fundamento por assim dizer comunitário mas individual. A estilização de si é sobretudo pessoal, inspirada no modelo dos cínicos, uma ascese de resistência ao poder institucional. O comunitarismo de Negri é uma tentativa de retomar o poder constituinte, enveredando por outras bases que possam unir a multidão num propósito comum.

Hoje os sovietes da intelectualidade de massa podem fixar essa tarefa de construir, fora do Estado, uma máquina na qual a democracia directa no quotidiano organiza a comunicação directa, a interactividade dos cidadãos, produzindo em tudo uma subjectividade cada vez mais livre e cada vez mais complexa. (Negri, 2010: 113)

Foucault, Esposito e Negri estão claramente em busca de uma nova subjectividade, ao passo que essa preocupação parece estar ausente do pensamento de Agamben. Se em Agamben a subjectividade está presa nas malhas do poder soberano, onde o campo constitui o *nomos* da modernidade, uma subjectividade que em última instância produz os *homini sacri*, a vida nua mesmo na sociedade democrática, Foucault pensou uma subjectividade resistente ao poder que identificou com a vida soberana do cínico, a *bios philosophikos* do parresiasta. Esposito pretende recuperar uma subjectividade que se subtrai às malhas do biopoder através do que chama o *impersonale*. Um estatuto de pessoa não inteiramente jurídico inspirado em Merleau-Ponty e em Deleuze. Porém, entre a biopolítica negativa e a biopolítica positiva existe um longo caminho a percorrer.

Negri tenta fundar uma hipótese de libertação da subjectividade recorrendo à ideia do *comum*. Essa teleologia do comum liberta da soberania. «Na teleologia do comum, pelo contrário, a transformação ontológica liberta-nos da soberania.» (Negri, 2001: 148) Mas como pode uma tal ideia quebrar os limites da coerção soberana, da imposição económica do Império? A multidão coopera, abre-se à desmesura intemporal, e é nesse contexto uma produção de subjectividade. Como atinge a multidão uma decisão? A resposta de Negri é poética, aludindo a um cruzamento da multidão e dos corpos. Não adianta apelar para uma comunidade linguística visto que língua comum não é sinónimo de consenso. Ainda é menos claro o apelo a uma tecnologia do amor assimilada ao intelecto geral: «O contexto comum está aberto: são as tecnologias do amor que começam a operar na passagem da multidão à subjectividade.» (Negri, 2001: 199)<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Numa crítica acertada a Hardt/Negri, André Campos explicita de que modo a multidão não pode constituir um sujeito político e uma nova forma de subjectividade como estes autores propõem: «Se a multidão preenchesse a definição spinozana de indivíduo por ser "sujeito político", ela seria pura

Com a distinção entre biopoder e produção biopolítica, Hardt e Negri pretendem superar a antinomia biopolítica resolvendo, no mesmo passo o seu confronto com a soberania. A multidão constituinte parece suficiente para, num êxodo não totalmente esclarecido mas metaforicamente indicado, destituir a soberania e instituir uma nova *potestas* institucional. Mas que novas instituições são essas de uma antisoberania ou contraprodutividade por vir? Uma nova biopolítica a cargo da multidão? Provavelmente. No entanto, o quadro categorial em que se movem Hardt e Negri já pouco tem de foucauldiano uma vez que encaram a possibilidade do desaparecimento das relações de poder e a instituição do reino, não da Lei mas da Graça<sup>135</sup>: na verdade, ele deriva do operarismo italiano e do trabalho de Paolo Virno. A hipótese da multidão como carne do mundo, captada em Merleau-Ponty não é uma boa hipótese para a ética como cuidado de si que releve da *epimeleia heautou* grega. O que Negri está a construir é um milenarismo que dissolve as singularidades numa comunidade por vir, mas que acaba por impossibilitar a vida individual. Negri aparentemente não se dá conta de que essa passagem do indivíduo ao Todo não é pacífica - é uma passagem totalitária. Essa passagem designa um oxímoro filosófico que mais não é do que um forma autoimune da multidão que se vê privada da sua própria força constituinte no seio do combate pela singularidade não-identitária.<sup>136</sup> A força produtiva da multidão é oriunda do corpo

---

multiplicidade, seria unidade do múltiplo. Dar subjectividade à multidão é confiná-la, impor-lhe um limite, coarctá-la enquanto quantificação de produtividade em produção de potência. [...] A multidão não pode ser sujeito político por si porque é inconcebível sem o indivíduo humano e sem uma estruturação do poder, sendo ela o onde e o quando em que aquele se dá naturalidade duradoura numa só estrutura comum. Assim se compreende que a potência de multidão seja insuficiente para a individuar, pois essa potência só se torna potência *in se* quando dá a si um direito de natureza, isto é, quando se organiza unitariamente no existir e operar, quando a sua potência pode. [...] A força da multidão não pode consistir numa subjectividade própria precisamente porque não é singular e porque não consegue adquirir um traço distintivo de identidade própria para lá do seu vislumbre do olhar hostil do *Império*. Não se diferencia por si, mas apenas enquanto oposto ao *império*, ou seja, a sua sustentabilidade ontológica não lhe está inerente em natureza, é apenas algo invocado a partir de uma categoria exterior de poder. [...] Por conseguinte, a multidão não pode ser algo de determinado enquanto poder político constituinte (não pode ser *uma* alternativa, *um* contra-*império*): é não mais que um conceito determinativo, estando longe de preencher uma categoria de biopoder de si para si. Quando muito, a sua multiplicidade positiva é uma soma sem resultado de *muitos* resultados comunicativos singulares, e portanto um espaço de produção ontológica; todavia, por estar sempre aberto e indeterminado, não se lhe pode atribuir o estatuto de subjectividade.» (Campos, 2009: 17 - 19)

<sup>135</sup> Ver Terry Eagleton «Du communisme: Lear ou Gonzalo?» in Badiou/Zizek, 2010: 123.

<sup>136</sup> Prozorov viu bem esta tendência autoimunitária da Multidão tal como é proposta por Hardt e Negri: «Once the multitude is identified as the driving force of biopolitical production, it is deprived, in an *autoimmune fashion*, from its free non-identitarian singularity. [...] It is thus a priori exclusion of these singular figures from the community of 'irreducible singularity' that testifies to the *autoimmunity of the multitude*.» (Prozorov, 2007: 135, ênfase nosso) E acrescenta: «In other words Empire and counter-Empire are ultimately *one and the same*. The counter-imperial 'democracy of the multitude' is simply Empire that has been purified of all trace of autoimmunity, of its own transgressive foundation of sovereignty. At the same time, this immanentist metaphysics is plagued by its own autoimmune drive



político do capital entregue a vários poderes económicos, jurídicos e políticos, e do que se trata agora seria que a multidão se organizasse a si própria como alternativa política global a partir de uma subjectividade comum baseada na cooperação e na comunicação. Mas como é isso possível? Como agrupar as singularidades num conjunto multiplamente composto de modo a alcançar um agir comum? Hardt e Negri enjeitam as velhas formas de organização e práticas comunitárias como os partidos e os sindicatos. Preferem abandonar todas essas nostalgias em prol do que chamam a *carne da multidão* invocando, a este propósito um conceito de Merleau-Ponty.<sup>137</sup> Esta carne seria elemento e não substância, seria puro potencial: «A carne da multidão é puro potencial, uma força de vida não formada e, nesse sentido, um elemento do ser social, permanentemente orientado para a plenitude da vida. Desta perspectiva ontológica, a carne da multidão é uma forma elementar que expande permanentemente o ser social produzindo para além de qualquer tradicional medida político-económica de valor.» (Hardt e Negri, 2004: 192) Qual a pregnância da aplicação política do conceito fenomenológico de carne? Poderá ele dar conta do pulsar da vida da multidão e da pretendida inovação constante e da transformação do comum? Se o conceito de carne se aproxima simbolicamente de uma visão do cosmopolitismo, este não está isento de dificuldades como vimos no Cap II. Hardt e Negri aproximam o conceito de carne da noção de monstruoso e declaram: «O conceito de multidão força-nos a entrar num mundo novo no qual só como monstros nos podemos compreender.» (Hardt e Negri, 2004: 194) Nesse caso, o conceito de multidão abarcaria o uso político do informe. Contudo, lançado com a finalidade de superar a noção de povo e de nação, rumo a uma «ecologia do comum», que afaste as armadilhas hegemónicas da hierarquização e da exclusão, o conceito de multidão parece encerrado nas mesmas ambiguidades dos seus anteriores operadores políticos unificados.<sup>138</sup>

---

toward the closure of its plane of immanence into a self-propelling machine of biopolitical government. What the project of 'biopolitics without sovereignty' ultimately comes down to is a disconcerting vision of a thoroughly depoliticised community without any exteriority of either power or resistance. Hardt and Negri's vision of the democracy of the multitude is therefore best understood not as an alternative to the democracy of the multitude is therefore best understood not as an alternative to the present-day biopolitical Empire, but rather as its teleological utopia.» (Idem: 139)

<sup>137</sup> Reiterando a definição de M.-Ponty, em *Le Visible et l'Invisible*, escrevem: «"The flesh," Maurice Merleau-Ponty writes in a more philosophical register, "is not matter, is not mind, is not substance. To designate it, we should need the old term "element", in the sense it was used to speak of water, air, earth, and fire."» (Hardt e Negri, 2004: 192)

<sup>138</sup> Também Esposito faz uma declinação política do tema da carne em Merleau-Ponty como se esta noção pudesse reconstituir as categorias políticas da modernidade estilhaçadas pela visão biopolítica negativa,

Propondo que a multidão acabe por banir a soberania e que esta seja erradicada do terreno político, ficaria por estabelecer o que significa *o ter ou o agir em comum*, podendo resvalar para a pura negatividade do ser contra, ou, nas palavras dos seus autores, reconduzir-nos a uma definição da multidão em termos de multiplicidade irreduzível que ainda assim pode ter um destino de comunalidade (*commonality*) absorvido nas singularidades:

Uma multidão é uma multiplicidade irreduzível; as diferenças sociais singulares que constituem a multidão têm sempre de se exprimir e em caso algum se devem ir esbatendo na mesmidade, na unidade, na identidade ou na indiferença. A multidão não é apenas uma multiplicidade fragmentada e dispersa. É verdade, evidentemente, que na nossa presente vida social pós-moderna as antigas identidades se desfazem. [...] Todavia, a fractura das identidades modernas não impede as singularidades de agirem em comum. O aspecto-chave desta definição é o facto de não haver qualquer contradição conceptual ou actual entre singularidade e comunalidade. (Hardt e Negri, 2004: 105)

Se o liberalismo clássico aceita a ideia de uma multiplicidade de diferenças irreduzíveis com base no individualismo económico e social, já não aceitaria um auto-governo comunitário ou uma ordem comum. Hardt e Negri incorrem em contradição visto que tanto apontam uma ausência de identidade na multidão como indicam um destino teleológico comum para uma produção biopolítica. E isto apesar de não erguerem um protótipo de corpo social a partir da multidão.

---

alcançando uma norma imanente à vida. «A tali dispositivi ho contrapposto non qualcosa di estraneo, ma precisamente il loro diretto contrario - una concezione della norma immanente ai corpi, non imposta ad essi dall'esterno, una rottura dell'idea chiusa ed organica di corpo politico a favore della molteplicità della "carne del mondo" e da ultimo una politica della nascita intesa come produzione continua della differenza rispetto ad ogni pratica identitaria.» (Esposito, 2008: 148) Mas poderá uma tal noção resgatar séculos de dissolução do indivíduo no corpo político do Estado, sem mesmo referir explicitamente a deriva biotanatómica do nazismo? Poderemos assistir a uma verdadeira imanência da política da vida a partir da pregnância política da carne do mundo, que diminuiria aquela separação biológica entre *humanitas* e *animalitas* após a incorporação/excorporação étnico-biológica da vida nua, superando a violência como resto da imunização soberana?

Este ser social comum é a poderosa matriz que ocupa um lugar central na produção e na reprodução da sociedade contemporânea e tem a capacidade de criar uma sociedade nova, alternativa. [...] Precisamos de escrever uma espécie de anti-De Corpore que conteste todos os tratados modernos do corpo político e apreenda esta nova relação entre a comunalidade e a singularidade na carne da multidão. (Hardt e Negri, 2004: 159, 194)

Sem a definição de uma política do comum e da forma de decisão dos vários interesses em jogo que devem conciliar-se numa vontade geral e não numa vontade de todos, a carne da multidão permanecerá um ideologema sem força probatória suficiente para fundar um novo espaço público. Se Hardt e Negri vêm com justeza a necessidade política de edificação de um espaço comum, não conseguem congregiar argumentos válidos para fundá-lo de modo convincente.

O que se perfila aqui é uma contradição insanável: ou bem a multidão mantém-se como carne amorfa (*amorphous flesh*), ou deve formar órgãos produtivos de um corpo social global. Se a multidão recusa as prerrogativas do Império, deve construir em seu lugar uma alternativa ou ficar-se pela pura negatividade. Se o plano imanente resta como denegação do Império, ele não retoma o seu poder constituinte e, assim, a multidão permanecerá nas margens do Império tomando a forma de uma resistência: a figura dessa resistência ao Império é claramente a metáfora do êxodo. Mas não teremos aqui um regresso ao poder pastoral no que podemos chamar uma pastoral da multidão? E essa pastoral da multidão, monstro de mil cabeças, não cairia na tentação de entronizar um pastor a fim de congregiar as multiplicidades irreduzíveis?<sup>139</sup>

No capítulo «Kairos of the Multitude» da obra *Commonwealth*, os autores escrevem: «Propomos a multidão como conceito adequado para organizar politicamente o projecto do êxodo e da libertação porque estamos convencidos de que, no actual

---

<sup>139</sup> De facto, para a formação deste corpo comum a partir das singularidades, Hardt e Negri invocam uma tradição patristica para o que chamam o *poder da carne* num impulso teológico-político de raiz cristã: «This new social flesh, in other words, may be formed into the productive organs of the global social body of capital. Another possibility, however, is that these common singularities organize themselves autonomously through a kind of "power of the flesh" in line with the long philosophical tradition that stretches back at least to the apostle Paul of Tarsus. The power of the flesh is the power to transform ourselves through historical action and create a new world. From this abstract, metaphysical perspective, then, the political conflict is posed between two forms by which the social flesh of the multitude can be organized into a global social body.» (Hardt e Negri, 2004: 159)

contexto biopolítico, muito mais do que antes, as tradicionais formas organizacionais baseadas na unidade, na liderança centralizada e na hierarquia não são nem desejáveis nem eficazes.» (Hardt e Negri, 2009: 165-166) <sup>140</sup> Importa referir que na conceptualização da multidão de Hardt e Negri, não se trata de uma multidão actual mas de uma multidão por vir ou, nas suas palavras, num *making the multitude* ou «Bildung the multitude», e isto no final de um processo de constituição do comum que passa pelo poder do amor, pelo êxodo e finalmente por esta força formadora que é suposta conduzir o processo do êxodo a um nível organizacional capaz de criar instituições em comum. (Hardt e Negri, 2009: 195). Essa multidão por vir e a fazer habita num estranho mundo a realizar, onde o estado de natureza é repostado (ao contrário dos princípios tradicionais que o esbatem sob o domínio da soberania) e essa metamorfose do comum articula natureza, cultura e sociedade.

A política da multidão, que é suposta desmontar as velhas categorias, apela a uma construção do comum; política que se pretende de invenção de instituições, ontologia da multiplicidade. Não se trata, afirmam os seus promotores, de uma ontologia de classe, mas de uma ontologia das multidões que se abre à diferença e à repetição, fazendo uma crítica radical das instituições actuais da democracia que se fundamentam na representação dos sujeitos de direito e governo das populações. A recusa em ser governado não visa a não-governança mas uma a-governamentalidade. Em que consiste? Como se pode expressar esta diferença do ponto de vista da ontologia das multidões? E que instituições são essas que a multidão deve organizar? A questão não será apenas a de saber se a multidão poderá constituir um sujeito político, mas a de saber se é possível uma política da multidão. Será a multidão uma grandeza meramente negativa (de oposição ao Império) ou, antes, capaz de formar um corpus não representativo, extra-parlamentar, múltiplo e coerente, não unificado para se tornar uma alternativa ao Império? E como pode a multidão destituir a soberania transcendental e

---

<sup>140</sup> O conceito de político nestes dois autores, ou melhor, de biopolítica, envereda por um caminho não hegemónico onde toda a unificação desliza sobre um novo terreno de cooperação espontânea, o que está longe de ser pacífico. Todos os exemplos de um tal acontecimento são locais e nunca globais como se depreende. Mas a sua insistência nessa alternativa, na capacidade de auto-organização política da multidão é assaz significativa e isenta de contornos críticos, como se fosse um mero princípio dogmático estabelecido de forma axiomática não carecendo de demonstração. Para eles o poder unificado, num Estado ou num Partido, não é condição necessária do (bio)político; existe na multidão uma força autoformadora. «The multitude can develop the power to organize itself through the conflitual and cooperative interactions of singularities in the common.» «The self-transformation of the multitude in production, grounded in the expansion of the common, gives an initial indication of the direction of the self-rule of the multitude in the political realm.» (Hardt e Negri, 2009: 175, 177)

formar uma instituição? Sem representação, de onde retiraria a multidão a sua força? A produção do comum por singularidades irreduzíveis, ou se faz por uma vontade geral que as transcende, ou por imposição externa; nesse caso, a multidão seria reenviada à exterioridade, a um Fora. A ausência de estrutura da representatividade, que Hardt e Negri sancionam, retiraria a sua transcendência e a capacidade de exclusão. No entanto, a multidão como pura dispersão de opiniões dificilmente edificaria o comum.<sup>141</sup>

Rancière, alinhando pelo mesmo diapasão, opõe *povo* a *multidão*. Para ele, o povo é um conjunto de processos de subjectivação que visa uma igualdade artificial sem fundamento real, e esta inconsistência igualitária esbate-se contra dispositivos de litígio (um povo contra outro). E, precisamente o pensamento da multidão não seria marcado por qualquer separação, sujeito verdadeiramente «comunista» que reúne os seres numa comum(idade). Se o povo é a política como «artifício da igualdade», a multidão seria o nome de uma potência de ser superabundante como «potência de afirmação disruptiva», potência colectiva.<sup>142</sup> Porém, o pensamento das multidões dificilmente escapa às alternativas de um pensamento dos sujeitos políticos tradicionais, como o povo.

Na democracia imunitária ou, se quisermos, na biodemocracia, a liberdade é alienada a favor da segurança, tal como já o era em Hobbes, a partir da sua relação antinómica com o princípio da necessidade que a converte no seu contrário. As lutas democráticas deveriam orientar-se por uma imunologia individual de baixa intensidade imunitária onde o *proprium* não se dissolva no *munus* comunitário. Hardt e Negri não intentam superar o problema da representação numa era de mundialização, limitando-se a passar ao lado no que chamam a democracia absoluta pensada, mais uma vez, em termos teológico-políticos. Como se pode definir essa democracia da multidão? Em primeiro lugar, deve dizer-se que Hardt e Negri propõem-se reinventar a democracia face ao problema da guerra global; o mesmo problema, no fundo, que enfrentou Hobbes vendo na figura pacificadora do soberano uma solução para as guerras civis em Inglaterra.

---

<sup>141</sup> Matheron, Lazzarato, Moulier Boutang e Ichida, deixam inconclusivo o seu artigo sobre uma política da multidão defendendo apenas que a multidão deve ser criativa e abrir-se à diferença, não cuidando de especificar quais as novas instituições a fazer. (Cf. «La politique des multitudes», *Multitudes* n° 9)

<sup>142</sup> «Le point fondamental, c'est la détermination de la puissance d'être du commun comme production, c'est l'idée de la production comme force habitée par une téléologie immanente à son essence affirmative.» (Rancière «Peuple ou multitudes?», *Multitudes* n° 9)

## O pensamento do comum e a fábula democrática

Num texto de 1998, «A constelação pós-nacional e o futuro da democracia» (*Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*), Habermas analisa a acção democrática fora das arenas políticas do Estado-nação induzida pela mundialização. Para Habermas, a estrutura do Estado-nação correspondia a uma delimitação territorial, administrativa e fiscal. A soberania de Estado fundava-se sobre um direito de reconhecimento da integridade das suas fronteiras com uma integração e uma identidade colectiva. De que modo a mundialização económica influenciou a democracia liberal? O alargamento a uma sociedade mundial (mundialização) acarreta uma desnacionalização. O Estado-nação clássico, confinado a uma administração territorial e fiscal sob a ideia de edificação de um Estado de direito apenas pode manter-se na integridade das fronteiras. A autodeterminação democrática, a nação dos cidadãos e a identidade colectiva de um povo era o *modo democrático*: «Fundado nos próprios direitos fundamentais, o intervencionismo do Estado social alargou a autolegislação democrática, privilégio dos cidadãos do Estado-nação, aí incluindo a autoregulação democrática da sociedade, definida precisamente como Estado-nação.» (Habermas, [1998] 2000: 53) De que modo a mundialização afecta a soberania administrativa, territorial, a identidade e a legitimidade democrática do Estado-nação? Pergunta Habermas. A passagem de um nível nacional para um nível supranacional faz surgir défices de legitimidade, nomeadamente fissuras nos muros da «nação». Assim, como defende Habermas, todas as nações europeias estão em vias de se tornar sociedades multiculturais, o que implica algumas reacções etnocêntricas: o ódio ao estrangeiro e aos grupos marginais e até os judeus. Propõe-se que se adopte um ponto de vista normativo de inclusão do *outro* sem o conduzir a uma uniformidade. Mas esta inclusão poderá ser realizada por via jurídico-política?

Habermas pensa a democracia em termos deliberativos, onde as figuras da representação e do reconhecimento jurídicos têm o lugar principal, à maneira de Hegel. Poderá um novo Estado de direito superar as contradições da democracia?

A mundialização obriga por assim dizer o Estado nacional a abrir-se à diversidade de formas de vida cultural, estrangeiras ou simplesmente novas. Ela reduz ao

mesmo tempo a margem de acção dos governos nacionais, se bem que o Estado soberano é obrigado a abrir-se igualmente ao exterior, aos regimes internacionais. (Habermas, [1998] 2000: 83)

O conceito de democracia deliberativa de Habermas é formado no confronto com a tradição liberal e a tradição republicana, sendo que esta última se baseia essencialmente na participação voluntarista dos cidadãos (estes podem exprimir livremente os seus interesses na esfera privada e na autonomia pública) dependendo de um acto de vontade da sua parte. Habermas contrapõe com uma noção mais alargada do procedimento democrático para garantir uma maior participação no processo deliberativo. Mas como conciliar esta teoria da discussão - que pressupõe um maior acesso na formação de opinião por parte de todas as pessoas - com os procedimentos convencionais de decisão e representação? A legitimação da democracia estando assegurada por instituições de representação dos cidadãos, por meio do voto, antevê uma maior abertura para além do acto eleitoral. O que se pretende, ao que parece, é um mecanismo que permita o funcionamento do poder constituinte no interior do poder constituído, o que poderia incorrer em contradição reguladora.

E ainda mais problemático se torna se, como assume de forma optimista Habermas, o princípio de negociação se deva estender a uma vontade transnacional.

Com a sua concepção de democracia absoluta, Hardt e Negri, estarão sob influência da noção da comunidade ideal de comunicação de Habermas? Nada de particularmente novo é adiantado na comunalidade de Hardt/Negri a não ser a exaltação de um *demos* ressurgido do nada como uma entidade social nova.

No contexto liberal, a ideia de um pluralismo razoável que preside à justiça como equidade em Rawls assenta no consenso de sobreposição.

O *consenso de sobreposição*, na medida em que acolhe perspectivas excludentes é claramente autoimunitário. A própria noção de razoabilidade levanta um problema exclusivista: quem define os seus critérios? O princípio de tolerância não é suficiente para afastar a autocontradição dos princípios. Na arquitectura rawlsiana a posição original e o consenso de sobreposição são fases de edificação do unanimismo, de uma consonância política e moral que acaba por afastar isso mesmo em nome do qual foi

invocado, a saber, a pluralidade de doutrinas razoáveis. A força do argumento de Rawls reside na sua fraqueza: o unanimismo. É portanto a fraqueza de uma força ou a força de uma fraqueza, se o quisermos dizer à maneira de Derrida. A opinião da maioria ressoa de forma terrivelmente impositiva como se de uma injunção se tratasse. Ao pretender unificar a pluralidade, o consenso de sobreposição transforma-se numa fábula democrática. Quando estamos confrontados com o pensamento do comum, a questão digna de análise é saber de que modo as categorias estado-nacionais se podem converter numa outra forma de globalização que não seja meramente negativa (como a classifica Bauman), uma vez que a evitação globalizadora que pretende destituir o movimento comum para um retorno localizado é um beco sem saída. A política nacional partidária ainda pensa com base nas velhas categorias estado-nacionais sem cuidar da contradição entre o apelo *interno* e a fluidez *externa*. Essa contradição converte-se num cinismo político mitigado pelas proclamações benevolentes da retórica dos aparelhos partidários não oferecendo outra solução que não seja o contrasenso.

Encerrados num formalismo procedimental de princípios contrafactuais, Habermas e Rawls passam ao lado do pulsar da vida e da sua relação com a política, ignorando a *animalitas*. O facto de não confrontarem a democracia com o totalitarismo releva de um formalismo impraticável.

Rawls define os procedimentos de um liberalismo confinado ao Estado-nação-Providência, expostos em termos anteriores à globalização. No entanto, todo o liberalismo deve ser reequacionado num esquema lógico transnacional, sob pena de se encontrar afastado irremediavelmente da realidade.

Ao contrário, a concepção do comum em Innerarity não depende de uma neutralidade prévia dos interesses particulares; o que é proposto é uma aferição comum num processo deliberativo a partir de um critério sobre bens colectivos numa lógica não individualista. Ora, a dificuldade de integrar esta perspectiva numa democracia de proprietários onde estão representados os interesses sociais, por um lado, e a necessidade (ou impossibilidade) de agregar essas preferências individuais numa decisão maioritária (procedimento utilitarista), por outro, revela bem a inviabilidade deste empreendimento no espaço público existente.

Um consenso de sobreposição (*Overlapping Consensus*) tenta conciliar o inconciliável, ou seja, o pulsar heterogéneo da sociedade, o que é pouco «razoável» para



uma perspectiva que se pretende liberal. E isto a partir de três ideias centrais: 1) Distinguindo o simples pluralismo do pluralismo razoável, introduzindo assim uma restrição no próprio âmago do pluralismo, cingido aqui a uma questão de «razoabilidade» que pode suscitar uma controvérsia pouco razoável; 2) A ideia (esta sim, plenamente liberal) de que seria opressivo privilegiar uma doutrina abrangente utilizando o poder do Estado; 3) A noção de que um regime democrático assenta numa maioria substancial dos cidadãos politicamente activos.

O princípio da maioria que sanciona a sociedade bem ordenada estiola-se numa inadequada funcionalidade à luz do paradigma democrático, soando a clamorosa banalidade ao exigir uma cidadania razoável sustentada na ideia de que a maioria das pessoas é razoável, o que seria mais ou menos equivalente a dizer que o povo é sábio e acerta sempre no seu destino. A apologia do realismo de estabilidade não prevê exactamente uma quantificação desta maioria (o que seria razoável esperar dada a crescente taxa de abstenção nas eleições dos países democráticos). E ainda menos a ideia pouco pacífica de uma votação maioritária incidir sobre um partido anti-democrático. Neste último caso, suspeitamos que a posição de Rawls seria relegar esta última circunstância para as calendas de uma *posição irrazoável*, o que não satisfaz o princípio da auto-contradição democrática ou nos termos de Esposito e Derrida, do seu carácter autoimune.

O consenso de sobreposição lançado nestes termos: «[...] esperamos que seja possível para todos aceitar a concepção política como verdadeira ou razoável, consoante o entendimento da sua perspectiva abrangente, qualquer que este possa ver.» (Rawls, 1993: 150) colocado como independente de quaisquer doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes, tem um efeito imunossupressor das particularidades dessas mesmas doutrinas abrangentes razoáveis. O apelo a uma razoabilidade neutra convoca um princípio de aceitabilidade vazio. Sem uma doutrina consensual, nem qualquer *modus vivendi*, que princípio todos têm que aceitar? A virtude da razoabilidade afasta da agenda política qualquer tema que possa constituir pomo de discórdia, a fim de conciliar incompatibilidades. Assim, estamos a fundar uma ideia de justiça aceite por todos sem qualquer princípio material, o que é diferente da expectativa de encontrar um ponto comum de justiça global. O consenso de sobreposição esgota-se a si mesmo num pluralismo razoável encerrado numa circularidade, identificando os cidadãos razoáveis e racionais como capazes de aceitar doutrinas igualmente abrangentes e razoáveis. Como

se o universo dos homens razoáveis definisse por si só a ideia de justiça como equidade como sendo igualmente razoável. O pluralismo razoável apela à anulação desse mesmo pluralismo em favor de princípios tidos como razoáveis e unificados. Se o ponto de partida é a proclamação desse pluralismo, este volta a fechar-se sobre si próprio anulando a diversidade que pretendia afirmar. O ideal da razão pública é assim identificado como sendo os valores políticos que sejam de esperar que todas as pessoas possam subscrever, afastando toda a controvérsia. Estamos no terreno do que Sen designa uma imparcialidade fechada. Para obviar à zona de conflito lançada virtualmente pelo consenso de sobreposição e não resolvida por este, Rawls adianta a concepção dos bens primários para solução do problema político prático.

A justiça como equidade (mesmo que alcance o consenso, o que não é facto garantido a não ser num ponto de vista utópico) partilharia as dificuldades de conjugação do consenso de sobreposição com a contemplação dos bens primários.<sup>143</sup> O próprio Rawls está atento às desavenças da razão, aos fardos que os interesses particulares implicam. Neste caso, a perspectiva de Rawls não escapa ao que designamos por uma imunopolítica, não trabalhando em profundidade o ponto de vista social.

A mera apresentação dos bens primários confina-se a uma democracia de proprietários contornando a questão, mais profunda, dos princípios materiais de exclusão: o que Robert Castel chama o homem desafiliado. Se a filiação dos homens livres e iguais, sob uma neutralidade integrativa do Estado é pressuposta, ela deveria acolher o conceito-armadilha da «exclusão» inerente à lógica do mercado. A governamentalidade liberal é fonte de exclusões e Castel indica-a como a questão social por excelência. Pessoas que estão sempre à margem da sociedade e dificilmente integrariam as pessoas livres, iguais e razoáveis da utopia rawlesiana, que não entram no circuito do trabalho, os novos pobres:

---

<sup>143</sup> A lista de bens primários é enumerada: «The basic list of primary goods (to which we may add should it prove necessary) has five headings as follows: a. basic rights and liberties, also given by a list; b. freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities; c. powers and prerogatives of offices and positions of responsibility in the political and economic institutions of the basic structure; d. income and wealth; and finally, e. the social bases of self-respect.» (Rawls, 1993: 181)

Os «excluídos» povoam a zona mais periférica, caracterizada por uma relação perdida ao trabalho e pelo isolamento social. Mas o ponto social a sublinhar é que hoje é impossível traçar as fronteiras firmes entre essas zonas. Indivíduos integrados tornaram-se vulneráveis devido principalmente à precarização das relações de trabalho, e os vulneráveis basculam todos os dias no que chamamos a «exclusão». (Castel, 2009: 343)

Neste caso, as novas populações caracterizam-se por um défice pessoal em integrar o comum, um *handicap*, um desequilíbrio psicológico, uma inadaptação social. São os inválidos da conjuntura, os «normais inúteis» como disse Jacques Donzelot, os supranumerários. «O seu drama reside no facto de que as novas exigências da competitividade e de concorrência, a redução das oportunidades de emprego fazem com que doravante não exista *mais lugar* para toda a gente (*plus de place* pour tout le monde) na sociedade onde nos resignámos a viver.» (Idem: 348) A maior parte dos assalariados estão condenados a uma precariedade e a uma insegurança devido a um mercado desorganizado. Esta vulnerabilidade deve-se à degradação das condições de trabalho marcadas pela marginalização. Vastas categorias da população estão privadas da participação num certo número de bens sociais devido à degradação das condições de trabalho e à fragilização dos suportes da sociabilidade. É difícil conceber que uma sociedade democrática possa suprimir pura e simplesmente os «inúteis do mundo» ou os indesejáveis (Idem: 356), e que a demissão do Estado coexista com a afirmação de identidades culturais construídas sobre a recusa da participação na sociedade global, inteiramente fora do regime comum das trocas sociais.

Innerarity defende em *O Novo Espaço Público*, que a edificação do espaço público como bem comum não depende da junção das várias esferas privadas; não é o privado que nos conduz ao comum. Do que se trata é de uma realização do comum independentemente dos interesses particulares como uma rua de sentido único. Mas esquece Innerarity que a dissolução total do interesse individual, a sua absorção total numa perspectiva comum e exterior revela um niilismo da comunidade, um esquecimento de si em prol de uma doação ou obrigação comunitária. É a dificuldade de realização do comum juntamente com a sua imprescindibilidade. Innerarity defende a visão de Habermas de uma democracia deliberativa. De que modo é que se opera essa construção do comum? De facto, nas sociedades complexas e funcionalmente

diferenciadas, o comum não corresponde à soma das partes; é algo que se constrói como propõe o modelo deliberativo. E como actua este modelo?

O que é decisivo é que a política já não pode exercer essa função no regime convencional de um governo directo e autoritário, mas só mediante a arte de um governo indirecto. E com isso desaparece também a definição autoritária e hierarquicamente simplificada de bem comum ou interesse público.

É aqui que intervém um modelo deliberativo de bem comum contra a formulação «liberal» que parte dos interesses como previamente dados e exógenos ao processo político e que unicamente considera o problema da sua *agregação*, o modelo de uma democracia deliberativa convida-nos a pôr em acção um processo de descobrimento e possível *transformação* dos interesses particulares. E, se a concretização do bem comum é sempre controvertida, também o interesse próprio não é bem conhecido e absolutamente determinável. A maximização do interesse próprio está sujeita à incerteza característica, por exemplo, das acções complexas e de longo alcance. (Innerarity, 2010: 211-212)

Se não é possível um cálculo dos interesses privados, como se afere o interesse comum, sendo ele diverso da congregação dos interesses privados?

O espaço deliberativo implica uma comunicação onde se deve fornecer uma justificação para apoiar as afirmações sem uma pretensão da certeza absoluta; deverá existir uma abertura a objecções e o reconhecimento da falibilidade. O processo democrático tornaria possível o auto-esclarecimento dos participantes, favorecendo uma opinião que não é coerente logo à partida, mas firmada num diálogo. «O princípio deliberativo opõe-se àquela crença numa esfera privada, pré-política e exógena, que ignora a que ponto as preferências são um produto das leis, dos preconceitos e das situações de domínio.» (Innerarity, 2010: 66) A democracia deliberativa não é uma mera agregação de preferências estabelecidas à partida, dadas previamente ao discurso público. Não havendo preferências fixas, elas podem ser a todo o momento redefinidas consoante se configura o espaço público.

Na perspectiva deliberativa, o diálogo é principalmente o elemento mediante o qual se forma a identidade e a vontade política dos cidadãos, um processo de auto-esclarecimento que não pode ser encarado de uma maneira individual (ou nos grupos que reproduzem colectivamente esse individualismo), prescindindo do contexto social. (Innerarity, 2010: 66)

Mas a política não é feita deste modo. Innerarity, aliás, reconhece que estas características não são próprias da comunicação política. Superar a crise do princípio de representação não consiste numa consulta directa ao eleitorado e a antiga «novidade» da distância entre o representante e o representado não permite prescindir da representação. Ora, é justamente isso que parecem propor Hardt/Negri: sair do princípio de representação, o que não quer dizer que advoguem uma democracia directa. O que propõem nesse caso?

Vejamos em que consiste a democracia absoluta:

A multidão é um conjunto difuso de singularidades que produzem uma vida comum; é uma espécie de carne social que se organiza a si própria num novo corpo social. Tal é o que define a biopolítica. O comum, que é simultaneamente um resultado artificial e base constitutiva, é aquilo que configura a substância móvel e flexível da multidão. O poder constituinte da multidão, de um ponto de vista ontológico, é assim a expressão desta complexidade e o elemento fundamental que atravessa o comum biopolítico para o exprimir ainda mais larga e eficientemente. [...] é esta democracia, na qual todos nós, através da nossa produção biopolítica, criamos e mantemos cooperativamente a sociedade, que designamos como "absoluta". (Hardt e Negri, 2004: 349, 351)

As propostas de Hardt e Negri, Habermas e Innerarity, a comunalidade e a democracia deliberativa, são formas de pensamento do comum que deixam numa zona de penumbra as relações de poder e os estados de dominação. A possibilidade de uma decisão da multidão em Hardt e Negri é estranhamente inconclusiva, remetendo-se a uma posição ideológica ou de meta-linguagem.

Para a forma como a multidão chega a uma decisão Hardt/Negri apontam o modelo do cérebro.

O que se torna necessário compreendermos - e trata-se, de facto, do aspecto fundamental - é o modo como a multidão pode chegar a uma decisão. O modelo do funcionamento do cérebro, descrito pelos neurobiólogos, permite-nos compreender este processo. O cérebro não decide através dos ditames de um centro de comando. A sua decisão é a disposição ou a configuração comum de toda a rede neuronal em comunicação com o corpo no seu todo e com o seu meio ambiente. Uma única decisão é sempre produzida por uma multidão no cérebro e no corpo. (Hardt e Negri, 2004: 338)

Ora, o modelo do cérebro, captado em António Damásio, bem próximo afinal da metáfora do Leviatã (o comum possui mesmo uma base artificial), é inadequado para dar conta de uma multiplicidade de corpos que não se encontram unificados num único cérebro. Ou então haveria que conciliar um rizoma de cérebros decisoriais. Além do mais, o modelo neurobiológico é uma forma medicalizada de aludir a um corpo social, pelo que seria de evitar esta via biopolítica (no sentido obviamente negativo) de justificação da tomada de decisão da multidão.

Na obra *Kairós, Alma Venus, Multidão*, (anterior à trilogia sobre a multidão) que condensa as teses que serão desenvolvidas mais tarde, Negri faz intervir as tecnologias do amor no processo de decisão da multidão, abertura a novos *Umwelt* maquinios. A produção de subjectividade provém desse amor identificado com o intelecto geral, tornando-se máquina de acontecimentos produtores de um *telos* comum.

Para ele, a comunicação está dada ou pré-fixada, como se o acordo da multidão não dependesse de qualquer negociação e o princípio da diferença estivesse superado antes da decisão. Por outro lado, no acto deliberativo, a necessidade de diálogo e a negociação constante impossibilitaria uma tomada de decisão consistente a longo prazo. Se na democracia absoluta (como lhe gostam de chamar Hardt e Negri) o princípio de cooperação está assegurado de antemão, no acto deliberativo a realidade deve ser construída tal como os restantes sistemas sociais complexos. Mas poderão os sujeitos entrar numa negociação com capacidade para se deixarem convencer ou colocando de

novo o véu de ignorância sobre os seus particularismos? O pensamento do comum em Hardt/Negri realiza a fusão a frio da soberania no estado de natureza,<sup>144</sup> do privado no público, ao passo que a democracia deliberativa distingue cuidadosamente as duas esferas que não coincidem senão na postulação de uma realidade para além dos interesses comezinhos e pessoais. A dificuldade maior do pensamento do comum de Hardt/Negri é a congregação das vontades constituídas num Fora, numa harmonia pós-estabelecida onde a multidão agrupa as suas singularidades. Para aferir uma vontade da multidão não poderíamos seguir o critério de Pareto e somar as preferências individuais numa espécie de reunião das preferências. Não resultaria daí qualquer objectivo comum mas uma amálgama contraditória de vontades incompatíveis. O comum teria que ser uma síntese para além das preferências individuais imediatas e temporalmente descuidadas. O comum ocupa-se do tempo, ao passo que o individual é muitas vezes imediatista, satisfazendo-se com o populismo das promessas políticas. A multidão sempre teria que lidar com o longo prazo. Neste quadro, é compreensível que se faça um apelo ao intemporal e ao eterno.

Em *Commonwealth*, Hardt/Negri parecem mais cautelosos sobre a sua ideia difusa de multidão. Perante a necessidade de refutação das inúmeras críticas, acabam dizendo que a multidão e a cidade é qualquer coisa que ainda falta cumprir. Alude-se, portanto, a uma multidão por vir, como uma democracia deliberativa por realizar. Mas quais as condições de possibilidade dessa realização? A multidão pode ser uma entidade tão mítica como "povo" ou "nação" ou "trabalhadores" (categorias políticas moribundas).

Ao eleger o *amor*, os *pobres* e o *martírio* como finalidades supremas para reinventar a democracia, a biopolítica de Hardt/Negri torna-se uma teologia-política do nosso tempo<sup>145</sup>; mais do que à figura da argumentação ela apela a uma conversão, ou seja, a uma aceitação incondicional. Se a política se deve emancipar do domínio pastoral (embora genealogicamente tenha aí a sua origem) cumprir a modernidade como regresso ao panorama teopolítico está longe de ser incontroverso. A visão do *ingenium*

---

<sup>144</sup> O ponto de cruzamento situa-se algures entre a soberania e a anarquia: «The power of the multitude to create social relationships in common stands between sovereignty and anarchy, and it thus presents a new possibility for politics.» (Hardt e Negri, 2004: 336)

<sup>145</sup> «We need to recuperate the public and political conception of love common to premodern traditions. Christianity and Judaism, for example, both conceive love as a political act that constructs the multitude.» (Idem: 351)

*multitudinis* de Hardt/Negri é um ponto de vista absoluto que pretende neutralizar todas as perspectivas, aspirando a uma unidade ontológica justaposta a uma pluralidade.

Se a democracia deliberativa acolhe de bom grado o incongruente e o ambivalente, equivoca-se quanto aos actores: quem é escolhido para deliberar? Todos? E como se constitui o todos? Na verdade, numa sociedade complexa, o comum não se deixa apreender automaticamente, imediatamente. A sociedade moderna, ao contrário das tradicionais, move-se no horizonte da relação próprio/estranho. Se a democracia deliberativa mantém a distância entre governantes e governados e se recusa a superar o dilema da representação, a aporia da comunicação transparente e razoável torna-se o seu mito. A questão da legitimidade torna-se simultaneamente o seu ponto forte e fraco. Mais do que articular o comum com as divergências - o que Innerarity não faz - é preciso perceber que o comum é dado precisamente sob a forma de divergência, daí que não baste um quadro democrático sob uma instância autoritária nem uma auto-regulação dos sistemas particulares.

Segundo a concepção liberal, o processo democrático desenrola-se exclusivamente sob a forma de uma série de compromissos alcançados entre diferentes interesses. As regras que estabelecem esses compromissos e que devem assegurar a equidade dos resultados, nomeadamente o sufrágio universal, a composição representativa dos corpos parlamentares, o modo de decisão, o regulamento interior, etc., fundam-se, em última instância, sobre os direitos fundamentais de inspiração liberal. Segundo a concepção republicana, por outro lado, a formação da vontade democrática efectua-se sob a forma de um entendimento ético-político visando a identidade colectiva no seio da comunidade; neste contexto, a deliberação é suposta apoiar-se, no que concerne a estes consensos concretos, num consenso cultural estabelecido entre os cidadãos, compreensão prévia que, enquanto factor de integração social, pode regenerar-se por meio da renovação ritualizada do acto de fundação republicano. A teoria da discussão serve-se dos elementos destas duas escolas e integra-os no conceito de um procedimento ideal de deliberação e de decisão. Este procedimento democrático estabelece uma ligação interna entre reflexões pragmáticas, compromissos, discussões com vista ao compromisso sobre a identidade colectiva e discussões relativas à justiça, todas baseadas na suposição de que, desde que partamos de um afluxo de informações pertinentes e de um tratamento apropriado dessas informações, chegaremos a resultados razoáveis ou



equitativos. De acordo com esta concepção, a razão prática já não investe mais nos direitos universais do homem ou na moral social concreta de uma determinada comunidade, mas nas regras de discussão e nas formas de argumentação que mobilizam o seu conteúdo normativo com base na validade de actividade orientada para o entendimento, e em última instância, para a estrutura da comunicação por meio da língua e da ordem insubstituível de uma socialização que se opera por meio da comunicação. (Habermas, 1997: 320-321)

E como podem essas negociações escapar às inúmeras constelações de poder? Habermas no texto «Três modelos normativos de democracia», revela-se optimista ao encarar a possibilidade de um processo deliberativo com a participação de todos e não apenas, como pretende a tradição liberal e a tradição republicana, dos que anunciam a sua vontade livre para o fazer. A vontade transnacional teria que ser institucionalizada para poder assegurar uma protecção social e uma intervenção real nos desequilíbrios económicos. A Europa deve apostar numa consciência cosmopolita com vista a uma unificação à escala planetária: eis um desígnio que conjuga uma dificuldade de monta com um imperativo inadiável.

Recorde-se que a teoria da discussão interpõe-se entre o modelo liberal e o modelo republicano de democracia. A concepção liberal apela aos direitos subjectivos negativos para evitar um constrangimento demasiado apertado por parte do Estado, ao passo que o modelo republicano propõe um direito de participação (liberdades positivas) dos cidadãos dentro de uma ordem jurídica objectiva. O ponto de vista republicano exige esse esforço voluntarista para se chegar a uma comunidade, ao bem comum, e o ponto de vista liberal prefere uma ausência de freio para que a pluralidade de interesses em conflito se possa estabelecer. A natureza dos processos políticos para os liberais reside no combate para o poder administrativo. O modelo de sucesso político por meio das decisões eleitorais é do mesmo tipo do mercado. Há aqui claramente uma mercadorização do político. Para a concepção republicana a opinião expressa no espaço público e no parlamento não obedece à lógica de mercado, mas a estruturas autónomas de uma comunicação pública orientada para o compromisso.

A teoria da discussão de Habermas pretende fazer uma síntese da concepção liberal e da perspectiva republicana, reivindicando uma maior atenção ao conteúdo intersubjectivo dos direitos e um reconhecimento simétrico.

A teoria da discussão utiliza elementos dos dois lados e integra-os no conceito de um procedimento ideal de deliberação e de decisão. Este procedimento democrático estabelece uma ligação interna entre as negociações, as discussões sobre a identidade colectiva e as discussões sobre a justiça, permitindo assim supor que, em tais condições, os resultados razoáveis ou equitativos serão obtidos. A razão prática retira-se assim dos direitos do homem universais ou da eticidade concreta de uma comunidade determinada para investir nas regras de discussão e nas formas de argumentação que tiram o seu conteúdo normativo de validade da actividade orientada para o compromisso, e no fim de contas para a estrutura da comunicação por meio da linguagem. (Habermas, 1998: 267-268)

A teoria da discussão pretende que os seus procedimentos sejam institucionalizados mas não necessariamente segundo a lógica de mercado; ela elege uma intersubjectividade superior seguindo, por um lado, a vertente parlamentar e, por outro, o espaço público. São comunicações sem sujeito, cujo poder por comunicação se transforma num poder pela administração.

Do ponto de vista normativo, esta maneira de compreender a democracia implica logicamente a exigência de uma redistribuição dos três recursos: dinheiro, poder administrativo e solidariedade, por meio dos quais as sociedades modernas satisfazem as suas necessidades de integração e de regulação. (Idem: 270)

Sem se conseguir articular com a governamentalidade liberal e a sua lógica de mercadorização da vida, o pensamento habermasiano do comum corre o risco de se transformar num sistema vazio de significação política, invocando somente o princípio de negociação.

Trata-se de uma democracia fundada na teoria da discussão para a qual o político não é o centro nem o modelo estruturante da sociedade; é um sistema de acção entre outros. Democracia menor sem o afastamento liberal nem o empenhamento demasiado participativo republicano. A dificuldade a enfrentar é a capacidade de institucionalização deste modelo.

Já a questão do comum em Hardt e Negri permanece irresolúvel. Mais uma vez: Quem é o comum? Todos? Como reconduzir o estranho à comunidade? E como se constitui uma comunidade sem uma unidade comum? A sociedade moderna não pode integrar a figura tautológica de povo ou de multidão como mera agregação de indivíduos fragmentados entre si. A soberania do povo não está em lado nenhum, a não ser como poder constituinte que assina a Constituição para que outros possam assinar por ele. Não há uma figura do «nós» dada na intuição e traduzível nas instituições.

Convenhamos que não há política fora de uma mobilização do comum. Mas onde encontrá-la? Negri no artigo «Banlieue et ville: un regard philosophique» propõe o conceito de *emprenedorismo político* («entrepreneuriat politique») para dar conta da conjugação das novas subjectividades, cuja síntese democrática é realizada na cidade. Mobilizar os sujeitos não pela força de trabalho, mas por meio da sua inteligência, liberdade e criatividade. Numa declarada crise das instituições, o que se pretende é uma inserção dos cidadãos noutra paradigma administrativo diverso da sociedade disciplinar-fordista, procurando soluções anónimas e informais a partir de um ponto de vista interior. O empreendedor é um actor social e público realizando a sua acção no tecido urbano onde se desenrola a cooperação social.

Um tal trabalho exigindo uma elaboração e uma interrogação dialógica, deverá ter um eco e uma relação com os debates e as questões epistemológicas inerentes às ciências humanas e sociais e com aqueles que «trabalham» as culturas políticas e as maneiras de pensar e de intervir sobre a vida social, a cidadania e a democracia.» (Negri, 2010: 179)

Porém, logo a seguir Negri volta a cair num impasse sobre esta noção de espaço público em «Réappropriations de L'espace Public». (Negri, 2010: 181) Quando a

pretensa reapropriação do comum, no fundo, se reconduz à ideia de soberania tradicional, a um comunitarismo *globalmente fechado* mesmo que se pretenda com as lutas, um pensamento do Fora, cujo método «quer dizer «estar junto» para vencer - é a prefiguração da riqueza, fora do capitalismo e contra ele. [...] no decurso da luta que analisamos, surge pela primeira vez uma comunidade extremamente articulada, uma *Gemeinschaft*, que tem em si as características da multidão - e que, como conjunto produtivo, opõe-se ao poder.» (Idem: 189) E mesmo que a reapropriação não consista apenas na luta contra o Estado, o novo comunismo sob o lema «Todos juntos»<sup>146</sup> cairia facilmente nos equívocos historicamente repassados ainda que tome a designação de *democracia absoluta*.

E do mesmo modo o pensamento de Habermas, reciclado por Innerarity, pouco acrescenta sobre as aporias dialógicas da democracia e simultaneamente sobre a inevitabilidade do comum.

Poderá a filosofia do impessoal, tematizada por Esposito, constituir um pensamento do comum mais abrangente e menos contraditório?

## **A Comunidade imprevista: para uma definição de democracia**

Se a primeira questão que a ideia de comunidade nos sugere é quem a integra. «Para quem é bom o bem comum?» (Innerarity, 2010: 199) Quem pertence de facto à comunidade? A segunda é o modo de pertença de cada membro. Estão todos em pé de igualdade? O Estado-nação resolvia o primeiro caso com o nascimento e o segundo com as instituições. Rawls declara que o cidadão livre entra na sociedade pelo nascimento e sai dela pela morte. O nascimento representa a noção intransponível do Estado-nação, o que nos deixa irremediavelmente presos a um princípio de justiça como equidade com elevadas limitações prévias.

---

<sup>146</sup> ««Tous ensemble» est un projet de transition vers le communisme.» (Idem: 190) O deslize semântico ainda se agrava mais no equivocado apelo à construção dos *soviets da intelectualidade de massa* por meio de um «novo» sujeito histórico: o "proletariado". «Aujourd'hui, les soviets de l'intellectualité de masse peuvent se fixer cette tâche de construire, en dehors de l'État, une machine dans laquelle la démocratie directe au quotidien organise la communication directe, l'interactivité de citoyens, tout en produisant des subjectivités de plus en plus libres et de plus en plus complexes.» ("République Constituante", Idem: 113)

A democracia como exercício do poder obtém a sua força do escrutínio cíclico e este destina-se a ser interrompido para dar lugar a uma legitimidade governativa. Mas que tipo de legitimidade é esta que exclui no mesmo acto aqueles que era suposto incluir, quando está sendo exercida como arte governamental económica? A força da maioria inclui a fraqueza dos fracos e neste aspecto, a democracia limita-se a si mesma reenviando para mais tarde a sua realização plena. «Mas operando o reenvio também no tempo, a autoimunidade ordena igualmente que se reenviem para mais tarde as eleições e o advento da democracia.» (Derrida, 2003: 61) O reenvio autoimunitário opera também no espaço, ao abrigo de uma topologia, quando, a título de protecção, reenvia, exclui e rejeita os inimigos domésticos. Isto faz com que, argumenta Derrida, o próprio conceito de democracia esteja presentemente e para sempre em falta.

Uma lei eleitoral é assim ao mesmo tempo sempre mais e menos democrática do que uma outra; é a força da força, uma fraqueza da força e a força de uma fraqueza; o que significa que a democracia se protege e se sustenta limitando-se e ameaçando-se a si mesma. (Derrida, 2003: 61)

A comunidade expurga o indivíduo; espera-se que o bem comum venha de um plano supra-individual. Como já o dissemos, para se poder alcançar o comum, a individualidade é lançada na exterioridade. Por isso, Negri e Hardt aludem à metáfora do *êxodo* da multidão. A saída do Império é igualmente a «exoneração» da sua irreduzível composição infinita rumo, não a uma agregação das singularidades, mas a uma outra figura (não a massa, não o povo nem a classe) ainda indeterminada chamada multidão *por vir*. Porém, o devir da multidão é inacabado ou porventura irrealizável nos termos em que é colocado.

O pacto no sentido hobbesiano imuniza o indivíduo contra o risco de morte na comunidade. «À luz desta racionalização, o projecto hobbesiano parece perfeitamente consumado: se a relação é portadora de um perigo mortal, a única saída é suprimi-la através da instituição de um Terceiro ao qual todos se vinculem sem que devam vincular-se entre si.» (Esposito, 2006: 14) Os súbditos não têm nada em comum, passando do estado de medo ao medo do Estado.

A comunidade identifica o inimigo que está fora e que ameaça a sua segurança. A paz mantém-se contra o inimigo comum que mantém unida a comunidade. Porém, o mecanismo vitimário determina a exteriorização da comunidade relativamente a si mesma. O comum torna-se inimigo, numa dialéctica que subjaz ao enfrentamento da violência. É o sacrifício, nas palavras de Girard retomadas por Esposito, que protege a comunidade da sua própria violência intrínseca, fazendo coincidir a conservação e a sacrificabilidade da vida: «Assim, a comunidade do sacrifício subverte-se, ou intensifica, no sacrifício da comunidade. O que a comunidade sacrifica - à sua autoconservação - não é outra coisa que ela mesma.» (Esposito, 2006: 20)

Uma das críticas mais acertadas de Sen a Rawls reside na auto-contradição da posição original ou, como gostaríamos de dizer, auto-imunitária: o pluralismo desaba ou desvanece-se sob o peso constrangedor da unanimidade exigida pelos princípios da justiça. O acordo consiste numa abdicação das posições parciais, mas acaba por impô-las localmente numa discussão que deveria pretender-se aberta. O consenso é mitigado pela restrição da posição original, e deflagra sob as preferências individuais latentes no apelo ao comum. Além disso, Rawls carece de uma supra-estatalidade, visto que nega a relação entre os povos, o que hoje nos soa de modo terrivelmente inadequado. Rawls parece não ter percebido que os fascismos viveram na dependência de sociedades fechadas e unânimes, comunidades bem definidas e coesas, projectando uma violência exterior inaudita. Na verdade, a multidão gostou sempre dos fascismos e da força agregadora da homogeneidade.

Por outro lado, a mundialização impõe um diálogo. Quais são os protagonistas do diálogo global? Qual é a arena da argumentação pública? A ONU, as ONG's, a opinião pública, os meios de comunicação? Quem é chamado a argumentar publicamente? Quando ligamos a televisão diariamente vemos as mesmas caras, os mesmos «especialistas» a repetirem os seus pontos de vista, num desfile muito restrito. A sociedade omni-dialogante é afinal bem fechada e clubista, reiterando o princípio de exclusão. O que fazer da comunidade dos loucos e delinquentes, dos anti-sociais? Das mulheres vitimizadas, das minorias esquecidas, dos homens sem visibilidade?

As virtudes públicas de Rawls constituem um monadismo virtual com a exigência de que os cidadãos sejam livres e iguais, racionais e razoáveis e no uso da razão pública. Na verdade, o sistema de Rawls contém dois pressupostos metafísicos

indemonstráveis: a noção de pessoa e o princípio de razoabilidade, que é suposto encontrar-se em todos à laia do bom senso cartesiano. Além disso, o "véu de ignorância" da posição original proposta por Rawls, para a eliminação dos interesses e objectivos individuais, destitui o sujeito de si próprio.

Por outro lado, Sen tenta encontrar uma fórmula de imparcialidade aberta para uma justiça global. Mas isto não é um dado imediato.

Se se viesse a descobrir que as pessoas do mundo inteiro estariam inseridas, afinal, em grupos rigidamente separados e que, de modo algum, se haveria de conseguir envolver muitos destes grupos num exercício de argumentação pública? (Sen, 2009: 328)

A solução parece advir de uma tendência de outros povos para a democracia, ou dizendo de outro modo, do facto de a democracia não ser apenas uma invenção ocidental. E de onde retira Sen a ideia de uma argumentação entre todas as pessoas à escala do planeta, de modo a envolvê-los num «governo pela discussão»?

Apesar de afirmar que a democracia não se pode cingir à retórica dos direitos humanos, a ideia de justiça de Sen por um lado, encontra-se demasiado colada aos direitos políticos numa perspectiva jurídica, e por outro, faz apelo à esfera pública. E nesta, a proclamação dos direitos humanos tem como presunção a sua capacidade de resistir a um escrutínio aberto e informado, no que chama o exercício da "imparcialidade aberta". A conciliação entre o direito e o espaço público leva-o a propor uma monitorização pública para uma eficaz vigência de novas leis sobre direitos humanos. (Sen, 2009: 366) Na verdade, se quisermos aludir ao caso português, a opinião pública não é chamada a pronunciar-se sobre a justeza das leis do parlamento. Quanto ao que chama *direitos de segunda geração* referidos como direitos económicos e sociais, eles fariam parte de uma aplicação aos cidadãos de garantias efectivas e não apenas de proclamações. Sen parece muito confiante na Declaração de 48, mas convenhamos que para um esforço global e apesar das integrações éticas e a sua relação com as reivindicações de uma democracia deliberativa, ainda estamos longe de uma inclusão nas fronteiras dos vários países e numa viabilidade institucional. Sen tem uma

grande confiança no escrutínio argumentado que leve a um acordo argumentativamente fundado. Se a intenção de se afastar de todo o paroquialismo é alcançada, ainda falta um longo caminho a percorrer para a viabilidade desses direitos. Sen não decide o impasse que envolve os direitos do homem enquanto direitos positivos e enquanto normas morais. Do ponto de vista jurídico, estes poderiam ser revistos como qualquer norma positiva, ao passo que a sua pretensão à validade universal é retirada do seu ponto de vista moral. (Habermas, 1998: 192) Para Sen, para lá do quadro jurídico que sustenta os direitos humanos, a sua vertente de proclamação ética pode ser sujeita à argumentação colectiva.

Na perspectiva aqui prosseguida, os direitos humanos são pretensões éticas ligadas constitutivamente à importância da liberdade humana, e a robustez do argumento que vê numa particular pretensão um possível direito humano tem de ser apreciado à luz do escrutínio da argumentação pública, envolvendo esta uma imparcialidade de tipo aberto. (Sen, 2009: 365-366)

Um dos caminhos mais inóspitos que Sen trilha diz respeito à viabilidade dos direitos humanos.<sup>147</sup> Para ele, mesmo que não sejam realizados, os direitos humanos não deixam de ter fundamento, uma vez que o seu reconhecimento não implica a sua realização. O direito não realizado não deixa de ser um direito (Sen, 2009: 384). Questão bem diferente é a de manter como legítimos os direitos, mesmo que nem toda a população esteja abrangida. Não se esperando uma unanimidade sobre o que as pessoas realmente querem, a sustentabilidade de um juízo não se esgota na argumentação ou no consenso que congrega, após um escrutínio imparcial. A conexão entre os direitos e a argumentação pública, que interessa sobremaneira a Sen, não é suficiente em matéria de direitos humanos, sendo de esperar algo mais do que discussões razoáveis em torno deles, mesmo que essa discussão tenha ao seu dispor toda a informação necessária (o que nem sempre acontece). Não basta a argumentação pública e o uso da razão para dirimir as zonas conflituantes. É aqui que deparamos com a fragilidade do ponto de

---

<sup>147</sup> «Indeed, if feasibility were a necessary condition for people to have any rights, then not just social and economic rights, but all rights - even the right to liberty - would be nonsensical, given the infeasibility of ensuring the life and liberty of all against transgression» (Sen, 2009: 384)



vista de Sen, quando faz derivar a sua teoria da justiça de um acordo argumentativamente alcançado. Sabemos que a preocupação de Sen é atender a uma pluralidade de razões.

Quando tentamos determinar como se pode fazer avançar a justiça, logo se nota uma necessidade básica de que se recorra à pública argumentação, nela envolvendo argumentos vindos de diferentes sectores, mas também de perspectivas e quadrantes divergentes entre si. Que nos ocupemos de argumentos contrários não implica, todavia, que tenhamos a esperança de, em todos os casos, sermos capazes de obter uma conciliação entre razões conflitantes, chegando a uma posição concordada em cada uma das questões tratadas. Uma plena resolução não é nem requisito da racionalidade individual de cada um de nós, nem condição de uma escolha social razoável, e também não o é de uma teoria da justiça racionalmente fundada. (Sen, 2009: 392)

A viabilidade deve ser assegurada pelas lutas sociais, o que Sen não considera com particular acutilância. Um direito que não vigora apenas tem interesse teórico ou académico. O reconhecimento dos direitos não está assegurado na arena argumentativa e muito menos na realidade social. Neste ponto, recuamos à posição original como princípio de vacuidade do direito que, estando escrito, não vigora. O ponto de ancoragem de Sen é que uma argumentação imparcial (*impartial reasoning*) afasta desacordos e alcança inclusivamente episódios de acordos sem que todos os problemas tenham que ser enquadrados e resolvidos numa decisão definitiva. É isto que ele designa como «ordenações parciais» (*partial orderings*). Neste ponto, a sua distância relativamente ao pensamento de Rawls é significativa, visto que neste último, os princípios de justiça deveriam colher uma unanimidade.<sup>148</sup> Ao invés, para Sen, as alternativas divergentes a partir de critérios ou ordenações parciais geram uma área de comunhão ou uma graduação parcial partilhada, sem que o ponto de vista absoluto ou definitivo tenha necessariamente que emergir. Aqui é admissível algum grau de

---

<sup>148</sup> «The actual disagreements that exist may be removed through reasoning, helped by questioning established prejudices, vested interests and unexamined preconceptions. Many such agreements of real significance can be reached, but this is not to claim that every conceivable problem of social choice can be settled this way.» (Sen, 2009: 396)

contingência e incompletude que afasta, sem dramatismo, a exigência de completa unanimidade. Certo é que a perspectiva de um acordo parcial nos afasta de uma pretensão de universalidade que a teoria de Sen, muito pragmaticamente, adia na esperança de que o exercício da argumentação possa aumentar o alcance de uma plataforma comum das partes em confronto. Neste aspecto, existe aqui uma óbvia preocupação com o comum sem o reduzir à mesmidade, ou melhor, tentar encontrar uma razoabilidade na divergência. Onde nos encontramos em campo aberto podemos acolher a utopia e Sen não tarda a enveredar por terreno movediço quando lança a hipótese de um compromisso argumentativo que vá para além das fronteiras de um país ou nação (tema que Rawls encarou com cepticismo) e portanto se abra à perspectiva de outras pessoas evitando decisivamente o paroquialismo subescrutinado. (Idem: 402) A mundialização avança sobretudo ao nível económico, alheia às injustiças entre os povos e a União Europeia está mais imersa nesse economicismo do que nunca. Sen propõe uma justiça global, mas não refere que essa ideia terá que se confrontar com a dominação económica já globalizada.

A noção de justiça de Sen esbate contra a teoria da representação. Quem é chamado a negociar não é a multidão, mas os seus representantes. O que fazer da soberania neste contexto?

Com as suas distinções analíticas, o que Amartya Sen nos quer dizer é que se deve opor uma comunidade aberta a uma comunidade fechada (a que subjaz ao paroquialismo de Rawls), embora este afirme que a sua sociedade bem ordenada não é uma comunidade nem uma associação.

Mas de que modo a comunidade aberta consegue escapar às tentações de exclusão? Uma boa parte do trabalho de Sen no livro *The Idea of Justice* destina-se a superar as insuficiências de Rawls para encontrar uma noção de justiça mais abrangente a que chama global e que se alargue a uma concepção de democracia baseada na imparcialidade aberta. Em todo o caso, as suas propostas são fortemente influenciadas, pensamos nós, pelas ideias de Habermas, o que equivale a dizer que estamos a substituir um conjunto de aporias por outro, de consistência igualmente problemática. O que se ganha nessa transformação?

A democracia comunitária teria uma base forte de argumentação pública. Mas é isto possível de articular com a retórica partidária? Quer-nos parecer que, se a proposta

de Rawls, sustentada quase exclusivamente numa posição original inviável é estreita de vistas, a proposta optimista de Sen não deixa de captar as atenções dos cépticos a fim de poder ser acusada de irrealismo positivo. A imparcialidade aberta que recorre à argumentação pública, não deixando de apelar a um pluralismo razoável, dificilmente chega a um acordo de vontades que não seja imposto por princípios fechados. Nesse ponto de vista, Rawls quis aquilatar uma dispersão que Negri aplaude.

O conceito de democracia de Amartya Sen obscurece a questão da liderança e das relações de poder. Quando trata da democracia como argumentação pública, não se indicam quais as instituições capazes de mediatizar esse diálogo, ou melhor, o desfecho de um diálogo que não pode eternizar-se pela exposição ininterrupta de argumentos. Qual o melhor argumento e quem decide sobre esse critério finalista?

Tributário das teses de Rawls, das quais tenta realizar uma superação, Sen reedita claramente as teses da teoria da discussão do Habermas dos anos 90, sem lhe acrescentar elementos novos. Apesar de falar da democracia num contexto muito amplo que extravasa o ocidente e os Estados Unidos e se estende à Índia e ao Médio Oriente (de modo apesar de tudo pouco convincente) não chegamos a um resultado satisfatório sobre um regime democrático aceite por todos num contexto de justiça global. Que tipo de democracia e participação pública, desde logo, pela acção das mulheres, podem realizar as ditaduras islâmicas?

Nos finais da década de 90 Habermas aplicou os princípios da sua ética da discussão ao universo político, elegendo o que chama a teoria da discussão no âmbito de uma democracia.

Segundo a visão de Innerarity, a saída poderia passar por uma cosmopolítica:

Precisamos para isso de criar toda uma nova gramática cosmopolita dos bens comuns, de agudizar a sensibilidade aos efeitos da interdependência e pensar em termos de um bem público que não pode ser gerido por conta própria e exige uma acção multilateral coordenada. (Innerarity, 2010: 280)

Não poderemos responder racionalmente aos desafios da mundialização se não conseguirmos desenvolver, na constelação pós-nacional, um certo número de formas novas de auto-regulação democrática da sociedade. (Habermas, 2000: 89)

Além disso, uma democracia deliberativa depende do fluxo de informação que circula entre as pessoas. Se não estiverem bem informadas, de pouco adianta opinarem sobre o que quer que seja.

Habermas propõe a criação de um espaço público à escala europeia, integrando grupos de interesse, organizações não estatais, movimentos de cidadãos, etc. Mas perante os mercados mundiais liberalizados, em situação de concorrência mundial onde os governos nacionais não estão em condições de «recorrer aos instrumentos da macroeconomia para regular os ciclos das suas «economias nacionais», hoje desnacionalizadas, devem contentar-se em melhorar o atractivo dos seus locais de produção ou, dito de outro modo, as condições locais da colocação do capital.» (Habermas, 2000: 113) Habermas deposita pouca confiança na ONU enquanto comunidade de cidadãos do mundo. Em caso de violação sistemática dos direitos humanos, a ONU não dispõe de um Tribunal Penal Internacional, nem de forças armadas próprias, embora possa impor sanções e levar a cabo missões humanitárias. Ao contrário de Sen, Habermas vê uma dificuldade na imparcialidade aberta e na argumentação pública concernente aos direitos humanos. As pessoas dificilmente abandonam as suas convicções e identidades para alcançar uma coesão ético-política.

Todavia, se os cidadãos do mundo ao nível mundial chegarem a instituir uma representação democraticamente eleita, eles não poderão retirar a sua coesão normativa da concepção ético-política que possuem da sua identidade, e desde logo de *outras* tradições e valores, mas apenas de uma concepção de ordem jurídico-moral relativa a essa mesma identidade. O modelo normativo de uma comunidade que não pode proceder a nenhuma exclusão não é outro senão o universo das pessoas morais, mais uma vez o «reino dos fins» de Kant. (Habermas, 2000: 117)

O quadro normativo de uma comunidade cosmopolítica seguiria um conteúdo exclusivamente moral. Como decidir este impasse? Para Habermas a democracia cosmopolita de base procedimental não tem que coincidir com um estado mundial.

A institucionalização de procedimentos que permitam conciliar e universalizar os interesses e imaginar de modo construtivo os interesses comuns não pode, de modo nenhum, efectuar-se no quadro organizacional de um Estado mundial. (Habermas, 2000: 119)

Ciente desta impossibilidade, a base de legitimação para a construção do comum deve ser mais modesta e apelar a sistemas de negociação e compromissos entre os actores numa base contratualista. A política deliberativa procura acordos intergovernamentais fora da influência das «comunidades epistémicas» cuja base normativa já está formada. Pelo contrário, a proposta de Habermas não aponta para uma rede mundial de Estados, mas para sistemas internacionais de negociação que se desenrolam segundo a sua própria lógica, seja local ou global. Não é um governo mundial que deve dar conta dessa interacção, é outra forma de comunidade. Mas como se podem legitimar decisões fora da organização estatal? Que condições podem os actores capazes de agir num quadro supranacional, preencher para que uma comunidade possa emergir para além dos seus interesses particulares? A resposta da teoria da discussão terá inelutavelmente que enfraquecer os laços da representação para permitir que outros procedimentos de decisão que não sejam convencionais tenham lugar, como por exemplo organizações não governamentais. Isto coloca o problema, nada simples, da governamentalidade das organizações não governamentais. O mecanismo do referendo é uma hipótese de consulta; mas podemos recorrer sistematicamente a esta consulta aos Estados membros? De que outra forma se podem realizar auscultações públicas?

Sen representa a hipótese de um princípio de negociação, argumentação e publicidade no uso da razão pública. Porém, a argumentação possui demasiados escolhos para ser vista com a imediatez de um raciocínio, de uma limpidez de intenções,

de um discurso transparente e distinto.<sup>149</sup> A argumentação pública esconde pressupostos ideológicos e inclinações malévolas que umas vezes estão implícitas, outras ressaltam nas palavras. A imparcialidade aberta ilustra o ideal de uma argumentação que faz parte do paradigma comunicativo. No entanto, as relações de poder que se escondem no discurso argumentativo apelam ao sentido das lutas e não apenas à conexão dialógica.

A exigência de unanimidade dos princípios de justiça contraria a pluralidade razoável - se a unanimidade dos princípios de justiça funda a comunidade possível, nesse caso, não poderiam ser rejeitadas outras hipóteses de razões que escapem a essa unicidade. Sen desvenda essa autocontradição, ou seja, essa possibilidade do que poderíamos classificar como autoimunitária na imuno-política rawlesiana, imposta por esse acordo unânime:

Se as instituições têm de ser estabelecidas com base num conjunto único de princípios de justiça, emanado da prática da equidade através da mediação da posição original, então a ausência de uma tal emergência única não pode deixar de atacar a própria raiz da teoria. Há aqui uma autêntica tensão no seio do próprio raciocínio expandido por Rawls ao longo dos anos. Pelo menos explicitamente, não abandona a sua teoria da justiça como equidade, e, no entanto, ele parece aceitar que existem problemas irremediáveis quando se trata de, no âmbito da posição original, conseguir obter um acordo unânime (*unanimous agreement*) em torno de um conjunto único de princípios de justiça, coisa que não poderá deixar de trazer implicações devastadores para a sua teoria de "justiça como equidade". (Sen, 2009: 58)

Os princípios únicos da justiça de Rawls esbatem a pluralidade que parecem admitir, mas fazem mais do que isso. O seu transcendentalismo institucional exclui a pluralidade, visto que aponta para um contrato social único, rejeitando as outras alternativas como princípios de justiça. A pluralidade da «não-rejeitabilidade», como diz Sen, faria emergir uma possibilidade de razões aceitáveis passíveis de escrutínio,

---

<sup>149</sup> Não sendo nosso propósito explicar longamente este ponto, diremos que a retórica possui uma complexidade que não se esgota num pressuposto de razoabilidade democrática. Na verdade, a razoabilidade há de confrontar-se com estes meandros sem que os possa invocar explicitamente sob pena de falsificação do discurso em petições de princípio.

onde os argumentos concorrentes reclamam um tipo de apoio imparcial. Mais do que uma pluralidade da «não-rejeitabilidade» podemos dizer que se trata da não rejeitabilidade da pluralidade por meio da imparcialidade aberta.

## Para Além do Princípio da argumentação

Uma pragmática da argumentação envolve elementos díspares que podem derivar da pragmática transcendental ética. Note-se que tanto Rawls como Habermas situam a teoria da justiça e a teoria da discussão no quadro político. Ainda assim, na ética da discussão, por exemplo, todos os envolvidos estariam em pé de igualdade.

O uso da razão pública, a argumentação, não pode ser invocado de modo meramente programático, como se decorresse desse uso um acordo entre as partes; expostas as condições do acordo mesmo assim este pode não ter lugar. Além disso, a argumentação teria que satisfazer as condições de acesso à esfera pública, à informação relevante, etc. A argumentação democrática que Sen designa como «governo pela discussão» (na verdade quantas democracias, mesmo as ocidentais governam por meio de uma discussão aberta e descomprometida, num sistema partidário e economicista?), sempre remete para um princípio de universalização. Se esse princípio preencher as condições da pragmática transcendental de Habermas caímos num transcendentalismo (precisamente o que Sen pretende evitar). A mera troca de argumentos, invocando princípios, nem por isso supera as condições equitativas indicadas por Rawls e que conduzem (como Sen admite) a uma auto-extinção.<sup>150</sup>

No campo da política e da moral, a questão que Sen não pode contornar é a seguinte: quais são as condições do debate argumentativo? Como evitar os chavões, os paralogismos, os argumentos *ad hominem*, o unilateralismo emocional, as

---

<sup>150</sup> Como vimos, a invocação dos dois princípios de justiça por Rawls enferma de uma auto-extinção. Quando uma pessoa diz que age desta ou daquela maneira por *uma questão de princípio*, ninguém sabe qual é, a começar pelo próprio declarante. Nesse caso, temos um princípio auto-extinto numa categoria autoimunológica da linguagem. Apesar da declinação dos princípios de justiça, Rawls não logra alcançar a ideia da sua necessária aceitabilidade por toda a gente e muito menos ao nível da globalização ou mundialização. Sen, ao abrir o leque de aceitação, através da sua imparcialidade aberta, nem por isso garante melhores condições para a sua ideia de justiça, a não ser que a coloque num patamar empírico, fora do transcendentalismo auto-fundador e apriorístico. Nesse terreno, enfrentará outras dificuldades que advêm das várias tipologias da argumentação.

autocontradições performativas? Quais são os pressupostos incontornáveis para o que Habermas chama a «situação linguística ideal»? A ética do discurso de Habermas sustenta-se no princípio de universalização (U) como pressuposto essencial a toda a argumentação moral.

Sen tenta ir um pouco mais além do que as exigências «irredutíveis» dos formalistas (Rawls, Habermas, entre outros). A sua apologia de um *escrutínio argumentado* baseia-se numa razão estratégica porventura mais realista do que uma condição intersubjectiva garantida de antemão e que obtenha o reconhecimento de *todas* as pessoas. O que se pretende é uma discussão sem obstruções, mesmo que as posições conflituantes não se conciliem. A ética do discurso submete-se a um constrangimento pragmático-transcendental de modo a obviar os escolhos. Mas essa pré-compreensão que visa uma comunidade ilimitada de comunicação que se submeterá ao melhor argumento é, no mínimo, improvável ou tenta aproximar-se de um ideal. «No discurso argumentativo, surgem estruturas de uma situação de palavra que é particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade.» (Habermas, 1986: 110)<sup>151</sup> Estando asseguradas previamente as condições para a intercompreensão, a partir de um fundamento pragmático-transcendental de uma regra argumentativa com um conteúdo normativo, seria de supor que o acordo ganharia uma validade desenvolvida nessa actividade comunicacional.<sup>152</sup>

Contra o plano de idealidade de Habermas, que configura, no fundo, o sonho de uma sociedade transparente, vislumbra-se toda uma criptonormatividade, opções não declaradas e informação sonegada pelas instituições. As próprias instituições, como Foucault considera, possuem regulamentos opacos que vão para além do quadro legal. O estado das coisas nem sempre são as coisas no seu estado natural, questão que não é de somenos no pensamento político ou, neste caso, reconduzido da moral à política sob

---

<sup>151</sup> Se considerarmos as regras de discussão propostas por Alexy e que Habermas corrobora constatamos uma idealidade inalcançável explanada nas seguintes regras de discussão: 1. Todo o indivíduo capaz de falar e de agir deve poder tomar parte nas discussões; 2.1 Cada um deve poder problematizar todas as afirmações, quaisquer que sejam; 2.2 Cada um deve poder fazer admitir na discussão todas as afirmações, quaisquer que sejam; 2.3 Cada um deve poder exprimir os seus pontos de vista, os seus desejos e as suas necessidades; 3. Nenhum interveniente deve ser impedido por meio de uma pressão autoritária, exercida no interior ou no exterior da discussão, de utilizar os seus direitos tal como são estabelecidos em 1. e 2.

<sup>152</sup> Não sendo nosso propósito explanar aqui as teorias da argumentação, remetemos para Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (2007) *Tratado da argumentação. A nova Retórica*, Instituto Piaget; Perelman, C. (1993) *O Império retórico*, ASA; Toulmin, S. E. (2001) *Os Usos do Argumento*, Martins Fontes; Van Eemeren, F & Grootendorst, R. (1992) *Argumentation, Communication and Fallacies*, Lawrence Erlbaum; Robrieux, J-J (1993) *Éléments de Rhétorique et d'Argumentation*, Dunod.



a forma do princípio (U). No entanto, Sen tenta demarcar-se dessa exigência, a fim de abarcar, não o todo, mas o maior número possível, o que contrasta com o unanimismo de Rawls:

Por vezes, poderá acontecer que estando-se embora muito perto de um acordo geral, não se chegue a conseguir obter uma aceitação universal. [...] E é claro que ninguém esperará que se chegue a ter uma total unanimidade acerca daquilo que, em todo o mundo, todas as pessoas realmente querem, e por isso, há, por exemplo, pouca esperança de que um racista ou um sexista venha a ser inevitavelmente reformado pela força de um argumento publicamente discutido. A sustentabilidade de um juízo, o que exige é a apreciação do alcance da argumentação que poderá vir a ser apresentada em favor desses direitos, caso as outras pessoas venham a querer escrutinar tais pretensões com imparcialidade. [...] Claro está que, na prática, nunca se leva a cabo um escrutínio público de direitos humanos putativos com uma cobertura verdadeiramente mundial. (Sen, 2009: 385-386)

Evidentemente que a aceitação de uma tal diversidade implica a aceitação da ambiguidade e até do impasse, onde os critérios podem divergir. Trata-se da hipótese de uma aceitação da «graduação parcial partilhada», onde não visamos o melhor argumento nem sequer a completa unanimidade, mas uma «congruência das conclusões derivadas de argumentações parciais» (Idem: 399). Essas ordenações parciais correm no entanto o risco de manterem o *status quo*. Mas esse é o risco que Sen parece querer correr na sua razoabilidade limitada. A ideia de razoabilidade de Sen contradita a de Rawls, aproximando-se inclusivamente de algum relativismo, num gesto deliberado de evitação do paroquialismo de acordo com o lema de Adam Smith que preside à ideia do espectador imparcial e que possa ver a realidade convocando «os olhos do resto da humanidade».<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> A hipótese de Sen é a ideia de uma argumentação global que possa conduzir a um Estado global e a uma democracia global segundo a perspectiva de um arranjo social internacional. A possibilidade de um tal passo já não se encontra nas derradeiras páginas do seu livro, o que nos remete, eventualmente, para uma continuação onde o tema possa vir a ser esclarecido. Até lá ficamos com a proclamação ético-política de uma argumentação pública: «There are two principal grounds for requiring that the encounter of public reasoning about justice should go beyond the boundaries of a state or a region, and these are based respectively on the relevance of other people's *interests* for the sake of avoiding bias and being fair to

A argumentação é ainda prévia à decisão. A subscrevermos o decisionismo agambeniano (herdado de Schmitt), a democracia vive num estado de exceção similar ao totalitarismo. Nesse caso, quer a argumentação, quer a ordem jurídico-constitucional são neutralizadas nesse ímpeto decisório solipsista, apenas acessível ao soberano. E quem é o soberano nas democracias ocidentais? Certamente que não o povo enquanto *potentia* e é de crer que as instituições não possuem um estatuto autónomo de soberania capaz de aplicar a ideia de justiça de modo universal e de rivalizar numa contenda pela gestão política da sociedade. A soberania na Era global é fluida. Numa comunidade cosmopolítica, pelo contrário, a transnacionalização esbate a identidade nacional e surge a necessidade de um *common sense* cosmopolítico que afirme a diferença da diferença sob a forma de identidades transnacionais. (Beck, 2006: 139)

Innerarity considera que na democracia pluralista o bem comum não se pode aferir de modo essencialista. Por outro lado, a relação entre o indivíduo e o Estado não se opera de forma imediata (as nossas sociedades são demasiado complexas para tal). Se as diferenças individuais não se podem agregar, e a razão de estado convencional se esvaziou, como constituir uma gramática do bem comum? A resposta de Innerarity baseia-se no modelo deliberativo à maneira habermasiana, onde a democracia deliberativa convidaria, não a uma abdicação dos interesses individuais à maneira de Rawls, mas a uma transformação que admite a maximização dos interesses aceitando o princípio de incerteza adjacente. Só assim seria possível a cooperação.

Nós não somos pessoas que sabem perfeitamente o que querem e lutam contra outras para o conseguir. O nosso interesse económico e o nosso interesse político não são formulados independentemente dos outros ou contra eles, mas por meio da discussão e cooperação com eles. Isto pressupõe uma nova concepção dos interesses particulares, entendidos não como preferência exclusiva e fixa mas como qualquer coisa que é identificada em comum, que está ao alcance e que é modificável pela argumentação pública. Uma política orientada para o bem comum seria então um processo de redefinição do particular e do geral - porque, se há coisa que caracterize a política, ela é precisamente, como Luhmann lembrava, a tarefa de

---

others, and on the pertinence of other people's perspectives to broaden our own investigation of relevant principles, for the sake of avoiding under-scrutinized parochialism of values and presumptions in the local community.» (Sen, 2009: 402)

reflectir sobre a diferença entre o público e o privado: uma diferença que não é predeterminada, que provém do espaço colectivo de discussão. (Innerarity, 2010: 212)

Se Rawls parte de uma plataforma que faz a *epoché* dos interesses particulares, Innerarity prefere uma relativização desses interesses no sentido de uma cooperação deliberativa. Sublinhemos que Innerarity, à semelhança de Sen, se afasta da quadratura do círculo da ideia de justiça rawlsiana para se aproximar, de forma mais realista, de um princípio de negociação. O ganho combinatório entre os elementos em jogo advém dessa cooperação. Daí o esgotamento da forma actual de fazer política onde nada disto tem lugar. A política territorialmente confinada deve ceder lugar à negociação. «A política deve passar da hierarquia para a heterarquia, da autoridade directa para a conexão comunicativa, da posição central para a composição policêntrica, da heteronomia para a autonomia, do comando unilateral para a implicação policontextual.» (Idem: 250)

No entanto, não basta apelar para uma globalização. O actual quadro de uma democracia ou comunidade internacional não existe ainda; a política instalada não dá respostas às questões internacionais. Se a globalização económica suscita reticências e protestos dos chamados movimentos anti-globalização, todos eles apoiariam uma outra mundialização baseada na partilha de educação, da solidariedade e da informação. Innerarity, na senda de Ulrich Beck, apela a uma globalização que reconheça a diversidade e a interdependência. É esse o novo espaço público internacional a constituir. A indistinção hoje entre o local e o global não significa um esbatimento de um mundo comum localizado. É a emergência de uma realidade globalizada que se segue à desestatalização e que deve abrir para um espaço público de livre discussão e de compromisso. «A humanidade observadora participa directamente no debate fundado pelo espaço público mundial e actua em nome de uma legitimidade universal» (Idem: 258)

Contudo, a constituição deste novo sujeito político (a humanidade global) necessitaria de um princípio unificador e de instituições à altura. Sem uma dimensão coerciva essa opinião pública globalizada não consegue pôr em comum as suas aspirações. É evidente uma inscrição da perspectiva de Innerarity numa democracia

participativa, mais do que na mera representação. Mas como edificar um tal empreendimento encarado por muitos teóricos da globalização por vir? Como fazer emergir um mundo comum à escala planetária, tanto mais que a globalização económica despolitizou as suas formas de legitimação? As categorias políticas deram lugar a imperativos que vulnerabilizam os indivíduos: deslocalização, precariedade, competitividade, desregulação, flexibilidade. A formação de uma cosmopolítica num espectro neoliberal arrisca-se a um mero papel regulador. A saída desta encruzilhada surge a Innerarity com a aplicação de um princípio de multilateralidade operacionalizado numa «rede de disposições vinculativas, interesses comuns, estruturas de cooperação, conferências de paz, lugares de diálogo, obrigações recíprocas.» (Idem: 263) O que não é possível (e aqui o seu ponto de vista aproxima-se claramente de Habermas) numa cosmopolítica que constitua um estado mundial. A hipótese de Innerarity aponta para entidades metanacionais que cooperam entre si, não apenas por meio de acordos e convenções, mas num espaço público de deliberação. Isto implicaria o debilitamento das actuais configurações à escala mundial que não abdicariam das suas relações de poder; antes mantém a inércia da mundialização económica à revelia de uma praxis multilateral.

Já numa obra anterior, *A Transformação da Política*, Innerarity proclama uma *teoria trágica do pluralismo social*, que reconheça a inevitabilidade do conflito e do desacordo negociado. Esta concepção do pluralismo na sociedade contemporânea é vista como uma democracia do desacordo.

A abertura ao contingente não implica um relativismo; o que se pretende defender é que os projectos contratualistas, idealizados, assentam numa concepção de neutralidade que acaba por limitar a dimensão dos conflitos. Numa crítica ao consenso de sobreposição de Rawls, sustenta Innerarity que uma neutralidade dos pontos de vista individuais (capaz de resolver os conflitos ou dissolvê-los num plano de crenças comuns ou partilhadas) deixa de fora as esferas de vida onde não é possível o consenso. «Parece necessário avançar para um modelo menos contratualista, para um modelo de decisão social em que o acordo reflecta um processo aberto de discussão.» (Innerarity, 2005: 105) O resultado poderia ser uma «democracia agonial», onde a unanimidade não tenha forçosamente que prevalecer; pluralismo democrático ou democracia agonial que procure o acordo mas não afaste o desacordo, que aceite a imprevisibilidade e os equilíbrios precários.

Dizia Foucault que é legítimo não ser a favor do consenso, mas que se deve ser contra a não-consensualidade. Numa sociedade pluralista, o ideal regulador do consenso pode mostrar-se impossível como realidade concreta, e as divergências não são superadas acentuando os apelos à unidade, mas a não-consensualidade deve ser minimizada. Precisamente um dos maiores problemas da política consiste em saber que consenso se pode procurar quando o consenso total se revela inalcançável. (Idem: 113-114)

Rejeitando a pressão unanimista, Innerarity faz o elogio da heterogeneidade; recusa a identidade, a territorialidade e as tradições asseguradas. A globalização implica que procuremos estratégias para lidar com as exceções, as discontinuidades, as individualidades, cujo modelo acolhe as diferenças e as relações. Fora do quadro da uniformidade que exclui, devemos deixar-nos interpelar por outros pontos de vista. A territorialidade não passa de um artifício; a sua acção política é uma invenção. Contra a efabulação territorial, Innerarity contrapõe uma outra ficção política que se pretende mais viável, partindo desde logo da recusa explícita do princípio da territorialidade: «A cena mundial acolhe precisamente agora um conjunto de estratégias políticas, económicas e sociais que contradizem o princípio de territorialidade. As lógicas da mobilidade impõem-se, em geral, sobre as de territorialização.» (Idem: 137) Porém, como alerta Bauman, na actual desterritorialização globalizadora, os novos agentes móveis pertencem ainda às elites económicas, pelo que o mero apelo ao procedimento de uma mobilidade num mundo transnacional, como faz Innerarity, não nos previne contra as novas reterritorializações e independências dos fluxos económicos. Pensar a flexibilidade e a diferença, refazer as periferias e produzir a heterogeneidade, aí onde existiam pontos centralizadores, não nos coloca ao abrigo das modalidades de conduta que excluem, tal como o apelo ao pluralismo constitucional e à deflagração da hierarquia como princípios organizadores da sociedade, à desestatalização da vida pública, não abre para espaços deslimitados e internacionalizados de maior justiça social. Seria necessário algum manejo crítico da própria possibilidade de globalização, o que Innerarity não faz nesta obra. E como definir a nova tarefa da política neste quadro? Uma nova proposta parece surgir neste domínio.

A proposta seria então a reabilitação de uma social-democracia liberal ou socioliberalismo que não tente suprimir o Estado mas desburocratizá-lo. Para ele, a social-democracia distinguir-se-ia do neoliberalismo, uma vez que destinaria ao estado um papel protector da vida social. Sem estigmatizar o mercado, promoveria no mundo económico uma igualdade de oportunidades. Mas esta mescla de ideias liberais e de uma visão social, aberta aos conflitos, é suficiente para a renovação da social-democracia? Não aceitando as premissas da redistribuição financeira, podemos considerar que existe uma responsabilização e uma maior transparência nos usuais modelos macroeconómicos?

A transformação da política a que Innerarity alude é justamente a necessária internacionalização, que torna obsoletas as antigas categorias e a vinculação das comunidades a um espaço; novas formas de governo na era da globalidade projectam-se sobre a sombra declinante do estado nacional. A obra *O Novo Espaço Público* pretende enunciar as formas de lidar com o resultado dessa transformação. O significado da pós-modernidade será a busca de formas de autogoverno num mundo fragmentado. O que significa governar numa sociedade complexa? <sup>154</sup> Num sistema complexo, a governamentalidade (para utilizar o termo foucauldiano capaz de dar conta do entrelaçamento dos vários domínios de um dispositivo) não depende de uma autoridade indiscutível. Mas estará a política e as instituições preparadas para esta diversificação policêntrica, para abdicar do princípio de hierarquia e promover a negociação e a dissensão? A ideia de ordem, que fez história nas engenharias sociais dos projectos totalitários, parece agora votada definitivamente ao anacronismo nas democracias. Mas essa limitação da contingência não chega a ser institucionalizada, apesar das advertências de que não é possível submeter as sociedades complexas a uma concepção de unidade. Nesse caso, a política deve reconhecer a contingência e a diferenciação, o que apenas pode efectivar-se numa autolimitação da acção política. Essa necessidade de autolimitação activa transcende os interesses individuais para se constituir num plano transindividual. Daí a ideia de cooperação, ou melhor, da sua aprendizagem, fora da ordem hierárquica. Mas isso é um projecto inactual, uma utopia democrática no interior da própria democracia que não define o presente, a não ser pela desistência de uma

---

<sup>154</sup> «Complexidade significa que, por causa das dependências recíprocas, nenhum sistema social pode declarar que a sua visão do mundo é exemplar e obrigatória; a complexidade geral não permite a nenhum sistema gerir a sua própria complexidade e «compreender» as operações de todos os outros.» (Idem: 212)

resposta definitiva em prol de uma interdependência recíproca. Portanto, autocontenção, onde os actores assumem o risco da perda em vez da procura de um denominador comum. Abandonada a mentalidade reguladora e hierárquica, a ironia faz a sua aparição e a tradicional arrogância dá lugar a uma pluralidade de sistemas autónomos. É necessário pensar o lugar de onde prolifera uma multiplicidade democrática de pontos de vista que não se sujeitem a uma visão consensualista. É o que faz precisamente Chantal Mouffe.

Na obra *On the Political*, Chantal Mouffe argumenta que a democracia deliberativa de Habermas e o liberalismo de Rawls são aniquiladores da democracia.

O liberalismo aniquila o político ao restringir as questões controversas à esfera privada, tentando procurar um acordo neutro entre a pluralidade de interesses. Ora, a democracia não se pode pautar por uma série de procedimentos neutros que esvaziam o seu sentido. É necessário estabelecer uma distinção entre o *político* (a dimensão do antagonismo constitutivo das sociedades humanas) e a *política* (a ordem institucional criada e que organiza a coexistência num contexto de conflitualidade). O fenómeno político como antagonismo é negado pelo liberalismo, onde o indivíduo deve manter-se como o *terminus a quo* e o *terminus ad quem*. Para Mouffe o consenso e a sua crença racional e universal que o liberalismo proclama produzem um fora constitutivo (*constitutive outside*), uma forma de exclusão. Todo o «nós» se demarca de um «eles», toda a identidade postula uma diferença. Ora isto revela que o antagonismo não pode ser eliminado. «O antagonismo pode assumir várias formas e é ilusório acreditar que elas podem ser erradicadas.» (2005: 30) A prática do consenso leva ao desaparecimento da democracia abrindo um espaço pós-político enquanto eliminação da confrontação agonística. O neo-liberalismo tornou-se hegemónico e tenta implantar-se como se não tivesse alternativa. Assim, a tarefa da Esquerda é regressar ao modelo antagónico/agónico de modo a revitalizar a democracia.

Sem um debate agonístico o desvanecimento das fronteiras entre a Direita e a Esquerda evidencia-se, o que impossibilita uma diferenciação das alternativas políticas, o que é ruinoso para a democracia.<sup>155</sup> Isto permite que prolifere o discurso da Direita

---

<sup>155</sup> «I argued that, as consequence of the blurring of the frontiers between left and right and the absence of an agonistic debate among democratic parties, a confrontation between different political projects, voters

populista que oferece identidades colectivas sob a categoria do povo floresça, produzindo um regime de pensamento que apela a um consenso em torno de uma globalização neo-liberal. Por outro lado, o enfraquecimento de um modelo adversarial produz uma moralização da política. O pós-político emerge num clima de hegemonia do modelo neo-liberal que sublinha a necessidade do consenso e de um mundo unificado que transcenda o conflito e a negatividade. É precisamente isto que Mouffe assinala como o impolítico ou o antipolítico, ou, para pensá-lo com Derrida, o lado autoimune da democracia. O liberalismo pós-modernista e burguês de Rorty revela uma faceta igualmente antipolítica: ele está convencido que o progresso económico e uma «educação sentimental» pode construir um consenso em torno das instituições democráticas. (2005: 88-89) Mas onde reside, de facto, a autoimunidade do modelo consensual? Ao instituir um *nós* moralmente válido e um *eles*, a excluir, este antagonismo negativo põe em risco as instituições democráticas. Esta é a face pós-política do universalismo liberal que cria uma categoria hegemónica de humanidade relegando a alteridade para o «eixo do mal».

O liberalismo ou pluralismo de Rawls tem a pedra-de-toque no consenso de sobreposição que é muito mais do que um *modus videndi*. Ao permitir a coexistência de diferentes concepções do bem, relega-as para a esfera do privado, argumentando que a sociedade bem ordenada de pessoas racionais aceitaria cooperar sob os mesmos princípios de justiça. No entanto, isto é já uma decisão política e não apenas moral. A imunização contra o antagonismo faz-se à custa do critério de demarcação entre as pessoas razoáveis e as não-razoáveis. Mas quem são estas pessoas razoáveis? São as que aceitam os princípios do liberalismo, formando um consenso de sobreposição que se distingue do consenso constitucional que não assegura de forma suficientemente profunda a justiça. O objectivo da justiça como equidade seria, assim, estabelecer um consenso na razão pública sustentado numa concepção política de justiça, o que eliminaria o dissenso. Daí o paradoxo que Mouffe assinala ao liberalismo de Rawls: «como eliminar os adversários permanecendo neutro?» (2005: 227) O consenso de sobreposição é, no fundo, um consenso de coerção que elimina o fenómeno político da

---

did not have the possibility of identifying with a differentiated range of democratic political identities.» (2005: 69)



razão pública.<sup>156</sup> A imunização do conflito, a ideia de um indivíduo consensual evade as condições do político, cuja trama se constitui nas relações de poder e de uma tendência para criar uma ordem hegemónica, apesar de tudo instável ou contingente. O agonismo é a arte de nem sempre ter razão, o que não quer dizer que nunca se chegue a consensos. Um pluralismo não elide completamente as relações de poder, mas aceita o que Mouffe designa o consenso conflitual (*conflitual consensus*) (2005b: 228) Só que estes são provisórios e abertos a um dissenso sobre a sua interpretação. Em vez de tentarmos eliminar o dissenso, devemos considerar que a categoria do adversário é crucial para uma democracia. A figura de um consenso sem a possibilidade de um dissenso é autoimune, porque elide o político sob um pluralismo auto-contraditório. «A típica noção liberal do pluralismo é que vivemos num mundo onde existem realmente várias perspectivas e valores e que, devido a limitações empíricas, não somos capazes de as adoptar a todas, mas que, colocadas em conjunto, constituem um conjunto harmonioso e não-conflitual.» (2005: 10)

O avanço dos populismos de direita deve-se a esta hipótese de uma política do centro, uma terceira via não comunitária e não conflitual. Chantal intenta uma revitalização da esfera pública através de uma repolitização, que recorra ao agonismo enquanto modo de transformação democrático do antagonismo.

Porém, com a passagem do antagonismo ao agonismo, Mouffe está eventualmente a essencializar o fenómeno político numa base não-consensualista, convocando a noção foucauldiana da imanência das relações de poder.

Na sua defesa do antagonismo ou agonismo político, Mouffe não refere o ponto biopolítico, ou seja, o momento em que a vida é investida sobre o corpo do *animal laborans* (para utilizar uma categoria de Arendt), ponto essencialmente biológico do poder sob o pretexto de uma comunidade nacional. A problematização do consenso deve assegurar as formas de dominação ou de violência pura, a zoopolítica que no

---

<sup>156</sup> «The important point to take is that Rawls seems to believe that, while rational agreement among comprehensive moral, religious and philosophical doctrines is impossible, it can nevertheless be reached among political values. Once the controversial doctrines have been relegated to the sphere of the private, it should therefore be possible to establish in the public sphere a type of consensus grounded on reason (with its two sides: the rational and the reasonable.) [...] When a well-ordered society has been achieved, those who take part in the overlapping consensus should have no right to question the existing arrangements since they embody the principles of justice. If somebody does not comply, it must be due to irrationality or unreasonableness. Clearly, the Rawlsian well-ordered society does not leave much room for dissent.» («The limits of John Rawls's pluralism», 2005b: 225)

ocidente não se confinou em favorecer a vida. A lógica da soberania levar-nos-ia a uma crítica da violência do poder soberano da forma consistente como Agamben o faz.

O mundo é um pluriverso e não um universo, e apenas uma perspectiva multipolar pode ser legitimadora, nenhuma concepção regional pode ter uma posição privilegiada. O que é um mundo multipolar? Como se referiu, o agonismo é uma assunção do exercício das relações de poder evitando a neutralidade. Mas que tipo de reivindicação deve propor o agonismo: a liberdade individual dos liberais ou o bem comum dos comunitaristas? Qual o *télos* do agonismo e o tipo de virtude política invocada? A única forma de evitar o relativismo seria situar o agonismo num apelo contra a ineficácia reivindicativa dos povos, uma forma de resistência ao consenso do liberalismo económico que, no fundo, é ideológico. Não rejeitando totalmente a herança racionalista das Luzes nem a liberdade individual, o agonismo não pretende a dissolução do indivíduo no cidadão à maneira do republicanismo. O seu papel é relegado para um empenho activo e transformador das relações sociais. Mas há limites ao pluralismo, nem todas as teses antagonistas devem ser aceites na esfera pública. Mouffe assinala como limites do pluralismo/agonismo a ordem jurídica. Mas convém que o confronto de teses democráticas não fique apenas a nível instrumental (que é precisamente a crítica que dirige ao liberalismo); defender que o pluralismo corre em paralelo com a ordem jurídica torna-o politicamente inócuo. Se Mouffe pretende impedir a neutralidade do consensualismo deverá construir uma alternativa onde o social seja efectivado e realizado, quer na esfera da discussão pública, quer retirando consequências no poder legislativo e executivo. Se os limites do agonismo se confinarem à ordem jurídica voltamos a eleger no político a prevalência do direito sobre o bem, à maneira de Rawls, o que Mouffe sempre rejeitou como exemplo de uma sociedade bem ordenada e justa de sujeitos livres e iguais que ignore as diferentes concepções de bem. Entre o domínio das liberdades individuais e a ideia de um bem comum substantivo, o agonismo pretende situar-se num meio termo, desde que a força política seja assegurada contra um interesse comum exclusivo. Essa era pelo menos a sua proposta numa altura em que a noção de democracia radical dava os primeiros passos.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> «[...] we need to conceive of a mode of political association which, although it does not postulate the existence of a substantive common good, nevertheless implies the idea of commonality, of an ethico-

É justamente em *The Democratic Paradox*, que a autora considera que o modelo clássico de democracia se tornou inadequado, de modo que necessitamos de uma outra compreensão. Questionando as formas de pluralismo na democracia liberal moderna, Mouffe argumenta que a noção de objectivismo e essencialismo, com base num consenso, é um mero estratagema da razão.<sup>158</sup> Desse modo, uma sociedade bem ordenada obrigaria os cidadãos a adotarem esses princípios de justiça de modo a não pôr em causa essa plataforma de acordo, sob pena de mobilizarem «forças não-razoáveis» e desestabilizadoras. Esta «perigosa utopia da reconciliação» conduziria a um *self-refuting ideal* (2005a: 32) Tal facto, dever-se-ia ao estabelecimento de um pluralismo razoável entre os cidadãos que, como vimos de forma crítica, é um critério de demarcação entre as doutrinas que podem ser aceites e aquelas a rejeitar. Ora essa decisão é política e não ética, visto que as fronteiras para uma tal divisão se baseiam na coerção. Essa ausência de argumentação para o estabelecimento da fronteira entre o que deve ser ou não enquadrado no consenso de sobreposição conduz a uma despolitização<sup>159</sup> da esfera pública. «A forma como ele encara a natureza do consenso de sobreposição indica que, para Rawls, uma sociedade bem ordenada é uma sociedade em que o político tenha sido eliminado» (Idem: 29) A ideia reguladora de um consenso racional faz com que a sua implementação coincida com a sua própria desintegração num exterior constitutivo. Na verdade, não podemos eliminar de modo permanente o conflito senão através de um estratagema (como o de Rawls), onde as relações de poder

---

political bond that creates a linkage among the participants in the association, allowing us to speak of a political 'community' even if it is not in the strong sense.» (1993: 66)

<sup>158</sup> «The aim of justice as fairness is to establish a consensus on a public reason whose content is given by a political conception of justice.» (2005a: 28)

<sup>159</sup> Temos referido algumas das modalidades do que poderia ser a história da despolitização no Ocidente, desde a despolitização liberal através do paradigma da economia, assinalado por Agamben, até à sua vertente impolítica pelo consenso democrático desmontado por Mouffe. Traçando uma genealogia da despolitização a partir do pensamento de Carl Schmitt, Franco de Sá em *Metamorfose do Poder* aborda-a a partir do declínio da soberania. O poder soberano evanescente já não exerce as suas prerrogativas de modo firme sobretudo devido a três declinações: a decisão sobre a suspensão da ordem jurídica, a possibilidade de decidir sobre a guerra e a sua capacidade de representação. Este declínio da soberania sustenta-se, assim e segundo o autor, pela vigência da lei, pela pacificação das diferenças que são diluídas em grupos de cidadãos, sendo o Estado relegado para uma posição periférica. Como afirma: «o declínio da soberania não dará antes origem não tanto a uma maior liberdade do homem ou da sociedade em que ele se integra, não tanto ao desaparecimento de um poder que os coage, mas simplesmente à transformação do próprio poder num sentido que ainda está por determinar.» (2004: 116) Ora, esta metamorfose do poder é precisamente a despolitização da soberania em prol de escolhas «livres» individuais próprias do liberalismo. Livres de um poder exterior, os homens escolhem. Mas o que escolhem eles? É precisamente a predominância das escolhas relegadas para a esfera privada (o que Mouffe está justamente a criticar no liberalismo de Rawls) e que Franco de Sá critica igualmente afirmando que essas escolhas avulsas conduzem a uma infantilidade dos cidadãos e a uma crescente desresponsabilização. O poder soberano deixa de o ser e nesse lugar emerge um poder total fragmentado, próprio de uma sociedade despolitizada e onde a excepção e a norma se tornam indistintas.

parecem expurgadas. O que estamos a construir não seria senão uma utopia liberal de contornos claramente antidemocráticos, porque não permite a confrontação agonística entre as interpretações e os princípios que se contestam entre si, fornecendo um modelo unívoco de discussão democrática.<sup>160</sup> Este paradoxo do pluralismo, segundo ironiza Mouffe, apresenta uma chave em nome da racionalidade e uma solução.

O seu modelo interpõe-se entre a democracia deliberativa e a democracia liberal, Habermas e Rawls, que, segundo o seu ponto de vista, tendem a reabilitar o ponto de vista liberal, ou seja, as liberdades dos modernos. Mouffe parte de uma aproximação entre os dois modelos no sentido em que ambos partilham a possibilidade de sustentar a autoridade e a legitimidade de formas de racionalidade pública que não sejam meramente instrumental mas situada numa dimensão normativa.<sup>161</sup> Desse ponto de vista, não existiria uma diferença fundamental no seio do debate entre os dois autores. Se Rawls defende que um consenso de sobreposição se pode estabelecer sobre uma concepção partilhada de justiça por parte das pessoas razoáveis, Habermas advoga um critério universal e procedimental para um consenso. Ambos parecem incapazes de separar o público do privado, logo e o que é mais importante, negam a possibilidade do pluralismo.<sup>162</sup> Face à impossibilidade do modelo da racionalidade consensual lidar com o antagonismo, fruto das relações de poder, e com o pluralismo de valores, Mouffe propõe um modelo não hegemónico a que chama *pluralismo agonístico*.<sup>163</sup> Em lugar de eleger a categoria do político sobre a relação amigo-inimigo (à maneira de Schmitt), Chantal Mouffe eleger o constructo da relação entre adversários. O adversário é um «inimigo» legítimo, mas tem em comum os princípios de liberdade e igualdade. Parece-nos que Mouffe repõe a esfera da democracia liberal sem a reconduzir a um consenso, seja ele de sobreposição ou deliberativo, o que releva menos do acordo forçado do que da dimensão agonística/antagonística. «O antagonismo é a luta entre inimigos, ao passo que o agonismo é a luta entre adversários.» (Idem: 102-103) O pluralismo agonístico

---

<sup>160</sup> «This is why, far from being conducive to more reconciled society, this type of approach ends up by jeopardizing democracy» (2005a: 31)

<sup>161</sup> «Both Habermas and Rawls believe that we can find in the institutions of liberal democracy the idealized content of practical rationality.» (Mouffe, 2005a: 86)

<sup>162</sup> «Rawls and Habermas want to ground adherence to liberal democracy on a type of rational agreement that would preclude the possibility of contestation. This is why they need to relegate pluralism to a non-public domain in order to insulate politics from its consequences.» (Idem: 92)

<sup>163</sup> «Envisaged from the point of view of 'agonistic pluralism', the aim of democratic politics is to construct the 'them' in such a way it is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but as an 'adversary', that is, somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question.» (2005a: 101-102)

não pretende eliminar as paixões da esfera política a fim de tornar o consenso possível; ele quebra com a representação da sociedade como um organismo social. Não nega o consenso mas aceita a explosão dos antagonismos que constituam consensos provisórios.<sup>164</sup> E o cosmopolitanismo, do ponto de vista da autora, partilha da mesma autoilusão consensual do liberalismo, aspirando a uma ordem hegemónica mascarada de humanismo. «O problema central com as diversas formas de cosmopolitanismo é que postulam, embora sob diferentes aparências, a disponibilidade de uma forma de governança consensual que transcende o político, tanto o conflito como a negatividade.» (2005: 106) O projecto cosmopolítico, nos seus termos, parece superar a hegemonia, mas na realidade esquece que toda a hegemonia é fruto de relações de poder.

Um dos objectivos de Mouffe é a recuperação e revitalização do papel da Esquerda na democracia. No entanto, uma das aporias que Mouffe não aborda é a inscrição do agonismo no quadro da representação, porque as nossas democracias são sobretudo, para não dizer que se esgotam, nessa representação frágil e obscurantista, seja a parlamentar ou partidária. Como fazer funcionar a democracia nessa máquina extensa, nessa substância extensível de uma representação que se tornou mera governamentalidade; um antagonismo fetichizado entre os partidos parlamentares. De que modo os cidadãos fazem funcionar um agonismo democrático audível. Problema de audição e também de institucionalização. Portanto, problema de institucionalização do agonismo.

Por outro lado, o problema hoje de uma antidemocracia e de uma nova sujeição surge no quadro da economia da dívida sob a acção da crise económica. Através do dispositivo financeiro o capitalismo chegou a uma situação antiprodutiva com uma impossibilidade de um novo *New Deal*. Esta potência do capitalismo triunfante é catastrófica. Assim argumenta Maurizio Lazzarato em *La Fabrique de L'Homme Endetté. Essai sur la condition néolibérale*, obra onde alude a uma reconfiguração do poder soberano por meio da economia da dívida, retirando as consequências necessárias dessa modelização da subjectividade num novo ciclo bioantropológico de que chama o *homem endividado*. O poder da finança tornou-se hegemónico privatizando o sector

---

<sup>164</sup> «[...] the ideal of a pluralist democracy cannot be to reach a rational consensus in the public sphere. Such a consensus cannot exist. We have to accept that every consensus exists as a temporary result of a provisional hegemony, as a stabilization of power, and that it always entails some form of exclusion.» (Mouffe, 2005a: 104)

monetário com a cumplicidade dos poderes públicos, e a soberania dos Estados é consumida pelos investimentos financeiros, as agências de notação.<sup>165</sup> Nesta economia da dívida, os accionistas ganham a primazia numa convergência entre a economia real e a economia virtual. De que modo opera um tal empreendimento? «A dívida reenvia directamente a uma disciplina de vida e a um estilo de vida que implica um trabalho sobre «si», uma negociação permanente com si próprio, uma produção de subjectividade específica: a do homem endividado. (Lazzarato, 2011: 81)

Este processo de subjectivação biopolítico baseia-se na relação credor-devedor oriunda da crise governamentalidade neoliberal que advém da crise dos *subprimes*. O processo não residiu num aumento directo ou indirecto dos salários, mas do crédito ao consumo, sobretudo sob a forma de crédito imobiliário.<sup>166</sup> A política de endividamento foi incentivada na promoção de uma sociedade de proprietários, falhando duplamente como programa político do individualismo patrimonial e como crise financeira. O problema da dívida abre uma crise que se traduz na redução dos salários para níveis de sobrevivência, redução das despesas sociais e transformação do Estado-providência e intensificação das privatizações. É necessário reembolsar os credores já enriquecidos

Com o neoliberalismo, a relação credor-devedor redefine o poder biopolítico, visto que o Estado-providência não se limita a intervir no «biológico» da população (nascimento, morte, doença, riscos, etc), mas solicita um trabalho ético-político sobre si, uma individualização que releva simultaneamente de uma mescla entre a responsabilidade, a culpabilidade, a hipocrisia e a desconfiança. [...] Se as mnemotécnicas que o governo neoliberal põem em evidência não são na maior parte das vezes tão atroz e sanguinárias como as descritas por Nietzsche (suplícios, torturas, mutilação, etc.), o seu sentido é idêntico: construir uma memória, inscrever no corpo e no espírito a «culpabilidade», o medo e a «má consciência» do sujeito económico individual.» (Lazzarato, 2011: 99)

---

<sup>165</sup> «Les États européens se limitent à appliquer des politiques économiques et sociales dictés par les marchés.» (Lazzarato, 2011: 78)

<sup>166</sup> «La finance est une machine de guerre pour la privatisation qui transforme les droits sociaux en crédits, en assurances individuelles et en rente (actionnaires), et donc en propriété individuelle.» (Idem: 87)

Através da dívida, a economia captura e modeliza a subjectividade e a existência dos sujeitos; o valor financeiro torna visível e mensurável a relação entre os comportamentos dos actores e as empresas. Para Lazzarato a economia da dívida já não actua; impõe-se um outro modelo. A relação credor-devedor é biopolítica visto que concerne ao conjunto da população actual e a vir: trata-se de uma sujeição social (*assujettissement social*) e uma servidão maquínica (*asservissement machinique*).<sup>167</sup> A liberdade individual é definida no quadro da dívida; o indivíduo é «livre» desde que assuma um modo de vida compatível com o reembolso. Todos os gestos, todas as condutas, conclui Lazzarato, são constituídos neste maquinismo dinheiro/dívida. Todas as decisões respeitantes a largas camadas de populações são tomadas por uma oligarquia ou uma aristocracia cuja condição estrutural é a corrupção, a hipocrisia e a desconfiança. Os governos e os parlamentos nacionais são singelos executantes dessas decisões que fragilizam ainda mais a representatividade e a soberania. Nesse caso, o problema do liberalismo já não é, como defendia Foucault, *governar o menos possível* mas dispor a economia com a *maior democracia possível*.

Como superar esta situação e reactivar a luta de classes reinventando a democracia? A proposta de Lazzarato é radical, apelando a um bloqueio e a uma anulação da dívida, uma vez que considera que a regulação da finança não é possível. Portanto, trata-se não apenas de anular a dívida mas sair da moral do homem endividado e do discurso que o encerra recusando decisivamente a chantagem que a dívida opera sobre os europeus.

## O povo de Virno

E o que fazer da figura do povo? Como a entrelaçar no projecto político da modernidade? Sabemos que a modernidade foi hostil à multidão e os movimentos de antimodernidade e de altermodernidade não mais fizeram do que rebelar-se contra essa comunidade fechada que expurga o estranho para as suas margens: a metrópole torna-se

---

<sup>167</sup> «L'assujettissement social mobilise les individus, tandis que l'asservissement machinique active les «dividuels» en tant qu'opérateurs, agents, éléments ou pièces «humaines» de la machine sociotechnique de l'économie de la dette.» (Idem: 111)

a selva da alteridade. A hipótese-multidão é caracterizada igualmente por Virno como intelecto geral.

Por *general intellect* não deve entender-se o conjunto de conhecimentos adquiridos pela espécie, mas a *faculdade* de pensar; a potência como tal, não as suas inúmeras realizações particulares. O «intelecto geral» não é senão o *intelecto em geral*. (Virno, 2003: 67)

Sobre a subjectividade da multidão, Virno destaca quatro pontos: 1) o princípio de individuação; 2) a noção foucaultiana de biopolítica; 3) as tonalidades afectivas: 4) a tagarelice e avidez de notícias novas.

O *princípio de individuação* sustenta-se numa realidade pré-individual como a língua (mas este caminho já foi trilhado pela pragmática transcendental de Habermas e Apel). Mas poderemos conciliar as singularidades com a multiplicidade?

O conceito de *biopolítica* é contraposto ao de *força de trabalho* que seria suposto ganhar mais abrangência como potência não presente, *dynamis* do corpo do trabalhador, que Marx designou «trabalho como subjectividade» e Virno cunha como «existência corpórea do operário». No entanto, Virno equivoca-se completamente, visto que a noção de biopolítica está longe de alcançar apenas a vida do trabalhador enquanto potência; ela abarca a politização da vida em todas as manifestações do corpo vivente: desde a criança indócil, ao anormal, ao delinquente, à mulher histérica, ao louco e ao trabalhador. Na vertente medicalizadora, a biopolítica é a normalização da corporeidade, não se podendo circunscrever ao círculo da produção económica. Existe mesmo uma vertente biopolítica prévia à existência do corpo, como no caso da supressão antecipada do nascimento, analisada por Esposito em *Bíos*. É caso para dizer que Virno virou as costas à compreensão da biopolítica ao passo que Negri lhe dá uma torção demasiado optimista.

Quanto às *tonalidades emotivas da multidão* é a ambivalência que domina; nas palavras de Virno é o oportunismo e o cinismo: a multidão ocupa-se da sua afirmação, apesar da perspectiva benevolente com que acolhe estes «maus sentimentos».



Referindo-se à *tagarelice e à avidéz de notícias* (Las habladurías y la avidéz de novedades), mais uma vez Virno contesta a sua inautenticidade (indicada por Heidegger). para Virno é positivo que na época pós-fordista os trabalhadores falem entre si: «Aquí se trabaja: ¡Hablen!» (Virno, 2003: 95) A curiosidade, a «concupiscência da vista» como lhe chamou S. Agostinho são atributos bem-vindos da multidão. Naturalmente que Negri inclina estes atributos numa outra direcção. Tal como afirma em *Commonwealth*, essa multidão conflituosa não está ainda adequada à produção do comum: é preciso construí-lo. (Hardt e Negri, 2009: 177) Mas como estabelecer uma teoria da organização política da multidão? Por meio de uma produção biopolítica onde o amor reorganiza as pulsões da multidão onde não é de excluir o uso da força. Se o amor pode ser um anjo, que seja um anjo armado! (Hardt e Negri, 2009: 196)

Na obra *20 Tesis de Política*, Enrique Dussel tenta avançar um pouco mais para princípios políticos de libertação e não apenas enunciar princípios éticos. Um facto curioso é ancorar essa estratégia na categoria do povo. Poderá esta categoria dar conta dessa nova acção?

Constatada a corrupção das instituições e do político governante, que Dussel designa o fetichismo do poder, que se afasta da soberania da comunidade como *potentia*, nomeadamente devido à burocracia, poder qualificado como obediente de uma política como *profissão* e não como *vocação*, impõe-se uma outra tonalidade para uma verdadeira política ao serviço das comunidades. Essa glória da autoridade não motiva os jovens para a política. O político é, assim, aquele que vende a sua alma ao Diabo usando o exercício do poder para os seus próprios fins, fazendo dos partidos políticos meras máquinas eleitorais que impõem os seus candidatos burocratizados. «É a fetichização do poder mediante a corrupção da subjectividade do político». (Dussel, 2006: 35).

Para uma construção do novo Estado, Dussel propõe:

Uma democracia participativa debaixo do controle do povo sobre o exercício do poder delegado, administrativo, legislativo, executivo ou judicial, para que se satisfaçam as reivindicações dos cidadãos, dos movimentos sociais, do povo. (Dussel, 2006: 153)

Porém, se considerarmos a impossibilidade de uma democracia directa onde os cidadãos estejam presentes nas instituições, teremos que voltar à noção de representação (com as dificuldades inerentes ao afastamento entre o representante e o representado e o descrédito dos partidos políticos), a que se junta o super-poder dos meios de comunicação. A questão que se levanta necessariamente como o fulcro da política é a seguinte: de que modo as instituições corrompidas e fetichizadas se podem transformar para corresponder às necessidades da comunidade, do povo e dos movimentos sociais, que tipo de fiscalização podem estes fazer? Pode a sua intervenção cingir-se aos actos eleitorais para assegurar uma factível governabilidade do poder-cidadão? Se a política se deve ocupar do crescimento da vida humana, o incremento da possibilidade de viver, esse sentido foi claramente invertido; nas sociedades totalitárias converteu-se apenas em uma vontade despótica auto-referencial (Hitler, Pinochet, Estaline, etc.) e na sociedade capitalista o valor supremo é o enriquecimento dos cidadãos privilegiados. A dificuldade no estabelecimento de um *consenso* (imperioso, mas impossível de se tornar como força hegemónica) por parte de uma instância que podemos nomear como *povo* em lugar da velha categoria do *proletariado* mantém-se; isso mesmo não escapa a Dussel quando pergunta: «de que modo uma comunidade política, ou o povo, alcançam um consenso suficiente para tornar governável o exercício do poder e a participação dos cidadãos?» (Dussel, 2006: 51) As lutas reivindicativas e as acções política ficam, assim, a cargo de movimentos pontuais dificilmente cristalizáveis em uma estrutura de poder institucionalizado que contorne o falível princípio da representação e, conseqüentemente, evita a corrupção das instituições em torno de interesses fetichizados de poder pessoal. A esfera formal ou procedimental normativa das instituições possui no Estado planificador uma capacidade enfraquecida de legitimidade democrática autónoma e livre para os cidadãos, e não será o postulado da liberdade a restabelecer inequivocamente a igualdade ou a possibilidade de viver dos cidadãos, objectivo de toda a actividade política.

Apesar de reconhecer um grau de ambiguidade na noção de povo como categoria política, Dussel indica-o como actor colectivo imprescindível (sem lhe conferir um carácter substancial) para a universalização de uma reivindicação hegemónica. Como se constitui o povo? É pensado um princípio de universalização a partir dos pontos comuns dos movimentos que reivindicam direitos e que

incorporam/traduzem entre si as suas demandas. Assim, as feministas, os indígenas, os marginais e os desocupados, a classe operária industrial, camponeses empobrecidos, ou movimentos mais geopolíticos, também os movimentos pacifistas, as mulheres dos países periféricos, em suma movimentos dos sectores críticos da comunidade política, nacionais e transnacionais, constituindo um bloco a partir «de baixo». Mas poderão esses movimentos díspares encontrar uma linguagem comum ou, o que é mais difícil, uma forma institucionalizada de operacionalizar a sua vontade-de-viver distinguindo-a da vontade-de-poder? Como integrar esse plano de exterioridade em um todo harmónico unificado e coerente a que Dussel designa *Hiperpotentia* das vítimas em «estado de rebelião»? A resposta é a possibilidade de um consenso crítico, «uma estrutura institucional *futura* que estará ao serviço do povo» (Dussel, 2006: 113), «Quer dizer, através de uma informação recíproca, diálogo, tradução das suas propostas, práxis militante partilhada, lentamente se vai constituindo um *hegemón analógico*». (Dussel, 2006: 88).

Situemos, ainda, duas dificuldades ao destino do povo como categoria política relevante. num texto crucial de 1995, «Che cos'è un popolo?», Agamben traça a genealogia do termo (mais do que referir-se ao passado a genealogia pretende situar o presente) e conclui por uma ambiguidade semântica onde o povo representa, por um lado, o corpo político integral, e por outro, o conjunto de excluídos, os pobres.

Tudo se passa como se o que chamamos povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialéctica entre dois pólos opostos: por uma lado, o conjunto Povo como corpo político integral, por outro, o subconjunto *povo* como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduo, aqui uma exclusão que se sabe sem esperança; numa ponta, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, na outra a reserva – corte de milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos. (Agamben, 1996: 31)

Esta fracção biopolítica fundamental indica que não há um referente único, mas, uma polaridade presumida na acepção do povo, uma aporia. Se o povo se identifica com os oprimidos (as vítimas de acordo com o léxico de Dussel), o que se pretende é

justamente a sua abolição enquanto tal. A modernidade elege o *povo* contra o Povo, isto é, a vida nua contra a existência política. «O povo traz desde sempre consigo a fração biopolítica fundamental. Ele é o que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual está incluído desde sempre.» (Agamben, 1996: 32).

O povo para a biopolítica moderna oscila entre a vida nua e o Povo como corpo biológico infinitamente purificado – identificado também com o *Volk* alemão contra o judeu a eliminar. O que há a reter é que o povo como vida nua visa a sua abolição segundo uma política de eliminação das classes pobres. Nesse caso para que serve o povo na acepção de Dussel senão para um projecto de auto-negação? Como pode o povo dos excluídos e pobres sustentar-se senão na sua própria abolição?

Talvez, por isso, para um pensador biopolítico como Negri a figura a eleger para uma biopolítica positiva não seja o povo, mas, a multidão, o que está longe de nos parecer um princípio isento de incertezas e menos difuso, tanto mais que aquela é designada «um puro potencial, uma força de vida não formada», corpo aparentemente monstruoso na sua indeterminação. (Hardt e Negri, 2005: 196) Contudo, Negri rejeita a ambiguidade da noção de povo soberano, visto que a sua relação de legitimação acaba sempre por constituir-se em autoridade sem abranger de fato, ao contrário do que pensa Dussel, o conjunto da população. Uma vez estabelecido como autoridade dominante, o povo regressa à sua fonte enquanto Povo criando novas formas de exclusão. Daí que Negri questione: «Será possível imaginarmos hoje um novo processo de legitimação que não dependa da soberania do povo, mas assente antes na produtividade biopolítica da multidão?» (Hardt e Negri, 2005: 90) Mas esta é uma questão que Dussel não intenta responder.

Se a ética depende da constituição de uma comunidade, como evitar o comunitarismo? Na verdade, não podemos impor como modelo cultural universal a vivência particular de uma comunidade de vítimas e ainda mais improvável se tornaria alargá-la a um mundo globalizado.

Apesar das suas aporias, a exigência de Dussel, no sentido de uma práxis de libertação ético-política que dê conta de reivindicações que o capitalismo neoliberal não pode cumprir, é um postulado que a política, de um modo geral, não pode deixar de colocar e que ele formula desta maneira: Outro mundo é possível!

## O poder soberano e a imunovida

O conceito de soberania em Agamben é tributário das teses de Schmitt e Benjamin. O soberano decide o estado de exceção que, tornando-se regra, produz a vida nua. Por conseguinte, a esfera da soberania é a do estado de exceção que, por aproximação ao sagrado, decide sobre a vida nua (constituindo-a e destituindo-a). Sendo a vida apreendida na exceção soberana, expõe-se à morte e à insuscetibilidade, tornando-se, assim, vida sagrada. «*Soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, exposta à morte e insuscetível, é a vida que foi capturada nesta esfera.*» (Agamben, 1995: 92) E essa disposição mortífera por parte do soberano, define a modernidade e a sua tonalidade biopolítica.

Para Agamben, podemos acrescentar, o poder soberano coincide com o direito de punir (*jus puniendi*) que representa a incorporação do estado de natureza no soberano, na inclusão exclusiva da vida nua no Estado. Essa tradição remonta a Hobbes, o que faz com que a vida nua seja imediatamente política.

Por isso, em Hobbes, o fundamento do poder soberano não consiste na livre cedência, por parte dos súbditos do seu direito natural, mas antes no facto de o soberano conservar o seu direito natural de fazer o que quiser a quem quer que seja, o que se apresenta agora como direito de punir. (Agamben, 1995: 118)

Nesse caso, não podemos interpretar a soberania em Hobbes em termos contratuais mas sim como relação de bando, ou seja, relação de força. Isto implica que a vida ocupe cada vez mais o espaço político na modernidade (relação política originária) onde estar *in bando* é estar *excluído* (mesmo que potencialmente). A vida nua diante do soberano assume a figura de um nada irremediável seguindo os passos do niilismo messiânico de Benjamin.

Explanada a tese de Agamben na sua radicalidade, importa questionar se a democracia liberal não fica demasiado hipotecada à exceção soberana. Se é incontroverso que o Estado nazi viveu doze anos no Estado de exceção constitucional,

as democracias (onde apesar de tudo existem zonas de excepção que seria ingénuo ignorar) não terão qualquer possibilidade de escapar às relações de poder ou, nas palavras de Foucault, de criar práticas de liberdade? É certo que mesmo no estado de dominação total a resistência teve lugar, mas era uma resistência no bordo da morte, na ameaça constante da denúncia e da descoberta, o que equivalia a uma rápida e inapelável transição do resistente para o estatuto de vida nua capaz de sobreviver ou *muçulmanizar-se* (em que o caso de Levi pode ser invocado como exemplar). E o que dizer da soberania transnacional na Era da globalização? Seria igualmente estulto afirmar que, na situação mundializada de Estado pós-nação, a força da soberania esbateu-se completamente. O que é facto é que nem as soberanias nacionais nem as formas equivalentes de quase-soberania dos fluxos económicos transnacionais fizeram desaparecer a situação de extrema fragilidade do cidadão. Mas seremos todos irremediavelmente *homini sacri*? E as elites que circulam livremente no mundo descentrado? Naturalmente que a sua capacidade de inclusão/exclusão não é de todo similar aos desafiliados, aos desempregados, aos verdadeiramente excluídos, aos que não têm voz social. A governamentalidade liberal não evade a soberania do seu espaço; ela é transferida para novas tarefas. Agamben não analisa a figura da soberania liberal confinado como está às prerrogativas do Estado total alemão. Contudo, a soberania liberal mantém os imperativos de um autoritarismo de mercado em nome da segurança, isto é, segundo um imperativo securitário que protege negativamente.<sup>168</sup>

Esposito, analisando o pensamento de Hobbes, alude à soberania no quadro do dispositivo imunitário. Se Agamben nega a mera relação contratual entre o soberano e os súbditos, Esposito destaca as prerrogativas negativas desse pretenso pacto. O contrato teria sido livre, embora uma vez instituído não haja lugar a retrocesso, a uma cessação. E não se podem opor devido a uma razão que nos leva desde logo ao limiar da imunização: porque se oporiam a si mesmos. Uma vez lançados no pacto, por consentimento, a sua sujeição ao soberano não pode cessar por vontade própria; isto significa que o soberano é uma transcendência imanente e que a relação dos representados ao representante é definida em termos de negatividade, ou seja, pela

---

<sup>168</sup> Como define Nadesan: «In sum, although liberal governmentalities profess resistance to centralized and repressive power, they simultaneously rely on them to securitize everyday life and to extend the liberal freedoms of the market. Latent "exclusionary principles" within liberal philosophy and practices legitimize consolidation and executions of power that would otherwise belie liberal sensibilities. Liberal governmentalities are thus haunted by the sovereignty they require to extend and protect liberal operations and fantasies.» (Nadesan, 2008: 210)

indistinção entre a figura do representante e a do representado. «[...] o representante e o representado - ou seja, o soberano - é simultaneamente idêntico e distinto daqueles a quem representa. Idêntico, porque está no lugar deles; distinto, porque esse «lugar» está fora do seu alcance.» (Esposito, 2004: 58) Quais as consequências desta relação (a)simétrica do ponto de vista do individualismo moderno? Como pode o indivíduo fazer cessar essa relação (auto)imunitária face ao soberano? Na verdade, o indivíduo vê-se já implicado numa relação com o soberano absoluto: «longe de se excluir ou contrapor, absolutismo e individualismo implicam-se numa relação que cabe atribuir a um mesmo processo genético. [...] Por trás do seu relato autolegitimador, torna-se evidente a verdadeira função biopolítica que cumpriu o individualismo moderno: apresentado como a descoberta e a consumação da autonomia do sujeito, foi na realidade o ideograma imunitário mediante o qual a soberania cumpriu a sua promessa de protecção da vida.» (Esposito, 2004: 58-59)

O soberano incorpora a capacidade de imunização a partir de uma negatividade, isto é, sob a forma de uma *individualização artificial*. Os indivíduos sofrem um efeito de desvinculação nesse acto de soberania que os retrai de si próprios em direcção ao comum que os acolhe. Daí que «A soberania é o *não* ser em comum dos indivíduos, a forma política da sua dessocialização.»<sup>169</sup> (Esposito, 2004: 59)

Em suma, para Esposito já não se trata da *excepção soberana*, mas da *imunização soberana*. A antinomia constitutiva da imunização soberana aponta para uma relação entre excepção e norma ou para o carácter normal da excepção. Mas não é

---

<sup>169</sup> Um dos filósofos que melhor captou a artificialidade mecânica do Estado em Hobbes, a que chama monstro artificial ou animal protético ou protesestatal (*prothétatique*) fruto de uma junção entre a prótese e o Estado, prótese gigantesca e máquina morta (ou máquina de morte) que protege o vivente, foi Derrida no Seminário *La bête et le souverain Vol. 1 (2001-2002)*. Escreve Derrida a propósito do soberano em Hobbes: «[...] si la souveraineté, comme animal artificiel, comme monstruosité prothétique, comme Léviathan, est un artefact humain, si elle n'est pas naturelle, elle est déconstructible, elle est historique; et en tant qu'historique, soumise à transformation infinie, elle est à la fois précaire, mortelle et perfectible. [...] L'État est donc une sorte de robot, de monstre animal qui, dans la figure de l'homme, ou d'homme dans la figure du monstre animal, est plus fort, etc., que l'homme naturel. C'est comme une prothèse gigantesque destinée à amplifier, en l'objectivant hors de l'homme naturel, le pouvoir du vivant, de l'homme vivant qu'elle protège, qu'elle sert, mais comme une machine morte, voire une machine de mort, une machine qui n'est que le masque du vivant, comme une machine de mort peut servir le vivant.» (Derrida 2008, 52-53) Contudo, retirando sobretudo uma ilação zoológica, biológica ou tecno-mecanicista do discurso político de Hobbes que é vitalista, organicista e mecanicista, Derrida não aflora, neste contexto, a questão imunitária, visto que aproxima a questão da soberania à teoria da excepção de Schmitt, num percurso que poderíamos qualificar como agambeniano. A sua abordagem do político, como confessa, é menos biopolítica do que zooantropológica. «Dans le champ politique ou zooanthropolitique. La zooanthropolitique, plutôt que la bio-politique, voilà notre horizon problématique.» (Idem: 100)

uma exceção soberana à maneira de Agamben: «Tal exceção - a coincidência liminar de conservação e sacrificabilidade da vida - representa o resíduo sem mediação e também a antinomia estrutural, que sustém a maquinaria da mediação imunitária.» (Esposito, 2004: 61)

Num artigo «Pour une définition ontologique de la Multitude» de 2002, e tratando da potência ontológica da multidão face ao poder soberano, Negri declara:

Não queremos negar que o poder soberano seja, ele próprio, capaz de produzir história e subjectividade. Porém, o poder soberano é um poder de dupla face: a produção do poder pode agir em relação, não a podendo suprimir. Melhor, o poder soberano (como relação de forças) pode ver-se confrontado, enquanto problema, com um poder estrangeiro que lhe faça obstáculo: este é o primeiro momento. O segundo, na própria relação que o constitui e na necessidade de se manter, o poder soberano encontra o seu limite. A relação apresenta-se, assim, à soberania na primeira vez como um obstáculo (aí onde a soberania age na relação), e na segunda vez como um limite (aí onde a soberania pretende suprimir a relação, mas sem sucesso). Pelo contrário, a potência da multidão (as singularidades que trabalham, agem e por vezes desobedecem, que, em todo o caso, a compõem) pode eliminar a relação de soberania. (Negri, 2010: 235-236)

Eliminada a relação de soberania o que sucede à multidão? Sem o seu obstáculo, o que lhe resta? Se em Esposito a soberania congrega os indivíduos numa relação negativa de *immunitas*, Negri apela a uma recuperação do espaço comum, a uma experiência do comum que eliminaria a relação de soberania. E a potência ontológica da multidão reencontra-se a três níveis ou premissas: 1) As teorias do trabalho - um trabalho imaterial, intelectual, que não requer qualquer autoridade ou ordem; 2) A experiência do comum que está pressuposta na linguagem enquanto máquina ontológica; 3) A política da pós-modernidade que impele uma difusão do saber e uma emergência do comum.

Negri entrevê uma possibilidade de romper a relação de soberania (a que chama o Império) na capacidade de mobilização da multidão rumo ao que chama «corpo social das singularidades». O problema, pensamos nós, não reside na (im)possibilidade de



resistência das multidões, mas na posterior constituição de um corpo social. Não é tanto do lado do eclodir das indignações e das lutas, mas da organização de uma outra forma de poder nessa ontologia da multidão. Como pode a multidão constituir-se em sujeito político fora do quadro de qualquer soberania? Ou, ao invés, seria mais uma reversibilidade do poder (que desde Foucault sabemos que é móvel e volátil). Negri sonha uma multidão (não coesa) mas organizada emitindo princípios de acção e organização social criativos. Multidão que não é massa nem povo mas pura virtualidade, êxodo. Ora para não cairmos num pensamento político do absurdo ou das instituições teológicas, à maneira da Cidade de Deus de Agostinho, importaria definir melhor esta finalidade, o que Negri está longe de realizar. O que é exactamente a «emergência do comum»? Note-se que o pensamento de Negri é eventualmente um reeditar pós-moderno dos comunismos historicamente consumados cujo milenarismo decaiu com o muro de Berlim e, nesse sentido, teria que marcar a devida distância (o que ele tenta fazer, não sem ambiguidade). Tudo leva a suspeitar que do fundo das multidões ecoa um rumor surdo de batalhas já travadas, lutas anti-burguesas e elites burocratizadas.

Negri e Hardt tomam a soberania numa relação dual entre governantes e governados e, se os dominados não pudessem reverter a força que sobre eles se exerce e que os impele à dedicação e à obediência, não existiria lugar para uma teleologia do comum. Para eles, o poder da multidão é capaz de criar novas relações sociais.

Uma subjectividade saída da cooperação e da comunicação, para além do privado e do público; o comum que, nas suas palavras, seria capaz de produzir uma nova soberania, uma produção biopolítica.<sup>170</sup> Mas de que modo o comum faz emergir uma nova soberania, uma passagem da *res publica* à *res communis*? Negri e Hardt parecem regressar a uma renovada concepção de democracia onde a decisão é tomada pelo comum. Mas se é plausível uma forma de resistência ou desobediência da multidão, difícil se torna encarar pacificamente que a multidão consiga tomar uma decisão de carácter unitário sem dissonâncias ou ruído. E o facto é que Negri e Hardt, tanto invocam o aniquilamento da soberania como retomam a força formadora de uma nova

---

<sup>170</sup> A noção de produção biopolítica opõe-se ao biopoder (que é um poder imperial sobre os governados). Na entrevista a Anne Dufourmantelle intitulada *Du Retour. Abécédaire biopolitique*, explica Negri: «Dire que la vie résiste, cela signifie qu'elle affirme sa puissance, c'est-à-dire sa capacité de création, d'invention, de production, de subjectivation. C'est ce que nous appelons «biopolitique»: la résistance de la vie au pouvoir, à l'intérieur même d'un pouvoir qui a investi la vie.» (Negri, 2002: 78)

soberania.<sup>171</sup> E na acepção de uma democracia da multidão como autogoverno encontramos-nos perante a impossibilidade da própria democracia, num movimento que, mais do que antitético, é autoimunitário.

A criação da multidão, a sua inovação nas redes e a sua capacidade de tomada de decisão em comum tornam hoje pela primeira vez possível a democracia. A soberania política e o governo do um, que sempre minaram qualquer concepção efectiva da democracia, tendem a aparecer não só como desnecessárias, mas, mais ainda, como absolutamente impossíveis. A soberania, embora assentasse no mito do um, foi sempre uma relação baseada no consentimento e na obediência dos governados. [...] A autonomia da multidão e as suas capacidades de auto-organização económica, política e social despojam a soberania de qualquer papel. A soberania não só deixa de ser o terreno exclusivo do político, mas proscreeve também a soberania do domínio da política. Quando a multidão se mostra enfim capaz de se governar a si própria, a democracia torna-se possível. (Hardt e Negri, 2004: 340)

É caso para dizer que os velhos conceitos repetidos noutra contexto parecem assumir novas roupagens. Mas o que se adianta efectivamente nesta inversão de polaridade? Muito pouco.

Por outro lado, a luta da multidão contra a soberania imperial isenta-a de uma tentativa de constituição de uma nova soberania (a que poderíamos chamar por analogia leninista uma ditadura da multidão). Mas para ele a teleologia do comum (que designa a produção biopolítica) construiria uma outra plenitude da vida, numa constelação cooperativa rompendo a materialidade e a temporalidade. Num primeiro momento teríamos a insurreição e a decisão para seguidamente dar lugar a uma produção de subjectividade sustentada na pobreza e no amor. E como se afasta a soberania imperial? Mesmo num contexto global a soberania mantém-se e, em face dela, a multidão

---

<sup>171</sup> Na verdade, a soberania invocada surge como uma instância de controlo, o que conduz a espontaneidade da multidão a um impasse: «In short, the common marks a new form of sovereignty, a democratic sovereignty (or, more precisely, a form of social organization that displaces sovereignty) in which *the social singularities control through their own biopolitical activity those goods and services that allow for the reproduction of the multitude itself.*» (Hardt e Negri, 2004: 206 ênfase nosso)

encontra-se sob o seu jugo. A sublevação da multidão não corresponde a uma hipotética Revolução porque esta implica a ilusão da unidade. Responde Negri: «Mas a multidão pós-moderna pode fazê-la explodir [essa unidade] afirmando a existência de um comum que não se submete a qualquer equação da soberania e que, pelo contrário, a expõe à desmesura do tempo.» (Negri, 2001: 153-154) Com efeito, um dos postulados menos foucauldianos de Negri consiste em tentar pensar uma solidariedade da multidão fora de qualquer ímpeto do poder, como se existisse um oásis social sem relações de poder. Se uma das tarefas da Filosofia convoca a capacidade de pensar a impossibilidade possível, o questionamento de Negri desloca-se para uma periferia das possibilidades, para uma neutralização do poder por via teológico-política; uma quadratura do círculo do poder.

O conceito de multidão é captado em Espinosa e adaptado numa resistência ao Império. O que representa este conceito em Espinosa? Poremos fazer dele inequivocamente um sujeito político?<sup>172</sup>

Na mitologia política de Negri e Hardt, ou melhor, no seu contexto teológico-marxista, o indivíduo não se liberta; ele entrega-se à protecção do comum e, enquanto novo elemento totalizador das relações sociais e de potência constituinte, torna-se potência constituída e liberta do poder. A ontologia prevista por Negri é a de uma multidão que através da rede infinita de determinações estratégicas se liberta do poder. Ora, uma tal determinação de idealismo histórico não se encontra em qualquer genealogia do poder. Por outro lado, o que Negri e Hardt não equacionam é que a neutralização do conflito não significa a sua eliminação mas a sua incorporação na figura da multidão. O indivíduo face à multidão é um *analogon* do indivíduo face ao soberano imperial, a sua integração é ainda tributária da individualização artificial de Hobbes. Nesse caso, a análise de Negri não escapa ao que aponta Esposito a propósito de Hobbes, o que equivaleria a substituir a figura da soberania imperial por estouta da

---

<sup>172</sup> Fransisco Javier Espinosa sustenta que o conceito de multidão está sobretudo relacionado com a noção de *potentia* o que sugere um conceito que depende da quantidade - quanto mais homens se juntam mais poder possuem: «Le terme *multitudo* sera un des termes fondamentaux chez la philosophie politique de Spinoza et jouera un rôle prépondérant en connexion avec *potentia* dans le *Traité Politique*. Le terme apparait en principe opposé à «unité» et signifie qu'il y a une grande quantité d'individus. Il parait donc un concept mathématique.» «Être une multitude et agir comme une seule âme» (Ribeiro Ferreira; Pires Aurélio, Feron, 2011: 133) De facto, e no mesmo sentido, Negri e Hardt rejeitam a ideia de unidade quando referem a possibilidade de a multidão constituir um sujeito político: «Não estamos convencidos da necessidade de um sujeito político unitário. Talvez o advento do "para si" da multidão seja apenas a explosão definitiva da unidade ontológica que todos os conceitos do político - conceitos de autoridade, soberania e de sujeito - tentavam expressar.» «O que é a multidão?» (Brown; Szeman, 2006: 102-103)

soberania da multidão: «Poderíamos afirmar ainda que a soberania, em última análise, não é senão o vazio artificial criado em torno de cada indivíduo - o negativo da relação ou a relação negativa entre entidades não relacionadas.» (Esposito, 2004: 59) As implicações de uma tal sujeição destruiriam as singularidades, ou melhor, imunizariam as singularidades no comum, mesmo que Negri, muito agostinianamente, designe a teleologia do comum como a *cidade dos homens*, a maquinação de uma linguagem comum, a potência do pobre e a criatividade do amor.<sup>173</sup>

O que nos diz Foucault sobre a soberania?

Se em *Surveiller et punir*, Foucault tenta fundar uma nova tecnologia de poder, a disciplina *individualizante*, por oposição ao velho paradigma soberano do suplício, um ano depois, em 1976, com a hipótese biopolítica *massificante*, vemos que este aparato cai por terra. Na verdade, Foucault vem fazendo toda uma genealogia subterrânea sobre a população, que culminará no liberalismo, invalidando o seu próprio percurso no interior do poder disciplinar. Será a disciplina um conceito que nasce politicamente póstumo? A hipótese descontinuista, que distingue soberania e biopolítica, acaba por ceder o passo a uma modalidade continuista (melhor dizendo, a uma justaposição e a uma coexistência) entre o biopoder e a soberania, no âmbito da sociedade de normalização. Se a disciplina insere o indivíduo numa *quadrillage* normalizadora, a biopolítica inclina a gestão das populações no sentido de uma intensificação e regulamentação absoluta da vida. No entanto, Foucault alude a um biopoder disciplinar (Foucault, *IDS*: 226) sob o primado da tecnologia regulamentadora. Mais tarde chamará governamentalidade a este dispositivo de poder (que abrange tanto a soberania como a disciplina) que se articula com a ética do governo de si e dos outros.<sup>174</sup> Vemos que política e vida entrelaçam-se desde o séc. XVIII numa malha cada vez mais inextricável

---

<sup>173</sup> A multidão como conjunto e entrecruzamento de singularidades corporais no sentido de uma teleologia do comum seria uma máquina de transmutação. Mas não seria este devir-maquínico uma nova universalização abstracta da Ordem, uma modalidade de decisão colectiva remetida para uma unidade de organização estatal de tipo soviético; em suma, uma governamentalização de Partido? Embora Negri não aluda a uma formação partidária para a decisão da multidão esta pode estar implícita, caso contrário, teremos a mera singularidade irreduzível dos corpos sem conjugação comum. «Il s'agit d'une machine qui tisse ensemble les dispositifs des possibilités singulières des corps, en construisant à l'intérieur de la multitude un tissu commun extrêmement riche qui puisse remplir le vide de l'être, c'est-à-dire innover l'éternel.» (Negri, 2001: 168)

<sup>174</sup> «Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population.» (Foucault, «La gouvernementalité» *STP DEIII*: 111-112).

num sentido biológico que se torna, aos poucos, indistinto a pontos de assumir um «corpo biológico da nação», como disse um dirigente nazi e que Lifton cunhou como *biocracia*. Quais os seus efeitos do ponto de vista da constituição da subjectividade? O domínio da sexualidade acentua-se sobretudo a partir do séc. XIX com o papel da medicina.<sup>175</sup> De facto, o Curso *Les Anormaux* revela o papel subjectivador da medicina e da penalidade sobre o corpo. No caso da prisão, o resultado é a produção da delinquência. Note-se que a prisão é uma enorme máquina de subjectividade e imobilidade. Sublinhemos também que o título *História da Sexualidade* é inadequado pelo que deveria ser *História da Subjectividade*. Sabemos também que, de *Surveiller et punir* de 1975 ao Curso «Il Faut Défreindre la Séxualité» de 1976 e publicado no ano seguinte, o paradigma soberano vacila; a biopolítica é reconduzida à norma. Por outro lado, o Curso *Le Pouvoir psychiatrique* foi todo construído em torno da oposição entre o paradigma da soberania e o disciplinar. O espaço asilar era tido como a manifestação por excelência do dispositivo disciplinar. Na soberania, a função-sujeito não incide sobre uma singularidade individual mas sobre uma multiplicidade de corpos.<sup>176</sup> Ao invés, na disciplina, a função-sujeito dirige-se à singularidade somática. O modelo da disciplina é o da escola e do exército e o modelo biopolítico<sup>177</sup> surge em analogia com a guerra, com a função guerreira devastadora. O curso *Naissance de la biopolitique*

---

<sup>175</sup> «La médecine c'est un savoir-pouvoir qui porte à la fois sur le corps e sur la population, sur l'organisme et sur les processus biologiques, et qui va donc avoir des effets disciplinaires et de effets régularisateurs.» (Foucault, *IDS*: 225).

<sup>176</sup> «La discipline, c'est cette technique de pouvoir par laquelle la fonction-sujet vient se superposer et s'ajuster exactement à la singularité somatique.» (Foucault, *PP*: 57).

<sup>177</sup> Consideramos que a sociedade de controlo em Gilles Deleuze, o Ban-opticon de Didier Bigo, a biogitimidade de Didier Fassin, o superpanopticon de Mark Poster, o Synopticon de Mathiesen, a cidadania biológica de Rose e Novas e a biossocialidade de Paul Rabinow, como ramificações de uma lógica de biopoder, não acrescentando verdadeiramente um valor conceptual ao que foi delineado por Foucault; trata-se de metamorfoses do biopoder nas sociedades contemporâneas. Para isso consultar: Poster, Mark, «Database as discourse, or electronic interpellations», in *Detraditionalization*, ed. Paul Heelas, Scott Lash et Paul Morris, Oxford, Blackwell, 1996; Mathiesen, Thomas, «The viewer society: Michel Foucault's Panopticon revisited», *Theoretical Criminology*, 1997, 215-234; Deleuze, Gilles «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle» in, *Pourparlers*, Minuit, 1990; Bigo, Didier, et al. *Ilberal Practices of Liberal Regimes: (In)Security Games*, Centre d'Etudes sur les Conflits, Paris, L'Harmattan. 2006; «Security, exception, ban and surveillance» in Lyon, David (ed) *Theorizing Surveillance. The panopticon and beyond*, Willan Publishing, 2006; Fassin, Didier, «Biopouvoir ou biogégitimité? Splendeurs et misères de la santé publique» in *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, 2005; Rose, Nikolas; Novas, Carlos, «Biological Citizenship» em [www.lse.ac.uk/collections/sociology/pdf/RoseandNovasBiologicalCitizenship2002.pdf](http://www.lse.ac.uk/collections/sociology/pdf/RoseandNovasBiologicalCitizenship2002.pdf) e Paul Rabinow «Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality» in *Essays on the Anthropology of Reason*, Pinceton University Press, 1996; Rabinow, Paul, & Rose, Nikolas, *Biopower Today*. *BioSocieties: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of the Life Sciences*, 1(2): 195-218, 2006.

fornece uma declinação da biopolítica para o liberalismo ou uma democracia liberal de carácter biopolítico. As ciências humanas realçam esse indivíduo «subjectivizado», psicologizado e normalizado, para além da simples relação jurídica. Portanto, temos a vertente jurídico-disciplinar do individualismo e conjuntamente o *corpo sujeitado* que o liga à realidade histórica, às forças produtivas e submetido à cadeia infinita e contínua da normalização. Contudo, todos os esforços para subtrair a disciplina à dimensão da lei, numa oposição entre lei e norma, revelaram-se infrutíferos quando nos confrontamos com a tanatopolítica nazi, onde o princípio de vida se concilia com o *fazer morrer soberano*, através de um ponto cego que Foucault designa um *excesso* do biopoder sobre o poder soberano e que representa um paradoxo. Como escreve Foucault:

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. (Foucault, *IDS*: 303)

Nas primeiras lições do Curso «Il faut défendre la société», Foucault centra-se nos operadores de dominação que opõe a uma teoria geral da soberania, sendo aqueles, regimes polimorfos de poder, múltiplas figurações, entrecruzamento de corpos, paixões e acasos; estes procedimentos de sujeição são a própria matéria que constitui o súbdito do soberano, mais do que a mera relação vertical do esquema do *Leviatã*.

[...] o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder; é, acho eu, um dos seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui. (Foucault, *IDS*: 27)

O desenvolvimento da medicina, com a medicalização dos comportamentos, encontra o seu princípio de expansão no cruzamento da mecânica disciplinar e do princípio do direito. Não do lado do direito e da soberania que a medicalização se incrementa, mas é na intersecção desses dois extractos/toalhas (*nappes*) heterogéneas - a

legislação e a disciplina polimorfa - que permite a sociedade de normalização. Dessa justaposição nascem as ciências humanas:

Eu creio que o processo que tornou fundamentalmente possível o discurso das ciências humanas foi a justaposição, o enfrentamento de dois mecanismos e de dois tipos de discursos absolutamente heterogêneos; por um lado, a organização do direito em torno da soberania, por outro, a mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas. Que, actualmente, o poder se exerça ao mesmo tempo através desse direito e dessas técnicas, que essas técnicas da disciplina, que esses discursos nascidos da disciplina invadam o direito, que os procedimentos de normalização colonizem cada vez mais os procedimentos da lei, é isso, creio, que pode explicar o funcionamento global daquilo que eu chamaria uma 'sociedade de normalização'.» (Foucault, *IDS*: 34-35)

O lastro da democratização soberana são os mecanismos de coerção disciplinar. Na intersecção dos dois modelos (soberano e disciplinar) existe um ponto de rotação de uma mecânica - a mecânica das coerções - que põe em evidência a incompatibilidade entre o modelo de soberania e o modelo disciplinar. Entre a soberania e a disciplina Foucault intercala a medicina<sup>178</sup>. A medicalização desarticula o paradigma soberano mas, na última lição é evidente o seu deslocamento para o paradigma do biopoder, como já o era no primeiro volume da *Histoire de la sexualité* com a saúde das populações. A medicalização implica a codificação permanente dos comportamentos - mas esta disciplinarização medicalizadora não esbate inteiramente o modelo jurídico da soberania. No Curso *Les Anormaux*, reflecte-se longamente sobre a justaposição entre medicina e direito, precisamente na composição de uma outra cartografia que justapõe o direito, a penalidade e a disciplina (técnicas de normalização). A psiquiatria como higiene pública, fixada na tecnologia instintiva e na convulsão torna-se um discriminante psiquiátrico-político. A medicalização da família (da sexualidade) é um controlo ético, corporal e sexual. A disciplina é analisada no seio desta engrenagem

---

<sup>178</sup> «Le développement de la médecine, la médicalisation générale du comportement, des conduites, des discours, des désirs, etc., se font sur le front où viennent se rencontrer les deux nappes hétérogènes de la discipline et de la souveraineté.» (Foucault, *IDS*: 35).

psiquiátrico-familiar e psiquiátrico-judiciária cuja definição patológica pende para a medicina, mais do que para o direito. (Aula de 12 de Março de 1975 de *Les Anormaux*)

Esse limite, essa história dos limites que sempre o interessou na articulação entre história e vida (bio-história), entre política e vida, levou a uma viragem súbita na própria lógica do que queria demonstrar. Se o biopoder em princípio é distinto da soberania, o poder atômico, o poder nuclear com o seu potencial mortífero, é um paradoxo incontornável, uma vez que se destina a suprimir a vida. A forma desse excesso e simultaneamente a zona problemática do biopoder é enunciada a contracorrente; o biopoder afinal pode converter-se no seu contrário, invertendo a sua polaridade para uma dimensão negativa, ou pelo menos, mantendo simultaneamente a dimensão positiva e negativa. Esta é uma antinomia que emerge subitamente no interior do biopoder e que alimenta a deriva tanatológica. Foucault anuncia-a deste modo:

Assim, nessa tecnologia de poder que tem como objecto e como objectivo a vida (e que me parece um dos traços fundamentais da tecnologia do poder desde o século XIX), como se vai exercer o direito de matar e a função do assassínio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar ou regulamentador? Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar a sua duração, de multiplicar as suas possibilidades, de desviar os seus acidentes, ou então de compensar as suas deficiências? Como é que esse poder que tem essencialmente o objectivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (Foucault, *IDS*: 226-227)

A forma como a antinomia se apresenta, coloca a questão biológica numa tensão insuperável. Se a biologização da sociedade serviu para incrementar a vida, ela pode simultaneamente provocar uma cesura no biológico ou, pelo menos, virar numa direcção oposta e aparentemente imprevista. A dificuldade é pensar em simultâneo o aumento e a destruição da vida; mas é precisamente isso que Foucault vai fazer recorrendo a um conceito capaz de manter o corpo social nessa coesão destrutiva. Trata-se do conceito de *raça*. É o racismo que permite assegurar a lógica de morte numa



sociedade regulada pelo biopoder, sociedade profundamente medicalizada mas também totalmente assassina. O médico de Auschwitz é a figura antitética por excelência, marcado por uma ambiguidade essencial por um *doubling* como defende Lifton. Proctor num outro estudo, *Racial Hygiene. Medicine Under The Nazis*, retoma esta tese demonstrando que os nazis encararam os seus maiores problemas (a raça, o género, o crime e a pobreza) em termos médicos e biológicos num esforço medicalizador que se estendeu a toda a sociedade no seu conjunto<sup>179</sup>. É a morte do maior número que permite salvar uns poucos - relação necessária entre os que merecem e não merecem viver. A ideia de raça é um conceito charneira; o movimento de exclusão do estranho leva ao fechamento do corpo em si mesmo na sua componente biológica, ou o corpo contaminado do judeu, ou um corpo imediatamente puro do alemão ariano inserido numa comunidade auto-protectora mas de forma negativa. Neste caso, foi elaborada toda uma antropologia nazi com as suas biotipologias: superhomem (ariano); anti-homem (judeu); homem médio (mediterrânico); subhomem (escravo). Biopolítica e soberania funcionam agora numa exclusão inclusiva. Agamben determina-o no estado de excepção e Esposito inscreve-o no paradigma imunitário.

Podemos erigir uma biopolítica positiva a partir do governo de si? Esta questão fica em aberto numa indecisão entre o pressuposto ético (fundamento de uma subjectividade resistente) e o pressuposto ontológico em demanda de uma abertura fundacional do político. Agamben é o filósofo que mais decisivamente funde a biopolítica e a soberania caindo, porém, num impasse entre uma metafísica do poder soberano que remonta aos romanos e a sua constituição tipicamente moderna.

Para um filósofo anti-comunitarista como Esposito, a comunidade expropria a subjectividade, que se desvanece diante da obrigação comum conduzindo-a ao niilismo e à melancolia. Não há em Esposito uma hipótese comunitária sem a violência intrínseca que a organiza, que projecta a individualidade para os limites de uma exterioridade autoimunitária. Nesse caso, a comunidade é o *fora* da subjectividade, onde o ser-sujeito é expropriado da sua substância. Afirma Esposito:

---

<sup>179</sup> «The willingness of Nazi authorities to "medicalize" or "biologize" a host of social problems may well be one of the primary reasons National Socialism so appealed to physicians. The Nazi saw their movement as applied biology and conceived their program of "cleansing" in medical terms. Nazi racial programs were seen as public health programs, involving the participation of doctors in state policy on an unprecedented scale. National Socialism promised to place medicine on a new and higher level in society; it may even be true that under the Nazis the medical profession achieved a higher status than at any other time in history.» (Proctor, 1988: 287).

Que a comunidade se vincule não a um mais mas a um menos de subjectividade, significa que os seus membros não são já idênticos a si mesmos, mas que estão constitutivamente expostos a uma tendência que os leva a forçar os seus próprios confins individuais para assomar-se ao seu «fora». (2008: 91)

O comum quebra assim o laço do *proprium* e liga-se ao plano da alteridade; ele representa uma ausência de subjectividade, de identidade e de propriedade. A comunidade é a exteriorização do interior, defende Esposito. Porém, Esposito parece esquecer que a comunidade fabrica o indivíduo como subjectividade, ou talvez queira dizer que é uma subjectividade forjada no alheio, na exterioridade e, neste caso, aproxima-se implicitamente do que Foucault designa um modo de sujeição.

## **A bioliteratura como (im)possibilidade do testemunho**

Pelo testemunho, a esperança assoma ao seu limite. Nesse ponto de intersecção, o testemunho abre um caminho de revolta e de sobrevivência esperançosa - não apenas para deixar um legado (como pretende Claude Lanzmann) ou a preservação da memória, mas o retorno de uma impossibilidade, visto que o testemunho sobrevive ao seu próprio aniquilamento. Saído do silêncio, o testemunho a ele regressa, como no caso de Mary Berg, ou inscreve-se numa memória do tempo e da cultura, como em Anne Frank. Mas o testemunho destinado a perecer é feito de cinzas: tal é o exemplo mais evidente do acto de testemunhar antiliterário, nos relatos de sobreviventes do *SonderKommando*.

A vontade de testemunho é delirante e corpórea. O testemunho roça o inimaginável ou o impensável. Robert Antelme em *A Espécie Humana*, é explícito a este respeito:

Queríamos falar, ser finalmente ouvidos. Disseram-nos que o nosso aspecto físico era, por si só, eloquente. Mas nós acabávamos de chegar, trazíamos connosco a nossa memória, a nossa experiência bem viva, e sentíamos um desejo frenético de a

contar tal como ela era. E no entanto, logo nos primeiros dias, parecia-nos impossível preencher a distância que descobríamos entre a linguagem de que dispúnhamos e essa experiência que a maioria de nós ainda continuava a perseguir no seu corpo. Como resignar-nos a não tentar explicar como chegámos a este estado? Ainda não saímos dele. E, no entanto, era impossível. Mal começávamos a contar, sufocávamos. Mesmo para nós, o que tínhamos para dizer começava então a parecer *inimaginável*.

*Esta desproporção, entre a experiência que tínhamos vivido e o relato que dela era possível fazer, mais se confirmaria com o tempo. Tínhamos, pois, de nos haver com uma dessas realidades de que se costuma dizer que ultrapassam a imaginação. Tornou-se então claro que apenas através da escolha, isto é, de novo através da imaginação, podíamos tentar dizer alguma coisa sobre ela. (Antelme, 2003: 9)*

Com o capítulo «A tragédia do campo das famílias» da obra *Três anos no interior de uma câmara de gás*, Filip Müller abre e encerra em estilo de grande romance, um episódio sobre o acto de testemunhar, onde o amor e a morte se conciliam com a própria necessidade do testemunho.

Soubemos agora que nos queres seguir na morte. A tua decisão é justificável mas inútil, visto que não beneficia ninguém. Quem teria vantagem com ela? Sabemos que devemos morrer, mas tu ainda tens uma chance de sobreviver. Deves permanecer no campo para testemunhar mais tarde os nossos últimos momentos. É preciso que possas explicar a todos para não alimentarem ilusões. Devem combater; é inútil morrer aqui de forma impotente. E tu, se sobreviveres à tragédia, relata ao mundo inteiro de que modo perecemos. (Müller, 2008: 154-155)

A literatura de testemunho relata a história de uma separação, de uma demarcação social que encontrou justificação genética e racista. Mas não é visível a explicação racista ou a *consciência da raça* (produzida por um plano de exterioridade visto que a ciência nazi medicalizou os judeus; não se trata de modo nenhum de uma automedicalização). Aparentemente o judeu perseguido, o relegado e confinado ao

isolamento não interioriza a questão racial ou esta está diluída nas sevícias diárias. Porque agem assim? Interrogam-se os personagens desta ficção real como Anne Frank: «Quem impôs sobre nós este castigo? Quem nos separou das outras pessoas? Quem nos fez passar por tanto sofrimento? Foi Deus que fez de nós aquilo que somos, mas também será Deus que nos erguerá de novo. Aos olhos do mundo, estamos condenados, mas se, depois de todo este sofrimento, ainda restarem alguns judeus, o povo judeu servirá de exemplo.» (Frank, 2008: 343) O testemunho pretende tornar visível o indecifrável, a própria impossibilidade de dizer o enunciado embora colocada numa urgência em fazê-lo. A provável eliminação radical dos sujeitos tornou ainda mais premente a necessidade de testemunhar, o que é visto como um dever e uma incapacidade. O testemunho é, assim, colocado numa tensão insuperável de acontecimento puro que deve ser dito na sua impossibilidade de transmissão. Por outro lado o testemunho possui uma conexão semântica com a noção de sobrevivência a uma situação de adversidade ou à própria morte. Em relação a um acontecimento, a conotação de sobrevivência ou *supertes* (subsistir para além de) é atestada por Benveniste.<sup>180</sup> Na pele do testemunho reflecte-se a luz crua da antinomia biopolítica, literariamente irresolúvel; apenas a hermenêutica filosófica pode transpor essa fronteira porquanto a biopolítica aflora os extremos. A literatura de testemunho, como limite dentro do limite, suscita o terror e a piedade. É, portanto, a tragédia do nosso tempo. Princípio de urgência de vida, portanto, no limiar do extermínio. Agamben captou bem os operadores biopolíticos desta gigantomaquia biopolítica (possibilidade/impossibilidade; contingência/necessidade) onde se decide o humano e o não-humano, o «fazer viver» ou o «deixar morrer» como campo de batalha da subjectividade. Se todos os massacres da História tiveram sobreviventes, como diz Jorge Semprún, por outro lado, acrescenta «Mas não havia, nunca haverá sobreviventes das câmaras de gás nazis. Nunca ninguém poderá dizer: eu estive lá. Estava-se perto, estava-se em frente ou ao lado, como os tipos do *Sonderkommando*.»<sup>181</sup> (Semprún, 1995:

---

<sup>180</sup> No seu *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Benveniste revela a proximidade estrutural entre o testemunho e a superstição (*superstitio*), apresentando a diferença entre *testis* (o que assiste como terceiro personagem (*terstis*) a uma questão que envolve dois outros) e *superstes* (o que subsiste para além de um acontecimento que testemunhou). Nesse caso, *superstitio*, a qualidade de *superstes* é a propriedade de estar presente enquanto testemunho. (1969: 276-277)

<sup>181</sup> Se elidirmos o simbolismo desta afirmação veremos que existem alguns raros testemunhos de judeus que estiveram no interior da câmara de gás e saíram vivos. (caso de algumas mulheres Cf. Arquivos de Mapai, Tel-Aviv) Um deles conseguiu contar a sua história. É o caso de Jo Wajsblat. Deportado de Lodz aos quinze anos encontrava-se no interior das câmaras tendo sido desencadeado o processo de

51) Nesse caso, o que representa o testemunho, qual a sua eficácia? Situado entre uma incapacidade de calar e uma dificuldade de exprimir o acontecimento impossível, o testemunho advém espectral.

O testemunho é uma potência que acede à realidade através de uma incapacidade de dizer, e uma impossibilidade que acede à existência através de uma possibilidade de falar. (Agamben, 1998: 136)

O acto de tornar visível o indecifrável situa o testemunho no seio antitético ou antinómico da biopolítica nazi revelando a sua contradição interna. Ele deriva inteiramente desse pressuposto de coincidência de opostos revelador da estrutura imunitária patente no acto de testemunhar o Holocausto, onde a vida e a morte se conjugam, se imbricam numa exclusão inclusiva. Dizer o que não pode ser dito e o que estava destinado a calar pela urgência de o manter na história. O «muçulmano» como testemunho integral é aquele que não pode falar, mas cujo traço deve permanecer na vergonha subjectiva de quem fala por ele.<sup>182</sup> O «muçulmano» encarna o «ser da linguagem» relegado para a exterioridade; a sua voz inaudível é relatada pela linguagem do Outro, o seu desaparecimento como sujeito é retomado pelo surgimento de um testemunho não integral. Aquele que fala em seu nome enuncia uma linguagem desconhecida, uma região informe que toma a figura de um signo. Trata-se ainda da literatura como experiência da morte, pensamento impensável, repetição e experiência da finitude. Linguagem como experiência do Fora, recuperação de uma palavra tumular remetida a um silêncio que atravessa uma barreira intransponível, como no caso da linguagem da loucura. A literatura de testemunho revela a incompatibilidade entre o ser do homem e o ser da linguagem, tal como Foucault tematiza - ela pretende fazer eco do não-dito, do absolutamente outro, o que habita o *Lager* ou o gueto. É, por conseguinte, uma literatura do excesso ou do resto, onde alguém fala sem rosto. O *Muselmann*, o vizinho da morte, como lhe chama Levi, é aquele que chegou ao fim. No campo exclusivamente feminino de Ravensbrück, o *Muselmann* era designado por

---

gazeamento. A uma ordem de Mengele a câmara foi reaberta e retiradas as crianças que, por engano, tinham sido desviadas das suas experiências.

<sup>182</sup> «Questi due movimenti non possono né identificarsi in un soggetto o in una coscienza, né separarsi in due sostanze comunicabili. Questa indisgiungibile intimità è la testimonianza.» (Agamben, 1998: 136)

substantivos assimétricos: *Schmutzstück* e *Schmuckstück*, respectivamente «lixo» e «jóia». (Levi, 1989: 97) É nesse sentido que o testemunho integral anuncia a sua própria impossibilidade, como relata Senprún em *A Escrita ou a Vida*:

Mesmo que o testemunho fosse de uma precisão absoluta, de uma objectividade omnipresente - por definição interdita à testemunha individual -, mesmo nesse caso, podia falhar-se o essencial. Porque o essencial não era o horror acumulado cujos pormenores se podiam debulhar, grão a grão, interminavelmente. Poder-se-ia contar qualquer dia, a começar pelo despertar às quatro e meia da manhã até à hora do recolher obrigatório: o trabalho extenuante, a fome perpétua, a permanente falta de sono, as provocações dos *Kapos*, a tarefa das latrinas, a *schlague* dos SS, as cadências do trabalho nas fábricas de armamento, o fumo do crematório, as execuções públicas, as chamadas intermináveis sob a neve dos invernos, a exaustão, a morte dos companheiros, sem que isso permitisse chegar ao essencial nem desvendar o mistério glacial desta experiência, a sua sombria verdade irradiante: a treva que nos cabia em sorte. Que cabe em sorte ao homem por toda a eternidade. Ou melhor, por toda a historicidade. (Senprún, 1995: 84)

O testemunho eterniza um acontecimento terrível, pretende um para-além, uma deflagração do acontecimento que relata para que não possa ser repetido e, no entanto, repete-o interminavelmente; repete à exaustão aquilo que pretende inscrever na História para que não se repita. A literatura de testemunho é a antítese de uma vontade de Eterno Retorno embora, para aniquilar o Acontecimento o relate uma vez e sempre. A sua reiteração enunciativa demonstra uma vontade de fixação na história que acaba por abolir esse movimento histórico onde se dá o acontecimento puro e funesto.<sup>183</sup> Os

---

<sup>183</sup> Articulando a experiência subjectiva do testemunho com a capacidade de dizer o acontecimento, Eugénia Vilela afirma em *Silêncios Tangíveis. Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*: «O testemunho é uma *narração impossível*, um *exercício impossível*. Surge para poder narrar o que aconteceu e, ao mesmo tempo, ele é o *facto* da dificuldade de poder encontrar uma linguagem própria para dizer o vivido. Esse gesto, essa procura da palavra - abrir um espaço para que se abra a palavra - é um acontecimento (poético). *Dizer o acontecimento* supõe uma adequação temporal do *dizer* ao *acontecimento*, isto é, supõe uma contínua ausência no tempo de dizer. Uma *impossibilidade* que pulsa em todo o gesto testemunhal. O testemunho é o traço de uma topologia concreta e única - singular - emergente de um gesto táctil lque cria os seus próprios acontecimentos. Situamo-nos, assim, num espaço *liso*, o espaço em que o corpo daquele que testemunha cria os seus próprios desertos. Deste modo, o *acontecimento* articula-se intimamente com o *testemunho*, uma vez que o testemunho se constitui como uma noção que nos dá a medida da reacção de uma singularidade ao

testemunhos do genocídio repetem o eterno retorno; eles repetem-no verbalmente para que as palavras que ecoam sobre o acontecido se desvançam completamente como exemplo. O testemunho impede o revisionismo histórico. O que pretendem os sobreviventes do Holocausto ao deixar os seus testemunhos, um relato que na verdade pretenderam calar e reduzir ao mais negro dos silêncios? Não é por acaso que muitos sobreviventes apenas decidiram falar décadas volvidas sobre as suas vivências: Müller esperou trinta anos, Janina Bauman trinta anos, Mary Berg silenciou-se após a publicação do seu Diário que anunciou radiofonicamente nos Estados Unidos. A literatura de testemunho é um acto de jornalismo filosófico à maneira de Foucault porque traz a ínsita crítica e a subversão, a recusa da passagem da *bios* à *zôé*. Mas o testemunho lida de forma anacrónica com os acontecimentos; não está ciente de que a história e a vida se cruzaram inelutavelmente. Esses testemunhos repousam sobre o impossível enunciado, um grito que emudece e eternece. O que pode fazer a biopolítica com os inúmeros testemunhos na sua verdade descritiva, com o seu ponto de vista da vida nua? Perante a inexistência do testemunho integral, o «muçulmano», o único testemunho realmente interior provém do *Sonderkommando*. Linguagem do fundo da noite, enunciação dos extremos, verbalidade aporética, o enunciado-testemunho interpela-nos sempre para que não o esqueçamos, como diz Lyotard.<sup>184</sup> Ou uma suspensão de sentido, como escreve Soussana.<sup>185</sup>

Para Levi o testemunho é indissociável da vergonha, formando um duplo descentramento e afastamento do seu significado literal. O «muçulmano» está impedido de testemunhar devido à sua morte e, mesmo que não tivesse morrido, não poderia fazê-lo porque a sua morte começou antes da morte corporal.

---

acontecimento. O testemunho é um *acontecimento em mim*; nele a vida é vivida como um excesso de existência, uma vivência intempestiva da alegria e da dor.» (2010: 409)

<sup>184</sup> «Auschwitz est l'événement parce qu'on n'arrive pas à établir son sens [...] on ne sait pas *ce* que ça nous demande, on sait que ça nous *demande* toujours et qu'ainsi ça ne s'oublie pas.» (J.-F. Lyotard, in E. Weber, *Questions au Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1991)

<sup>185</sup> «La Shoah reste, dans l'acuité de la blessure qu'elle porte à l'humanité entière, l'exemplarité de cette suspension d'existence e de sens. Elle fait événement parce qu'en elle ce qui a lieu quitte le sens à la manière de ce qui emporte l'histoire, de ce qui en exténue le cours. Événement d'un arrêt dans l'histoire, fin (du sens) advenue dans l'événementialité. Que reste-t-il dès lors à la pensée : une éthique qui ne cesse de relever les manifestations stupéfiantes de l'événement ; une pensée exposée aux événements sans métaphysique. L'inaltérable et irrévocable retour des venues stupéfiantes dans la mise en abîme des significations. À la fin de l'événement, il ne reste que le témoignage.» (Soussana «De l'événement depuis la nuit. L'irruption de l'origine, Suivi de Arriver, Fiction» in Derrida et al 2001: 32)

Repito: nós os sobreviventes, não somos os verdadeiros testemunhos. Trata-se de uma noção que perturba, e da qual fui tomando consciência a pouco e pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas, a vários anos de distância. Nós, os sobreviventes, somos uma minoria não apenas exígua, mas anormal; somos os que, graças à prevaricação, à habilidade e à sorte, não tocaram o fundo. Aqueles que o fizeram, que viram a Górgona, não voltaram para contar, ou voltaram mudos, mas são aqueles, os «muçulmanos», os submersos, os testemunhos integrais, cujo depoimento teria um significado mais abrangente. Eles são a regra, nós, a exceção. (Levi, 1989: 82)

Mas como sabemos, no *Lager* toda a exceção se tornou regra. O que veicula realmente o enunciado-testemunho? A disseminação do mal radical na sua ordem imanente, a exposição à morte dos *homini sacri*, a morte dos inocentes, tal como os crimes sem motivo que analisou Foucault. Como aceder ao acontecimento da *Shoah* sem o testemunho, impossível enunciado sem o qual tudo se tornaria ainda mais infável e inacessível? O testemunho descreve o processo de morte, da maquinaria mortífera, mas não fornece o motivo. A inconsciência dos deportados sobre o seu destino, sobre o que o esperava, contrastava com a informação plena dos residentes do *Lager* que, no entanto, nada podiam transmitir. A partir do relato de Levi e de outros no documentário de Lanzmann percebemos que o testemunho mobiliza a vergonha. Testemunho e vergonha parecem inseparáveis. A resistência era uma tentativa de parar a maquinaria de morte.

Como falar de uma literatura da biopolítica?<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> Judith Revel em "La naissance littéraire du biopolitique" faz uma análise da literatura relativamente à forma como uma filosofia do sujeito se coloca. Se o trabalho da linguagem obscurece a figura do sujeito, este pode ressurgir de modo criativo. «Parler de la naissance littéraire de la biopolitique, cela signifie donc renouer ensemble les fils de deux recherches qui n'ont jamais cessé de travailler de l'intérieur les analyses foucauldienne: d'un côté la conciliation d'une critique radicale du sujet et d'un réinvestissement de la subjectivité sans objectivation préalable; de l'autre le passage d'une analyse spatialisée de la différence à celle d'une ontologie temporelle de la création.» (Artières, 2004: 65) Contudo, parece-nos que a análise de Revel se filia sobretudo no espírito de uma produção biopolítica de inspiração negriana. O Fora para o qual a literatura remete é o de uma possibilidade aberta de uma outra singularidade; não apenas a aniquilação ou a negação do sujeito, mas a invenção de uma forma linguística nova, ou seja, uma criação. É isso que Revel vê na perspectiva da literatura em Foucault: « Ce qui a fasciné Foucault [...] c'était la possibilité d'une invention de formes linguistiques nouvelles, de structures différentes, de codes inédits. En somme: une création.» (Artières, 2004: 66) Como diz Foucault sobre a noção de sujeito-forma enquanto des-subjectivação: «[...] les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de



A imunologia política faz corpo a corpo com o cidadão forçando a dissolução da individualidade no todo comunitário, isentando o líder desse cumprimento colectivo. Se o cidadão presta o seu dever, o líder é imunizado desse cumprimento. A submissão ao líder é a realização de uma igualdade sem liberdade. O mecanismo imunológico ou operador de poder é a medicalização dos comportamentos e a medicalização do corpo social. A definição do corpo social imunizado é definida como «hereditariamente são» como diria Verschuer, mas após o processo de selecção. A consulta hereditária permite captar e afastar os elementos nocivos com vista à sua normalização/neutralização/esterilização. A sociedade de esterilização é ainda normalizadora mas igualmente exterminadora, ostentando o lado mais sinistro da biopolítica negativa.

O testemunho arranca a história do seu curso linear, conduzindo a uma ruptura interrogativa - uma história serial, descontínua e paradoxal. O comboio repõe a imagem maquínica da repetição da morte, uma viagem de sentido único. As múltiplas imagens do comboio em movimento no filme de Lanzmann revelam uma dinâmica maquínica, uma «société machiniste» organizada em torno de uma ordem patriarcal autoritária, nas palavras de Reich.

O testemunho esbate a impossibilidade de conceber a «Solução final» por parte dos judeus; os que subiam para o comboio não acreditavam que o destino deste era inelutável.<sup>187</sup>

Tomemos o testemunho de um comandante de campo.

Na prisão de Cracóvia, o antigo comandante de Auschwitz, Rudolf Höss, num relato marcado pela auto-complacência, concede um uso inaudito para o campo de concentração: uma máquina de cura da homossexualidade.

Como máquina de cura/extermínio, o campo realiza uma função antitética de que Höss não se dá conta, visto que ele sobrepõe o papel disciplinador ao papel de aniquilamento - entre uma e outra a execução das ordens tem apenas como objectivo

---

subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placent jamais face à quelque chose qui serait l'homme. Les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet.» (Foucault, «Entretien avec Michel Foucault» *DEIV*: 75)

<sup>187</sup> «Jo, je ne sais pas où nous allons... Je ne sais pas si nous reviendrons, Quelqu'un de notre famille doit rester en vie pour témoigner. Fais tout ce que tu peux.» (Wajsblat, 2001: 92)

uma profecia auto-realizada. O campo reavivou uma doença infantil - o noma - praticamente erradicada dos países desenvolvidos que lhe fazia lembrar os leprosos bíblicos. O retrato dos detidos devolve a imagem do que o campo fez deles; a profunda desumanização é virada contra os desumanizados. O comandante Höss, com uma experiência acumulada de vários campos de concentração age como médico do corpo social, como "psicólogo" das almas dos prisioneiros, traçando o seu retrato eventualmente patológico, adiantando as terapêuticas eventualmente fracassadas sobre essas individualidades que trata como experimentos humanos.

A «epidemia» homossexual poderia ser curada no campo:

Havia uma outra categoria que podíamos reeducar: os homens atingidos por uma tendência para a homossexualidade desgostosos com relações pouco frequentes com mulheres, e que esperavam encontrar um novo excitante na sua vida de parasitas. Ao invés, aqueles que se tinham deixado levar de modo duradouro pelas suas inclinações viciosas, permaneceram incuráveis. [...] O trabalho mais penoso e a vigilância mais severa não contribuía em nada para a sua cura. [...] Em 1944, o Reichsführer organizou em Ravensbrück «estágios de cura». Um certo número de homossexuais que não tinha dado provas definitivas da sua renúncia ao vício foram chamados a trabalhar com raparigas e submetidos a uma apertada observação. (Höss, 1995: 118-119)

O relato de Höss é um testemunho contra o testemunho e, a expensas deste anti-testemunho, o prisioneiro é subitamente aquilo que ele quer que seja, um homem amoral e impiedoso, subtraído à máquina disciplinadora nazi, eterno fugitivo e inimigo do Estado, que o campo fracassou na sua capacidade terapêutica devendo, então, evoluir para o extermínio. Na sua narrativa autocomplacente, os deportados matam-se uns aos outros e entregam-se a um canibalismo deplorável sob o juízo atento do próprio Höss, que encarna mal a figura do carniceiro por excelência. O campo de Höss é um circuito fechado sem outra teleologia do que a do seu paradoxo interno; do exterior a Administração não o compreende e do interior todos se escapam (não há consenso na interpretação das ordens que são, por sua vez, ambíguas). Tal como a *Colônia Penal* de Kafka, também o campo ideal de Höss nasce anacrónico, com um passado glorioso e

um futuro incerto. Höss entrega-se a um discurso moralista sobre os ciganos, simulando um interesse pelos seus costumes: «Estaria mais interessado na sua vida e nos seus costumes se não tivesse sentido um terror perpétuo pensando na ordem que me tinha sido dada de os liquidar.» (Höss, 1995: 157) E acrescenta a propósito do extermínio das suas crianças:

Até meados de 1944, com excepção de mim, apenas os médicos conheciam as ordens de extermínio. Eles tinham recebido do Reichsfürer a ordem de suprimir discretamente os doentes, particularmente as crianças. E os pequenos tinham ainda uma tal confiança! Nada mais difícil do que executar friamente tais ordens fazendo abstracção de todo o sentimento de piedade. (Höss, 1995: 157)

Nunca é dito porque motivo o judeu está condenado ao extermínio; nenhum perigo real para a população e para o Estado nazi é apresentado pelo relato de Höss. Se o periódico *Stürmer* designava os judeus como «os corruptores da nação alemã», o comandante mostrando-se desagradado contra este tipo de propaganda, afirma que não o movia qualquer ódio.

O diário de cativo de Höss é um anti-testemunho ou a sua possível inversão. As tentativas de discurso sobre o Holocausto na voz dos carrascos.

A literatura de testemunho não fornece a singularidade do nazismo (e ainda menos a sacrificialidade do judeu) ela enuncia a necessidade do reconhecimento do genocídio em geral, como vida abstracta. A sacralidade do judeu não coincide com a sua sacrificialidade. A modernidade emancipou, segundo defende Agamben, a sacralidade do conceito de sacrifício. O mal natural responsabiliza Deus e o mal moral responsabiliza o homem.

## **CAPÍTULO IV**

### **DIAGRAMA LIBERAL E ETOPOLÍTICA**

## **Liberalismo e biopoder (da neuropolítica à etopolítica)**

Se Esposito e Agamben parecem ter-se ocupado sobretudo da biopolítica do totalitarismo, a sua vertente liberal poderia constituir uma isonomia entre a deriva tanatológica e a democracia, o que não colhe uma opinião comum nos autores. Esposito corrobora as teses de Agamben a este propósito. «Naturalmente, de modo nenhum se desvanece a fronteira, bastante nítida, que separa a bio-tanatopolítica do Estado nazi da biopolítica individual de tipo liberal, que representa a sua evidente inversão.» (Esposito, 2007: 111-112)

Porém, Nikolas Rose e Paul Rabinow não partilham desta opinião. Para eles, o conceito de biopoder hoje, embora mantendo uma profundidade analítica de raiz foucaultiana, deve recusar a leitura neo-marxista de Negri e Hardt, o poder soberano do ponto de vista agambeniano e invocar uma racionalidade mais sofisticada para as tecnologias biopolíticas da sociedade contemporânea. O ponto de viragem é o fim da Segunda Guerra, instalando-se um «complexo bioético» destinado a capitalizar a biociência sobretudo na área da saúde:

[...] os novos conhecimentos moleculares da vida e da saúde estão sendo mapeados, desenvolvidos e explorados por uma variedade de empresas comerciais, algumas vezes em aliança com Estados, outras vezes de forma autónoma, estabelecendo conexões constitutivas entre vida, verdade e valor. (Rose; Rabinow, 2006: 13-14)

Deste modo, o biopoder é caracterizado nas seguintes modalidades: um discurso de verdade sobre os seres vivos, assumido por autoridades consideradas competentes e estratégias de intervenção sobre a existência em nome da vida e da morte e modos de subjectivação. (Idem: 14) O ponto forte desta perspectiva é o pressuposto de que os indivíduos são levados a actuar sobre si próprios contando embora com peritos ou autoridades que dominam esses discursos de verdade (peritos biopolíticos). Estas tecnologias biopolíticas das sociedades liberais avançadas devem-se, prioritariamente, a uma progressiva medicalização da sociedade sobretudo após a sequenciação do genoma humano. Para Rose e Rabinow as tecnologias biopolíticas já não intentam a

administração genómica da população. A sua lógica é outra: um esforço para maximizar alvos e mercados farmacêuticos e intervenções sobre o cuidado de saúde que levam indivíduos, grupos de pacientes a tratamentos em nome da maximização da qualidade de vida. A economia da biopolítica contemporânea estaria, assim, ao serviço da vitalidade e não da mortalidade. O padrão seria a medicina genómica e a biomedicina. Mas até que ponto não se configura um conhecimento e um modo de subjectivação de um novo tipo que incita a um poder bioeconómico? A identidade molecular-genética é agora o suporte para uma política da vida e para a governamentalidade individual. Como escreve Rose na obra *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*: «Todavia, a biomedicina contemporânea, tornando o corpo visível, inteligível, calculável e manipulável num nível molecular, gerou novas relações entre a vida e o comércio, possibilitou a ligação das velhas tecnologias da saúde como as da cidadania social a novos circuitos do capital» (2007: 150) A biopolítica liberal pretende, assim, inaugurar uma nova dimensão política para a existência biológica.

Foucault na genealogia do liberalismo em *Naissance de la biopolitique* salientou que o mercado como princípio de regulação económica leva a equívocos e autocontradições. O liberalismo bascula entre a liberdade e a noção de perigo (o que hoje poderemos chamar o risco). Ele estimula o medo como correlato do sistema de liberdades. Assistimos ao crescimento dos processos de controlo, de condicionalismo e do medo como contrapeso das liberdades.<sup>188</sup> Daqui resulta um mecanismo autoimunitário da biopolítica liberal.

Temos, enfim e sobretudo, processos de obstrução que fazem com que os mecanismos produtores de liberdade, os mesmos convocados para assegurarem e

---

<sup>188</sup> «[...] si le libéralisme c'est un art de gouverner qui manipule fondamentalement les intérêts, il ne peut pas - et c'est là le revers de la médaille -, il ne peut pas manipuler les intérêts sans être em même temps gestionnaire des dangers et des mécanismes de sécurité/liberté qui doit assurer que les individus ou la collectivité seront le moins possible exposés aux dangers.» (Foucault, *NBP*: 67) Maurizio Lazzarato aponta como lacuna em *NBP* o facto de Foucault negligenciar o papel das políticas financeiras neste governo das condutas. «Amongst the dimensions which Foucault fails to consider, although they are essential for understanding liberal practices today, are those of employment and unemployment, and particularly, financial policy, which is one of the most effective tools of the government of conduct. He neglects entirely the functioning of money in the transformation in the 'regime of accumulation', that is, the passage from managerial/industrial capitalism to shareholding/postindustrial capitalism.» (Lazzarato, 2009 «Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social» : 122)

fabricarem essa liberdade, tenham, de facto, efeitos destruidores que suplantam aquilo que produzem. É, se quiserem, o equívoco de todos os dispositivos que poderíamos designar por «liberógenos», de todos os dispositivos destinados a produzirem a liberdade e que, eventualmente, correm o risco de produzir exactamente o contrário. (Foucault, *NBP*: 70)

Há uma irracionalidade do capitalismo na teoria da concorrência pura do neoliberalismo quando introduz um mecanismo de diferenciação para regular a política social. A desigualdade não se combate senão através de uma individualização da política (em vez de uma colectivização) para que o crescimento económico faça com que os indivíduos acedam a um nível de rendimentos para se proteger dos riscos. O governo não deve interferir nestes efeitos de mercado da arte liberal de governar. «É esta multiplicação da forma «empresa» no interior do corpo social que constitui, a meu ver, a questão política neoliberal. Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa aquilo a que se poderia chamar o poder formador da sociedade.» (Idem: 154) O homem como empresário de si mesmo, anunciado pelo neoliberalismo, sujeita-se, assim, ao que Foucault designa como a governamentalização do indivíduo. O indivíduo governamentalizável é o *homo Æconomicus* e toda a inteligibilidade do seu comportamento se reduz a um comportamento económico. O soberano não deve tocar no mercado e tal como o geómetra relativamente às realidades geométricas, deverá reconhecê-lo e colocar-se numa posição de passividade, de modo a limitar a actividade do soberano a tudo o que transcende o mercado. Rose capta esta modalidade neoliberal como uma fragmentação do social em múltiplos focos de actores individuais, entidades autónomas que emergem da crítica ao Keynesianismo e que reconfiguram a relação entre o social e o económico, onde emerge uma mercadorização da vida económica.<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> «Gradually, a new diagram of the relation between government, expertise and subjectivity would take place. [...] As this advanced liberal diagram develops, the relation of the social and the economic is rethought. [...] The human beings who were to be governed - men and women, rich and poor - were now conceived as individuals who were *active* in making choices in order to further their own interests and those of their family: they were thus had to be directed to empowering the entrepreneurial subjects of choice in their quest for self-realization. [...] The state is no longer to be required to answer all society's needs for order, security, health and productivity. Individuals, firms, organizations, localities, schools, parents, hospitals, housing estates must take on themselves - as 'partners' - a portion of the responsibility for their own well-being.» (Rose, 1999: 141-142)

O liberalismo parece proclamar finalmente uma libertação do sujeito das normas externas, uma subjectividade livre de constrangimentos e entregue à sua autonomia após muitos anos de tutela estatal. Poderá a governamentalidade ou governança liberal conduzir-nos a esta linha de desaplicação de um poder constrangedor? A vida sempre foi vigiada de perto pelas normas, segregacionistas e individuais (Deleuze) do louco face ao hospital, do delinquente confinado à penalidade da instituição penitenciária e do comportamento sexual cujo prazer está sujeito a um controlo. Os autores anglo-saxónicos que reivindicam uma herança de matriz foucaultiana preferem o termo governamentalidade às noções de disciplina e biopoder, no sentido mais englobante (Rose, 1999: 23). A noção de governamentalidade/governança significa a noção de governo dos outros num mundo globalizado e acentua ainda uma arte de governar a si e a outrem nem sempre coincidente. A arte de governar liberal aposta sobretudo na ideia de governo individual, autonomizado o mais possível de um governo estatal outrora cingido à razão de Estado; governo que emerge com uma nova individualização do sujeito (não pelas antigas disciplinas) mas com base nas noções de *escolha* e *responsabilidade*; é esta a atitude de um sujeito mais activo que assumiria a prática de si. Estaremos definitivamente afastados da governamentalidade de Estado ou de partido tal como Foucault indica a propósito do nazismo? Que contornos pode assumir a biopolítica e que novas linhas traçar num diagrama virado para o séc. XXI? Nikolas Rose destaca uma viragem biopolítica a que chama etopolítica e biopolítica molecular, que faz apelo às tecnologias biomédicas e que conduz a novas práticas de subjectivação como a identidade genética.

Estamos na Era do Genoma ou no século biológico como diz Sydney Brenner; significa isto que a biopolítica contemporânea se orienta para um nível molecular, onde os corpos são manuseados e politicamente investidos de um saber e de um poder que está ligado à medicina e à manipulação genética. Não é já o corpo da anatomia patológica de Bichat que investe o corpo em profundidade, tal como estuda Foucault no *Naissance de la clinique*, mas novas formas de subjectivação de indivíduos informados que se organizam em comunidades e que estabelecem contactos entre si, recorrendo à Internet e comunicando através de *webforums*.

O cruzamento entre a vida e a política já não se circunscreve à vida naturalizada do olhar médico do séc. XIX, da medicina fisiológica de Broussais, das taxinomias de Linné e Tournefort, estruturas visíveis do vivente. A molecularização da vida reorganiza



as ciências no sentido cromossômático segundo o modelo informativo do DNA, embora ao nível da célula a biologia se torne probabilística e não determinística, visto que a regulação do gene opera num espaço de incerteza. A eugenia não tem mais a mão do Estado (no sentido de uma estatização do biológico proposta por Foucault e que conheceu o apogeu no nazismo). «O que temos aqui, agora, não é a eugenia mas modelos de auto-governo impostos por obrigações de escolha, o desejo de auto-realização e a vontade dos pais para uma melhor vida para os filhos.» (Rose, 2007: 69)

A existência somática dos cidadãos recai numa autogestão em formas de vida guiadas pela predisposição genética e pela otimização biotecnológica da natureza humana. Este trabalho sobre nós próprios, esta técnica de si, emerge no primado do soma, e da noção de risco genético. A forma como os cidadãos se descrevem e se percebem é cada vez mais biológica e geradora de efeitos comerciais. O processo vital tornou-se comercializável, moralmente investido por novos valores éticos destinados ao bio-consumidor. A microfísica do poder encaminha-se agora para o código genético. Do indivíduo perigoso para os factores de risco, entramos na dimensão política onde novas tecnologias de vigilância acabarão por surgir diluídas na verborreia da «prevenção» de uma nova ordem pós-disciplinar.

Com o investimento biotecnológico existem diferentes modos de subjectivação onde as pessoas são levadas a fazer um trabalho sobre si próprias, um auto-exame, uma auto-elaboração, onde tomam parte activa na melhoria da sua saúde, estabelecendo uma ligação com cientistas da área de intervenção de que se ocupam. Nesta perspectiva, estamos diante de práticas de si que apelam à constituição de uma comunidade ou *biossociabilidade*, (*biosociality*) termo cunhado por Paul Rabinow. Em que consiste esta dinâmica biossocial? Trata-se de uma reunião de grupos ou colectividades que partilham uma identidade, indivíduos que recusam o simples estatuto de pacientes e que se envolvem num activismo face ao desenvolvimento da biomedicina. Estes grupos por vezes opõem-se aos peritos médicos, mas também podem colaborar no sentido de perceberem a sua vulnerabilidade somática, o seu risco genético e o seu sofrimento. Estamos aqui a falar de novos direitos, os direitos de uma biocidadania, que mobilizam campanhas para um conhecimento médico, o fim do seu estigma, e a reivindicação de um tratamento. Por outro lado, estamos diante de uma política por uma individualidade corpórea ou somática, um apelo ao seu reconhecimento e ao acesso ao conhecimento, uma abertura de novos espaços de diálogo, colocando novas questões à democracia.

«Por individualidade somática entendo a tendência para definir os aspectos-chave da nossa individualidade em termos físicos, isto é, para pensar em nós próprios como «corpóreos» ("embodied"), e perceber o corpo na linguagem da biomedicina.» (Rose, 2003: 54).<sup>190</sup>

A cidadania vê-se assim imersa em relações de mercado – entre a produção da saúde e a moralidade do indivíduo –. Trata-se de uma *ciudadania biológica*, termo que significa da parte do indivíduo uma responsabilidade pela gestão das doenças do seu corpo à luz das descobertas sobre o genoma, com base no estado de conhecimento atingido até agora e perspectivando o seu próprio futuro, o que levou à designação de *prudência genética* (como disse O'Malley em 1996) em analogia com a *prudência* aristotélica no domínio da moral. Esta cidadania biológica gera uma esperança, num futuro aberto à inovação e à criação de *biovalor*, termo de Catherine Waldby e que interliga o campo da genética, das neurociências e o aumento do potencial da vida humana. Como se disse, a biomedicina trabalha a um nível molecular com uma nova visão do corpo e a produção de uma economia ligada à vitalidade.

Para Rose, a noção de cidadania biológica<sup>191</sup> constitui-se em torno de um *status* genético, de categorias de vulnerabilidade corpórea, sofrimento somático e risco genético. A AMD (Associação dos Maníaco-Depressivos) permite que as pessoas afectadas por esta doença assumam o seu controlo através de grupos de auto-ajuda, informação e publicações, programas de formação, aconselhamento legal e seguros de viagem. Este tipo de cidadania individualizadora e colectivizadora é um regime do Eu no âmbito da individualidade somática. Podemos dizer que Rose dá ao conceito uma tonalidade terapêutica e um *telos* biossocial; daqui deriva o subconceito de cidadania genética que liga discussões de direitos, recognições, responsabilidade e preocupações íntimas sobre identidades herdadas, diversas formas de corporalidade e uma *ética do cuidado*. O que é particularmente discutível é o papel dos peritos biopolíticos ou biomédicos na formação desta cidadania biológica. Estamos a referir-nos evidentemente

---

<sup>190</sup> «To be a "somatic" individual, in this sense, is to code one's hopes and fears in terms of this biomedical body, and to try to reform, cure or improve oneself by acting on that body.» (Idem: 54) A intervenção no corpo pode assumir duas facetas. Uma vertente visível por meio da dieta, do exercício e da tatuagem, e outra no «interior orgânico» por meio da intervenção farmacológica. (Para uma biopolítica da obesidade consultar Jan Wright and Valerie Harwood, *Biopolitics and 'Obesity Epidemic': Governing Bodies*, Routledge, 2008)

<sup>191</sup> O termo é captado da Adriana Petryna no seu estudo da situação pós-Chernobyl (*Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl* [2002]).

à criação do biovalor.<sup>192</sup> A interconexão entre ética e biovalor é um artefacto técnico não equacionado de modo suficientemente crítico por Rose. A crença que o cidadão-consumidor de saúde deposita nos peritos biopolíticos está enredada num discurso de verdade (e de poder) que nos permite questionar se o sujeito está de facto a (re)configurar o seu estilo de vida de forma activa num acto de escolha livre.

O corpo biológico do vivente articula-se com a bioeconomia numa «afinidade eléctiva» que cruza a ética somática e o biovalor (biocapital).

Quando falo de ética somática, compreendo uma ética nesse sentido weberiano - as considerações éticas que formatam a *lebensführung*, a conduta da conduta, dos pacientes, famílias, investigadores, clínicos, reguladores e mesmo daqueles que actuam no mundo do comércio. A prática ética incorporada na real conduta de si mesmos e de suas vidas em relação aos dilemas que enfrentam e os juízos e decisões que têm que fazer. Eles têm que formular as suas próprias respostas para as três famosas questões de Kant - Que posso saber? Que devo fazer? Que posso esperar? - na era da biopolítica molecular da própria vida (*life itself*). Se a nossa ética se tornou, em aspectos-chave, somática, é porque é o nosso 'soma' - ou existência corporal - que está sendo salientado e problematizado - o nosso genoma, os nossos neurotransmissores - a nossa 'biologia'. Isto acontece porque as autoridades, que articulam regras para o viver, agora incluem médicos e promotores de saúde, mas muitos outros especialistas 'somáticos' - conselheiros genéticos, grupos de aconselhamento e apoio, projectos de divulgação pública da genética e evidentemente, especialistas em bioética. Isto acontece porque as formas de conhecimento que estão configurando o entendimento de nós mesmos são elas próprias crescentemente 'biológicas' - médicas, certamente, mas também vindo directamente da genómica e da neurociência, em suas elaborações científicas e nas formas híbridas que elas assumem nos discursos 'leigos' do quotidiano. E, por fim, porque as nossas expectativas, esperanças de salvação, para o nosso próprio futuro, são elas mesmas configuradas por considerações acerca da manutenção da saúde e o prolongamento da existência terrena. A administração da saúde e da vitalidade, outrora ridicularizada como ensimesmamento narcísico, atingiu destaque ético sem

---

<sup>192</sup> «As life itself is penetrated by market relations and becomes productive of wealth, the morality governing some forms of economic exchange is being reconfigured. In an economy where the vitality of biological processes can be bought and sold, ethics becomes both a marketable commodity and a service industry in its own right.» (Rose, 2007: 152)

precedentes na conduta das vidas de muitas pessoas. (Rose, «Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital», 2007a: 21)

Se o cidadão deve ser flexível, exercitando permanentemente e durante toda a sua vida o seu regime de Eu, ele é, por outro lado, incitado constantemente a melhorar, a monitorizar a sua saúde, a gerir o risco, num sistema de crenças que não domina inteiramente. Trata-se do que Didier Fassin designa a *biolegitimidade*<sup>193</sup>: o corpo que sofre, doente ou ameaçado invoca um reconhecimento político sobre o seu sofrimento; esbate a barreira entre o físico e o psíquico, a sanitização e o social. Fassin direcciona a ideia de cidadania biológica de Petryna num rumo diverso: alude a uma política de compaixão onde a doença se torna razão social - ajuda médica, consultas gratuitas, maior permanência do estrangeiro em situação irregular que sofra de uma doença grave.

Empresas como a deCode, Celera, UmanGenomics mantêm amostras com mapas genéticos, construindo bases de dados para o futuro, para uma transformação dos cidadãos no sentido de uma geração de riqueza e de saúde.

Mas isto tem implicações ao nível de um Eu neuroquímico. Páginas da web como a Prozac.com encorajam as pessoas que sofrem de depressão a participar activamente na sua terapia, com base num diagnóstico biológico da depressão, formulado com recurso à explicação dos neurotransmissores anunciando *links* como “O Seu Guia Para Avaliar e Recuperar da Depressão”. Estas formas de bio-cidadania não são individuais mas colectivas: por exemplo os activistas da SIDA organizam-se também eles em grupos formando comunidades. Também os maníacos depressivos formaram em 1983 grupos como o *Maniac Depression Fellowship* onde as pessoas afectadas pela doença bipolar podem beneficiar dos serviços de aconselhamento. «Uma vez informado, o cidadão biológico activo é obrigado a tomar as medidas apropriadas, tal como ajustar a dieta, o estilo de vida e os hábitos em nome da minimização da

---

<sup>193</sup> Cf. Didier Fassin, «Biopouvoir ou biolégitimité? Splendeurs et misères de la santé publique» in Granjon, 2005: 161) O que Fassin aponta ao biopoder é menos um excesso do que uma impotência. Manifesta-se aqui uma política da clínica, da saúde pública, que pode ser resgatada apenas pela biolegitimidade. A doença torna-se uma razão social com o reconhecimento do corpo doente, sofredor e ameaçado, capaz de aceder, nessa conformidade, a uma cidadania social. Para Fassin a cidadania biológica permite alargar os horizontes da política da vida: «The concept of biological citizenship allows us to think this sort of situation in a more accurate way than would do the concept of 'bare life' proposed by Giorgio Agamben.» (Fassin, 2009 «Another Politics of Life is Possible»: 51)

doença e da maximização da saúde.» (Rose; Novas, «Biological Citizenship»: 22) Esta responsabilidade consigo próprio e com os outros baseia-se numa ideia de futuro, onde o conhecimento biomédico concorre para o que se designou a *economia política da esperança*.

Todavia, se examinarmos de perto a carreira do Prozac deparamos mais com uma crescente medicalização do que com uma intenção terapêutica: começou por ser administrado para a depressão moderada e depois estendeu-se à anorexia, bulimia, desordem obsessivo-compulsiva, perturbação de pânico e chega mesmo a ser aconselhado em casos de desordem disfórica pré-menstrual sob o lema feminista «Não estamos sós», e «Partilha a nossa Força»... estratégias que vão do riso à preocupação.

Mas será que esta nova tecnologia política de gestão da vida humana apenas tem benefícios? Se por um lado, a participação dos indivíduos e a investigação biotecnológica leva a uma melhoria dos conhecimentos genómicos que permitem o aumento das condições de vitalidade – que está no cerne da biopolítica –, por outro, existem implicações ao nível económico onde podemos levantar algumas reservas. Quais são elas? Vimos que a intervenção ao nível molecular cria novas possibilidades de riqueza e formas de subjectivação ou moralidade, estes factores interligam-se com as relações produtivas se tivermos em conta a mercantilização de novos produtos oriundos da indústria farmacêutica. Na nova ética, os indivíduos são capturadas nesta teia de enriquecimento, tornando-se um trunfo apetecível ao nível da criação de um biocapital. A ciência posta ao serviço dos cidadãos é também considerada como produção do cidadão-consumidor; ele é educado para confiar naqueles que vão reduzir o sofrimento e aumentar a qualidade de vida mas suggestionado para cooperar com a indústria. A produção de biovalor modifica a noção com que encaramos a vida em si mesma: «Novas subjectividades, novas políticas e novas éticas modelam hoje os cidadãos biológicos» (Rose; Novas, «Biological Citizenship»: 36)

A biotecnologia intervém igualmente na forma como o homem se vê a si próprio; as suas emoções, a sua cognição, desejos e a sua disposição são moldadas pela neurociência, pela psicofarmacologia e genética comportamental. É o caso da chamada psiquiatria biológica que inaugura a hipótese das estruturas orgânicas onde existia o velho paradigma funcional do séc. XIX.

A mente é reduzida ao cérebro. O que é uma mente patológica? Se a mente no tempo de Freud se traduzia em palavras, ela é agora psi-moldada em termos de tecido cerebral, sobretudo desde os anos 50 com a irrupção dos fármacos. Empresas como a Brainviews, Ltd. vendem CD's com animações digitais do cérebro para serem usadas em todos os ramos da medicina, inclusivamente para detectar a doença bipolar, vista a cores. Mas poderá a nossa conduta reduzir-se a este olhar orgânico, cuja terapia é entregue apenas aos psicofármacos? «Novas tecnologias psiquiátricas e farmacêuticas para o governo da alma obrigam o indivíduo a empenhar-se numa gestão constante do risco, a monitorizar e a avaliar o humor, a emoção e a cognição de acordo com um processo meticuloso e cada vez mais contínuo de auto-escrutínio.» (Rose, 2007: 223)

Do ponto de vista psiquiátrico, a depressão é explicada como uma diminuição de um neurotransmissor: a serotonina; o humor depressivo corresponderia a uma baixa concentração deste neurotransmissor nas sinapses do cérebro.

A esquizofrenia explicar-se-ia por uma hiperactividade dos neurónios da dopamina no caminho mesolímbico desta. A título de exemplo, pretendeu-se explicar um subtipo de esquizofrenia a partir do colapso de uma enzima devido a uma deficiência no Cromossoma 22q11. Porém, rapidamente se percebeu que nenhuma mutação genética simples poderia explicar as desordens neuropsiquiátricas, o que afastou a hipótese de um destino meramente biológico das anomalias psíquicas. No entanto, empresas biotecnológicas como a Autogen e a ChemGenex Farmacêutica na Austrália continuam a lançar programas onde pretendem isolar os genes responsáveis pela depressão e ansiedade, visando novos mercados para os seus medicamentos. Por outro lado, a DSM-IV afasta a exclusividade das teorias neurobiológicas para a etiologia das desordens psiquiátricas, em prol de uma classificação de sintomas e características clínicas. Nesse caso, porque continuam os psiquiatras a recorrer, quase exclusivamente, à psicofarmacologia? Por outro lado, as empresas comerciais persistem no sonho de poder diagnosticar todas as perturbações no futuro fazendo o *scanner* do cérebro – a empresa *Aspect Medical Systems Inc.* anunciou em 2003 uma tecnologia de monitorização do cérebro para prever a utilização de antidepressivos. Isso explica de alguma forma que nos Estados Unidos e Reino Unido, o consumo de antidepressivos SSRI tenha aumentado 200 por cento, assim como a prescrição de psicoestimulantes como o Ritalin e o Adderall usados no défice de Hiperactividade.

A forma como as drogas psiquiátricas são promovidas pela indústria farmacêutica, produz uma imagem do mundo e uma consciência pessoal, ou seja, uma ética. Os anúncios aos antidepressivos que promovem uma vida feliz e despreocupada (que não existem ainda em Portugal) trazem consigo um apelo a um modo de vida «saúdavel». No caso da chamada *Desordem de Ansiedade Generalizada* eles prometem não um novo Eu, uma modificação para estados alterados mas uma restauração do Eu anterior não perturbado, produzindo um Eu real. A percepção que temos de nós próprios tem agora um sentido neuroquímico que incita o cidadão a determinado comportamento. É o nascimento da neuropolítica onde a nova psiquiatria e as tecnologias do governo das almas tomam forma e obrigam o indivíduo a uma auto-atenção, um escrutínio do seu comportamento a fim de se reconhecer ou não como perturbado e produzir sobre si próprio um discurso em termos neuroquímicos. Como nos tornámos Eus neuroquímicos (*Neurochemical Selves*)? Pergunta Rose. E mais do que isso: em que sentido as nossas sociedades democráticas podem designar-se como *sociedades psicofarmacológicas*? Isto significa que a sociedade e a individualidade são moldados com recurso a drogas psiquiátricas.<sup>194</sup> Naturalmente e em primeiro lugar, devemos pressupor um sistema de crenças: 1) É aceite como premissa a crença, neurocientificamente estabelecida, de que as drogas psis possuem um alvo e uma especificidade; 2) Existe a crença de que tanto médicos como pacientes conseguem diagnosticar as suas mudanças de humor, vontade, desejo, e afecto como uma condição descontínua; 3) a crença neurocientificamente admitida de que as configurações específicas dos sistemas de neurotransmissores sustentam estados de humor específico, desejos e afectos. (Rose, 2003: 55)

E como se opera essa passagem da neuropolítica à etopolítica? Enredada numa farmacologia do Eu, a passagem da neuropolítica à etopolítica não está isenta de grande ambiguidade. A escolha livre do sujeito é realizada de acordo com uma matriz neurogenética-farmacológica onde o marketing possui um papel preponderante. Aqui o optimismo de Rose no sujeito que constrói o seu regime de *self*, como bandeira da biopolítica liberal, assume uma evidente fragilidade. A responsabilidade do cidadão é, na verdade, fruto de um *telos* farmacológico e de uma destituição do saber-próprio. A

---

<sup>194</sup> «They are societies where the modification of thought, mood and conduct by pharmacological means has become more or less routine. In such societies, in many different contexts, in different ways, in relation to a variety of problems, by doctors, psychiatrics, parents and by ourselves, human subjective capacities have come to be routinely re-shaped by psychiatric drugs.» (Rose, «Neurochemical Selves», 2003: 46)

promessa fica por cumprir: o novo Eu neuroquímico é, na verdade, um Eu desindividualizado, imune e farmacologicamente tóxico devido a uma reconfiguração neuroquímica da personalidade.

A biopolítica de Rose, transposta agora numa etopolítica revela contornos liberais, onde o indivíduo parece decidir sobre o seu destino. Porém, a biologia não é destino nem eugenia, afirma Rose, é uma forma de auto-governo, de auto-realização imposta por obrigações de escolha. Do que se trata agora não é da qualidade da raça e da sobrevivência da espécie, mas da gestão do risco biopolítico. A etopolítica é subjectivadora a um nível molecular e a vida em si mesma (*life itself*) é transformada pela tecnicização da biotecnologia contemporânea. Formas de aconselhamento genético e reprodução caracterizam as novas modalidades de colectivização na era genómica.

A Biopolítica funde-se aqui com o que designei 'etopolítica': as políticas da vida em si mesma (*life itself*) e o modo como deve ser vivida. Por etopolítica pretendo caracterizar os modos através dos quais o *ethos* da existência humana - os sentimentos, a natureza moral ou as crenças orientadoras das pessoas, grupos ou instituições - proporcionam o «meio» através do qual o auto-governo da autonomia individual pode conectar-se com imperativos de bom governo. Na etopolítica, a própria vida, como é vivida nas manifestações quotidianas é objecto de decisão. Se a disciplina individualiza e normaliza e o biopoder colectiviza e socializa, a etopolítica diz respeito às técnicas de si por meio das quais os seres humanos podem avaliar-se por si mesmos e actuar sobre si mesmos de forma a tornarem-se melhores do que são. Enquanto as preocupações etopolíticas respeitam à dimensão que vai do estilo de vida ao da comunidade, elas ligam-se a uma espécie de vitalismo: disputas sobre o valor a conceder à própria vida: 'qualidade de vida', 'direito à vida' ou 'direito de escolha', eutanásia, terapia genética, clonagem humana entre outros. (Rose, 2001 «The Politics of Life Itself»: 18)<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> ««ethopolitics» concerns itself with the self-techniques by which human beings should judge and act upon themselves to make themselves better than they are. While ethopolitical concerns range from those of life-style to community, they coalesce around a kind of vitalism, disputes over the value accorded to life itself: "quality of life", "the right to life" or "the right to choose", euthanasia, gene therapy, human cloning, and the like. This biological ethopolitics - the politics of how we should conduct ourselves appropriately in relation to ourselves, and in our responsibilities for the future - forms the milieu within which novel forms of authority are taking shape.» (Rose, 2007: 27) Para uma crítica da visão optimista da etopolítica ver Sujatha Raman e Richard Tutton, 2010 «Life, Science, and Biopower».



Mas como pode a etopolítica desembaraçar-se da neuropolítica e da sua matriz genético-farmacológica para assumir um autogoverno, uma prática de si, de pleno direito onde o indivíduo decide a partir de um autoconhecimento e não de uma farmacologia do espírito? Para Rose o estatuto filosófico do homem enfrenta agora um novo dinamismo por meio da intervenção da biologia, da biomedicina e da biotecnologia e os clínicos trabalham em aliança com os seus pacientes a fim de testar o novo potencial da terapia genética e da tecnologia reprodutiva. Os indivíduos e os grupos tornam-se participantes activos na nova ética da melhoria humana e assumem um governo de si mesmos através de dietas, esculpindo os seus corpos, para deliberar sobre o aconselhamento genético, e os casais *gay* utilizarem a reprodução artificial para ter filhos.

Por outro lado, Rose chega a declarar que existe um novo pastorado, um poder pastoral cujos códigos são pronunciados por comités de ética, associações profissionais, seguradoras, psicólogos, companhias *biotech* e organizações de auto-ajuda. Se este sentido neuroquímico de nós mesmos produz uma tecnologia da verdade, importa equacionar o seu uso criminológico. Se Foucault suspeitava da engrenagem psiquiátrico-judicial para avaliar o indivíduo perigoso, o que dizer de uma criminologia inscrita nos genes que pode antecipar a penalidade? Poderá a biocriminologia contemporânea determinar o potencial agressor com um *scanner* ao cérebro? Ou argumentar que uma anomalia no mecanismo da serotonina está associada ao comportamento impulsivo ou agressivo? (Um polimorfismo do gene A para a monoamina oxidase e a recepção do sistema da serotonina que levaria a uma maior impulsividade.) Uma biologia da agressão apontaria para um determinismo neurogenético e poderia ser aplicada na descoberta de um «gene agressivo» que explicasse o comportamento anti-social. Contudo, não podemos pensar num gene agressivo como causador do crime sem ter em conta as condições biográficas, mas a sugestão biocriminológica está lançada para uma biopolítica com práticas discriminadoras. No futuro, poderemos assistir a uma detenção preventiva do potencial agressor, do incorrigível, em nome do perigo que ele pode vir a representar. Em nome do risco tentaremos identificar o traço individual que revele uma propensão para desenvolver condutas violentas. E Rose não deixa de alertar:

Nesta exagerada retórica da biologia molecular e da neurogenética, uma vez identificada a base genética para as características indesejáveis, e uma vez identificados os indivíduos em risco, começarão as intervenções para reduzir esse risco: psicofarmacologia, terapia genética, controlo do meio, técnicas de gestão da vida e reestruturação cognitiva. (Rose, 2007: 249)

A etopolítica da governamentalidade liberal, da própria ética liberal de propensão universalista, ostenta a pulsão do indemne (se quisermos empregar a terminologia de Derrida), assumindo uma forte tonalidade imunopolítica. O regime do Eu liberal está aberto ao espaço governamental das neurociências e do dispositivo da serotonina e, portanto, exposto a uma dimensão autocontraditória. A capitalização da própria vida (e das ciências da vida e biotecnologia) confunde-se com a capitalização da indústria farmacêutica no sentido de uma psicofarmacologia cosmética (termo de Peter Kramer) (Shorter, 1997: 314) na sequência do declínio da Psicanálise que foi desmedicalizada em prol das drogas psicoactivas. A indústria farmacêutica e biotecnológica interfere nas fronteiras demarcadoras do normal e do patológico no que Rose designa uma *hipernormatividade* que resultaria de uma co-produção entre a droga e o nicho de mercado para reconfigurar as condições de vida: o Premarin como hormona de reposição na menopausa, a Levotiroxina para tratamento das deficiências da tiróide, o Lipitor para a hiperlipidemia, o Omeprazole para desordens pépticas e úlceras, o Prozac, Zoloft e Paxil para a depressão, o Viagra como droga anti-impotência, etc. (Rose, 2001: 319)

Tal como Foucault afirma numa entrevista de 1977 «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps»:

Dou-me conta de que nunca escrevi nada senão ficções. No entanto, não gostaria de dizer que elas estão fora da verdade. Parece-me que é possível fazer funcionar a ficção no interior da verdade, induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção e fazer com que o discurso de verdade suscite, fabrique algo que não existe ainda, alguma coisa que o «ficcione». «Ficciona-se» a história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira, e «ficciona-se» uma política que

ainda não existe a partir de uma verdade histórica. (Foucault, «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» *DEIII*: 236).

Será que o discurso das ciências é, também ele, uma ficção que induz um efeito de verdade?

## **A eugenia liberal e a etopolítica antinaturalista. (A crítica de Habermas)**

Na sua crítica à eugenia liberal presente na sua obra *O Futuro da Natureza Humana [Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem weg zu einer Liberalen Eugenik?]*, Habermas destaca sobretudo o seu antinaturalismo que conduz a uma desidentificação relativamente à autocompreensão ética da espécie. O que se pode objectar a Habermas é que essa autocompreensão da espécie é fluida e cultural - o corpo sujeitado na genealogia de Foucault já pouco tem de natural. Onde radica então essa distinção entre o natural e o artificial? Sob que ponto de vista a autocompreensão ética da espécie não está comprometida por séculos de eugenia e de manipulação genética extra-molecular? O retorno a uma ética comportamental essencializada não parece possível; no entanto, é intuito de Habermas pensar um limite à manipulação. Só que esse limite é essencialmente jurídico o que contrasta com o fundamento moral desse excesso de melhoria da espécie. O exemplo alvo de Habermas é o diagnóstico de pré-implantação (DPI). Ora, se a genética liberal encara com vantagem a possibilidade do DPI, ele seria sobretudo comercial. Estamos num regime de bioeconomia por intermédio de uma medicalização da sociedade, termo que Habermas evita, quando é esse o problema no cerne da sua discussão. A medicalização da espécie parece inevitável e não há como retroceder a uma pré-medicalização ou naturalismo reificado isento da intervenção da biomedicina. Nesse caso, a crítica do antinaturalismo habermasiano poderia ser vista como amplamente retrógrada. Porém, a imposição de um limite poderia suscitar um consenso numa área polémica. Quais os argumentos desse limite biomédico? E como articular uma defesa da espécie em moldes não biopolíticos? Se por um lado, a biopolítica económica e a manipulação com finalidades

terapêuticas escapa ao sentido de uma crítica, por outro, a melhoria induzida pelo DPI seria totalmente censurável. Mas seria rigorosamente impossível destringer os dois campos de actuação a não ser por via legislativa. A modalidade científica não está em causa nem poderia ser contida apenas por mediatização jurídica. Os guardiães da autocompreensão ética da espécie depressa colidiriam com os investigadores científicos mais empenhados em fazer avançar novos modelos de manipulação genética quer com fins terapêuticos, quer impulsionados pela indústria farmacêutica na área genética, facto que parece pacífico ao estabelecimento dos limites. Habermas procura uma ética dos limites para a biomedicina e invoca a seu favor o argumento naturalista que parece mais arredado do que nunca do contexto da antropologia biomédica. Naturalmente que a tecnicização da ética da espécie sofre alterações decisivas com a manipulação da estrutura do genoma humano sendo expectável a emergência de uma nova autocompreensão ética da espécie que desloque as fronteiras previstas para uma distinção prévia entre o natural e o artificial. Nesse caso, Habermas teria que definir estritamente e de forma invariante uma tal fronteira e um critério fixo de autocompreensão da espécie, tarefa votada ao fracasso epistemológico. O enunciado do problema é relativamente linear e inteiramente baseado numa definição biopolítica em termos claramente foucauldianos, mas orientada para um afastamento relativamente a uma definição de «natureza natural»:

Hoje em dia, a investigação e o progresso da engenharia genética vêm-se justificados à luz dos objectivos biopolíticos de uma melhor nutrição, saúde e prolongamento da vida. Mas esquecemo-nos com frequência que a revolução genética das práticas reprodutivas em si já não se processa no modo clínico de *adaptação* à dinâmica própria da natureza. Essa revolução aponta antes para a desdiferenciação de uma distinção fundamental, igualmente constitutiva da nossa autocompreensão como membros da espécie. (Habermas, 2006: 89)

Se os argumentos científicos se revelam toldados, já a defesa de princípios ético-jurídicos assume uma coerência própria no pensamento habermasiano. Se a natureza humana tem um futuro biomédico, qual é ele, pergunta o filósofo taumaturgo que proclama um limite à desdiferenciação biotecnológica do programa de eugenia liberal.

Sob uma neutralidade do Estado, o eugenista liberal actua governado pela lei da oferta e da procura, ao sabor das preferências individuais, numa total irreflexão normativa. No caso do DPI, a fabricação técnica dispensaria qualquer consentimento, colocando-se os pais na posição de programadores. Se uma intervenção genética com fins terapêuticos presume facilmente o consentimento (sob o objectivo clínico da cura de uma doença ou profilaxia para uma vida saudável), a intervenção com vista a modificar características ultrapassa essa lógica da cura para se aventurar num terreno que classificamos como neo-patológico de acordo com uma biopolítica medicalizadora. Uma tal intervenção não permite que nos coloquemos na posição original da pessoa modificada.

Consoante a medida em que o jovem eugenicamente manipulado descobrir o seu corpo como algo que também foi propositadamente feito, a sua perspectiva de participante numa "vida vivida" poderá colidir com a perspectiva objectivadora do seu fabricante ou artífice. Com efeito, à decisão tomada sobre o património genético da criança estão associadas intenções dos pais que, mais tarde, se transformarão em expectativas relativamente aos filhos, sem que a este último seja, no entanto, concedida a possibilidade de *rever* tal decisão. As intenções programadoras de pais ambiciosos e experimentalistas, ou então simplesmente preocupados, têm o estatuto próprio de uma expectativa unilateral e incontestável. (Habermas, 2006: 94-95)

A capacidade de interferir na autonomia da pessoa programada faz com que a distinção entre o natural e o artificial se esbata, não adiantando apelar para um imperativo categórico (Idem: 99) que exija que cada um renuncie à perspectiva da primeira pessoa, a fim de que se encontre uma dimensão intersubjectivamente partilhada. As normas e as convicções morais que sustentam uma ideia de humanidade e que acolham uma concordância de todos podem não bastar para impor limites à eugenia liberal. No entanto, esses limites morais são evidentes, visto que a intervenção biomédica constrange a liberdade e o projecto de vida (a sua escolha existencial) da segunda pessoa. É nesse sentido que as expectativas dos pais são questionáveis. O dilema de Habermas não se resolve pela aceitação de uma eugenia negativa onde está em causa apenas a prevenção de patologias extremamente graves, mesmo havendo boas razões para supor que a pessoa afectada daria o seu acordo. A programação genética e a

instrumentalização da espécie dá origem a uma relação assimétrica irreversível que priva os direitos políticos dos afectados, desde logo, retirando-lhes a possibilidade de dizer não.

As intervenções eugénicas de aperfeiçoamento afectam a liberdade ética, na medida em que amarram a pessoa em questão a desígnios rejeitados, mas irreversíveis - de terceiros, vedando-lhe assim a possibilidade de se ver espontaneamente a si mesma como única autora da sua própria vida. [...] Uma eugenia liberal não afectaria, certamente, apenas o livre poder de ser ela própria da pessoa programada. Semelhante prática geraria simultaneamente uma relação interpessoal sem precedentes. [...] No futuro biopolítico que os eugenistas liberais nos anunciam, este contexto de relações horizontais seria suplantado por uma cadeia intergeracional de acção e comunicação que atravessaria, em sentido vertical, o genoma deliberadamente modificado das gerações vindouras. (Idem: 107, 109)

Mas o que dizer de uma auto-programação? Não alteraria ela de igual modo a autocompreensão da espécie? Aqui não poderia Habermas invocar a ausência de consentimento. A etopolítica de Rose é uma intervenção biopolítica conduzida de modo intersubjectivo, numa relação aparentemente simétrica. Mas será essa relação entre o indivíduo afectado e o perito genético verdadeiramente simétrica? Em todo o caso, num contexto de autogoverno, Habermas encontraria certamente um embaraço ao erigir a noção de mal e de mal radical, uma vez que a eugenia liberal isenta o indivíduo e o Estado de constrangimentos afastando-o, conseqüentemente, da universalidade e do consenso em prol de uma noção unificada ou invariável de espécie humana. Como diria Bauman, a eugenia liberal fragmenta a vida nos limites da sua intercompreensão de acordo com uma outra noção de liberdade (?) distinta de uma autonomia kantiana de cariz universalista. Porém, Rose assume uma posição distinta sobre o aconselhamento genético destacando a capacidade de escolha individual e não uma imposição por parte de um Estado.<sup>196</sup> Uma tal medicalização, fruto da eugenia liberal, desloca o seu âmbito para um sentido pessoal, etopolítico, que, apesar de tudo, tem que se confrontar com

---

<sup>196</sup> «Is this 'liberal eugenics'? I think not. Eugenics was a collective attempt imposed by a state to improve the quality of the population, in a geopolitical context often as a struggle between races. What we see today is something different.» (Rose «Will biomedicine transform society?» 2008: 9)

outros constrangimentos e outra razão governamental: a governamentalidade farmacêutica.

## **A encruzilhada das políticas da vida para a produção do Eu**

Na sua obra *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Anthony Giddens refere-se ao planeamento da vida na modernidade tardia como um *ethos* de autodescoberta que mobiliza o *self* a uma auto-formação.

O que é a política da vida? «É uma política de auto-realização (*self-actualisation*) num ambiente ordenado reflexivamente, onde essa reflexividade liga o *self* e o corpo a sistemas de âmbito global.» (Giddens, 1991: 214) O nível desta política da vida, podemos dizê-lo, joga-se numa trajectória de referencialidade interna no que Foucault designou como *ontologia de nós mesmos*, diante de uma pluralidade de opções definidoras de um *estilo de vida*. Inspirando-se na obra de Vernon Coleman, *Bodysense*, alude-se a um “senso corporal” que implica um cuidado do corpo, entendendo-se por este conceito a possibilidade de lidar com as doenças e monitorizar o risco, outra noção central desta obra. Uma das modalidades essenciais do projecto reflexivo do *self* é a *autoterapia* (recolhida no manual de auto-ajuda, *Self-Therapy* de Janette Rainwater). Aqui é recomendado um questionamento contínuo sobre si próprio, a manutenção de um diário, uma espécie de escrita de si, para utilizar ainda os termos foucauldianos, onde se vê espelhado o percurso do indivíduo num processo de auto-interrogação, um diálogo com o tempo, um “tomar conta da sua vida” ao ponto de escalonar os acontecimentos causadores de *stress* com a intenção de refazer a auto-identidade, onde o indivíduo se apropria do seu passado e antecipa o seu futuro em confronto com o risco.

O conceito de risco é um conceito pivô na obra em geral. Os questionários permitem que o indivíduo coleccione itens divisados com o intuito de fornecerem uma estimativa dos seus riscos de contrair doenças concretas – em especial o cancro, problemas cardiovasculares, doenças respiratórias, problemas digestivos e dificuldades dos músculos e articulações. (Giddens, 1991: 101)

Temos, assim, de ouvir constantemente o corpo, vigiar a boa saúde, distinguir os seus sinais – é esta a noção que norteia o corpo como reflexividade moderna. É isto que leva Giddens a afirmar que nos tornámos responsáveis pelo *design* dos nossos próprios corpos. (Idem: 102) As determinações sociais tornam-se alvo de uma elaboração pessoal cunhado como percurso auto-reflexivo por Beck ou processo de individualização, onde o que ocorre é uma descontextualização e uma recontextualização dos modos de vida da sociedade industrial onde os indivíduos têm de construir as suas biografias.<sup>197</sup> Se o *self* é construído reflexivamente, o seu pano de fundo é o risco, visto que a modernidade é uma cultura do risco; a procura de um estilo de vida não nos isenta de opções onde emerge a diferença, a exclusão e a marginalização. Uma das consequências da modernidade é o que Giddens chama o isolamento da experiência que tem, por um lado, um sistema internamente referencial e, por outro, uma separação relativamente à moralidade. A experiência é isolada relativamente à loucura, criminalidade, doença e morte, sexualidade e natureza. O que ocorre é um plano de empobrecimento moral onde o *self* emerge de modo narcísico, tema desenvolvido por Christopher Lasch em *The Culture of Narcisism* (1985).

Os usos da terapia na modernidade tardia parecem substituir-se a uma religião tradicional, à autoridade religiosa mas deve ser vista igualmente como uma manifestação de um planeamento da vida rumo a uma maior auto-determinação. Será que o corpo se libertou da docilidade que a disciplina lhe impunha, que o apego à fábrica, à escola e ao asilo necessitava? O cultivo contemporâneo do corpo e da auto-terapia assumirão novas modalidades sem o espectro da sujeição? Na medida em que o indivíduo nas condições da modernidade é encorajado a tornar-se no ponto focal da reflexão e da preocupação, que investimentos mobiliza? Giddens convoca a questão do narcisismo mas associa-a à dependência pericial. O desmoronar dos padrões tradicionais impõe novos compromissos que liguem os sistemas abstractos a um comportamento social moderno. Se alguns autores relacionam o advento das terapias com a secularização e o enfraquecimento da família patriarcal, para Giddens isso, só por si, não é relevante. Apesar de reconhecermos que a terapia é um capricho e um retraimento narcísico, oneroso e apenas acessível a privilegiados, ela é igualmente um sistema

---

<sup>197</sup> A este respeito ver as passagens de Beck (2001: 290) e (2000: 13). Beck alude mesmo a uma autoconstituição: «Esses imperativos de trabalho sobre si, de planificação e de organização da sua própria existência constituem, cedo ou tarde, novos desafios no domínio da formação, da terapia e da política.» (Beck, 2001: 292)



pericial no interior do projecto reflexivo do *self* e um fenómeno da modernidade. Escreve Giddens: «A terapia, portanto, é mais uma expressão específica de dilemas e práticas relevantes para a modernidade tardia do que um fenómeno que substitui formas sociais ou morais tradicionais.» (1991: 165)

Quais os traços distintivos do que Giddens chama a modernidade tardia? O mundo moderno é descontínuo; nele o espaço é separado do tempo, as instituições sociais são descontextualizadas e advém uma reflexividade, como vimos, que aponta para um projecto internamente referencial. (Giddens, 1991 cap. 1 e 2002, 36-37) É sobretudo este último aspecto que nos interessa destacar. A política da vida conduz a um *ethos* de autodescoberta, considerado no capítulo «The Trajectory of the Self», consequência da descontextualização e da imposição de sistemas abstractos, assim como da interpenetração do local com o global. Já não estamos no âmbito de uma mera política emancipadora, mas de uma política do estilo de vida. Porém, Giddens não pondera se essa escolha de um estilo de vida é um movimento proactivo ou meramente passivo, fruto de um seguidismo ou moda, que leva o sujeito a optar por este ou por aquele hábito sem o questionar. Neste segundo caso, não estaríamos a falar de uma auto-transformação consciente enquadrada num verdadeiro projecto reflexivo do *self*. O que é facto é que na modernidade tardia as escolhas são múltiplas e o universo social é segmentado; o domínio de operação é a dúvida metodológica e não a certeza. O recurso à terapia pode ser conceptualizado como uma tarefa de substituição dos antigos ritos, embora Giddens a veja mais como um processo de auto-realização, o que não é inteiramente linear.

O que Giddens defende é que os empreendimentos terapêuticos na modernidade tardia ocorrem num isolamento da experiência e orientam-se para o controlo lidando com a oportunidade e o risco. (Giddens, 1991: 180) O estilo de vida na modernidade implica um planeamento segundo uma pluralidade de opções e não é transmitido (*handed down*) mas adoptado (*adopted*). Como diz Giddens: “Os sinais de trânsito estabelecidos pela tradição estão agora em branco.” (1991: 82) Não fica claro se estamos perante uma prática de si tal como a encarava Foucault. Referindo-se ao corpo e à auto-realização, Giddens enfatiza demasiado os regimes superficiais do *self* – aparência, postura e sensualidade, exercício e dieta – em detrimento de uma auto-estilização moral.

Na verdade, Foucault alude a uma reflexividade do sujeito ligando-a a uma prática de si. Na entrevista de 1983, «Structuralisme et post-structuralisme», a questão da reflexividade do sujeito é apresentada sob o pano de fundo das formas de racionalidade. A este respeito escreve: «Como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objecto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço?» (DEIV: 442) O que interessa a Foucault é a relação entre a reflexividade do sujeito e o discurso de verdade, ao passo que Giddens enfoca sobretudo a construção de uma auto-identidade numa ordem pós-tradicional, onde a fragmentação se tornou evidente e a coerência das opções cede perante uma diversidade, que pode redundar numa ausência de sentido. Porém, nenhum projecto reflexivo do *self* pode evitar o auto-conhecimento, isto é, um regime de verdade mesmo sem uma orientação muito precisa. O estilo de vida é uma escolha desabrigada de padrões fixos, à mercê de uma confiança nos sistemas periciais. «A modernidade confronta o indivíduo com uma complexa diversidade de escolhas e, porque é não fundacional, oferece ao mesmo tempo pouca ajuda no respeitante a quais as opções que devem ser seleccionadas.» (Giddens, 1991: 80)

Para Foucault, os jogos de verdade de uma prática de si envolvem uma prática de liberdade e na relação que estabelece consigo mesmo, o homem moderno procura reinventar-se. Nesse caso, o desafio da modernidade é a autoconstituição, isto é, a constituição de si como sujeito autónomo ancorada numa atitude irónica e crítica, uma atitude-limite. Giddens ilude a questão central de Foucault, uma vez que o sujeito acede à verdade de si mesmo numa determinada forma de racionalidade que pode convocar um modo de dominação como no caso da loucura. Dizer a verdade sobre si mesmo não é, assim, independente da esfera do poder. «Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros.» (Idem: 451)

## **Biopolítica genética e molecular (a gestão dos riscos). A governança genómica e pós-genómica**

O conceito de governança deriva claramente da noção foucaultiana de governamentalidade, investindo agora numa modalidade transnacional globalizada. A governança segue o primado da rede coexistindo formas unidireccionais com modalidades multidireccionais. No campo genómico o nível de pesquisa envolve a relação entre o *Projecto de Genoma Humano*, o estudo da relação entre os genes e as células no comportamento das doenças, o que originou o conceito de governança genética<sup>198</sup>. A identificação dos génotipos que predisõem para determinadas doenças abre um foco de aplicação para a investigação farmacogenómica. «Isto, como se espera, ajudará a encontrar marcadores para o diagnóstico e a monitorização da progressão de doenças e localizar alvos potenciais para a intervenção terapêutica (Gottweis, «Emerging forms of governance in genomics and post-genomics»: 191). Numa perspectiva pós-genómica, o protagonismo é conferido às proteínas.

O campo governamental fornecido pela biologia molecular abre uma esperança para incrementar a saúde das populações. Porém, requer-se uma vigilância (genética) de modo a captar os eventuais riscos e susceptibilidades que utilizam tecnologias como as estatísticas epidemiológicas e o scanner do cérebro. Gottweis em *Governing Molecules: The Discursive Politics of Genetic Engineering in Europe and America*, defende que a biologia molecular assumiu a promessa de incrementar a saúde das populações segundo o modelo cibernético de transferência de informação. Com o campo de visibilidade molecular, a biopolítica tem diante de si uma nova compreensão da espécie e de identidade genética, não já nos termos arcaicos de uma anatomopolítica genética mas, poderíamos dizer, de uma biopolítica genética, onde nasce uma nova tecnologia do Eu e uma subjectividade médica remetida a modalidades de controlo inteiramente politizáveis. Com o novo modelo de genetização do comportamento - um novo

---

<sup>198</sup> A noção de governança genética tem uma clara ressonância nos estudos foucauldianos sobre a governamentalidade aplicada ao desenvolvimento da genética. «Contemporary analysis of governance focuses on the roles of networks of organizations, institutions and actors in pursuit of common and competing goals, working at local, national and transnational levels and transgressing any state-society divide. [...] «governance has been used to make sense of rapid global, socio-cultural developments that appear to have decentred notions of the supremacy of the nation-state in determining forms of health and welfare regulation since the late 1970s.» (Bunton, R., Peterson, A., «Genetics and governance», 2005: 4-5).

pastorado genético - assistimos potencialmente ao regresso das classes «perigosas», suspeitas, os indivíduos associiais, sobre os quais novas modalidades de controlo são possíveis a par de um novo modelo médico de subjectividade (Rose, 1999). Não se pretende apenas compreender a mente, mas agir sobre ela, forjando um «plano de acção», segundo uma interioridade neurológica. A governamentalidade neurológica da neuropsicologia cognitiva e da neurociência intenta promover simultaneamente a optimização dos recursos humanos e encorajar a capitalização do mercado<sup>199</sup>. É uma segunda metassomatização que se opera na contemporaneidade com o governo do cérebro conduzindo a formas de racionalidade farmacológica num nível micromolecular. A genética comportamental acciona uma mitologia para a biologização da violência e da criminalidade, induzindo formas de vigilâncias num cenário que reinventa o conceito de degeneração do século XIX. Quais os referenciais pretensamente ontológicos deste *governo da alma* que, a coberto de uma ideologia neoliberal do auto-governo, colabora com o mercado a fim de obter retorno financeiro e, apoiando-se no desenvolvimento científico manipula o cérebro humano?

Com a noção de risco, e particularmente de risco genético e através do teste genético, o indivíduo é chamado a exercer a sua responsabilidade pessoal numa rede de ligações entre a ética pessoal de manutenção da saúde e os objectivos políticos por meio de uma conexão genética (*genetic connectedness* segundo Novas e Rose, 2000). A família desempenha um papel activo na modificação dos estilos de vida, no que se pode designar a *governamentalização genética da família*.

A matriz genético-farmacológica da neurociência fornece um conjunto de estratégias para definir a personalidade, o comportamento e as diferenças psiquiátricas no meio da população sob a forma de explicação e ajustamento farmacológico das patologias biológicas. No entanto, o modo específico pelo qual as «patologias» comportamentais, cognitivas e afectivas ou as «dificuldades» medicalizadas são em larga medida orientadas por padrões neoliberais de eficiência e calculabilidade, assim como incentivos de mercado para a sua capitalização. As oportunidades para desenvolver produtos comerciais lucrativos orienta as agendas

---

<sup>199</sup> «Thus, market logics promoted biopolitical developments, ranging from pharmaceutical products to developmental toys, designed to optimize the nation's vitality, intellectual capital, and international competitiveness.» (Nadesan, 2008: 161)

de investigação e o desenvolvimento de produtos. Marginalizando outras alternativas explanatórias e protocolos terapêuticos. Apesar do sedutor e inegável apelo das remediações farmacêuticas, a matriz genético-farmacológica da neurociência coloca significativas questões éticas de governo. (Nadesan, 2008: 180)

Que tipo de subjectividade e tecnologias do Eu produz a biopolítica genética?

Para Rose devemos questionar se no ocidente não nos tornámos sociedades «psicofarmacológicas», o que coloca em questão a vida humana como tal (*life itself*) produzindo um Eu neuroquímico e não apenas o aspecto patológico ou médico envolvido. Nesse caso, qualquer apelo ao resgatar da natureza humana perdida será invalidado, esbatidas que estão as fronteiras entre o natural e o artificial.<sup>200</sup>

A etopolítica, como vimos, é uma forma de auto-governo onde o indivíduo configura a sua conduta, o seu processo de subjectivação, os seus sentimentos e valores relacionando-se com pessoas, grupos e instituições com a finalidade de uma prática de si autónoma. Porém, se a etopolítica concerne ao auto-governo, por outro lado emergem novas formas de autoridade a que chamaremos autoridades biopolíticas. A escolha do indivíduo, escolha aparentemente livre e responsável tem nos peritos uma contrapartida de um novo pastorado das almas.

A verdade médica orienta-se pela possibilidade de gerar produtos que se vendem no mercado sem que exista uma ligação plausível entre uma evidência preditiva do teste genómico e a susceptibilidade ao risco. Nesse caso a biomedicina vai para além das suas fronteiras medicalizando a conduta por meio de uma tecnologia de poder que induz

---

<sup>200</sup> «Instead, we should ask why, in the west, we become 'psychopharmacological' societies. The European market for psychiatric drugs in 2000 had a value (at ex-manufacturers prices) of \$4,741 million - up from \$2,110 million in 1990 - and in the US of \$11,619 million - up from \$2,502 million in 1990 (Rose 2004) [«Becoming neurochemical selves» in Stehr, N (ed.) Biotechnology, Commerce And Civil Society, New York, Transaction Press]. In many different contexts, in different ways, in relation to a variety of problems, by doctors, psychiatrists, parents and by ourselves, human subjectivity capacities have come to be routinely re-shaped by psychiatric drugs. This certainly raises important questions about how we configure the boundaries of the normal and the pathological, the treatable and the acceptable. It does indeed raise questions about the kinds of humans we want to be and the role of the market in this reshaping of ourselves as 'neurochemical selves'. But these aren't going to be resolved by an appeal to human nature, dignity, or a rejection of artificiality. Neither humans nor nature have ever been 'natural': we only need to look at social and historical variations in such 'natural' phenomena as life expectancy, fertility and much else besides. An appeal to nature doesn't help us much - the limits of the natural are precisely what has been shifted.» (Rose "Will biomedicine transform society? The political, economical, social and personal impact of medical advances in the twenty first century": 13.) Nas sociedades ocidentais a subjectividade humana é configurada rotineiramente pelas drogas psiquiátricas.

novos processos de subjectivação onde todos estamos em risco (*at risk*) e essa contaminação do futuro transforma as formas de vida.

O indivíduo, aliando-se a profissionais de saúde e através do *marketing* das campanhas farmacêuticas, tenta controlar o seu próprio potencial originando novas formas de vida, que Rose cunha como formas emergentes de vida, actuando no âmbito de uma cidadania biológica. «O cidadão activo e responsável deve empenhar-se numa constante monitorização da saúde, num constante trabalho de modulação, ajustamento, aperfeiçoamento da resposta às mudanças necessárias e às práticas do seu modo de vida quotidiano.» (Rose, 2007: 223)

Só que, convenhamos, essa responsabilidade liberal não está sendo exercida no caso do consumo imoderado dos antidepressivos, em que o cidadão está imerso numa rede de disputas farmacêuticas entre fármacos de várias gerações e pressões de toda a ordem que incitam ao consumo. Rose não se questiona se, neste caso, a cidadania biológica está a ser exercida da melhor maneira, inferindo-se, no entanto, que as coisas não correm de feição. Na sua visão liberal, Rose alia a genetização da conduta à etopolítica e à noção de risco. Nestas formas liberais de subjectivação, a noção de risco genético introduz novas dinâmicas de responsabilidade ética sobre a existência biológica individual. Uma identidade genética implica uma somatização da doença e constitui o paciente como sujeito activo empenhado na sua cura.<sup>201</sup> Rose designa esta genetização da conduta ou da doença, envolvida na fabricação do *self* contemporâneo, como tecnologias da individualidade genética (*technologies of genetic selfhood*). A nova identidade incita o indivíduo a ser o obreiro de si mesmo mas não se limita a uma prática de auto-governo. A consulta e o aconselhamento genético (prudência genética) é uma forma de regulação do corpo tornando-se igualmente um assunto de família e uma política de seguros. (Rose, 2007: 109-113; 2008: 12; 2000: 495) No entanto, a genetização da doença é simultaneamente uma promessa e um perigo de discriminação.<sup>202</sup> A narração biográfica em termos genéticos e as formas genéticas de

---

<sup>201</sup> «The same is true of the role of contemporary medical genetics in the fabrication of the person genetically at risk. The patient is become skilled, prudent and active, an ally of the doctor, a proto-professional - and to take their own share of the responsibility for getting themselves better. Patients at genetic risk and their families are not passive elements in the practice of cure.» (Rose, 2000 «Genetic risk and the birth of somatic individual»: 489)

<sup>202</sup> «Discrimination against an individual or members of that individual's family solely because of real or perceived differences from the 'normal' genotype» (Rose, 2000 «Genetic risk and the birth of the somatic individual»: 496) Emergem formas de discriminação a um nível pré-sintomático (*predisposition genetic*

subjectivação são estratégias de vida e governo dos riscos para a posse de corpos saudáveis e configuração de estilos de vida que se transpõem na linguagem de um direito (o direito de conhecer e o de não conhecer as suas predisposições geneticamente patológicas), de modo a planear a vida do sujeito em termos de educação, carreira, relacionamentos e procriação. «O futuro genético - a qualidade da vida que os potenciais descendentes terão em termos de doença genética - tornou-se agora uma preocupação ética para cada indivíduo em risco no presente genético.» (Rose, 2000: 505)

Contudo, a promessa da farmacogenómica revelou-se a ilusão genética da passagem do século, visto que o paradigma do gene (para cada doença um gene responsável) deu lugar a uma noção de complexidade. As implicações biopolíticas concernentes a uma genetização da natureza humana resvalam num princípio de incerteza do paradigma genético no que se caracteriza como a Era pós-genómica. Segundo esta perspectiva, o papel central do drama da biologia molecular são as proteínas. Estamos, assim num paradigma *proteómico*.<sup>203</sup> O sentido desta investigação influencia as escolhas individuais e o governo de si, fragilizando o ponto forte da biopolítica liberal: a autonomia do sujeito. Nesse caso, a etopolítica ameaça converter-se numa autoimunopolítica repondo a antinomia biopolítica em desfavor de uma etopolítica autoconfiguradora.<sup>204</sup> A imagética tecnocientífica afasta-se decisivamente dos recursos do DNA e a governança genómica é utilizada pelos terapeutas no sentido de projectar novos mercados médicos a par de uma terapia genética (baseada no teste) de contornos discriminadores e que implicam mesmo uma nova eugénica.<sup>205</sup> Com a

---

*testing*) inclusivamente no âmbito da Educação: diagnóstico prévio da depressão infantil, a XYY condição (o facto de se possuir um cromossoma Y extra estaria ligado à imaturidade, controlo inadequado dos instintos agressivos e a probabilidade do crime violento; a predisposição para a dislexia, hiperactividade e, no limite, a produção de uma subclasse geneticamente qualificada (*genetic underclass*). (Idem: 497: 500)

<sup>203</sup> «Proteomics is based on the assumption that a cell's full profile of proteins is not explicitly encoded by the genes and thus cannot be deciphered by analysis at the genetic level alone.» (Herbert Gottweis, «Emerging forms of governance in genomics and post-genomics» in Peterson; Bunton, 2005: 191)

<sup>204</sup> «The result is not only the shaping of a new industrial or governmental complex, but also a fundamental transformation of biology far beyond the initial Human Genome Project initiative, as indicated by post-genomics projects such as proteomics and structural genomics.» (Gottweis, Idem: 195)

<sup>205</sup> «The socio-political and ethical implications of this new medical culture of testing and information gathering are multifold. Concerns exist with respect to the problem of genetic discrimination, the gap between genetic information and prediction and available therapies, and the potential rise of a new form of eugenics based either on the pooling of information or abuse of data from prenatal screening.» (Idem: 200)

expansão dos diagnósticos para um teste predictivo, o caminho de uma verdade médica vai para além do tratamento e da cura.<sup>206</sup>

## **A etopolítica da depressão e a identidade fracturada. Genealogia da depressão e ideologias terapêuticas**

Ao abrirmos o velho *Traité Médico-philosophique sur l'Aliénation Mentale* de Pinel (1809), um dos primeiros alienistas, na sua terceira secção, as doenças do *égarement de la raison* são classificadas em quatro categorias: a mania, a melancolia, a demência e o idiotismo. Desde então que evolução sofreu a psiquiatria a par de um aumento exponencial das perturbações? Se considerarmos a simples cronologia da DSM temos: DSM I (1952) 160 diagnósticos e 130 pags; DSM II (1968) 182 doenças e 134; DSM III (1980) 265 doenças e 494; DSM III-R (1987) 292 doenças e 567; DSM IV (1994) 297 doenças e 886 ps. Como dizem os críticos, todas as diferenças humanas são vistas como patológicas e diagnosticadas como perturbações. Nesse caso, o que é um indivíduo normal?

Se Nikolas Rose nos alerta para o facto de as sociedades ocidentais se estarem a transformar em sociedades psicofarmacológicas, onde a imagem do sujeito que predomina é a de um Eu neuroquímico (*neurochemical self*), nada disto seria problemático se o paradigma psiquiátrico que sustenta este tipo de individualidade estivesse bem estabelecido e sedimentado cientificamente. Ora a verdade é que não está; quem pensar que os modelos das perturbações mentais estão epistemologicamente bem justificados conduzindo a um diagnóstico seguro e a uma cura no horizonte, na maior parte dos casos, engana-se. O que se passa então? Que tipo de sociedades estamos a produzir e qual a situação dos indivíduos? Que homens são estes no nosso presente e que terapia orienta as suas e as nossas vidas?

---

<sup>206</sup> «The pathway of medical truth seems to be shaped by the possibilities of generating products that can sell in the market, made possible by these new diagnostic categories.» (Rose, «Genomic susceptibility as an emergent form of life? Genetic testing, identity, and the remit of medicine» in Burri; Dumit, 2007:149) No seio do que podemos entender pela aplicação governamental da genética ao bioterrorismo convém citar o estudo de Helena Machado e Susana Silva, «Portuguese forensic DNA database: political enthusiasm, public trust and probable issues in future practice» in Richard Hindmarsh e Barbara Prainsack. Os biobancos de suspeitos genéticos, regulamentados pela Lei nº 5/2008, tem como finalidade a identificação civil. Porém, uma prática alargada de recurso a DNA em matéria forense levanta controvérsias e potencia uma nova dimensão na sociedade de controlo.



O novo *self* neuroquímico, moldado pelas drogas psiquiátricas, é muito mais do que a supressão de sintomas; trata-se de uma ética, cujas normas específicas e valores são transmitidos nessa visão molecular do corpo. A ideia de uma existência orientada por esta visão leva os indivíduos a pensar em si em termos de funcionamento químico do seu cérebro e a actuar a esse nível. A desordem que é suposta existir no cérebro, reduzida a uma anomalia deste, é no fundo determinada pela forma como as drogas psiquiátricas governam a nossa conduta e modelam as capacidades do cidadão biológico contemporâneo. Falar em níveis de serotonina equivale a uma reconfiguração do *self* por meio de um novo desenho medicalizador. O indivíduo é levado a actos em que «escolhe» livremente a optimização das suas capacidades, uma normalização e uma cura com base numa promessa farmacológica. Mas esta «livre escolha» implica igualmente a procura de um biovalor, isto é, a interpretação do Eu neuroquímico por meio de uma bioeconomia, onde a indústria farmacêutica desempenha um papel preponderante.<sup>207</sup> Convém inverter a proposição de Rose: a etopolítica da depressão é de facto uma neuropolítica e, no limite, uma imunopolítica.<sup>208</sup> A farmacologia de Rose dificilmente se concilia com a sua etopolítica, visto que esta última proclama uma identidade autonomamente autoconfiguradora.

De todos os modelos monoaminérgicos (baseados num défice de monoaminas como as catecolaminas - noradrenalina, dopamina e a serotonina) a hipótese serotoninérgica (5-HT) acabou por se impor. Por que motivo? Recordemos que os primeiros fármacos antidepressores, a imipramina e a amitriptilina fundavam-se na

---

<sup>207</sup> «Psychiatric drugs today are conceived, designed, and disseminated in the search for bio-value. But they are entangled with certain conceptions of what humans are or should be that is to say, specific norms, values, judgments internalized in the very idea of these drugs. An ethics is engineered into molecular make up of these drugs themselves embody and incite particular forms of life in which the "real me" is both "natural" and to be produced.» (Rose, «Neurochemical Selves»: 59)

<sup>208</sup> Existem vários trabalhos que sustentam hoje a relação entre a depressão e a imunidade ou, dito de outro modo, a incursão do paradigma imunitário na patologia depressiva (psicoimunologia), nomeadamente pela diminuição das células imunocompetentes, alterações no eixo hipotálamo-pituitário-adrenal. (Cf. «Immunity and Major Depressive Disorder» in Miller, *Depressive Disorders and Immunity*: 67) Por outro lado, tenta-se estabelecer de modo cientificamente credível a influência do *stress* psicossocial no sistema imunitário, como defende a Psiconeuroimunologia. Parece existir evidência de que a resposta do organismo a factores stressantes resulta numa diminuição das células NK (*natural killers*), num aumento do cortisol (cujo efeito não é apenas a imunossupressão mas a melhoria da vascularização dos tumores e a facilitação do uso da glucose por parte das células malignas), da segregação da imunoglobina A (sIgA), o que sugere uma alteração da actividade neuroendócrina capaz de desenvolver patologias como infecções, cancro e alterações na imunidade humoral. Defende ainda a hipótese psiconeuroimunológica que existe uma prevalência de mecanismos patogénicos que derivam desse *stress* e que originam desordens autoimunes (formação de autoanticorpos) e essa susceptibilidade autoimunitária predispõe para doenças da tiróide, a artrite reumatóide, inflamação do intestino, diabetes insulino-dependente, etc. (Cf. A este respeito Daruna, 2004)

hipótese catecolaminérgica de forma aleatória e intuitiva. Hoje privilegia-se os inibidores selectivos da recaptação da serotonina (SSRI's) com efeitos secundários frequentes: náuseas, perda de peso, cefaleias, disfunções sexuais, insónia, ansiedade.

O primeiro fármaco que parecia libertar os pacientes dos rituais esquizofrénicos, mesmo os catatónicos, a clorpromazina, verdadeira droga-milagre que deixou atónitos os médicos dos anos 50 do séc XX veio a revelar efeitos secundários graves, a discinesia tardia, tremuras semelhantes ao Parkinson, evidentes na máscara facial. A Discinesia tardia ainda não entrou na nosologia apesar de ter surgido em 1952 após a administração da clorpromazina, entretanto retirada.

Eis o primeiro *pharmakon*, isto é, aquilo que representava a libertação da camisa-de-forças trazia consigo a sua própria condenação. A combinação remédio-veneno fez com que tivesse sido abandonada em prol de outros neurolépticos. A genealogia das drogas psiquiátricas - clorpromazina, o lítio, etc - revela que elas não traziam a cura mas o alívio dos sintomas. O tempo dos primeiros antidepressores é uma época conturbada de experimentação aleatória onde o argumento mais saliente, mas não exclusivo, era a hipótese caticolinérgica. Muitos anos depois, na randomização de testes ainda não é evidente uma supremacia do antidepressivo sobre o placebo. Além disso, os efeitos secundários dos neurolépticos são alarmantes: Torsades de pointes, sintomas extra-piramidais (taquicardia ventricular associada ao prolongamento do intervalo QT), entre outros.

A história da psiquiatria revela uma evolução descontínua (ao contrário da perspectiva popular que tende obviamente a ver nela uma ciência estável com pressupostos bem definidos e dirigidos a uma faixa específica de pacientes), onde os paradigmas se sucedem e as bases permanecem tão indeterminadas como antes, quer ao nível da hipótese neuroquímica, quer ao nível do contributo das neurociências. A psicofarmacologia nasce com a descoberta da clorpromazina para os esquizofrénicos. Mas esta descoberta foi tão heróica quanto trágica.

A nossa mente transformou-se num espaço governamental onde o poder e o saber incidem de forma privilegiada, pelo que alguns autores falam de uma governança farmacêutica ou de um bisturi governamental (Nadesan, 2008: 169). Mas este bisturi governamental é ineficaz visto que, preso à perspectiva molecular da depressão e das perturbações mentais em geral, ignora a relação com o meio, o papel da mente para

além do somático, e a influência das causas psicossociais nos estados psíquicos. A psiquiatria faz esforços para se constituir como ciência, mas tal como a Psicanálise, ela está em terreno movediço devido às variantes sociais, à politização do corpo, e à bioeconomia.

A existência é encarada sob uma matriz genético-neuro-farmacológica cujas consequências segundo alguns críticos são evidentes. O diagrama biopolítico da depressão origina um modo de subjectivação segundo o dispositivo psicofarmacológico.

Um tal dispositivo assenta na matriz neuroquímica recorrendo sobretudo à hipótese serotoninérgica, mas uma patogenia da depressão com estes recursos argumentativos hormonais é escasso e cientificamente pouco convincente. E como se concilia com as outras hipóteses neuroquímicas, como a matriz genética e com a causalidade psicossocial? Teríamos aqui um quadro etiológico confuso para orientar um diagnóstico seguro e uma cura auspiciosa. Por outro lado, é questionável a classificação de um estado neuroquímico, ou uma quantidade de neurotransmissores segundo as categorias do normal e do patológico; estaremos a sobrepor e a confundir norma vital e norma social, distinção que remonta a Georges Canguilhem. Nessa medida, concluímos que a psiquiatria ainda procura justificar-se de forma credível como ciência da mente.

Apesar de toda uma longa história de crítica à medicalização, a psiquiatria e os saberes psi constituem ainda uma instância de controlo, uma forma de saber/poder, ainda em busca de um fundamento epistemológico convincente. A aproximação ao paradigma biológico não resultou porque não é este que me dá o sentido da vida. O viver, conduzir a nossa existência de forma digna e «saudável», não está nas mãos dos detentores da função-psi, porque é uma questão ética e uma escolha do sujeito. É igualmente uma questão social. A introdução da fobia social na DSM III (a timidez elevada a patologia), foi uma tentativa gorada de encontrar uma forma de patologização da sociedade. Nesse caso, quem está doente, o indivíduo ou a sociedade? Nenhuma molécula detém a chave da coexistência social. Mais do que um dado solidamente estabelecido, o postulado da serotonina é apenas uma ponte de diálogo e de crença entre médico e paciente que conduz à aceitação do estado depressivo. Este ponto de vista pode parecer radical mas destina-se apenas a desfazer o nó sacramental do investimento médico na existência, o que não significa que não existam psicoterapeutas e psiquiatras que genuinamente pretendem ajudar a humanidade a recompor-se. Mas é uma mera

ajuda, não uma chave existencial, como alguns crêem. E a menos que a psiquiatria não pretenda arvorar-se na nova Alquimia, precisa de justificar melhor os seus pressupostos.

Nesta necessária (des)articulação entre a terapia médica científico-natural e a psicoterapia para além do biológico, sobrepõe-se uma cura da doença e uma salvação da alma, transformando a Filosofia e a Teologia em Psicologia. Tal é um destino próximo da fé, como relembra Jaspers no seu livro *O Médico na Era da Técnica*, ou melhor uma pseudofé que psiquifica o mundo ou, melhor dizendo, psicologiza-o. Defende o filósofo e psiquiatra Karl Jaspers, autor de uma *Psicopatologia Geral*, sobre a possibilidade do cuidado da alma assumir roupagens científicas creíveis: «O médico e o psicólogo devem substituir o padre. Mas onde é que estas instâncias mundanas vão buscar a sua autoridade? De facto, não à ciência, de modo nenhum à ciência da natureza, não a uma psicologia científica, não ao *ethos* do médico - mas apenas à pretensão recôndita de serem portadoras de um novo conhecimento de fé.» (Jaspers, 1987: 33)

A psiquiatria está na verdade tratando de problemas éticos e morais, e a moralidade não pode ser inculcada no cérebro como se fosse um órgão. Qual seria o órgão da moralidade? Por outro lado, a questão ética não pode estar dependente de nenhum antidepressivo nem do funcionamento da serotonina. A hipótese biopsiquiátrica de um desequilíbrio neuroquímico que desorganize a vida de alguém merece ponderação. Não ocorre dizer a alguém que precisa de reequilibrar a sua vida tomando doses cada vez maiores de anfetaminas para ganhar resistência aos acontecimentos. E, como se sabe, as anfetaminas permitem um desempenho físico desembaraçado. Mas é precisamente isso que fazem os antidepressivos na prática.

Se a saúde das populações está a aumentar ou não com a generalização dos antidepressivos, sob a modalidade psiquiátrica ou outra, e com a sua administração a situações psicossociais, é um problema biopolítico que se pode enunciar deste modo: Qual a influência dos antidepressivos na saúde das populações? O deprimido é um rebelde sem causa, e para aceitar a realidade que não pretende ou não consegue contornar com a antiga evitação fóbica freudiana, o fármaco sedativo ajuda a aceitar eventualmente o intolerável. É o seu efeito político.

O que é a depressão? Qual a sua origem nosológica? Na verdade não existe uma teoria da depressão e nem sequer um tipo, mas uma multiplicidade de estados depressivos, cujo diagnóstico tem recaído na contingência, apesar das tentativas de

resposta. Numa genealogia da depressão vemos que ela se destaca da questão da nevrose psicanalítica que ficou para trás. Do ponto de vista da nosologia, a depressão possui um enquadramento neo-kraepeliniano. De facto, Kraepelin no início do século passado estabeleceu a distinção entre a esquizofrenia (*Dementia Praecox*) e a doença maniaco-depressiva, o que influencia a notação da DSM. Kraepelin aludiu a uma *loucura maniaco-depressiva* estabelecendo o termo em 1913 no seu volumoso *Tratado de Psiquiatria*, no cap. XI do vol. III. A sucessão do estado maniaco e do estado depressivo não é uma entidade nosológica nova. Já Falret aludiu a uma loucura circular e na Antiguidade Areteu de Capadócia assinalou a sucessão depressão/mania. O que Kraepelin estabelece é sobretudo uma semiologia do corpo, uma nosografia psiquiátrica assente numa perspectiva orgânica (endógena) sem ter provas disso. Distinto do estado maniaco (onde existe agitação e uma necessidade imperiosa de actividade), o estado depressivo caracteriza-se por uma inibição da vontade, por uma incapacidade em tomar decisões. «Após muitas hesitações, ele inicia uma acção, mas detêm-se a cada instante, visto que lhe falta energia para uma iniciativa mais vigorosa. O doente não chega a concluir nada, faz tudo ao contrário, não avança, a despeito da grande aplicação que coloca no seu trabalho, não tem gosto por nada; sente sobre ele grandes dificuldades. Uma doente contava que se vestia logo de manhã para sair e que, à tarde, ainda estava em casa.» (Kraepelin, 1993: 71-72) Mas eis que surge uma primeira nota dissonante nas investigações de Kraepelin: como explicar a excitação ansiosa do deprimido, quando parece ter cessado toda a actividade? Assim, dá-se conta que o diagnóstico diferencial é difícil. É desse modo que surgem os estados mistos. O que complica singularmente a situação porque hoje desaconselha-se o antidepressivo ao bipolar ou então acompanhado de lítio.

O quadro clínico da depressão é um acentuado pessimismo, alheamento ou isolamento social, falta de entusiasmo pela vida (anedonia), inquietação, irritabilidade, insegurança, falta de auto-confiança e incapacidade de controlar a sua vida. (Costa; Maltez *in* Dias Cordeiro, 2002: 576).

Actualmente a classificação está ainda longe de ser consensual. Salientemos algumas: uma dicotomia endógeno-reactivo, o unipolar-bipolar e as classificações quantitativas. A primeira desdobra-se em múltiplas designações que oscilam entre uma etiologia biológica ou vivencial. Mas outros autores não aceitam esta dicotomia. Os modelos são inúmeros assim como as classificações: tipo melancólico,

endogenimórficas, existencial, depressões de subfundo, de transfundo, etc. Para a distinção unipolar/bipolar as propostas dividem-se; só a perturbação bipolar apresenta os subgrupos I (com mania), II (hipomania), III (mania induzida por fármacos) e IV (ciclotímica), V (com história familiar) e VI (mania unipolar). Para as classificações quantitativas o panorama é semelhante coexistindo várias escalas: de Hamilton, de Beck e o Inventário de Zung, etc. São atribuídos padrões de acordo com a intensidade e as tipologias avultam: ansiosa-tensa; hostil, inibida. Perante tal profusão de escalas e perspectivas, facilmente se deduz que o diagnóstico e a intervenção terapêutica para cada caso é um quebra-cabeças.

Para Ehrenberg na obra *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, a depressão é uma patologia do tempo (falta de futuro) e da motivação (falta de energia). (2000: 294). Com o crepúsculo da nevrose e a obsolescência da terapia analítica, que permitia que os conflitos psíquicos inconscientes pudessem emergir, é aberta uma via médica para o humor depressivo. Com a mudança de paradigma, a categoria das nevroses torna-se obsoleta e as perturbações de humor terão que enfrentar a terapia timoanaléptica. Não nos interessa tanto a batalha das classificações mas a figuração do sujeito nesta redefinição, onde a patologia identitária crónica fica à mercê da farmacologia. Para Ehrenberg a desregulação da acção, a lentificação psicomotora, a inibição ou a impulsividade, entram numa nova dissecação farmacológica; a insuficiência do indivíduo fica dependente da sua classificação como hiposerotoninérgico ou hiperserotoninérgico. Mas a serotonina é um enigma.<sup>209</sup> Está por fazer uma crítica da economia política da serotonina. Em que moldes podemos questionar este paradigma farmacológico e a sua relação com o comportamento social? O modelo disciplinar da empresa fordista retrocedeu com os seus comportamentos autónomos hierarquizados. Já não é a obediência mecânica que conta, é o espírito de iniciativa, a responsabilidade, a capacidade de evoluir e formular projectos, a motivação e a flexibilidade. Nasce uma nova liturgia empresarial: «O constrangimento imposto ao trabalhador já não é o do homem-máquina do trabalho repetitivo, mas o empreendedor do trabalho flexível» (Idem: 234) E a escola segue este modelo de imperativo de sucesso dos resultados

---

<sup>209</sup> ««La sérotonine est devenue la cible des recherches intensives de la part des entreprises pharmaceutiques», peut-on lire dans le Financial Times en octobre 1992. «La sérotonine est une énigme. Elle est virtuellement impliqué dans tout, mais n'est responsable de rien», font écho en 1995 deux neurobiologistes dans un ouvrage extrêmement technique qui réunit le gotha de la psychopharmacologie.» (Ehrenberg, 2000: 223)

escolares nas crianças e adolescentes. Os antidepressivos geram uma crença, diríamos uma auto-crença irrealista onde a intervenção química parece moldar a subjectividade. O que Bernard Stiegler designa a desindividuação ou proletarização dos comportamentos, podemos designar uma crença nas possibilidades das neurociências e na sua capacidade para agenciar uma personalidade supra-conflitual. Porém, a partir de 1980 a cronicidade vem trazer um deslocamento no paradigma psicofarmacológico onde já não reina a cura.<sup>210</sup> A depressão é uma nova anatomia política do corpo, ou melhor, uma imunobiopolítica que permite governar as populações e os indivíduos de forma psicofarmacológica, retirando uma contrapartida bioeconómica que se concilia com os valores liberais.

Sugiro que a psiquiatria não tem qualquer vantagem em biologizar o indivíduo desafectado (originando um aprofundamento biopolítico da patologia depressiva), quando na verdade estamos lidando com um vivente humano cujo conflito não pode ser suspenso por uma molécula. O ideal do Eu dos psicanalistas não pode ser revertido por uma molécula, nem a angústia, nem a culpabilidade, a vergonha, a pena e a consciência de si. O declínio do conflito é a promessa vã de uma psicopolítica. Sob os escombros da neurose, cujo sintoma é o retorno de um recalcado sexual, o deprimido tenta viver a sua vida arredado dos conflitos, sob uma protecção negativa que o fragiliza. Essa desconflitualização reconfigura o indivíduo em novos moldes socio-políticos. É o anúncio de uma segunda morte do sujeito, onde a estrutura da experiência conflitual se desorganiza. O indivíduo é fracturado entre a normatividade republicana que o incita à participação pública nas instituições e a crença neo-liberal que declara a invulnerabilidade do seu interesse privado diante do espaço público. A igualdade tornou-se embaraçosa diante de uma indeterminação da acção individual fulgurante. A obsessão da psiquiatria é a reconstituição deste sujeito perdido sem que a droga preencha o *terrain vague* da inquietação identitária. A que tipo de acção podemos aspirar?<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> «Si la psychiatrie a tendance à employer le modèle du diabète insulino-dépendant pour neutraliser les difficultés de la notion de guérison, les «déprimés» se trouvent désormais dans la même situation que les psychotiques: les phases aiguës de la pathologie sont assez bien prises en charge, mais la chronicité est la règle.» (Ehrenberg, Idem: 253).

<sup>211</sup> «Il n'y a certes d'action politique que dans l'horizon d'un monde commun, mais cet horizon passe aujourd'hui par l'individualisation de l'action». (Idem: 284)

Os dados epidemiológicos de que dispomos apontam para o aumento da depressão no ocidente após a Segunda Guerra. Poderia ser conveniente encontrarmos as causas da depressão no funcionamento de um órgão como o cérebro, mas essa hipótese, podemos dizê-lo sem rodeios, não é científica nem razoável. A depressão é uma «doença» da sociedade, do homem moderno? Provavelmente. Mas se assim for que medicamento nos permitiria adaptar o corpo à modernidade? Os antidepressivos nem sequer espevitam os deprimidos. A lentidão motora bastante acentuada e o ar tristonho permite identificá-los de modo relativamente fácil. O deprimido é aquele que não formula projectos, a vida pesa-lhe como um fardo existencial desconhecido; não toma iniciativas, por isso, se declara que a depressão é uma patologia da acção. Sem energia, torna-se inibido, impulsivo ou compulsivo - a sua comunicação é deficiente.

O estabelecimento do nexos causal entre os vários tipos de depressão, que foram apresentados ao longo dos anos, e o efeito diferenciado nos neurotransmissores está longe de ser consistente, ficando os critérios ao nível da DSM (não teorizados) pela depressão Major no seu grau mais severo. Mas devemos destacar que a depressão é, no fundo, uma alteração do humor (a DSM classifica-a nas perturbações do Humor), é uma doença do afecto e não do automatismo. Ela separou-se da melancolia e ganhou duas direcções: a angústia e a fadiga. Seja ela endógena ou exógena, a consequência directa é a diminuição das energias vitais. No fim dos anos 60 do séc. passado ela distribuía-se em depressão endógena, depressão nevrótica e depressão reaccional. A psicoterapia dominava e os psiquiatras de orientação psicanalítica aludiam a uma personalidade depressiva. Porém, a partir de 1970 toma posição o paradigma da psiquiatria biológica com a DSM III. O que aconteceu neste contexto, nesta mudança de paradigma? Segundo Ehrenberg foi a figura do sujeito que se alterou: em lugar do conflito e da culpabilidade, da disciplina e da obediência (orientadores de uma libertação da figura edipiana da lei), surge a ideia de que tudo é possível e com ela o medo de não estarmos à altura, o vazio e a impotência que daí resultam. Os mecanismos de defesa da nevrose dão lugar a uma insegurança identitária permanente. Esta é a passagem da personalidade depressiva em tom psicanalítico para a depressão de acordo com um novo modelo de normatividade. No meio de uma enorme profusão terminológica desde 1930 até aos anos 60 a psicanálise não dá conta deste novo sujeito que já não é o nevrótico (que possui um conflito que apenas supera em análise). Chamam-lhes «narcísicos», indivíduos presos a um ideal de si que os torna incapazes de agir - a psicanálise fala em



*ideal do Eu* ou sobreinvestimento no Eu, o que torna toda a frustração difícil de suportar. Em vez da angústia temos o vazio. Mas isto é a primeira explicação sobre a depressão. Para Rose, a depressão actualmente resulta dos contínuos incitamentos à acção, à escolha, à auto-realização, onde o sujeito experimenta um apelo individual e colectivo; toda a diferença é vista como patológica. A sua explicação desdobra-se em dois factores: 1) o crescente relevo dado no ocidente à saúde e a uma ética do indivíduo saudável. Os nossos problemas são definidos em termos de saúde ou doença reenviando para uma malformação corpórea; 2) o sentido de si é visto como «psicológico» e todas as experiências de desagrado são definidas em termos de uma individualidade somática (*somatic individuality*). Ora, é discutível que a visão da biomedicina seja a mais apropriada para relatar toda a nossa existência em termos culturais e antropológicos e mesmo políticos (neuropolítica).

Hoje, a paisagem depressiva provavelmente tem uma etiologia bem diferente dos primeiros tempos. O tipo de *self* e o seu papel social são diversos, as exigências de um indivíduo após o colapso do capitalismo fordista, que ocorreu a meados dos anos de 1970.

## **A etopolítica do improvável: o dispositivo psicofarmacológico como espaço governamental da mente e do corpo**

Não existe nenhum indicador biológico para o diagnóstico da depressão em larga escala e não existe qualquer análise à quantidade de neurotransmissores que possa desbravar caminho para o que se designa como a hipoactividade serotoninérgica, o que remete a depressão para uma impossível definição. O diagnóstico faz-se a partir do quadro sintomatológico. A etiologia estabelece como possível evidência (cuja prova não pode ser fornecida em consultório) uma acção de factores díspares como a disposição genética, a vida stressante, o conflito intrapsíquico e a doença física sobre o cérebro, originando um mecanismo em cascata que evoluiria independentemente do factor causal. Assim, a alteração nas vias neurotransmissoras provocaria uma série de mecanismos patoneurofisiológicos, patoneuroendócrinos e patoneuroimunológicos. A alteração nos neurotransmissores (vias serotoninérgicas e noradrenérgicas) induziria uma disfunção no bloco funcional hipotálamo-hipofisário produzindo uma quantidade exagerada de

cortisol e das citocinas pró-inflamatórias. (Alonso-Fernández, 2010) Podemos fazer do hipotálamo, como órgão da vitalidade a sede da nossa existência, ele que ocupa apenas 1 por cento do volume total do cérebro? Sendo o quadro etiológico da ordem da conjectura ele pode sofrer inúmeras refutações. Por outro lado, percebe-se mal como é que Alonso-Fernández baseado num modelo a que chama fenomenológico-estrutural, faz da terapia farmacológica a intervenção mais importante para o estado depressivo. É o mesmo que passar da Filosofia à Biologia neurológica sem explicitar a base para o fazer.

Mas, a passagem da patoneuroquímica à patoneurofisiologia é uma completa obscuridade, visto que destaca apenas o neurocentrismo, isto é, o cérebro como única via de intervenção patológica. E tanto se alude a uma hipoactividade serotoninérgica como dopaminérgica, deixando para trás a quantidade assinalável de outros neurotransmissores como o Gaba, etc. Mas para isso nem sequer se pode contar com o desenvolvimento das neurociências. André Pichot disse: «o trabalho feito pelas neurociências é extremamente impressionante. Não discuto isso, mas até agora muito pouco saiu em termos de aplicações clínicas concretas para a psiquiatria.» (*Apud* Ehrenberg: 255) É desnecessário transformarmo-nos todos em *psicohumanos* porque não está aí nenhuma panaceia para a felicidade.

O catedrático de psiquiatria espanhol Alonso-Fernández, após dissertar longamente sobre a patogenia da depressão numa linguagem neuro-biológica e fazer a apologia desenfreada dos fármacos e da sua utilidade terapêutica, diz qualquer coisa como isto: «a eficácia do tratamento deriva não só do fármaco e da dose administrada, mas também de um série de características do doente e do envolvimento ambiental, de entre as quais sobressai a relação paciente/terapeuta» (2010: 186)

O recurso à neuroimagem é inviável no diagnóstico depressivo: ressonância magnética (MRI), tomografia de emissão de positrões (PET) e tomografia computadorizada de emissões de fotões (SPECT). Todas elas sem especificação pelo que não têm utilidade diagnóstica. (Charney e Nestler, 2006)

Os psiquiatras gostam de dizer que a farmacopeia deve ser complementada com uma psicoterapia cognitivo-comportamental ou interpessoal, mas quantos fazem isso? Quantos recorrem às psicoterapias assistemáticas? E não haverá um conflito das Faculdades, à maneira kantiana, entre a Psicologia e a Saúde Mental? Onde vamos

aprender a arte de curar o deprimido? Multiplicam-se as escolas e as intervenções terapêuticas; batalham entre si os teóricos desavindos. O antidepressivo não supera a estrutura antinômica em que o sujeito se encontra lançado. Um novo modo de sujeição (alienado numa exterioridade interna) é o fundamento de uma *exclusão inclusiva*.

Atentemos ainda no que diz Alonso-Fernández sobre os objectivos da terapia antidepressiva: «a eliminação ou supressão dos sintomas, a restauração da capacidade funcional do paciente e a prevenção de recaídas ou de episódios recorrentes.» (2010: 186). Quantos destes objectivos são efectivamente alcançados? E mais adiante, perante o irrealismo destas metas, declara: «Os fármacos antidepressivos alcançam as metas assinaladas sem actuar sobre a causa primordial da depressão, porque esta meta é inacessível ao fármaco, pelo que seria uma iniciativa estéril, posto que a depressão segue um caminho próprio, independentemente da causa que a originou.» (Idem: 186) Porém, a utilização apenas da psicoterapia desmente o paradigma da neuroimunidade e da patogenia aminoaminérgica, porque então não seria suposto esse desequilíbrio harmonizar-se somente com a terapia verbal.

O par psicofarmacologia/psicoterapia forma uma relação antitética auto-excludente em vez da complementaridade desejada. As causas psicossociais estão inteiramente expurgadas no fármaco, evadindo um *self* já de si esvaziado numa existência sem significado. O ataque de pânico é o prenúncio de um *self* inerte e, nessa vacuidade, ressoa momentaneamente sobre si próprio sem uma fonte de racionalidade. Na verdade, o sistema psicossomático articula-se com o sistema social e os modelos psicopatológicos apelam para essa relação sem estabelecer o ponto de interferência. É o mesmo que aludir a uma etiologia partilhada entre a genética e a neuroquímica sem cuidar de saber em que ponto se cruzam. Neste momento, com o advento da pós-genómica o que temos é a pura variação<sup>212</sup> sem que o eixo causal que vai do sintoma ao cérebro e do neurotransmissor à sequência genética, se possa estabelecer com segurança

---

<sup>212</sup> Como diz Rose, a biopsiquiatria encontra-se numa encruzilhada. «Thus psychiatry claims to have overcome, at last, the Cartesian dualism of body and soul. In its 'neurochemical' account of personhood, it no longer distinguishes between organic and functional disorders, with only the former being thought of as somatic. It no longer concerns itself with the mind or the psyche. Mind is simply what the body, what the brain, does. [...] Here we can see the paradigmatic 'style of thought' of biological psychiatry. [...] in the biology and genetics on mental illness, we are not dealing with single genes and unitary pathologies but with variations in multiple loci in multiple gene systems resulting in continuous distributions of phenotypes and susceptibilities to particular disorders in specific environments.» (Rose, 2001 «Normality and Pathology in a Biological Age»: 29)

epistemológica. Na psiquiatria biológica, menos do que uma etopolítica trata-se de uma imunopolítica onde a mente como espaço governamental sofre uma intervenção psicofarmacológica. Num nível biológico a norma é reduzida à maquinaria cerebral cujo mau funcionamento é regulado através de uma droga.

A DSM, como diagnóstico multi-axial pretende ser fiável. Mas é um Manual teórico que umas vezes inclui esta ou aquela maleita e outras retira-a do seu amplo espectro. Na história da medicina temos assistido a uma medicalização progressiva do comportamento desviante, mas já verificámos que duas patologias foram desmedicalizadas: a masturbação e a homossexualidade. A profusão de subtipos na DSM conduz a um embaraço etiológico. De que tipo estamos a falar ao certo? E qual a relação entre este e aquele fármaco e os tipos, a saber, a perturbação depressiva Major, a perturbação distímica, a perturbação depressiva sem outra especificação, a perturbação bipolar I e II, a perturbação ciclotímica, etc; estas questões não suscitam dúvidas no diagnóstico e na administração de medicamentos?

É que a psiquiatria tem uma história, não resulta de um invariante científico revelado pelo deus do sono paradoxal. Se quisermos parafrasear Foucault sobre a loucura, podemos dizer que a depressão apenas existe em sociedade. Convenhamos que nem todos os psicóticos e deprimidos se enchem de fármacos. Por outro lado, as pessoas que escolhem tomar livremente os seus antidepressivos durante toda a vida, não devem ser alvo de nenhum anátema. Nessa medida, verifica-se que o paradigma biopsiquiátrico está esgotado; o seu limite é a crise da cura e a depressão resistente. A busca a novas moléculas não parece a melhor opção para superar este estado de coisas, pelo simples motivo de que tem sido o método utilizado nestes últimos anos sem que a eficácia tenha melhorado.

Na ausência de uma ciência da subjectividade, convocamos uma espécie de *crença* filosófica. Nesse caso, o crente-deprimido invoca na figura do psi (o psicólogo e o psiquiatra) o novo xamã que comunica com os demónios interiores, o sacerdote do novo governo da mente. Estamos a invocar um movimento anti-científico da Psicologia em prol de uma crença quase religiosa? Mas convenhamos que as próprias ciências trazem consigo uma boa dose de crença. Mas será apenas a crença a reencaminhar o sujeito perturbado para um *self* bem administrado? Nesse caso, o paciente das psicoterapias breves e integradas precisa de ter consciência do seu problema e do seu

sofrimento existencial, para se confrontar consigo próprio como um eco ou espelho de acordo com um modelo das filosofias existencialistas e da fenomenologia. Porém, uma farmacologia que destitui o *proprium* do homem, que evade a sua interioridade, exterioriza-a de modo permanente, constituindo a comunidade dos que não conseguem pertencer à comunidade, a categoria do psíquico. Seguindo este modelo elegeríamos o campo de intervenção da psicoterapia no domínio da Filosofia, abandonando a Biologia neurológica, num percurso inverso ao que a psiquiatria empreende. Por outro lado, remeter o terapeuta para uma função de escuta activa seria transformá-lo num confidente demasiado oneroso. Alude-se a uma co-transferência enquanto partilha de subjectividades, mas o que é isso verdadeiramente? Uma relação intersubjectiva no mesmo plano, de tipo habermasiano?

Sobre o papel das psicoterapias, alguns autores não subscrevem esta atitude passiva por parte do terapeuta, mas sim uma intervenção clara a partir de paradigmas. Os de cariz *psicanalítico* tentam compensar os mecanismos de adaptação do sujeito, uma vez que se acredita que as fases precoces do desenvolvimento da personalidade predis põem e tornam-no vulnerável. As terapias *cognitivas* tentam corrigir as distorções cognitivas da depressão para uma postura mais optimista. O doente é instado a corrigir as suas crenças rígidas e o modo como interage com a realidade. (Dias Cordeiro, 2002: 587)

A noção de molecularização da vida instaura um défice, uma falta radical de vida, visto que salienta uma visão biomédica dos acontecimentos, uma produção medicalizada do Eu, somatogena, isto é, a partir de metáforas orgânicas.

A farmacoterapia imuniza o paciente contra o conflito, tornando-o singularmente autoimunitário porque evade o sujeito da sua subjectividade. Nesse caso, o concurso paralelo da psicoterapia é um empreendimento possivelmente impossível, visto que tenta fazer regressar o indivíduo ao âmago do seu descentramento, operado pelos efeitos da psicofarmacologia. Reparar uma fractura em constante afastamento é uma tarefa infinita, processo de individuação sem indivíduo. Desligação e sobreposição de uma psicofarmacologia a partir de uma psicoterapeutologia.

A psiquiatria precisa de ser dessacralizada, ou melhor, *profanada* como possibilidade de alternativa à desorientação do homem moderno, à sua desafiliação levada ao extremo pelos processos de acumulação capitalistas. Não existe nenhuma

solução existencial na farmacologia. Como diz o psiquiatra Healy em «Psychopharmacology & the Government of the Self», a psicofarmacologia defronta-se com um problema político, nomeadamente a dificuldade em distinguir as drogas que restauram a ordem social das que a subvertem. Em 1990, os médicos do Reino Unido verificaram que as benzodiazepinas tinham um efeito adictivo maior do que a heroína ou a cocaína.

Se a depressão é a doença do individualismo contemporâneo, a doença da acção do homem entregue a si, sem os laços de suporte comunitário pré-modernos, a sua dimensão situa-se na ética. A velha melancolia é um estado ético-moral e a dor física da depressão é transmutável em dor moral e em dor da existência. Que fármaco cura a nossa dor da existência? Kant defendia que o louco (não o deprimido) deveria apresentar-se diante do filósofo e não do médico. Penso que a filosofia deve ter um papel crítico e não arvorar-se em autoridade terapêutica onde os outros claudicam. A chamada filosofia prática é um fraco substituto para os indivíduos que não sabem cuidar de si. O velho princípio socrático «Conhece-te a ti mesmo» não pode ser trabalhado num consultório a troco de verbas, como um negócio da alma.

Nenhum trabalho é possível no *self* evadido de si mesmo na dependência e na ausência de conflito; confiante apenas na palavra taumatúrgica do médico que tem atrás de si o iminente apelo do biovalor da indústria farmacêutica. Para os estóicos o exercício espiritual necessitava de um sujeito livre de coerções mas sobretudo, é a lição maior que trouxeram à civilização, livre de si mesmo, da sua escravatura interior. Para um trabalho do *self* contemporâneo não basta substituir uma crença por outra, e eleger como novo sacerdote a infalibilidade falível do perito em doença mental. O que sabe ele da falência económica da acção e das causas psicossociais? Despolitizar os conflitos é uma boa estratégia liberal para a impolítica. E como vimos, o *self* que está sendo devolvido ao paciente na psicoterapia é evadido e disseminado na psicofarmacologia. O fármaco induz alterações de personalidade e multiplicação de estados do *self*. Que *self* se encontra diante do psicoterapeuta? Que tipo de *self* está a ser construído e qual o sentido político-económico dessa configuração? Os psiquiatras gostam de defender uma colaboração entre o fármaco administrado e a intervenção assistemática das psicoterapias. Enquanto o fármaco estabiliza emocionalmente o doente, dizem eles, o trabalho das chamadas terapias verbais organizam a vida do «desorientado». Mas que modelo de organização de vida está aí suposto? Na verdade, estas duas abordagens

funcionam em paradigmas distintos que escapam ao leigo. Um deles tem o suposto fundamento na biologia e o outro nas vivências pessoais, em causas externas e sociógenas. E mesmo que sejam causas endógenas, conflitos intrapsíquicos o seu correlato neuronal é demasiado vago em termos etiológicos e apela da nossa parte a uma adesão que releva mais da fé do que da ciência.

A face da medicalização é inerente à estrutura do *marketing* (cuja característica económica é vender não importa o quê para obter lucro e crescimento); e a psiquiatria não consegue livrar-se da dependência e da figura do drogado, precisamente aquele que não consegue conciliar o possível com o permitido. A inquietação identitária do deprimido jamais se resolve com a dependência a novas moléculas: «O drogado é o anti-modelo ideal para ser o que, graças à ingestão de uma substância, evita os caminhos da conflitualidade.» (Ehrenberg, 2000: 278) O modelo psicofarmacológico é consumista e mesmo auto-consumista e chegou a um impasse farmacológico, isto é, tóxico, sem solução à vista, por isso, Ehrenberg diz que os deprimidos estão sendo drogados confortavelmente.

Neste aspecto, menos do que uma patologia neuronal, a depressão é a doença da abundância e de um mundo em rápida mudança. Os que não conseguem acompanhar recolhem para o interior de si. A molécula serotoninérgica conduz a uma nova des-individualização e não faz progredir qualquer relação terapêutica; os seus efeitos são desconhecidos pelo paciente e escapam ao médico. A qualidade de vida, invocada em caso de cronicidade e das depressões resistentes é uma nova economia política da adicção; a farmacologia possui um efeito liberal porque permite governar à distância e assegura-se da escolha livre dos consumidores. Mas serão estes inteiramente livres ou propensos a uma conduta autoimunitária? No seu objectivo de elidir o que no mundo nos afecta, e até os desmandos do capitalismo, acabam por se *desligar* de si próprios e do seu *self*. O depressivo militante é um errático nas mãos de um novo pastorado da alma e a sua subjectividade obediente é controlada pelo perito biopolítico enquanto autoridade terapêutica. Por detrás dele existem vários dispositivos psicofarmacológicos ocultos ou menos evidentes: a indústria farmacêutica, os especialistas de *marketing* (o que autoriza a falarmos de uma marketização da cura), dispositivos de poder/saber expressos pela «verdade» da neurociência e todo um aparato propício à produção de biovalor.

Os terapeutas dos paradigmas existentes tornaram-se anacrônicos visto que caíram precisamente na cronicidade, isto é, na repetição infinita do sintoma, o que corresponde a uma máscara da patologia. Para controlar o *self* o sujeito torna-se mais indefinido e alterado. O papel do antidepressivo é um *pharmakon* (tem uma constituição aditiva e induz uma dependência) e tal como o sentido grego ele é um remédio e um veneno. Nesse caso, o antidepressivo é autoimunitário porque faz coincidir a função estabilizadora com a estrutura tóxica (neurotóxica). O indivíduo desafectado é des-individualizado.

Existe uma cláusula *secreta* na DSM (basta consultar as últimas páginas) que está relegada para as doenças sem destino certo: são as perturbações decorrentes da toma de fármacos, antidepressivos ou neurolépticos. Isto ilustra vivamente a ideia de *pharmakon* que associo à psicofarmacologia e que lança o paradigma psiquiátrico contra si mesmo, numa destruição autoimunológica.

O corpo necessita de próteses para se adaptar às circunstâncias e essa farmacoprotesis auxilia-nos na sociável insociabilidade, para retomar a expressão de Kant. A farmacologia é uma governamentalidade do corpo e da mente com base em discursos de verdade que incidem sobre a conduta, a atenção, o corpo interior e exterior.

## **Capitalismo, Farmacologia e constituição de si**

[...] o capitalismo deve ser descrito mais do que nunca como uma máquina libidinal.

Stiegler, *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*

Na sua trilogia, *Mécréance et Discrédit* (1. *La décadence des démocraties industrielles*) (2004); 2. *Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés* (2006); 3. *L'esprit perdu du capitalisme* (2006)), Bernard Stiegler alude ao declínio do espírito do capitalismo, com a proletarização dos comportamentos, o que produz uma desafeção e



uma desafecção (*Désaffection et désaffectation*).<sup>213</sup> O seu diagnóstico social é claramente medicalizado, numa orientação de que nos ocuparemos de modo breve, não sendo nosso objectivo expor exaustivamente as ideias deste autor. Em primeiro lugar, importa afirmar que a farmacologia de Stiegler ocupa-se da *questão técnica* que supostamente afecta o sistema nervoso do indivíduo e a sua relação com o desejo.

A sociedade hiperindustrial está intoxicada, e a primeira questão política é a da sua desintoxicação. A intoxicação é produzida por fenómenos de saturação, que afectam em particular as funções superiores do sistema nervoso: a concepção (o entendimento), a sensibilidade e a imaginação, isto é, a vida intelectual, estética e afectiva - *o espírito em todas as suas dimensões*. (Stiegler, 2006: 124)

Uma das teses principais de Stiegler é que o capitalismo hiperindustrial desvia a libido infantil para os objectos de consumo prejudicando a identificação primária. No primeiro tomo de *Mécréance et Discrédit*, Stiegler diagnostica a actualidade declarando que reina uma miséria espiritual (como resíduo de um espírito do capitalismo no sentido weberiano) que se encontra mascarada de psicopatologia quando na verdade é de uma *sociopatologia* que se trata.<sup>214</sup> As tecnologias hipomnésicas ou mnemotécnicas lesam a memória e os saberes por meio da indústria dos serviços e aparelhos, conduzindo a um processo de gramatização e proletarização farmacológica. O trabalhador é desindividuoado através da captação da sua atenção para o consumo, destruindo a sua energia libidinal (o que Marcuse chamou a dessublimação). A transindividuação é prejudicada e as sociedades tornam-se incontroláveis. É a este processo que Stiegler designa a farmacologia (evocando o *phármakon* platónico enquanto remédio e cura) o

---

<sup>213</sup> O indivíduo desafectado é o que perdeu a individuação em dois sentidos: não é capaz de sentir afectos, tornando-se indiferente e pulsional e, por outro lado, deixa de ter um lugar ou um *ethos*, não sabendo como viver. Ele torna-se, por conseguinte, incontrolável.

<sup>214</sup> Parece-nos desnecessário ressaltar a distância que a farmacologia de Rose toma em relação à farmacologia de Stiegler, sendo, no entanto, de reter o seu *diagnóstico* concordante relativamente a uma constituição de si, autoconfigurada no primeiro caso e desindividualizada no segundo, em termos de processo de biovalor ou de sistema de crenças. Rose parece mais optimista sobre um sistemas de crenças liberal, mas torna-se igualmente crítico sobre um futuro risonho para a neuropolítica. Para Stiegler, o biopoder transmuta-se em psicopoder e para Rose em etopolítica. O papel do *marketing* e da economia é em ambos os autores de crucial importância para a modelação da natureza humana. A hipótese de um sistema de crenças é aceitável para Rose ao passo que em Stiegler alude-se sempre a uma *descrença* que estilhaça o sistema de cuidado (*systeme de soin*).

que deve suscitar uma nova crítica da economia política. Na obra *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, o que está em causa é precisamente a denúncia dessa farmacologia.<sup>215</sup> A proletarização do sistema nervoso deve-se à intervenção cada vez maior dos *hypomnémata* que automatizam a memória e conduzem a uma estupidez sistémica (*bétise systématique*) e também a uma cretinização das elites financeiras. Os *hypomnémata* promovem a artificialização e a exteriorização técnica da memória. Tudo o que é calculável é dirigido ao mercado, numa época de capitalismo cognitivo que destrói a crença. A uma economia da incúria, Stiegler propõe uma economia da contribuição como reversibilidade do processo de desindividuação e proletarização do sistema nervoso a que chama uma externalidade positiva farmacológica. Assim, trata-se de lutar contra a farmacologia capitalista por meio do mesmo *pharmakon* no sentido de uma terapêutica psicossocial. (2009: 72)<sup>216</sup>, visto que a nossa época vive uma revolução das mnemotecnologias hypomnésicas: telemóveis, redes numéricas, GPS, *medias*, a biónica, etc.<sup>217</sup> As mnemotecnologias de base são a fotografia, a fonografia, o cinema, a rádio e a televisão.

O consumidor da época hiperindustrial labora, assim, numa «des-economia» característica das sociedades de controlo:

Mas, com as sociedades de controlo, já não se trata apenas de fazer da população uma máquina para produzir: trata-se, isso sim, de fazer dela um mercado para consumir e o adestramento torna-se o dos comportamentos de consumo - e é nessa medida que se trata de uma dessubjectivação, isto é, de uma destruição programada da singularidade do saber-viver (*savoir-vivre*). Ora, neste processo, a própria «burguesia» é progressivamente absorvida: ela própria é dessubjectivada pelas tecnologias biopolíticas que pôs em movimento. (Stiegler, 2004: 116)

---

<sup>215</sup> «Une nouvelle critique de l'économie politique est nécessaire, et elle doit constituer aussi une critique pharmacologique de l'économie libidinale.» (Stiegler, 2009: 57)

<sup>216</sup> A ideia central é propor mecanismos de mutualização e associação capazes de se opor a uma economia autodestrutiva.

<sup>217</sup> Em *Réenchanter le monde*, Stiegler designa-as como tecnologias R (relacionais). «toutes sortes de dispositifs techniques et de réseaux de télécommunication et de radiotélédiffusion, dont les lecteurs de codes-barres et de cartes à puces, les capteurs de puces RFID (*Radio Frequency Identification*), les objets communicants et les liaisons wi-fi ou bluetooth sont devenus les périphériques ou les sous-réseaux, et à quoi s'ajouteront demain les microtechnologies, qui sont aussi les supports de la biométrie, puis les nanotechnologies dans leur ensemble.» (2006b: 39)

É preciso que a constituição de si permitida pelos *hypomnémata* recoloque a individuação psíquica num *nós* sem a liquidação do si político, restabelecendo a *crença* e a *confiança*. Nos termos do autor, esta constituição de si é simultaneamente europeia.<sup>218</sup>

De facto, essa gramatização mnemotécnica que se estende às tecnologias de reprodução analógica no século XX e digital no final do século XX, conduziu a uma desindividuação e a uma proletarização dos consumidores que, numa época de hiperindustrialização, tornou o capitalismo autodestruidor, ou seja, autoimune como ele explicitamente admite.<sup>219</sup>

Creio que esse futuro é autodestruidor ou, para utilizar a linguagem de Jacques Derrida, autoimune. E creio-o na medida em que penso que destrói o princípio que efectiva precisamente na medida em que o efectiva - mas em que o efectiva «gramatizando-o» de tal maneira que essa gramatização é hegemonicamente sincronizante e exclui, por princípio, qualquer possibilidade de intensificação das singularidades nas quais, pelo contrário, ela poderia e deveria consistir. Esta autodestruição do capitalismo reside no facto de ele se ter constituído no fim de contas numa economia libidinal, cujo principal motivo se tornou a captação da libido dos consumidores-produtores e que essa captação podendo realizar-se apenas como uma standardização dos fluxos libidinais, é necessariamente uma destruição desses fluxos - precisamente na medida em que só a singularidade pode pôr esses fluxos em movimento, esse movimento sendo o dos corpos e das almas, o seu motivo e o seu desejo e, nesse aspecto, a sua vontade. (Stiegler, 2004: 198)<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> «Il est ici question de constitution. Et là où l'on doit passer de l'individuation psychique à l'individuation psychique et collective, il doit alors être question d'une politique des *hypomnémata* telle qu'elle rend possible une constitution de soi appuyée sur une constitution du nous en tant que constitution proprement politique, en tant que fondation d'un stade nouveau d'une individuation psychique et collective correspondant à l'âge mnémotechnologique de son époque. C'est sur un tel registre qu'aujourd'hui doit être posée la question d'une constitution européenne.» (Stiegler, 2004: 118)

<sup>219</sup> Stiegler rejeita a hipótese pós-moderna segundo a qual nos encontramos numa época pós-industrial.

<sup>220</sup> E acrescenta em nota: «Il faut ici souligner que, comme processus d'adoption, et poursuite de la gramatisation, le capitalisme est un processus de greffe exposé à toute la question de la réaction auto-immunitaire telle qu'elle est largement explorée par Jacques Derrida ces dernières années. (Idem: 198) Noutro passo, em *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, declara de modo análogo: «[...] cette économie libidinal capitaliste s'avère aujourd'hui autodestructrice; elle se ruine elle-même, ce qui veut dire aussi qu'elle détruit toutes les consistances - et, avec elles, les existences et les motifs d'exister, car une consistance est avant tout un motif.» (2008: 24)

O que está em causa é uma crítica do neurocentrismo, da captação da atenção pelo *marketing* e do consumismo aditivo. A falta de atenção resulta numa lobotomização química das singularidades sofredoras (*lobotomisation chimique des singularités en souffrance*). A excessiva captação da atenção para o consumo destrói a atenção e produz a desafecção; trata-se do nascimento da criança turbulenta.

A criança turbulenta, do ponto de vista do autor, resulta dessa perda de individuação social. Stiegler contesta o estudo do Inserm (Instituto Nacional de Saúde e Investigação Médica) sob a égide da classificação da DSM, inspirado nos métodos cognitivistas que associam a psiquiatria, a psicologia, a epidemiologia, as ciências cognitivas, a genética, a neurobiologia e a etologia na qualificação das *Perturbações de Personalidade*. Estas alterações são associadas frequentemente às perturbações da atenção. Stiegler critica o facto de o relatório do Inserm se basear numa concepção normativa e higienista do aparelho neurológico recomendando os peritos, em última análise, que se proceda a « [...] novos ensaios clínicos com associações de medicamentos e novas moléculas.» (2006: 137)<sup>221</sup> A normalização quimioterapêutica elimina a falta (*défaut*) e, neste processo sem falta é o próprio desejo que é eliminado, visto que o objecto do desejo é precisamente *o que está em falta*. A sociedade das camisas de força desmotivantes e das pulseiras electrónicas, ou da política do terror produzem seres sem desejo.

No capítulo «Thérapeutique et pharmacologie de l'attention» de *Prendre Soin. De la Jeunesse et des Générations*, Stiegler argumenta que a captação da atenção pelas psicotecnologias conduz à destruição da atenção ou seja, à *attention deficit disorder*. Katherine Hayles da universidade de Los Angeles descreve essa mutação geracional da atenção, que desenvolve uma *hyper attention*, passando de uma atenção profunda à hiperatenção. Os jovens a quem se pediu um trabalho desenvolveram «multitarefa» conectando-se a diversos *medias* em simultâneo, exigindo um elevado nível de estimulação. Segundo a autora citada por Stiegler, essa procura de estimulação propicia a *attention deficit disorder* (ADD) e a *attention deficit hyperactivity disorder*

---

<sup>221</sup> «Mais en vue de quoi? Vraisemblablement sans pouvoir préconiser l'usage de la Ritaline, puisque cette molécule, qui servit précisément à «soigner» les enfants américains sujets à des «troubles de conduites», a fait l'objet d'un procès retentissant, ils'agit manifestement, pour l'Inserm, d'une part de mettre en place des mesures de dépistage visant à catégoriser et à lister *a priori* des enfants potentiellement «sujets» à ces troubles, et, d'autre part, de proposer la solution d'une camisole chimique, c'est-à-dire d'une technologie de contrôle pharmaceutique, ouvrant par la même occasion un nouveau marché, et qui permette de ne pas poser le problème de sociopathologie - qui est en réalité le seul vrai problème.» (Stiegler, 2006: 137-138)

(ADHD).<sup>222</sup> A mutação atencional, através da hiper-solicitação da atenção, produz um défice atencional. Para Stiegler os objectos audiovisuais constituem *pharmaka*, isto é, dispositivos de captação da atenção essencialmente destrutivos, pelo que se torna necessário um sistema de cuidado (*systeme de soin*) que seja simultaneamente uma economia política *curativa*.<sup>223</sup> A terapia e a farmacologia da atenção não necessita de uma farmacopeia química, mas de uma regulação das psicotecnologias, o que requer uma psicopolítica. A ritalina e outros fármacos limitam-se a acrescentar ao défice de atenção uma dependência farmacológica. Para Stiegler, do que se trata é de combater o psicopoder através de uma psicopolítica que constitua uma batalha da inteligência e da saúde pública e que se possa traduzir numa noopolítica. Mas como travar esta batalha da inteligência? Não apenas pela limitação ou regulamentação das psicotecnologias, mas transformando o veneno em cura (tomando o sentido de *pharmakon*). A batalha contemporânea da inteligência deve agregar as questões ambientais, a política industrial, a política educativa, regras para os *media* de massa, uma política de novos *medias*, em suma, uma ecologia do espírito.

Trata-se não apenas de ecologia (do espírito e conseqüentemente dos ambientes naturais onde vivem e que transformam os seres farmacológicos que somos), mas de higiene, isto é, de cuidado no sentido clássico. E nisto, trata-se de uma questão que releva do que Foucault chamou a biopolítica - mas também que a prolonga, introduzindo aí uma dimensão mais próxima das questões iniciais da filosofia como as técnicas de si e o papel dos *hypomnēmata* na existência individual e na existência colectiva, isto é, no «governo de si e dos outros», e pelo estudo das quais Foucault realizou a primeira genealogia das psicotécnicas, que nos serviram de base para a construção de um novo aparelho crítico com vista a pensar a evolução das *epistēme* que Foucault chamou depois as arqueologias - quer dizer o que são para nós dispositivos retencionais terciários. (Stiegler, 2008: 170)

---

<sup>222</sup> «les étudiants des universités et des lycées prennent de la ritaline, de la dexedrine et des drogues équivalents lorsqu'ils doivent préparer un examen important [...] recherchant les stimulants corticaux qui les aident à se concentrer [...] Des tactiques compensatoires sont développées pour conserver les bénéfices de l'attention profonde par des moyens d'intervention chimique sur le fonctionnement cortical.» (Apud Stiegler, 2008: 138)

<sup>223</sup> «Ce qui montre l'analyse «synaptique» de la construction de l'attention, c'est que la pharmacologie, qu'elle convoque toujours sous forme de psychotechniques ou de psychotechnologies lorsqu'il s'agit de la synaptogénese d'un cerveau humain, nécessite une thérapeutique.» (Idem: 167)

Porém, se por um lado a crítica de Stiegler à toxicomania como modelo social (modelos que sobrevoam a sociedade com modos de subjectivação inteiramente medicalizados e, o que é pior, ao serviço de uma bioeconomia) é pertinente, por outro, ela mesma está refém de um modelo medicalizado, visto que *psicanalisa* a sociedade e o processo de desindividuação assim operado. A perda simbólica de si e a perda do superego é uma visão analítica do fenómeno social que mimetiza esses modelos que pretende criticar. Stiegler chega mesmo a diagnosticar «novas» doenças do que chama uma sociopatologia, como seja a «epilepsia social» (2008: 123) e a síndrome da hiper-solicitação da atenção (2008a: 172) que reduz a existência a uma subsistência e onde o biopoder se torna psicopoder por meio da intervenção do *marketing*.<sup>224</sup> Por isso, é preciso pensar uma revolução deste sistema económico para uma nova forma de atenção noética.

Se a questão da depressão ou se, quisermos, da desindividuação, se tornou proeminente, essa não era a problemática foucaultiana. Foucault ocupou-se da loucura e não da depressão, e se a loucura é o já aí da morte, a depressão ameaça a ordem do mundo.

O modelo de *escrita etopoiética* consistia em exercícios de pensamento, uma narrativa quotidiana de si exposta numa meticulosa atenção ao que se passa no corpo e na alma. Recordemos que para Foucault, os *hypomnémata* eram um dos suportes do *otium* e uma técnica de si por meio do qual se poderia intensificar a individuação. Certamente que Stiegler, na esteira de Foucault pretende recuperar esse sentido da constituição de si que se externalizou por meio da técnica, transformando-se num *negotium*.

Num caso - o dos *hypomnemata* - tratava-se de se constituir a si próprio como sujeito de acção racional pela apropriação, a unificação e a subjectivação de um

---

<sup>224</sup> «C'est ainsi que les sociétés disciplinaires sont devenues des sociétés de contrôle dont la psychotechnologie est le principal organe au service du marketing. [...] Dans la lutte pour la prise de contrôle des flux attentionnels, le marketing, qui est le secteur du biopouvoir en charge de la gestion symbolique de ces appareils psychiques que sont aussi les consommateurs non inhumains en tant que corps attentifs, tire les conséquences d'analyses soulignant que l'attention devient la ressource rare, et tend nécessairement à prendre, partout où c'est possible, le contrôle de l'attention.» (2008a: 188-189)

"já dito" fragmentário e escolhido; no caso da notação monástica das experiências espirituais, tratar-se-á de desentranhar do interior da alma os movimentos mais ocultos, de maneira a poder libertar-se deles. (Foucault, «L'écriture de soi» *DEIV*: 430)

A ética do cuidado de si seria um modo de auto-estilização crítica e antipsicofarmacológica; o regresso a uma farmacologia do espírito sem os constrangimentos liberais da psicofarmacologia, não representando o biovalor da governamentalidade liberal. O sentido da etopolítica de Rose não significa ainda um passo na construção de um *self* livre (das democracias liberais avançadas) nem sequer na biossociabilidade porque o indivíduo está entregue nas mãos de peritos e sistemas de poder/saber utilitários que ele não domina. Um indivíduo que recorra ao aconselhamento genético tende a aceitar o que lhe dizem sem conseguir entender uma palavra do cientista a não ser o que lhe convém ao ego.

Uma ética do cuidado de si deve operar uma desmedicalização da política e dos seus efeitos biopolíticos, impondo limites à governamentalidade liberal, sem erigir novas categorias medicalizadoras; impõe-se uma des-biologização dos efeitos de poder ainda presentes na psiquiatria (na hipótese biopsiquiátrica e na psicofarmacológica) após décadas de biopoder (com a eugenia nazi). A hipótese psicofarmacológica é neurotóxica e o seu modo de subjectivação desemboca num sujeito insuficiente, des-individualizado e desafiado. O seu resultado é a impolítica. Poderá a noção de prática de si levar a este efeito desmedicalizador da sociedade?

O capitalismo como economia libidinal canaliza e socializa as energias libidinais em formas de saber-viver. Mas a libido socializada deve ser sublimada sob a forma de *philia* e contemplação (*theorein*) projectando horizontes de consistência. O que acontece actualmente é que a dissociação destrói a energia libidinal e o desejo (motivação) por meio de uma saturação ou esgotamento. «Um tal capitalismo não tem qualquer futuro porque não produz nenhum «desejo de futuro»: é esse estado *pulsional* do capitalismo que conduz ao seu devir-bárbaro intrinsecamente débil.» (2006b: 65) Cabe dizer que Stiegler psicanaliza o capitalismo em demasia, tecendo um retrato

psicológico ora imediatista, ora descritivamente interessante. No entanto, o seu diagnóstico permanece excessivamente medicalizador e catastrofista.<sup>225</sup>

O programa anunciado apela a uma refundação do político, a uma *política pública de desenvolvimento industrial das tecnologias do espírito* empreendida por uma nova forma de potência pública que vise a associação. Mas quem a deve empreender? Os governos nacionais? Se aludimos a uma nova ecologia do espírito, a uma refundação do empreendedorismo para levar a cabo uma nova individuação psíquica e colectiva de modo a inverter a potência de dissociação, como operar esta metatransformação rumo a um novo modelo de individuação? Stiegler revela uma acertada visão sobre as tecnologias hipomnésicas enquanto *pharmakon*, isto é, simultaneamente como remédio e cura. Ao invés do abandono das tecnologias ele propõe a sua utilização, mas desta vez ao serviço da associação individualizadora; porém o equívoco, quanto a nós, reside na psicologização dessa individuação que se projecta numa nova economia do desejo que procura a formação de um novo Supereu nos termos de uma assumida socioterapia.

A definição de uma meta-transformação é a de um novo modelo de individuação capaz de engendrar um novo estilo de modos de vida e de manter-se afastado do pior que encerra em si, quer dizer, produzir um supereu através de uma crítica do supereu herdada dos modos de vida anteriores (Stiegler, 2006b: 70)

O programa de actuação para um capitalismo que baixa o valor do espírito passa por uma *potência pública* que utilize as tecnologias industriais. Mas não será vago apelar para uma «nova organização económica e social de meios associados e de sociedades»? (2006b: 84, 100, 113)

Na economia libidinal capitalista Stiegler diferencia o *desejo* da *pulsão*, seguindo uma lógica psicanalítica, sendo o primeiro capaz de gerar uma infinitização sublimadora da vontade, ao passo que esta última desafecta por meio da saturação

---

<sup>225</sup> «Cette alternative qui n'a donc pas d'autre alternative qu'une catastrophe est configurée par les limites au-delà desquelles la société hyperindustrielle devient, comme désenchantement et disparition de toute motivation, auto-destructrice en son propre sein, saturée par d'innombrables phénomènes de congestions urbaines (saturation automobile par exemple), physiologiques (cholestérol, toxicités diverses, obésité, etc) ou mentales (saturations cognitive et saturation affective), avec leurs cortèges de cercles vicieux, effets secondaires et situations d'addiction (...)» (2006b: 128)



cognitiva e afectiva. A economia libidinal *economiza*, e nesse sentido difere da satisfação do prazer, transformando-se em atenção e civilidade. Hoje essa atenção, essa afecção política (*affectio societatis*) que era condição das sociedades anónimas, está sendo destruída pelo capitalismo financeiro industrial. A saída do capitalismo pulsional e autodestrutivo far-se-á pelo retorno a uma motivação, a comportamentos empreendedores; a recuperação das sociedades de saber não se cinge a uma adaptação – ela deve projectar novamente o desejo sob a forma de horizontes de consistência (ecologia industrial do espírito). O capitalismo é uma máquina de produzir motivos, afirma Stiegler, mas neste momento o que resta é a indiferença, a desmotivação; a libido perdeu o seu poder de transformação que fazia funcionar o capital.

A dinâmica do desejo converte-se no seu contrário devido ao seu uso ilimitado; a exploração em excesso da libido – a excessiva captação da atenção – induz a miséria simbólica e espiritual. É a energia do desejo levada ao seu extremo que constitui a antinomia e a negatividade do desejo, a mercadorização da experiência (Rifkin). O princípio dinâmico do desejo é simultaneamente o ponto mais profundo e frágil realizando uma coincidência de opostos entre associação-dissociação. O sistema técnico-económico da sociedade hiperindustrial desapossa os indivíduos das iniciativas e da responsabilidade, infantilizando-os. É esse ponto de excesso que fragiliza o desejo. O reencantamento da sociedade de informação reside na sua capacidade de reverter a negatividade no sentido de um controle das informações. Todavia, Stiegler apresenta um vago projecto de reedificação de um novo Superego capaz de formar uma barreira à desmesura do desejo, à sua exaustão, visto que a desindividuação é uma perda de toda a forma de atenção. Mas como erigir hoje um limite à captação do desejo exaurido? Como retroceder o consumismo a uma zona de responsabilidade sem retomar uma disciplinarização dos comportamentos? Qual a fórmula dessa possibilidade impossível?

Evidentemente que não basta, como faz Stiegler, propor que se externalizem e mutualizem os riscos de utilização das tecnologias informacionais (mnemotecnologias) revertendo o seu papel de controle para uma finalidade associativa ou do saber, superando a crise da transmissão dos saberes instalada pela tecnociência. Se a crise ecológica do espírito se transformou numa crise da educação haveria que utilizar essas mesmas tecnologias R para um *knowledge management*, ou seja, como tecnologias cognitivas e culturais. Desse modo, deveria formar-se uma indústria editorial das sociedades de saber (cujo exemplo adiantado é a *Wikipedia*), desenvolvendo uma nova

instrumentalidade dos saberes e uma nova forma de difusão com vista à sua cooperação. Mas poderá um tal programa sobrepor-se à indústria de serviços consumista?

## Democracia e Transindividuação

Apresentado o panorama político-terapêutico da sociedade industrial consumista, Stiegler, propõe uma mudança na organização do trabalho e o mercado com vista a uma sociedade de participação, ou, noutros termos, uma democracia participativa. Neste caso, a participação democrática não se cinge à campanha eleitoral ou à vida política pós-eleitoral; trata-se, isso sim, de uma «participação numa nova forma de organização económica e social em todos os aspectos da existência humana: como novo modo de vida [...]» (Stiegler; Crépon, 2007: 74) Esse esforço democrático passa pelo que o autor designa como transindividuação<sup>226</sup>, que não é nem o *Eu* (individual) nem o *Nós* (interindividual); é a co-individuação do *Eu* e do *Nós* no meio (*milieu*). «Os processos de transindividuação são circuitos de trocas no decurso dos quais se formam normas e modos de vida partilhados e desejados pelo facto mesmo da sua partilha, que designo como troca simbólica.» (Idem: 78) A dissociação da pobreza simbólica impede os circuitos de participação, provocando a dessimbolização e a dessublimação, destruindo o desejo. Ao invés, a transindividuação permite uma individuação colectiva e social (a oposição entre produtores e consumidores faz com que estes últimos, como consumidores de símbolos, não participem na criação dos mesmos).

Importa retomar as tecnologias industriais do espírito com a finalidade de um novo processo de individuação (o que Foucault chamaria um processo de subjectivação). Essas mesmas tecnologias serão utilizadas na constituição da Europa e como individuação cooperativa. Para Stiegler a Internet como tecnologia hipomnésica permite desenvolver novas formas de transindividuação, e como *pharmakon*, tanto pode produzir externalizações positivas como negativas.

---

<sup>226</sup> «La transindividuation, c'est la trans-formation des *je* par le *nous* et du *nous* par les *je* [qui] est d'emblée et d'un même et d'un même mouvement la trans-formation du milieu symbolique à l'intérieur duquel seulement les *je* peuvent se rencontrer comme un *nous*. Les milieux sociaux ne sont des milieux d'individuation *que dans la mesure où ils sont participatifs*: l'individuation du milieu s'accomplit à travers l'individuation de ceux qui vivent dans ce milieu, et réciproquement» (Idem: 74)

Essa individuação colectiva de uma sociedade europeia a vir e a inventar não coincide com o espaço europeu actual, onde ocorre o mero policiamento dos circuitos comerciais dos produtores e consumidores: deve ser uma *potência pública*. (2006a: 86) Porém, Stiegler não fornece indicações relevantes sobre esta nova organização da economia libidinal/industrial. A utilização das mnémotecnologias desindividualizadoras permanece refém dos dispositivos de desafecção ou do plano de consistência farmacológico, apesar de contrariar os meios simbólicos dissociados. A transindividuação opera nesses meios simbólicos, concretizando a co-individuação e contrariando a liberação pulsional (trata-se de forjar uma nova economia do desejo). A Internet seria o meio (*milieu*) técnico-simbólico para o desenvolvimento da transindividuação e para resistir à democracia oligárquica, cujos dispositivos de representação curto-circuitaram e desinvestiram a individuação numa comunicação de massa telecrática (telecracia). A democracia participativa é representativa; todavia a perda de participação induziu uma miséria económica e uma fractura estética. O autor indica escassamente a Internet como reinvenção de uma linguagem simbólica ao serviço dos novos dispositivos de transindividuação e possibilidade de invenção política e social. Poderão eles operar a viragem maquina da sensibilidade (*tournant machinique de la sensibilité*)? A reconfiguração dos circuitos de transindividuação não pode ocorrer somente nos meios técnicos ou na legislação a fazer, como se o Direito pudesse assumir de *per se* essas novas formas de troca simbólica das tecnologias culturais e cognitivas.

A transindividuação implica um processo de *individuação de referência*, que consiste numa identificação psicossocial, uma relação de *philia*. A perda de participação é uma falha narcísica (do narcisismo primordial) que não se projecta num narcisismo do nós. Essa perda de individuação (devido ao processo de mundialização) pode ser reconvertida através de um *otium* do povo. Como reconstituir essa nova configuração política? Stiegler invoca os *blogs*, o horizonte de um modo de vida europeu, um esforço da cultura moral e espiritual e a uma *inteligência das multidões* capaz de se opor às oligarquias da política industrial. Os filósofos e os intelectuais são aqueles que podem passar ao acto (*passer à l'acte*), fazer uma partilha do sensível e abrir espaços transicionais de uma individuação colectiva através da palavra ilimitada.

A política, como democracia, consiste em fazer com que todos tenham o direito e o dever de *cuidar de tudo*, de ter *responsabilidade de tudo*, e de poder *falar a propósito de tudo*, de *dizer tudo o que quiserem*. Esta liberalidade política da participação é uma versão do cuidado, é uma assunção do cuidado, e supõe que seja *cultivado* um saber político, e que se cuide de um tal saber pelos *representantes* políticos, o que chamei em *La Télécratie contre la démocratie*, um *saber-viver politicamente*. (Stiegler, 2007: 115)

Uma socioterapia não implica fazer da política um higienismo, opondo a saúde à doença, nem opor o *pharmakon* à vida do espírito. Porém, será necessário designar a política como uma instância de terapia e mesmo uma socioterapia? Não estaremos reféns de uma linguagem excessivamente medicalizadora, aí onde o diagnóstico de perda de individuação soa como prometedor?<sup>227</sup> Menos do que um cuidado de si, Stiegler reconverte para um sistema de cuidado, um cuidado do *socius*.

Na biopolítica medicalizada de Stiegler, o processo de individuação do consumidor encontra-se em sofrimento devido a uma fractura no narcisismo primário; a história da estrutura narcísica, da formação de um Eu está enredada numa doença do *nós* (*maladie du nous*) visto que as mnemotecnologias sincronizam todos os Eus para finalidades de consumismo. Essa anulação do Eu conduz a um desajustamento pelo sistema técnico. Como defende em *Aimer, s'aimer, nous aimer*: «O desenvolvimento das indústrias culturais conduz a uma hipersincronização que elimina a diacronização e, paradoxalmente, engendra um hiperdiacronização.» (2003: 33). O desamor criado pela sincronização das consciências destroem a libido, a *philia* e o tempo individual. É pensada, assim, uma relação entre o tempo e os objectos temporais industriais. A sincronização é uma fabricação da procura e os sujeitos são apanhados no mesmo fluxo temporal. A estandardização das retenções secundárias provoca uma miséria simbólica devido à hipersincronização das consciências.

---

<sup>227</sup> «[...] l'individuation psychique et collective est originellement dans une situation pharmacologique, où la *démocratie* et la *politique* sont ce qui consiste à faire de l'association avec ce qui produit de la dissociation - en l'occurrence, le *pharmakon* qui, comme technique de l'individuation, est à la fois le remède et le poison. C'est cela, prendre soin, et c'est aussi ce que j'appelle la politique comme thérapeutique, et plus précisément comme *sociothérapie*.» (2007: 114-115)

Quando dez milhões de pessoas vêm a mesma emissão - o mesmo objecto temporal audiovisual - elas sincronizam os seus fluxos. [...] o facto de as mesmas pessoas verem todos os dias as *mesmas* emissões conduz necessariamente a que as suas «consciências» acabem por partilhar *cada vez mais retenções secundárias idênticas*, e assim por seleccionar as mesmas retenções primárias: elas acabam por estar tão bem sincronizadas que perderam a sua *diacronia*, isto é, a sua singularidade, ou seja, a sua liberdade, que é sempre liberdade *de pensar*. Conduzindo à perda de auto-estima (o si, perdendo a sua diacronia, não pode mais inspirar-se de desejo de si), a liquidação do narcisismo primordial autoriza todas as transgressões na medida em que ela é também a liquidação do nós enquanto tal, tornando-se o *on* gregário, esse mesmo que produziu as grandes catástrofes políticas do séc. XX. (Stiegler, 2003: 42-43)

A audiência é uma sincronização dos comportamentos por via dos meios de comunicação de massas que bombardeiam as consciências. Esse dispositivo de sincronização adoptado pelas indústrias culturais para os produtos de consumo, produz uma des-diacronização, um sofrimento do narcisismo primordial e perda do amor de si. A memória que acompanha os objectos temporais é a de um terceiro tipo. Stiegler discrimina a memória do *germen* e do *soma* a partir de Weismann. O ser vivo sexuado constitui-se por uma *memória da sua espécie* e uma *memória nervosa individual*,<sup>228</sup> a que se junta uma terceira memória que designa como epifilogenética. É a memória que resulta de um terceiro, um ele (*il*), instância de um terceiro que na experiência individual se transmite de geração em geração, se mutualiza sob a forma de um *nós*.

Esta camada epifilogenética é o que constitui o tempo da consciência, é o meio comum a todas as consciências do qual a indústria se apropria e explora, o que é uma novidade absoluta. [...] Com a integração das mnemotecnologias na esfera da produção, que tendem a garantir a sincronização da produção e do consumo, a suprimir os tempos de latência, a fazer funcionar a produção *just in time*, esses dois mundos fundiram-se: o ele (*il*), o grande terceiro que constitui a autoridade

---

<sup>228</sup> «L'espèce évolue par recombinaison aléatoire des chromosomes de manière indépendante des buts individuels de chaque animal, ce qui produit le buissonnement néguentropique de la vie.» (2003: 64)

enquanto tal, para além do *eu* e do *nós*, foi integrado, tornou-se imanente, isto é, em princípio, dia-bólico. (Stiegler, 2003: 70)

Ora, no séc. XX os meios de comunicação de massas, enquanto tecnologias retencionais captaram esse tempo da consciência; a indústria apossou-se desse terceiro elemento, dessa história da epifilogénese como metamatéria - a formação das audiências explorou sistematicamente essa memória, expondo-a e tornando-a acessível aos mercados por meio da sincronização dos comportamentos. O ele (*il*) foi absorvido de modo a constituir, não um *nós* mas um alguém (*on*). Este é igualmente um processo de dessublimação e de perda de identidade reflectida no pronome pessoal indefinido.

Poderá o processo de individuação como transindividuação democrática recorrer aos blogs como alternativa à indústria de programas? De facto, para Stiegler, o blog cria um novo circuito de transindividuação. «Os blogs são a base técnica de uma nova forma de amatorat, isto é, de *philia*, na medida em que permitem formar um novo tipo de transindividuação que assenta na participação de cada um na transformação do novo tipo de meio associado.» (2006b: 196) Como suplemento dessa transindividuação é antecipado um uso cada vez mais alargado do *software* livre como base de uma economia da contribuição, visto que seria um modelo des-proletarizado da economia, capaz de reconstituir a individuação (desenvolver um *saber*). Mas poderá o modelo contributivo generalizar-se como alternativa a um desemprego crescente? Se a motivação desapareceu do horizonte do capitalismo, como recuperar essa crença perdida, invertendo uma industrialização baseada no produtor-consumidor rumo a um modelo capital-trabalho? Stiegler alude a uma terapêutica da contribuição que supere a incúria e a irresponsabilidade. A terapêutica industrial permite reabilitar o lado positivo do *pharmakon* da Internet, numa perspectiva de uma tecnologia das externalidades positivas. Como criar as condições para esta inversão? Não se pode continuar a privilegiar o mercado - os riscos a tomar em conta numa ecologia do espírito são de outra forma: uma nova economia relacional através do desenvolvimento de meios associados (tecnologia relacional reticular). O sistema tóxico que provém das tecnologias do espírito não está destinado ao fracasso; a abordagem farmacológica dos objectos técnicos (da qual a televisão pulsional do populismo industrial é um exemplo) deve medir os riscos da sinaptogénese tóxica (na acepção de Beck). A farmacologia do

psicopoder necessita de uma nova terapêutica através das tecnologias relacionais, circuitos de transindividuação pela partilha de representações e significações. O dispositivo telecrático do capitalismo pulsional (que representa o grau zero do pensamento) deve ser abandonado em favor de um novo processo de individuação psíquico de referência. Esta nova transindividuação pode beneficiar da rede Internet como novo tipo de meio associado; a singularização encontra-se curto-circuitada pela gramatização maquínica das tecnologias de comunicação que, por via do consumismo, conduziu a uma perda do *saber-viver politicamente*. O desejo destruído pela economia de mercado - que implicou igualmente a destruição da *philia* - apenas pode ser re-motivado por uma nova potência pública e por uma motivação pelo trabalho. Trata-se de re-motivar os actores para um reconstituição da opinião pública. Mas como re-inventar a potência pública? Stiegler distingue a motivação para o trabalho do mero interesse pelo emprego. O que se impõe é uma democracia que produza a recomposição reticular dos circuitos da *philia*. Seria uma espécie de *democraphilia*? Embora Stiegler não empregue o termo, parece-nos que a miséria política denunciada na perda da participação pública induzida pela telecracia se evidencia na diferença entre a opinião e a audiência. A telecracia radicaliza a hipersincronização da televisão pulsional.<sup>229</sup>

## Democracia digital e espaço público

Dominique Cardon apresenta a forma política da Internet como uma possibilidade de alargamento do espaço público para além da política representativa tradicional. Preencherá a webdemocracia os requisitos de uma sociedade verdadeiramente cosmopolítica e transparente, fora dos cânones dos *gatekeepers*? Que tipo de comunidade podem os internautas construir? Que formas de organização e coordenação dos fluxos de informação se podem reter nesta «cooperação fraca»? Poderá

---

<sup>229</sup> «L'**opinion** n'est pas l'**audience**: elle en est le *contraire*. L'*opinion* a un avis et croit quelque chose: opiner, qui vient de *opinari*, «croire que», signifie se prononcer, énoncer son avis, être avisé, et, en cela donc, croire quelque chose. L'*audience*, manipulée et désindividué, ne croit plus à rien: elle est désabusée, démotivée et même désespérée, et elle n'exerceaucunement sa capacité à énoncer des avis, et en cela à juger ou à faire des suppositions - les émissions «interactives» où la parole est donnée aux spectateurs ou aux auditeurs, qu'il est souvent très intéressant d'écouter, qui témoignent souvent d'un immense désir de se faire une opinion, ne répondent en rien à cette attente, et ne sont la plupart du temps qu'une parodie.» (Stiegler, 2006/2008: 204, ênfase nosso)

a Internet edificar uma política do comum, fora do quadro da representação tradicional e do mercado? A exposição de si permite um trabalho de autodescoberta e auto-organização? Poderá a Internet realizar a utopia deliberativa de Habermas e Innerarity e constituir o palco da participação e da palavra ilimitada? Ou repõe noutros termos a hierarquia da representação política tradicional?

O autor saúda a chegada ao espaço público de novas formas de tomar a palavra antes restringidas. Para Cardon, as virtudes políticas da Internet residem na capacidade de quem toma a palavra apesar das aporias comunicacionais de uma burocracia procedimental. Os novos sujeitos, livres dos constrangimentos dos *gatekeepers*, contornam essa filtragem dos *media* convencionais e permitem uma redefinição dos públicos (*a pressuposição de igualdade*), uma diversidade de expressões (*a libertação das subjectividades*) e a porosidade entre a conversação ordinária e a discussão pública (*o público em geral*).

A *pressuposição de igualdade*, da qual a *Wikipédia* seria um bom exemplo reside no facto de os sujeitos não serem hierarquizados senão pelo que fazem; a sua posição ou qualidade não é considerada de antemão. Porém, esta pressuposição, embora alargue o âmbito da ficção política dos actos eleitorais, desqualifica os imóveis, os menos activos na *web*. Ela aproxima o horizonte democrático dos sempre-participativos. Esta primeira virtude, tal como as outras, é ambivalente. Trata-se de uma «universalidade» desigual que beneficia os mais empenhados.

Como segunda categoria, Cardon alude à *libertação das subjectividades*: no espaço público tradicional (imprensa, livro, rádio e televisão) não existe verdadeiramente pluralidade democrática.<sup>230</sup> Argumenta Cardon: «A Internet ensinou-nos que, para alargar o círculo da expressão pública, é necessário tolerar os enunciados na primeira pessoa, os pontos de vista assumidos, as vozes irrisórias, os pontos de vista, as afirmações peremptórias, os comentários ousados, poéticos, maníacos, engraçados e vibrantes.» (Cardon, 2009: 5) Contudo, como o próprio acrescenta: «A *web* não é, assim, um espaço público unívoco, transparente e liso». (Idem: 5) Na verdade, a *web* está longe

---

<sup>230</sup> Toda a arbitragem política da Internet é *ex post*, isto é, *a posteriori*. A indistinção entre o conteúdo público e os enunciados da esfera privada «En levant le contrôle des gate-keepers, Internet ouvre un espace de visibilité à des publications qui n'ont pas été soumises à une vérification préalable. [...] Les internautes font ce tri eux-mêmes, une fois les propos publiés: c'est le principe de la hiérarchisation *ex post*.»



de realizar o sonho rousseauiano de uma sociedade totalmente participativa. Felizmente, mantém as zonas de claro-escuro que acolhem eventualmente as experimentações estilísticas e as narrativas mais inventivas. Se as subjectividades se podem exprimir livremente na *web*, elas não estão isentas dos escolhos que provêm de um culto narcísico demasiado acentuado, por um lado, onde a exposição de si, no fundo é despolitizada, e por outro, nesse lugar onde a massificação da expressividade popular contribui para a mercadorização de um capitalismo informacional. Mas ainda aqui, os cânones da política convencional cedem espaço a uma participação mais cidadã que se multiplica num universo do tipo «multidão».

A terceira categoria dá-nos conta de profusão identitária em que a comunicação interpessoal (Facebook, Twitter, etc) parecem enriquecer a discussão pública. No entanto, nesta porosidade entre o espaço público e o espaço de sociabilidade, a vigilância institucional transforma-se num panoptismo generalizado, horizontal, que operacionaliza uma sociedade de controle. A curiosidade insaciável que deriva do fim da vida privada, a excessiva circulação de informações, mais do que revelar um alargamento ingénuo do espaço público, pode ocultar uma opção estratégica.

Que tipo de construção do comum está aqui anunciado? Será a Internet uma instância de profanação da política tradicional? Cardon refere que a Internet pode propiciar um modelo de «cooperações fracas», isto é, uma produção de colectivos auto-organizados onde a vontade de parceria e o estabelecimento de partilhas é um momento prévio a qualquer coordenação. Exemplo disso seria a *Wikipédia*, os *Creative Commons* e o *software* de uso livre. Teríamos assim uma regulação meramente procedimental de valores partilhados com uma margem para a variabilidade e o imprevisto formando consensos e compromissos a-centrados. Porém, há aqui o risco de uma burocracia normativa nos espaços colectivos que afasta os inexperientes. Se por um lado, se mitiga o papel dos *gatekeepers* o seu controlo *a priori*, por outro, os profanos nunca teriam a mesma visibilidade apesar dos enunciados serem acessíveis a todos; ocorre neste domínio uma hierarquização *ex-post*: o valor e a participação dos internautas guiar-se-ia pelo grau e intensidade de intervenção neste novo espaço público, factor ruinoso para a diversidade. As formas de legitimação «pela massa» fundam-se na velocidade e na circularidade da informação e os formatos standards de legibilidade acabam por ser impostos: quem não se enquadra nesses formatos é vítima de invisibilização. Os blogs e as Redes Sociais generalizam modos de cooperação que são permeáveis a todo o tipo de

intervenção. Mas será esta uma nova ordem «republicana» de uma democracia mais participativa, a democracia digital?<sup>231</sup>

A promessa de uma autorepresentação imanente, de uma democratização dos usos, que poderia eventualmente estilhaçar a representação política e a sua insuficiente mobilização do espaço público, poderia conduzir a uma autoficção política de tipo novo. Serão as Redes Sociais a figuração de espaço ficcional de partilha, de um triunfo do anonimato e da terceira pessoa à maneira de Esposito?

Não estará a blogosfera cidadã entregue, no fundo, a uma duplicação dos profissionais dos *media* convencionais que desenvolvem aí uma maior liberdade de actuação, fora das restrições dos *gatekeepers*?

Esse processo de alargamento do espaço público permite acrescentar mais três virtudes no sentido de uma pretensa descoberta do comum, onde a individualidade expressiva teria condições para produzir colectividades e ganhar intervenção no contexto político. Essas virtudes seriam *a força das cooperações fracas, a auto-organização e a legitimidade ex-post*. Para Cardon as comunidades da Internet, sendo electivas, surgem de forma espontânea, sem uma intenção inicial muito vincada, e com pouca regulação. A acção colectiva não vem acompanhada de qualquer projecto comunitário inicial o que pode enriquecer o espaço público devido à ausência dessa racionalidade instrumental. O outro é reconhecido num projecto que se constitui temporalmente sem intenção. «No modelo das «cooperações fracas» a sequência é inversa: os indivíduos partilham sistematicamente os seus recursos, a fim de descobrir pessoas com as quais se possam relacionar para produzirem juntos valores comuns?» (2009: 11-12) Mas nessa fragilidade de empenho como pensar o comum, a produção dos colectivos?

---

<sup>231</sup> A defesa de uma democracia digital por Dominique Cardon não afasta o desfasamento entre o ideal político visado e as práticas efectivas da web. É questionável, como Cardon chega a aludir, que a web se torne o veículo de uma *multidão* negriana: «Aujourd'hui, la massification des usages de l'Internet impose un changement d'échelle qui, toutes choses égales par ailleurs, s'apparente à la manière dont la démocratisation des publics scolaires a mis en tension les idéaux éducatifs «républicains». L'espace de pratique d'un groupe à forte homogénéité sociale et culturelle est désormais investi par des populations de plus en plus hétérogènes socialement et culturellement. Elles se multiplient dans toutes directions, éclatent en univers disparates, se compromettent avec le monde marchand, exhibent les individus sous diverses facettes, encouragent les comportements opportunistes, mimétiques ou infantiles, accélèrent les productions de haute culture comme les expressions les plus triviales, absurdes ou vulgaires, facilitent la coopération et le calcul, le don et la frime, la créativité et la standardisation. Les catégories politiques qui avaient servi à définir l'Internet des origines se trouvent comme prises en porte-à-faux par ce processus de massification des usages du réseau des réseaux.» (Cardon «Vertus démocratiques de l'Internet»: 18)

Como vimos, para Stiegler, o capitalismo libidinal não se projecta numa nova *philia*; a gramatização mnemotécnica tem em si mesma um princípio autoimune: as singularidades são excluídas devido à sincronização desindividuada. A Internet como *pharmakon* - na sua dupla acepção - pode assumir um papel de externalização positiva e inverter o processo de estupidez sistémica generalizada; em suma, um papel terapêutico de *cuidado*. A *web* como farmacologia releva de uma economia contributiva a construir, um crescimento do valor do espírito perdido do capitalismo. Seria uma potência pública para além do Estado, a revitalização de um novo modelo industrial, uma *política do espírito* (noopolítica).

As Redes Sociais e a legitimidade *ex-post* não propiciam uma ecologia do espírito no sentido de Stiegler porque não incentivam formas de Super-Eu, mas de efervescência narcísica descentrada relativamente às instâncias de poder. Contudo, um novo panóptico espreita: o de uma sociedade de controle em rede com as suas instâncias de hierarquização e individualização expressiva devidamente enquadradas num projecto standard mercantilizado: a Internet não está fora do circuito mercantil, das empresas comerciais. Os mesmos notáveis dos *media* tradicionais utilizam os blogs e as Redes Sociais para se expressarem de forma mais livre. O universo da webdemocracia, e-democracia ou democracia digital inaugura uma porosidade eventualmente maior; no entanto, os interstícios podem albergar outras possibilidades de des-subjectivação e de intervenção activista. A blogosfera, a *web* participativa são novas formas de tomar a palavra, permitidas pelo alargamento do espaço público.<sup>232</sup> Como se a ficção política da Internet pudesse concretizar o sonho da democracia deliberativa de Habermas. Se a Internet dos pioneiros predisponha para os ideais de abertura e criatividade, a partilha do *software* livre, a sua actualidade política diversificou-se numa massificação crescente de blogs e Redes Sociais, um uso mercantil, lúdico, de disfarce identitário a par da informação alternativa e de um espírito militante. Com a massificação, o postulado de partilha livre, da multidão negriana de internautas recai na sua própria aporia: uma

---

<sup>232</sup> Para Cardon esse alargamento responde a expectativas de democratização das nossas sociedades: «Une nouvelle population de producteurs et de commentateurs a bruyamment poussé les portes de l'espace public. Publications parallèles de journalistes en marge de leur écriture salariée, apport d'expertise par des spécialistes dans le débat public, contre-information locale assurée par les habitants, commentaires de l'actualité par des citoyens ordinaires, mobilisations de militants autour d'un enjeu international, tels sont les riches contenus de la «blogosphère citoyenne»» (2010: 46) E como acrescenta mais adiante: «La nouveauté d'Internet est que c'est depuis la conversation ordinaire que s'agrègent les opinions publiques et qu'il est devenu plus facile pour des foules de devenir des publics sans passer par les intermédiaires traditionnels.» (Idem: 72)

interdependência relacional entre os utilizadores livres da *web* e as instituições do espaço público tradicional (*media*, Partidos, empresas, etc). No entanto, a Internet não pode ser um espaço público alternativo ao espaço tradicional, de onde brotam instituições (estatais ou não estatais); ela é sobretudo um espaço público de circulação de informação, pautado por um claro-escuro de um efervescência de subjectividades politicamente descomprometidas. Naturalmente que *Wikileaks* pode influenciar a opinião pública de certa maneira, mas o claro-escuro da Internet mantém o seu carácter oculto e não transparente. A comunidade interpretativa desta resistência contra o poder assume uma batalha contra-hegemónica e uma partilha expressivista. O ideal comunitário a partir da *web* - modo de reinventar regras de vida colectiva - pode parecer ingénuo porque não considera o fracasso comunicacional da tecnociência. A pretensão da comunicação à universalidade (comunicar com todos sem barreiras) é um pressuposto ideológico que confunde a massificação com a sua institucionalização sob a aparência de um modelo contributivo. A necessidade de regulação interpretativa torna intangível esse trabalho de hibridação dos diálogos entre os internautas: não basta a exposição estatística das informações, visto que é necessária uma interpretação dos dados.

Em *Médiactivistes*, Dominique Cardon e Fabien Granjon, reflectem sobre uma Internet mais militante, uma subversão a partir da técnicopolítica capaz de constituir uma alternativa aos *media* convencionais que operam no espaço público. São duas as perspectivas que desencadeiam essa intervenção: a crítica contra-hegemónica e a orientação expressivista. A primeira intenta evidenciar o carácter propagandístico dos *media* tradicionais e a segunda reivindica um alargamento do espaço público para além dos constrangimentos desses *media*. O papel de uma crítica contra-hegemónica destaca assim os *media* dominantes como vectores de propaganda dos poderes económicos; a desigualdade da repartição dos fluxos informacionais em benefício do sensacionalismo releva do que Stiegler classifica como o lado pulsional dos *media*. Por seu turno, uma crítica expressivista insiste sobre o *empowerment*, a reflexividade, a autodidaxia, a experimentação e a reapropriação da palavra (Cardon, 2010: 16), produzindo representações inéditas de um agir colectivo, da possível construção do comum dos *media* alternativos: os indivíduos tornam-se os instrumentos da sua auto-representação fora dos cânones do jornalismo autorizado. Essa reapropriação colectiva, denunciando as assimetrias dos *media* dominantes, põem à disposição de vastas massas uma outra

forma de mobilização comunicacional.<sup>233</sup> A intervenção dos *watchdogs* na crítica contra-hegemónica ironiza a suposta autonomia profissional que mais não é do que uma ideologia de auto-legitimação. De outra parte, o activismo mediático e o video-activismo descentralizam os *media* elegendo uma polifonia de subjectividades lutando contra o *mainstream* e multiplicando os pontos de vista a favor de uma contra-cultura. A hibridação das identidades, o universo do *software* de uso livre instaura um princípio de propriedade colectiva. Estaria aqui o novo tipo de comunicação das singularidades livres proposto por Negri e Hardt? O princípio da publicação aberta (*open publishing*) de colectivos como a *Indymedia* e os movimentos altermundialistas parecem contornar as formas de totalização e dominação realizando a profecia de Guattari de uma Era pós-*media* e uma crítica ao poder. Um deslocamento das subjectividades cultiva uma cultura expressiva, na primeira pessoa, investimento de afectos, desvios irónicos, uma mobilização a partir das bases, permitindo a expressão pública de práticas informacionais originais.<sup>234</sup>

Que tipo de governamentalidade deriva da Internet: um liberalismo radical e desordenado ou uma democracia participativa capaz de cumprir o sonho alargado de um republicanismo utópico? Apesar de Cardon aludir a uma pressuposição de igualdade, a uma «parte dos sem parte» e a uma ausência de hierarquia onde não actua uma autoridade centralizada, a rede das redes apresenta um panorama difuso entre o militantismo mais empenhado e as vozes quotidianas irrisórias, onde é visível uma

---

<sup>233</sup> «La visée central relève de l'affirmation des subjectivités et d'une volonté de s'assurer de la diversité des points de vue, devenue possible par l'élargissement du nombre des producteurs d'information. Ce qui est ainsi valorisée dans une visée expressive, c'est la redistribution et la généralisation de la capacité des acteurs à accéder aux ressources de symbolisation et de représentation du monde social.» (Cardon, 2010: 18) Se a comunicação e a informação surgem indissociáveis do poder, a política ganha imediatamente uma dimensão mediática, como sustenta Manuel Castells no seu artigo: «Emergence des médias de masse individuels». A capacidade dos media como sistemas de controle, quer a partir de um jornalismo militante alternativo ou pela perda de autonomia dos jornalistas profissionais, é ainda relevante, muitas vezes não pelo que é publicado mas pelo que é ocultado e nessa faculdade de ocultar emerge o poder da política «personalidade» que recorre à difamação e ao rumor. A mediatização da política, a prática do escândalo acarreta a perda de confiança dos cidadãos no sistema de representação e legitimação tradicional, fazendo eclodir novos mecanismos de intervenção social como o telemóvel que Castells denomina a «mobilização política instantânea» mas igualmente a Internet: «Le mouvement altermondialiste contre le capitalisme global, dans toute sa diversité, utilise depuis plusieurs années Internet et toutes les ressources de la communication non seulement comme instrument organisationnel mais encore comme lieu de débats et d'interventions. Il a aussi développé par ce biais une capacité d'influence sur les médias dominants, en passant par Indymedia ou une série d'autres réseaux associatifs. [...] Mais l'existence et le développement des réseaux électroniques offrent à la société une plus grande faculté de contrôle, d'intervention. Et une capacité supérieure d'organisation politique à ceux qui se tiennent en dehors du système traditionnel.» (2006)

<sup>234</sup> «L'espace public numérique s'ouvre ainsi à de nouvelles formes d'échange qui «déformalisent» le débat public traditionnel.» (Idem: 122)

despolitização e uma finalidade exibicionista. A ficção política da Internet é uma causa por cumprir ou poderá levar à construção de um comum que deva, apesar de tudo superar a ambivalência de uma exposição individual-narcísica e uma verdadeira associação deliberativa inserida numa esfera pública. A hipótese de uma esfera pública aproximada à noção da democracia deliberativa habermasiana que possa a racionalização da sociedade civil parece convincente. Porém, o Estado permanece como instância aparentemente insubstituível para alcançar a justiça distributiva a despeito da utilização cada vez mais massiva dos recursos da Internet pelos actores colectivos. A porosidade entre o espaço da sociabilidade e o espaço público, a contradição entre a exposição de si e uma identidade colectiva virtual não obscurecem as possibilidades das Redes.<sup>235</sup> Para Habermas a esfera pública apresenta uma tipologia tripartida sendo permeável entre si na articulação entre os vários espaços públicos: episódico, abstracto e organizado:

Nas sociedades complexas, o espaço público constitui uma estrutura intermédia que figura como mediador entre, por um lado, o sistema político e, por outro, os sectores privados do mundo da vida e os sistemas de acção funcionalmente específicos. Trata-se de um tecido de uma grande complexidade, ramificado numa multiplicidade de arenas que se entrecruzam, sejam elas internacionais ou nacionais, regionais, municipais ou subculturais; articulado, nas suas bases, de acordo com pontos de vista funcionais, temas centrais, sectores políticos, etc., geradores de espaços públicos mais ou menos especializados, mais ainda assim acessíveis a um público de profanos (por exemplo, espaços públicos de divulgação científica e literária, da Igreja e da arte, do feminismo e de alternativas, da saúde, do social ou da política científica); diferenciado em níveis em função da densidade da comunicação, da complexidade da organização e da amplitude do raio de acção, indo do espaço público *episódico* do bar, dos cafés e das ruas, até ao espaço público *abstracto* criado pelos *mass media* e composto por leitores, auditores e espectadores simultaneamente isolados e globalmente dispersos, passando pelo

---

<sup>235</sup> Num artigo particularmente elucidativo, Rousiley Maia considera o contributo da democracia digital para o estabelecimento de plataformas de diálogo entre comunidades no ciberespaço. As redes favorecem uma associação nomeadamente ao nível da produção de conhecimento técnico-competente tornando-o acessível e disponível, ao nível da memória activa na compilação de dados que recolhem a história das comunidades (a *Favela tem Memória* é um exemplo de organização de movimentos sociais), de produção de recursos comunicativos e vigilância e solidariedade à distância. (Cf. «Redes cívicas e internet: efeitos democráticos do associativismo» in Revista *Aurora* n. 2 (2008).

espaço público *organizado*, na presença dos participantes como seja o das representações teatrais, as reuniões de pais de alunos, concertos de rock, reuniões de partidos ou conferências eclesiásticas. A despeito das suas múltiplas diferenciações, todos estes espaços públicos parciais, desde o momento que se baseiam na linguagem comum, permanecem porosos uns relativamente aos outros. (Habermas, 1997: 401)

## **CAPÍTULO V**

### **SUBVERSÕES DA VIDA EMANCIPADA**



## O si imunológico e o princípio de identidade (declinações biopolíticas)

O cruzamento entre a história da imunologia e a história da filosofia não começa com Donna Haraway, Sloterdijk, Derrida ou Esposito. Ele remonta a Nietzsche, cuja concepção de organismo é semelhante à noção de Metchnikoff.<sup>236</sup> Na segunda metade do século XX, a imunologia foi chamada a esclarecer a questão da identidade ou da individualidade do ser vivo, com implicações filosóficas evidentes. Como se estabelece a distinção Eu/Não-Eu ao nível do sistema imunológico? Que implicações se retiram para a filosofia e para a questão da identidade do sujeito? Haverá uma identidade substancial no *self* imunológico? Em que consiste? Qual a sua relação com uma teoria do sujeito? Como aplicar a distinção/discriminação entre o Si/não-Si? Como relacionar a identidade imunológica e a identidade filosófica? Uma teoria do sujeito imunológico pode influenciar a noção de organismo do Si filosófico?

A identidade imunológica poderá trazer uma contribuição decisiva para a compreensão do conceito de unidade do organismo, mobilizando conceitos das ciências experimentais que se cruzam com conceitos metafísicos. Daí que, para Thomas Pradeu, a questão da identidade, na sua generalidade, deve ser formulada desta forma: O que é um ser vivo? A que correspondem derivações que apelam ao problema da *essência* (o estatuto de todos os seres vivos), de *descrição individual* (a unicidade de um organismo individual) e de *individualidade* (a sua unidade biológica; o que está em causa no mundo do vivente) (2009: 249) Que esclarecimentos poderá a imunologia trazer a estas questões?

O si ou *self* imunológico conheceu dois paradigmas opostos: o de Burnet, com a *Teoria de Selecção Clonal* onde cada célula reconhece o estímulo antigénico acabando por se proliferar em detrimento das outras, o que daria origem a uma maior especificidade,<sup>237</sup> e a *Teoria da Rede Imunológica* de Jerne em que o reconhecimento imunológico se constitui numa rede complexa de paratopos e idiotopos que são reconhecidos por conjuntos de paratopos<sup>238</sup>. Essa rede idiotípica reconhece-se entre si

---

<sup>236</sup> Cf. Tauber, «A Typology of Nietzsche's Biology», 1994 e «The self as organism: A philosophical consideration. The shared vision of Metchnikoff and Nietzsche» in Tauber, 1994a.

<sup>237</sup> Cf. Burnet, *Self and Not-Self: Cellular Immunology*, 1969.

<sup>238</sup> Cf. Jerne, «Towards a network theory of the immune system», 1974.

mesmo na ausência de antígenos. Do ponto de vista do si estes dois paradigmas excluem-se, uma vez que em Burnet podemos postular claramente um *self* imune que reage contra elementos exógenos, ao passo que a rede desconstrói o *self* em benefício de uma amálgama complexa. Com Jerne o modelo imunológico é uma entidade cognitiva de reconhecimento e auto-organização idiotípica onde não podemos destrinçar claramente uma individualidade imune; o reconhecimento tanto abrange entidades «estrangeiras» como o próprio *self*. Assim, o significado do sistema imune deve ser visto como auto-reactivo e interconectado, distinguindo-se apenas o grau de reacção e não uma dicotomia si/não si.

Se o si biológico é eminentemente genético, enquanto plasticidade fenotípica, o Si imunitário deve ser definido como a capacidade de defesa da integridade do organismo (o que implica uma modificação do indivíduo face a ameaças exógenas). Neste caso, não há uma coincidência entre o si biológico e o si imunológico, daí que as noções de Si/não-Si divirjam entre a ideia de *identidade* e a ideia de *imunidade*. O Si imunitário é adquirido na sua maior parte de forma pós-natal e não responde à questão, *Quem sou eu*, mas *Como estou protegido?* Para compreender a distinção imunológica entre o Si e o não-Si é necessário estabelecer o *critério de imunogenicidade*, ou seja, a capacidade do organismo suscitar uma reacção imunológica. Assim, a perspectiva do modelo do Si defenderá a asserção segundo a qual um elemento estranho desencadeia uma reacção imunitária que o tende a expulsar para fora de si.

Thomas Pradeu e Edgardo Carosella em dois artigos que aqui convocamos, «Analyse critique du modèle immunologique du soi et du non-soi et de ses fondements métaphysiques implicites» e «The self model and the conception of biological identity in immunology» discutem a questão da identidade imunológica opondo o modelo do Si (*self hypothesis*) ao modelo continuísta (*continuity hypothesis*). O seu objectivo é demonstrar a inadequação do modelo do Si, sugerido pela primeira vez por Burnet em 1949 e sedimentada até aos anos 70 do séc. XX sustentado no princípio de Ehrlich do *horror autotoxicus*. No modelo proposto por Burnet tudo o que provém do interior é tolerado e tudo o que se insinua do exterior é atacado, o que permitiria manter a integridade do organismo. Trata-se assim de um modelo internalista que assume o elemento exógeno como perigoso.

A rejeição do modelo do Si por parte dos autores baseia-se na refutação de duas proposições fundamentais que sustentam hipóteses falsificáveis : a) o sistema imunitário não desencadeia reacções contra si e b) o sistema imunitário desencadeia uma reacção contra o não-Si. Relativamente à primeira asserção, durante a selecção dos linfócitos (no timo para os linfócitos T e na medula para os linfócitos B) as células reagem fortemente. Os linfócitos que sobrevivem são os que reagem contra os constituintes do *self*. Daí que as reacções imunes ao *self* sejam possíveis e necessárias para a solidificação do sistema imunitário. As células imunológicas reagem contra componentes endógenos do organismo activando-se. Em alguns casos por fagocitose (internalização e destruição) ou por apoptose (morte programada das células). As células reguladoras T (T<sub>Reg</sub>) são linfócitos que reagem contra outros linfócitos do *self*, pensando-se que estão envolvidas no equilíbrio da autoimunidade, da tolerância a tumores, etc. (Pradeu; Carosella, 2006: 239) Isto permite concluir que o sistema imune reage ao *self*.

Contra a segunda asserção levantam-se as seguintes objecções: existe uma tolerância imunitária, ou seja, um estado no qual um elemento exógeno se vem interpor no organismo sem que se desencadeie uma reacção imunitária. Como exemplo desta situação temos a tolerância às bactérias (que podem ser benéficas para o organismo como no caso do intestino ou na superfície das mucosas), a tolerância aos parasitas (protozoários e outros como a *Trypanosoma Cruzi* que permanece vários anos no corpo sem ser eliminada pelo sistema imunitário), a tolerância aos enxertos (órgãos imunoprivilegiados), a tolerância fetomaternal<sup>239</sup> (o feto não desencadeia uma reacção imunitária) e o quimerismo (processo que consiste na troca de células entre dois organismos. O melhor exemplo é o quimerismo fetomaternal) (Pradeu; Carosella, 2004: 487-488 e 2006: 239-240) A molécula HLA-G desempenha um papel crucial nesta tolerância que confere uma identidade imunológica ao indivíduo, inibindo os linfócitos T citotóxicos e as células NK de destruir o embrião.

Segundo a hipótese continuista, a imunidade mantém-se enquanto não ocorrer uma descontinuidade que possa desencadear uma resposta imune, seja ela proveniente

---

<sup>239</sup> Numa entrevista concedida a Vanessa Lemm e a Miguel Vatter, Esposito refere-se ao sentido político da tolerância fetomaternal nos seguintes termos: «Por lo tanto, en la medida en que el niño tiene una mayor diferencia con la madre, tanto más la madre lo protege. Se trata de una ley biológica particular, que constituye también una extraordinaria metáfora para la política: si también nuestras sociedades logran acoger y proteger más, justamente a quien es más ajeno y a quien es más indefenso, como lo es precisamente un niño que está por nacer, nos encontraríamos seguramente en un mundo mejor.» (2009: 138)

do «self» ou do «não self», ou seja, do si e do não/si. Em que circunstâncias se desencadeia a resposta na teoria da continuidade? Para provocar uma quebra na continuidade e provocar sinais proinflamatórios, a entidade precisa de interagir com o sistema imune de forma expressiva; apela-se aqui a um critério quantitativo, caso contrário, a continuidade mantém-se sem que ocorra uma modificação nos tecidos, ou porque a descontinuidade não é percebida, ou por ignorância imunitária, ou simplesmente por inibição da resposta. A indução da tolerância significa que os componentes do não-*self* são aceites e, nessa medida, não verificamos autoreactividade.

Estas conclusões sobre a diferença entre o Si e o não-Si imunológico podem ser transcritas analogicamente com vista a uma investigação sobre o sujeito filosófico e sobre a questão da identidade. A identidade imunitária e a identidade filosófica repousam ambas sobre a distinção entre os modelos de *substância* e de *continuidade*. Esta analogia encontra o sentido forte na oposição metafísica entre uma concepção substancialista e uma outra, empirista, da identidade, encontrando-se bem expressa na dicotomia entre uma *identidade-substância* e uma *identidade-continuidade*. Os autores apresentam deliberadamente duas concepções ontológicas do *self* que subjazem às duas hipóteses em confronto. A concepção da identidade substancial é monadológica e privilegia a informação genética do ADN num modelo fechado e a hipótese continuista é aberta a uma identidade integrativa através de uma inter-relação entre o organismo e o meio. O que chamamos identidade plasma-se em duas definições: de acordo com a hipótese do *self*, tudo o que constitui a identidade do organismo é endógeno, ao passo que a hipótese continuista salienta os elementos exógenos da interacção entre o sujeito e o meio. A primeira concepção é internalista e substancialista e a segunda aproxima-se de um sujeito tal como é definido pelos empiristas. A oposição entre substância ou continuidade está exposta por Locke no seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* ao afirmar que a identidade individual é uma mera continuidade que não necessita de um substrato metafísico.<sup>240</sup> Se a imunologia pode demonstrar a unicidade do organismo

---

<sup>240</sup> A identidade em Locke é concebida de forma espaço-temporal, pelo que deduzimos que a hipótese continuista em matéria de imunologia (conceito que pretende demarcar-se deliberadamente do modelo do Si) invoca esta justificação filosófica empirista. De facto e como defende Locke: «Quando, portanto, perguntamos se algo é *o mesmo* ou não, referimo-nos sempre a algo que existiu em determinado momento, em determinado lugar, o que nesse instante era certo ser o mesmo, e nada mais. [...] A partir do que foi dito, é fácil determinar o que é sobejamente discutido, o *principium individuationis*, o que é claro, é a existência em si mesma, facto que determina um ser de qualquer tipo a um tempo e espaço específicos, intransmissíveis a dois seres do mesmo tipo. Embora isto pareça mais fácil de conceber em relação às substâncias simples ou modos, quando reflectimos, verificamos que não é mais difícil em relação às

individual esta não reside no modelo do Si e do não-Si, estendendo-se em sentido lato a um critério de imunogenicidade continuista. A identidade do sistema imune é antimonadológica; ele tem janelas por onde circulam entidades diferenciadas dificilmente enquadráveis numa harmonia pré-estabelecida. A revisão do modelo por Jerne desconstrói todo o complexo em termos de uma auto-organização do sistema imune como processo cognitivo: ele «reconhece» e «aprende» - é um modelo cognitivo. E a rede de reconhecimento das células imunitárias opera-se entre si sem que exista uma identidade ou uma individualidade destacada. A interacção anticorpo-antígeno não possui funções discriminatórias da exterioridade nem estão auto-centradas. Não existe um mecanismo de discriminação entre o si e o outro, o absolutamente estranho.

Ao invés, a identidade substancial do modelo de Burnet é leibniziana. No *Discurso de Metafísica* a substância individual é o sujeito ao qual são atribuídos diversos predicados e que não é atribuído a nenhum outro sujeito. A esta primeira definição, nominal, o filósofo acrescenta outra mais real, afirmando que a substância deve ter uma natureza perfeita e completa.<sup>241</sup> A versão da substância como completa implica que os predicados sejam compreendidos na esfera do sujeito assumindo uma unidade e carácter último.

Ao invés, o critério de imunogenicidade da teoria continuista reside na continuidade espácio-temporal que define a imunidade como equilíbrio. Assim sendo, o que rompe essa continuidade por um motivo antigénico, proveniente do Si ou do não-Si, provoca uma ruptura na continuidade.<sup>242</sup> Trata-se de uma continuidade espácio-temporal

---

substâncias compostas, isto se for tomado o cuidado necessário em relação ao que se aplica, ou seja, vamos supor um átomo, isto é, um corpo contínuo sob uma superfície imutável, existindo um determinado tempo e espaço: é evidente que, quando considerado num qualquer momento da sua existência, nesse momento ele é o mesmo, em si próprio.» (1999, Cap. XXVII, 1, 4) Para Hume, podemos dizê-lo, a identidade não repousa num substrato ou núcleo metafísico que acolha as impressões. De alguma forma ela é continuidade de estados articulados pela consciência ou pela imaginação. No *Tratado da Natureza Humana*, escreve: «A ideia de substância, assim como a de modo, não é senão uma colecção de ideias simples unidas pela imaginação, às quais se deu um nome determinado, que nos permite evocar, quer para nós próprios, quer para os outros, essa colecção.» (Secção VI) A substância é formada por qualidades que se encontram unidas pelas relações de contiguidade e causalidade.

<sup>241</sup> Leibniz expressa a sua visão internalista deste modo: «Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'une estre complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attribuée.» Assim, ela «enferme une fois pour toutes tout ce qui luy peut jamais arriver, et qu'en considerant cette notion, on y peut voir tout ce qui pourra veritablement enoncer d'elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les proprietés qu'on en peut deduire.» (1986, VIII, XIII)

<sup>242</sup> «[...] alors qu'ils réagit à ce qui vient *briser la continuité* (un motif antigénique jamais rencontré: bactérie; virus; organe, comme dans le cas d'une allogreffe; etc), et donc la distinction pertinente est celle

que não se funda na noção de *semelhança*. Este critério assenta na ideia de começo e de autoreactividade. A imunidade tem um *começo* e a autoreactividade é normal.

Como explicar a autoimunidade segundo os dois modelos, o do Si e o da continuidade? De acordo com a hipótese continuísta, a autoimunidade não diferencia entre o antígeno endógeno e exógeno; o que se pode afirmar é uma ruptura da continuidade graças a uma modificação dos péptidos à superfície das células do organismo. Segundo o modelo do Si a autoimunidade é enquadrada numa visão internalista, visto que o sistema imune apenas «vê» a sua interioridade. Ao invés, a hipótese continuísta contempla a abertura do organismo a uma externalidade sem um núcleo permanente, e a integração de elementos «estranhos» é vista como uma circunstância normal para o organismo. A hipótese continuísta permite pensar uma identidade biológica sem a definir como um Si; a identidade filosófica pode adoptar esta hipótese que não invoca uma identidade substancial, inacessível, mas uma identidade que repousa apenas na continuidade, continuidade de estados de consciência. Esta hipótese não substancialista, contrariamente ao modelo do Si (que pressupõe uma identidade-substância), opta por uma identidade-continuidade. Como defendem os autores: «A hipótese da continuidade, conseqüentemente, constitui uma proposição *filosófica* para *limitar* o uso dos conceitos filosóficos em imunologia: ela esforça-se por reiterar no domínio da imunologia a deflação metafísica que a identidade-continuidade representa relativamente à identidade-substância.» (Pradeu; Carosella, 2004: 491) No caso da vacinação ou da inoculação também temos uma forma de intrusão de um corpo estranho, embora destinado a produzir anticorpos para assegurar a integridade do organismo.

Em *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Thomas Pradeu confronta a teoria da continuidade com as demais teorias ou hipóteses imunológicas existentes. Nesta obra, para demonstrar a insuficiência da teoria do Si e do não-Si Pradeu recorre a dois eixos principais: a autoreactividade (reacção do sistema imunitário ao Si) e a tolerância (ausência de reacção ao não-Si). A autoreactividade (circunstância em que uma célula imunitária interage com um antígeno endógeno) distingue-se da autoimunidade (destruição do alvo ou inibição dessa destruição) e da doença autoimune

---

entre *continuité* et *rupture de continuité*, et non la distinction entre «soi» et «non-soi»» (Pradeu; Carosella, 2004: 488)

(uma resposta imunitária contra tecidos e órgãos específicos do organismo). Assim, sendo, existe uma autoimunidade normal no organismo saudável como sejam células imunitárias (macrófagos ou células T) que reagem ao antígeno endógeno para análise ou inibição sem que se desencadeie uma reacção. Como defende Pradeu, não se trata de pensar que não existe a autoimunidade; o que se demonstra é que a discriminação Si/não-Si é incapaz de explicar a autoimunidade normal.<sup>243</sup> A teoria da continuidade procura o seu fundamento numa concepção heterogénea do organismo visto que dá conta da tolerância a entidades exógenas. O organismo é assim definido como um conjunto de constituintes heterogéneos localmente interconectados por interacções bioquímicas e controladas por interacções imunitárias constantes de uma intensidade média. A individuação fisiológica do organismo é alcançada devido a estas interacções imunitárias; a sua interacção não é muito forte, mas se as interacções forem demasiado fracas a célula imunitária morre. A heterogeneidade do organismo (a palavra heterogéneo significa «vir do outro», o que no contexto imunológico representa um elemento do exterior) é feita de numerosas entidades estrangeiras, e por conseguinte, este não se constrói de modo inteiramente endógeno. Todo o ser humano se constitui de bactérias simbióticas cuja maior parte provém do intestino. Estas endobactérias não estão presentes no organismo como elementos exteriores: elas fazem parte dele.<sup>244</sup> Assim sendo, a individuação imunológica mostra-nos que o organismo é heterogéneo.

A questão da identidade biológica enquanto individualidade é metafísica e coloca-se de várias maneiras: O que é um indivíduo no mundo vivo? O que é um indivíduo biológico? O que é um organismo? Segundo Pradeu, as entidades biológicas podem ser individuadas de três modos: 1) a individuação fenomenal (por meio da visão do senso comum); 2) a individuação fisiológica (um mundo composto de organismos funcionalmente integrados, com elementos interconectados de forma causal e que se

---

<sup>243</sup> «Mais nous ne pensons pas que l'hypothèse immunologique de la discrimination soi/non-soi soit susceptible d'expliquer la différence entre auto-immunité normale et maladie auto-immune puisque, dans les deux cas, on a bien affaire à des réponses immunitaires effectrices à l'encontre de constituants endogènes de l'organisme. Il ne s'agit donc de nier l'existence des maladies auto-immunes et leur différence avec l'auto-immunité normale. Les maladies auto-immunes présupposent l'autoréactivité et l'auto-immunité, mais vont bien au-delà puisqu'elles constituent un dysfonctionnement par rapport à l'autoréactivité et à l'auto-immunité normales.» (Pradeu, 2009: 109)

<sup>244</sup> «Ainsi, tout organisme (tout au moins pluricellulaire) est une entité hétérogène, faite de constituants différents et d'origines différents, mais unifiés par des interactions communes avec les récepteurs immunitaires. En conséquence, un bon critère d'immunogénicité nous dit premièrement que l'organisme est un tout unifié (son unité est fondé sur les interactions biochimiques et surtout immunitaires), et deuxièmement qu'il est hétérogène.» (Pradeu, 2009: 274)

alteram continuamente) e 3) a individuação evolucionista (onde a teoria da evolução pela selecção natural conclui por um indivíduo biológico como unidade de selecção.) Esta última fornece um seleccionismo genético, podendo confundir o organismo com a célula numa concepção hierárquica da evolução. Ora, a imunologia pode servir como critério de identidade ou individualidade, embora esta seja aferida pela individualidade do organismo não explicando uma individuação evolucionista. A questão filosófica da individualidade pode beneficiar de um critério imunológico de individuação válido para todos os organismo pluricelulares. É o que pretende uma teoria que compreenda as interacções imunitárias como decisivas para o fundamento de individuação fisiológica do organismo.

Na obra *L'identité, La Part de L'Autre. Immunologie et Philosophie*, Carosella e Pradeu, declaram que os linfócitos T citotóxicos (CD8) agem por reconhecimento do «não-Si», ao passo que as células NK agem por reconhecimento da ausência do «si». Tendo em conta este reconhecimento dos antígenos do si os autores declinam vários tipos do si: um «si peptídico» (a função apresentadora dos peptídeos da molécula HLA confere às células imunitárias a capacidade de distinguir o que deve ser preservado do que deve ser eliminado. O conjunto dos peptídeos reconhecidos pelos linfócitos T como pertencendo ao «si» não são eliminados), um «si individual» (o complexo HLA do «si» é identificado pelos linfócitos T no caso da transplantação de tecido celular como estranho), um «si alargado» (no caso da tolerância fetomaternal), um «si emprestado» (o si imunológico pode ser modificado pela interacção com outras células aceitando uma identidade que não a sua), e um «si adoptado» (a acção dos medicamentos imunossupressores. O paciente aceita o seu enxerto como uma outra identidade imunológica do dador, sendo que as duas identidades coabitam num equilíbrio duradouro ou definitivo).

O quimerismo abrange uma partilha de genomas diferentes no mesmo ser vivo, o que significa que o mesmo ser identitário acolhe células de outros seres humanos quer se trate de células eucarióticas (dotadas de um núcleo) ou células procarióticas (sem núcleo). «Cada um de nós é um ser híbrido de um ponto de vista celular porque exprime, de forma mais profunda ainda que o quimerismo eucariótico, um quimerismo procariótico, devido à quantidade considerável de células bacterianas que contém.» (Carosella; Pradeu, 2010: 163) E esse facto não se pode atribuir à ignorância imunitária porque as bactérias simbióticas não são apenas toleradas pelo sistema imunitário. Existe



um benefício recíproco visto que as bactérias simbióticas desempenham um papel imunitário, auxiliando o organismo contra outras bactérias ou outros micro-organismos patogénicos. Este interaccionismo confirma a heterogeneidade do organismo contra a hipótese de Burnet, segundo a qual podemos destringer o si do não si.

Em suma, o critério de imunogenicidade da teoria da continuidade (estabelecida em 2003 por Thomas Pradeu) defende uma descontinuidade no organismo capaz de desencadear uma resposta imunitária efetora. O critério de desencadeamento reside na quantidade de antígenos, sejam endógenos ou exógenos. O elemento de diferenciação relativamente ao modelo do si é que esses antígenos não precisam de ser «estrangeiros»; pelo contrário, existem mesmo bactérias simbióticas que são «normais» e que ajudam mesmo ao equilíbrio imunitário. A identidade do organismo assume uma perspectiva dinâmica.

A teoria da continuidade permite assim dar conta da dinâmica de identidade do organismo, que tolera e que rejeita certas entidades, mas sem restabelecer esta última à questão da origem do antígeno, isto é, à questão de saber se ele é ou não «estranho»: a teoria da continuidade permite explicar por que motivo certos antígenos «estranhos», como por exemplo as bactérias situadas no intestino, são tolerados, ao passo que certos antígenos que reflectem o «si» genético, como por exemplo os motivos expressos pelas células tumorais, no caso de se tornarem numerosas, desencadeiam uma resposta imunitária. (Carosella, Pradeu, 2010: 184)

A identidade ou os processos de subjectivação constituem formas históricas que, em cada momento, são tidas como a verdade/identidade do sujeito através de um efeito de poder.

Se para Esposito a questão imunológica é central para a avaliação do governo da vida, a sua elevação a paradigma biopolítico deve-se a uma transposição para o léxico filosófico de elementos da linguagem biomédica. Esse alcance metafórico é visto por Esposito como uma chave interpretativa para as relações entre o Eu e o Outro no plano

social.<sup>245</sup> Analisando o contributo de Jerne sobretudo a teoria da rede, Esposito atribui a este a paternidade da teoria da selecção clonal, que de facto pertence a Burnet, sendo que a sua reformulação por Jerne tomou a designação de teoria da selecção natural. (Cf. 2002: 209) Ora, tal equívoco não é significativo para a discriminação entre o Eu e o Outro. Relevante é o facto de se esbaterem as fronteiras entre o Eu e o Outro por meio de uma dobra antinómica (*piega antinomica*), que dissolve a questão da identidade diante de um estranho indefinível. Como Esposito reconhece no fim do percurso da sua obra *Immunitas*: «O problema, levantado pela imunologia, da cognoscibilidade do outro através da definição do eu - ou do eu através da delimitação do outro - é tão clássico que remonta, nos seus termos fundamentais, a Platão» (2002: 207) A resposta então encontrada assume, todavia, um resultado anti-platónico:

Se o antígeno exterior é «visto» no interior como um anticorpo, exactamente como, noutra perspectiva, o anticorpo toma a função do antígeno, mais do que o combate entre duas posições distintas, determina-se assim o confronto, ou melhor, o intercâmbio constante entre um exterior interiorizado e um interior exteriorizado. Deste modo, *a identidade*, longe de ser o resultado de uma exclusão - ou de uma selecção - das diferenças, torna-se o produto destas. O equilíbrio do sistema imunitário não é o fruto da mobilização defensiva contra o outro de si (*contro l'altro da sé*), mas a linha de conjugação ou o ponto de convergência entre duas séries divergentes. (Esposito, 2002: 209 ênfase nosso)

O que é então o Si imunológico?, pergunta Esposito. («Che cos'è il 'sé immunologico'?») (2002: 210) O objectivo do sistema imunitário não é excluir-se a si mesmo. Nesse caso, o mecanismo autoimune ficaria por explicar. Como estabelecer o si imunológico previamente à autoimunidade e como fundar uma teoria da sua constituição que não se fixe numa perspectiva invariante? O sistema imunitário é relação com o outro e se o exclui definitivamente da sua esfera, os termos da relação

---

<sup>245</sup> «É da lí - da quel concentrato di funzioni reali e metaforiche - che si diparte un'onda semantica destinata ad investire l'intera gamma dei linguaggi sociali. La cosa è tutt'altro che sorprendente: se l'asse semiotico intorno al quale si costituisce ogni istituzione sociale è quello che stabilisce il confine tra l'io e l'altro - tra noi e gli altri - nulla piú del principio di immunità ne costituisce insieme la chiave interpretativa e l'esito operativo.» (2002: 179)

esvaziavam-se. Poderemos pensá-lo como uma relação aberta? Estamos a postular a possibilidade de um si imunológico que supere as suas fronteiras conceptuais.

Esposito recorre a Benveniste para determinar o carácter impessoal ou da terceira pessoa como *analogon* da identidade negativa do si mesmo imunológico. Pessoa não pessoal ou simplesmente não-pessoa; do que se trata é de passar de um termo meramente gramatical para um termo conceptual que postula uma realidade exterior à enunciação. Esposito aponta, assim, para um si imunológico não personificado. Se considerarmos a investigação de Benveniste, verificamos que na raiz indoeuropeia do pronome latino *se*, encontramos o termo *swe* do qual derivam os latinos *suus*, *soror* e os gregos *ethos* e *étes*. A propriedade que remete para o *swe* é partilhada por vários sujeitos dentro de um mesmo grupo. Daí a conclusão: «Se cruzarmos a duplicidade originária da raiz *swe* com a não-personalidade da terceira pessoa pronominal, obtemos um efeito sobre o qual parece também adquirir nova luz a negatividade «ontológica» do si mesmo imunológico.» (2002: 212) Assim sendo, o si imunológico seria o mais individual e o mais partilhado. Uma só figura possui uma individualidade partilhada (*individualità condivisa*) ou, dito de outro modo, a identidade seria afirmada e alterada na forma da sua própria negação. Podemos considerar até que ponto a imunologia contemporânea desconstrói a noção de um sujeito imutável, perfeitamente demarcado do seu exterior patogénico com o qual manteria relações de exclusão inclusiva ou de inclusão exclusiva.

A noção de um sujeito-forma é exemplificada por Foucault com o modelo da medicalização da loucura, no que chama a organização de um saber médico em torno de indivíduos tidos como loucos, sujeitos a uma ordem económica e a instituições e práticas de poder. Essa diferenciação do sujeito releva de uma constituição histórica que se desloca de acordo com diferentes jogos de verdade e práticas de poder.

O que eu recusei foi precisamente que se fizesse previamente uma teoria do sujeito - como seria possível fazer, por exemplo, na fenomenologia ou no existencialismo - e, que, a partir desta, se colocasse a questão de saber como, por exemplo, tal forma de conhecimento era possível. Procurei mostrar como o próprio sujeito se constitui, nessa ou naquela forma determinada, como sujeito louco ou são, como sujeito delinquente ou não, através de um certo número de práticas, que eram os jogos de

verdade, práticas de poder, etc. era certamente necessário que eu recusasse uma certa teoria *a priori* do sujeito para poder fazer essa análise das relações possivelmente existentes entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os jogos de verdade, as práticas de poder, etc. [...] Não é uma substância [o sujeito]. É uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma. Você não tem consigo próprio o mesmo tipo de relações quando se constitui como sujeito político que vai votar ou toma a palavra numa assembleia, ou quando busca realizar o seu desejo numa relação sexual. Há, indubitavelmente, relações e interferências entre essas diferentes formas do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relação diferentes. E o que me interessa é, precisamente, a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito, em relação aos jogos de verdade. (Foucault «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», *DEIV*: 718-719)

A identidade do Si e o acesso à verdade têm que ser encontrados no exame de consciência (prática estóico-cristã) e até na obediência como formas de desvelamento de algo que se encontra pressupostamente oculto.<sup>246</sup>

Porém, ao fazer a genealogia da biopolítica em «Il faut défendre la société» e ao introduzir no campo político esse novo elemento que é a população (corpo múltiplo de inúmeras cabeças) que importa gerir e onde a medicina e a estatística desempenham um papel crucial, Foucault alude a uma regulação, uma homeostasia que possa fixar um equilíbrio, uma mecânica global distinta da que se ocupava do ser vivo individual. Como operar essa homeostasia, como assegurar as compensações de modo a baixar a morbidade e estimular a natalidade? Por meio de uma regulamentação biológica que seria num primeiro momento assumida pelo Estado.<sup>247</sup> No entanto, a homeostasia do

---

<sup>246</sup> «Il y a trois grands types d'examen de soi: premièrement, l'examen par lequel on évalue la correspondance entre les pensées et la réalité (Descartes); deuxièmene, l'examen par lequel on estime la correspondance entre les pensées et les règles (Sénèque); troisième, l'examen par lequel on apprécie le rapport entre une pensée cachée et une impureté de l'âme. C'est avec le troisième type d'examen que commence l'herméneutique de soi chrétienne et son déchiffrement des pensées intimes. L'herméneutique de soi se fonde sur l'idée qu'il y a en nous quelque chose de caché, et que nous vivons toujours dans l'illusion de nous-mêmes, une illusion qui masque le secret.» (Foucault, «Les techniques de soi», *DEIV*: 810)

<sup>247</sup> «Ce à quoi va s'adresser la biopolitique, ce sont, en somme, les événements aléatoires qui se produisent dans une population prise dans sa durée. [...] El il s'agit surtout d'établir des mécanismes régulateurs qui, dans cette population globale avec son champ aléatoire, vont pouvoir fixer un équilibre, maintenir une moyenne, établir une sorte d'homéostasie, assurer des compensations; bref, d'installer des

corpo múltiplo da população não está isenta da negatividade protectora que o mecanismo de imunização, o dispositivo imunitário convoca para o governo dos vivos. A biopolítica não é uma tecnologia de poder transhistórica; ela age sobretudo sobre os momentos específicos em que se dá essa imbricação entre o poder e a vida e sobretudo no poder sobre a vida. Para a regular, as técnicas de governamentalidade assumem a dinâmica da própria vida para a autocontrolar e autoregular. Esse mecanismo mimetizado da vacinação/imunização é descrito em *Sécurité, Territoire, Population*, na distinção entre normalização e normação.

O dispositivo imunitário de variolização-vacinação é desenvolvido de acordo com a investigação estatística, o que permite identificar os grupos de população de alto risco e registar as curvas de mortalidade. O processo de normalização abrange a vida no seu conjunto, na sua realidade própria, autoreguladora e autocriadora face aos desvios e às fracturas, de forma dinâmica e variável: «A operação de normalização consiste em pôr em jogo diferentes distribuições de normalidade em relação a outras.» (Foucault, *STP*: 65) A normação disciplinar tem um carácter prescritivo, meramente disciplinar operando através da separação entre o normal e o anormal. O objectivo biopolítico da governamentalidade é o de estabelecer uma homeostasia na gestão das populações, garantir as compensações, deixando a realidade actuar por si mesma, à semelhança do *laisser-faire* dos fisiocratas em termos de teoria económica. Aqui existe uma nítida sobreposição de processos entre a imunologia e a economia. A variolização como dispositivo de segurança nem sequer pertencia à prática médica, mas a uma calculabilidade do risco na distribuição de casos numa população (é a genealogia da noção de caso). Do que se tratava era de quantificar o fenómeno e integrá-lo num campo colectivo, determinar o seu risco de morbidade e evitar a crise e o perigo epidémicos. O exemplo da variolização na economia política relaciona-se com a ideia de imunização pela análise quantitativa dos efeitos da contaminação. O que se procurava colocar em funcionamento era uma máquina de segurança ainda não médica. Dispositivo não médico porque a inoculação da varíola começou por fazer-se ainda fora da racionalidade médica, embora implicitamente o que estava em jogo ao nível celular fosse a *memória imunitária*.

---

mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire qui est inhérent à une population d'êtres vivants, d'optimiser, si vous voulez, un état de vie.» (Foucault, *IDS*: 219)

Ora, o que havia de notável na variolização, mais na variolização e de maneira mais clara do que na vacinação, era que a variolização não procurava tanto impedir a varíola quanto, ao contrário, provocar nos indivíduos que eram inoculados algo que era a própria varíola, mas em condições tais que a anulação podia produzir-se no momento mesmo dessa vacinação, que não resultava numa doença total e completa, e era apoiando-se nessa espécie de primeira pequena doença artificialmente inoculada que se podiam prevenir os outros eventuais ataques da varíola. Temos aqui, tipicamente, um mecanismo de segurança que possui a mesma morfologia que observamos a propósito da escassez alimentar. (Foucault, *STP*: 61)

Na patologização da vida pelo poder, qualquer excedente vital é reconduzido à norma como modalidade de regulação: a vitalidade da vida é atenuada num equilíbrio que a contém nos limites da norma. A biopolítica apropria-se do mecanismo vital, imita o seu jogo para organicamente o regular. Canguilhem alude em *Le normal et le pathologique* a uma *normatividade biológica* que brota de uma polaridade da vida em que o ser vivo corrige as suas anomalias.<sup>248</sup> É bem possível que a normalização biopolítica derive desta polaridade, transformando a norma vital em norma social.

O que é um ser vivo? Foucault não apresenta uma definição de vida. Em *Les Mots et les Choses*, adianta-se que, de um ponto de vista arqueológico, por volta de 1800 surge uma ruptura epistemológica que cria as condições de possibilidade de uma biologia. (*MC*: 281) Mais tarde, a tecnologia política do biopoder elege como objecto os processos vitais. Na Idade Clássica essa tecnologia desdobra-se numa anatomia política e em fenómenos de gestão da vida das populações. André Pichot em *Histoire de la notion de vie* fixa o acontecimento vital como uma separação entre o ser vivo e o seu meio, segundo o espaço (autodefinindo as suas formas de vida) e segundo a física (uma evolução que cria um afastamento). O ser vivo cria um afastamento, uma

---

<sup>248</sup> «Le fait pour un vivant de réagir par une maladie à une lésion, à une infestation; à une anarchie fonctionnelle traduit le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative. Par normatif, on entend en philosophie tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme, mais ce mode de jugement est au fond subordonné à celui qui institue des normes. Au sens plein du mot, normatif est ce qui institue des normes. Et c'est en ce sens que nous proposons de parler d'une normativité biologique.» (Canguilhem, 1966: 77)

descontinuidade, relativamente ao meio que se produz em função da espécie, de acordo com uma disjunção entre a sua dinâmica própria e o meio que nunca pode ser radical. A descontinuidade físico-química entre o ser vivo e o meio é condição suficiente para a possibilidade da vida: um cadáver ou um objecto inanimado não possui essa disjunção com destino a uma evolução individual. Mas Pichot tem que admitir, contra a sua definição, que o ser vivo entra num livre jogo entre a sua evolução individual e o seu meio, visto que a interacção com este é necessária para a vida (no caso da imunologia trata-se de relação de continuidade que é interrompida pela descontinuidade da imunogenicidade que vem quebrar o equilíbrio da tolerância imune). Assim sendo, a definição de vida adiantada por Pichot que sustenta uma não-relação global com o meio relativamente às leis físico-químicas admite excepções. (1993: 951) O genoma é determinado nesse afastamento, mas para que se mantenha em vida, o ser modifica a sua situação fisicamente instável, o genoma não intervém no processo enquanto programa determinista, mas sim o modo como este resolve a todo o momento as coordenadas desse afastamento.<sup>249</sup>

No domínio da ética, o «último» Foucault refere-se a um si que é preciso cuidar. O si de uma moral voltada para a ética e não de uma moral voltada para o código. O cristianismo, argumenta Foucault, alterou a relação do sujeito com a verdade e com a experiência; este perdeu a sua liberdade estratégica, o seu construcionismo ético, a sua possibilidade de escolha da existência, concentrando-se num modelo de soberania pastoral em torno de um sujeito fundador.<sup>250</sup> Como defende Foucault, da Antiguidade ao cristianismo perdeu-se a autoconstituição em benefício de uma moral baseada na obediência a regras. E esta proclama o advento de um sujeito soberano. Mas na ontologia de Agamben apenas há lugar a um sujeito soberano: o que constitui e decide sobre a vida nua (sujeito desqualificado no seu correlato com a soberania). Mas este

---

<sup>249</sup> «La disjonction des évolutions se traduit par une autonomie (croissante) des êtres vivants par rapport à leur environnement. Cette autonomie n'est pas une indépendance, mais une "non-relation globale à l'environnement directement selon les lois physico-chimiques"; à celles-ci sont substituées des lois de transformation interne et de comportement propres à l'être (c'est le sens étymologique du mot autonome: qui a ses lois propres), des lois propres qui doivent néanmoins s'accorder avec les lois physiques.» (Pichot, 1993: 951)

<sup>250</sup> «[...] je pense effectivement qu'il n'y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel.» («Une esthétique de l'existence» *DEIV*: 733)

cuidado de si é também um cuidado do outro e, neste campo, devemos incluir a reflexão de Foucault sobre a amizade.<sup>251</sup>

Foucault dessubstancializa o sujeito orientando-o para o que chama a ética do cuidado de si. Que se pode entender por este *si*? Qual o seu significado ético-político? A que se alude neste Si foucauldiano? Em «Les techniques de soi», a propósito do diálogo platónico *Alcibiades*, Foucault interroga: «Antes de mais, o que é o si? «Si» é um pronome reflexivo, cujo significado é duplo. *Auto* quer dizer «o mesmo», mas ele reenvia à noção de identidade. Este segundo sentido permite passar à questão «o que é este si»? à questão «a partir de que fundamento encontrarei a minha identidade?» (*DEIV*: 791) No contexto platónico, este si do qual há que cuidar não pertence ao corpo mas à alma. Contudo, e o que é mais estranho, é que este cuidado da alma enquanto «si» se circunscreva à alma como actividade e não como substância. Cuidar da alma necessita de um saber em que é que ela consiste, logo, envolve o conhecer-se a si mesmo. Do diálogo seguem-se as declinações deste cuidado de si: em primeiro lugar como relação entre o cuidado de si e a actividade política, mas também a pedagogia, o conhecimento de si e o amor filosófico, ou seja, a relação com um mestre. Na época helenista a experiência de si desdobra-se na escrita, no exame de consciência, na correspondência e sobretudo na ascese (*askêsis*) (como veremos na próxima secção).

O Si deve constituir-se como forma de resistência às relações de poder imanes; trata-se, portanto, de um Si ético-político ou político-estético quando se refere a vida como obra de arte no contexto de uma estética da existência. É uma forma emancipada de vida. O Si foucauldiano é etopoietico, não se preenche numa perspectiva solipsista, nem é autosuficiente; é um si dinâmico, construído socialmente e um devir si mesmo em função da resistência às tecnologias de poder subjectivadoras que, essas sim, fixam o si previamente e pretendem-no circunscrito. Que modalidades assume um si político resistente? E a noção de resistência não se esgota na relação de si a si.<sup>252</sup> E

---

<sup>251</sup> Cf. Francisco Ortega, *Amizade e Estética da Existência em Foucault* (1999). Para a noção de amizade como sentir originário e partilha da vida, que estende ao fenómeno político como partilha puramente existencial sem objecto, Cf. Agamben, *L'amico*.

<sup>252</sup> «Je ne crois pas que le seul point de résistance possible au pouvoir politique - entendu justement comme état de domination - soit dans le rapport de soi à soi. Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que, dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres. Ce sont des individus libres qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres et, par ce faire, ils disposent de



nessa inflexão não é apenas a dimensão jurídica expandindo o imperativo socrático «Ocupa-te de ti mesmo» em «Constitui-te livremente, pelo domínio de ti mesmo.» (DEIV: 729) A mónada possui uma janela para a liberdade e para a emancipação por onde escapa a vida governada. Como não ser governado biopoliticamente nos termos em que o somos? Como escapar às formas de dominação que incidem sobre os sujeitos aparentemente livres? E qual o tipo de autodeterminação política a alcançar? Determinar a escolha da sua existência deve ser um acto parresiástico. A *parrêsia* política é um ponto de cruzamento entre a ética e a política, uma forma de tecnologia política individual. A liberdade da enunciação concide com a liberdade da existência, com o *ethos* a construir com a aplicação de uma *parrêsia* política. Onde ir buscar esse modelo de *parrêsia*?

O erro de uma imunologia política seria o de tentar fixar-se no modelo do Si, afastando todo o elemento estranho (Bauman) como patogénico e, no limite, como a *vida nua* que devesse ser exterminada tanatopoliticamente (Agamben). Não estamos já no domínio de uma anatomia política mas de uma imunobiopolítica: o que vigora é um critério instável da governamentalidade liberal que a todo o momento produz a *vida nua*; o seu reino não é o da lei, mas da extralegalidade ou a quase-legalidade económica, que se torna auto-destrutivo. Se mantivermos a metáfora moderna do Estado como um organismo, como mantê-lo saudável? E de que modo o indivíduo (na acepção do Si mesmo) se pode curar ou ameaçar a ordem interna? Nessa longa batalha do Estado contra o antígeno endógeno, vimos desencadear-se respostas de exclusão que alimentaram durante anos a deriva tanatopolítica. Para manter incólume o que chamavam o «corpo biológico da nação», os teóricos do nazismo interditarão os casamentos mistos (principalmente com os judeus) e simultaneamente declararam que essa preservação da raça deveria estender-se a uma preocupação hereditária que afastasse decisivamente o elemento patogénico. Foucault pensa uma *immunitas*, uma isenção face ao poder, menos como uma isenção total do que sob a forma de uma liberdade estratégica que possa captar a nossa capacidade de não ser governado. A verdade da política deve tornar-se uma exigência do governado. Questionado sobre a existência de uma verdade na política, Foucault responde:

---

certain instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre.» (Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», DEIV: 728-729)

É claro que não se pode pedir a um governo para dizer a verdade, toda a verdade, nada mais do que a verdade. Em contrapartida, é possível exigir aos governos uma certa verdade em relação aos projectos finais, às escolhas gerais da sua tática, a um certo número de pontos particulares do seu programa: é a *parrêsia* (a fala livre) do governado que pode, que deve interpelar o governo em nome do saber, da experiência que ele tem, a partir do facto de que ele é um cidadão, sobre o que o outro faz, sobre o sentido da sua acção, sobre as decisões que ele tomou. (Foucault, «Une esthétique de l'existence» *DEIV*: 733-734)

As práticas divisoras ou dividuais da máquina imunitária tentaram expulsar a animalidade e o degenerado do corpo biológico da nação, num passo que conduziu ao paroxismo do extermínio. Essa preservação negativa contra o antígeno político, o elemento estranho isolado na sua estranheza genética é precisamente a biopolítica negativa. Contra ela surge uma política da vida, resistência ou contraconduta. Superar a discriminação genocidária é caminhar para um outro aberto, superar igualmente a semântica da carne que sempre conduziu ao impolítico. Daí a pergunta de Esposito: «Será possível extrair, das fendas da *immunitas*, os contornos de uma diferente *communitas*?» (2004: 182) Na tentativa de extravasar esse limiar, Esposito convoca Merleau-Ponty e a hipótese de uma carne vivente que constitua o tecido da relação entre existência e mundo («aquele mesmo tempo que é espaço, aquele mesmo espaço que é tempo», *Apud* Esposito, 2004: 175) de modo a dar uma configuração política ao inorgânico, ao «selvagem», a *chair*. Procurar uma relação entre política e vida que escape à lógica da incorporação imunitária, anterior à própria constituição do sujeito de direito, propor um *bios* no centro de uma *polis* global e não nas suas fronteiras ou margens, destituir a normativização da vida. E regressa a Espinosa e à possibilidade de cada coisa natural ter o direito e o poder de viver e agir.

Ela já não é, como no transcendentalismo moderno, aquilo que de fora atribui ao sujeito os seus direitos e deveres, consentindo-lhes o que é lícito e vedando-lhe o que é proibido, mas a modalidade intrínseca que a vida assume na

expressão da sua incontível potência de existir. Ao contrário de todas as filosofias imunitárias que deduzem a transcendência da norma da exigência de conservar a vida, e que condicionam a conservação da vida à sujeição à norma, Espinosa faz desta última a regra imanente que a vida se dá a si própria para atingir o ponto máximo da sua expansão. (Esposito, 2004: 204)

Não se trata de negar a individualidade enquanto tal; a tarefa que se impõe é pensar os modos infinitos de uma substância que não subjaz e que exprime uma irreduzível multiplicidade. «Só que esses indivíduos não são para Espinosa entidades estáveis e homogêneas, mas elementos que brotam de um processo de sucessivas individuações e continuamente o reproduzem.» (Esposito, 2004: 205), o que Simondon chama o trans-individual. Daí a impossibilidade de estabelecer-se um critério normativo, uma imunogenicidade ontológico-política que releve de uma absoluta exclusão do anormal.

Não há um absoluto fora do poder, uma exterioridade sem que o biopoder, que mimetiza a dinâmica da vida, retome o seu curso e o seu potencial normativo. Transgredir os limites significa superar a incorporação imunitária do poder que, inclusivamente, opera na democracia imunitária, onde a excessiva procura da homeostasia aproxima-se de uma nova reincorporação ou autoconservação da vida. Foucault não apresenta um programa explícito de resistência, mas um repertório de diagnósticos que assumem uma dimensão de liberdade, um apelo à resistência e à contraconduta. Talvez nem tanto além nem aquém da força de uma biopolítica afirmativa, captada no exterior, como Deleuze pretendeu adiantar ou ler na obra de Foucault e que conduziria a uma instanciação do Superhomem.<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> «Qu'est-ce que le surhomme? C'est le composé formel de forces dans l'homme avec ces nouvelles forces. C'est la forme qui découle d'un nouveau rapport de forces. L'homme tend à libérer *en lui* la vie, le travail et le langage. Le surhomme, c'est, suivant la formule de Rimbaud, l'homme chargé des animaux même (un code qui peut capturer des fragments d'autres codes, comme dans les nouveaux schémas d'évolution latérale ou rétrograde.) C'est l'homme chargé des roches elles-mêmes, ou de l'inorganique (là où règne le silicium). C'est l'homme chargé de l'être du langage (de «cette région informe, muette, insignifiante, où le langage peut se libérer» même de qu'il a à dire). Comme dirait Foucault, le surhomme est beaucoup moins que la disparition des hommes existants, et beaucoup plus que le changement d'un concept: c'est l'avènement d'une nouvelle forme, ni Dieu ni l'homme, dont on peut espérer qu'elle ne sera pas pire que les deux précédentes.» (Deleuze, 1986: 140-141)

## Do si clássico à Estética da Existência

Se o modo de sujeição no cristianismo visava sobretudo a concupiscência, para os Gregos, a *substância ética* (sublinhe-se que esta noção em Foucault não é das mais conseguidas, visto que está a essencializar, na história da moral grega, uma forma de conduta, o que sempre pretendeu contornar) tinha como alvo uma escolha político-estética. A constituição do si cristão é inseparável da confissão: o exame ou escrutínio dos mínimos pensamentos e a entrega incondicional ao director de consciência. O cristianismo ao longo dos séculos foi uma máquina de arrancar confissões. Essa modalidade ainda perdura como possibilidade secularizada de chegar ao mais íntimo da alma, como se o desejo deixasse de ser corrompido pela enunciação verbal e pela publicidade, pela sua entrega na esfera pública. O dispositivo de captura dessa verdade oculta é, como Foucault assinala, a sexualidade; pedra de toque da vontade de domínio (por isso Nietzsche quis fazer da Filosofia uma máquina de expelir a verdade para fora de si de modo a fazer emergir a mentira como extremo pulsional). O conhecimento médico apropriou-se dessa rede de captura e reelaborou o mecanismo da confissão. A medicina, mesmo a antiga, sempre foi um dispositivo de desvelamento da verdade do si. Assim, na história da sexualidade faz-se igualmente um percurso genealógico da história da medicina ou da prática terapêutica do si. O ocupar-se de si é também uma prática médica: «Segundo uma tradição que remonta longe na cultura grega, o cuidado de si está em correlação estreita com o pensamento e a prática médicas.» (Foucault, *HS3*: 69) Os estóicos recorriam profusamente às metáforas médicas (Ver Séneca, *Cartas a Lucílio*, 64, 8), onde o cuidado do corpo e da alma se cruzavam, na definição das perturbações e na sua cura.<sup>254</sup>

O que resulta do confronto entre o si clássico e o si moderno? O si moderno é sobretudo uma atitude histórico-crítica. Foucault nunca pretendeu erigir um programa político definido que resultasse do trabalho de reflexão filosófica. Como escreve: «As questões que tento colocar não são determinadas por uma concepção política prévia e

---

<sup>254</sup> «Toute une série de métaphores médicales sont utilisées régulièrement pour désigner les opérations qui sont nécessaires pour les soins de l'âme: porter le scalpel dans la blessure, ouvrir un abcès, amputer, évacuer les superfluités, donner des médications, prescrire des potions amères, calmantes ou tonifiantes. L'amélioration, le perfectionnement de l'âme qu'on cherche auprès de la philosophie, la *paideia* que celle-ci doit assurer se teinte de plus en plus de couleurs médicales. Se former et se soigner sont des activités solidaires.» (Foucault, *HS3*: 71)

não visam a realização de um projecto político definido.» (Foucault, «Politique et éthique: une interview» *DEIV*: 586) A história do cuidado de si é a assunção da política como ética, que não visa obter uma totalização; ela toma os problemas de modo transversal devolvendo-os à sua historicidade, constituintes e constituídos pela história. As questões não são inscritas no quadro de uma doutrina política; elas relevam de um modo de afrontar os problemas, modo positivo ou modo de vida contra as práticas de sujeição. Trata-se de interrogar a política e habitar um pensamento emancipatório que recoloca a moral no cerne do cuidado de si (*epimeleia heautou*). O conceito clássico do cuidado de si não se identifica com o culto contemporâneo de si (Foucault, *DEIV*: 624) e, da mesma forma, o cuidado de si que se trata de recuperar diferencia a austeridade cristã da austeridade greco-romana. Como esclarece Foucault, a austeridade cristã acentua sobretudo a questão da purificação (com o tema da virgindade a prevalecer) de acordo com um paradigma feminino de auto-restrição sexual. Por outro lado, na constituição de si da Antiguidade o objectivo é o domínio e uma constituição positiva. Entre uma negatividade e uma autoconstituição não pastoral, a sombra da *epimeleia heautou* grega seria recuperada na época das Luzes com a hipótese da autonomia do sujeito. O cuidado de si entronca no cuidado dos outros (*epimeleia tôn allôn*), mas como fazer a história desse cuidado?

O que se pretende é a edificação de um cuidado de si fora do domínio do poder pastoral. Desse ponto de vista, o espírito da Revolução não seria um mero projecto político; seria, igualmente, um modo de existência, com a sua estética, o seu ascetismo. O sujeito moderno cartesiano encena a verdade na demanda e na elaboração do trabalho sobre si. Em que sentido esta autoelaboração se afasta da versão antiga? Através do afastamento da ascese. No entanto, a ascese que há que recuperar não é o universalismo kantiano, não é certamente a evidência cartesiana, nem o sujeito do autoconhecimento. Do que se trata neste si então?<sup>255</sup> O *ethos* da modernidade que Foucault recupera de

---

<sup>255</sup> Na constituição do sujeito moderno Foucault privilegia claramente a posição de Kant em relação à perspectiva cartesiana, embora a autoconstituição de cariz universalista esteja fora dos horizontes políticos foucauldianos. O ponto de regulação entre as duas atitudes filosóficas é a ascese a que mais tarde acrescentará a ascese cínica (ponto privilegiado da atitude política que deveria ser adoptado). «L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être un rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité.» (Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» *DEIV*: 630) Com Kant o sujeito aparentemente não tem necessidade de exercícios ascéticos. No entanto, a moral kantiana parece-nos inseparável de um horizonte ascético, no fundo, uma acção purificada pelo rigor do dever.

Kant e da *Aufklärung* é um modo de ser histórico de autoconstituição como sujeito autónomo. Das cinzas de um rosto desvanecido, o sujeito adquire um novo contorno político-moral que se espelha na matriz das Luzes. É uma «heroização irónica do presente» (Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *DEIV*: 571), uma prática de si não humanista assinalada como uma *attitude limite*. Atitude que releva de uma crítica genealógica que não procura estruturas formais da implantação da fundamentação metafísica. A ontologia histórico-crítica acolhe o contingente (Bauman diria o ambivalente e Agamben, a indeterminação) e que privilegia uma autotransformação em detrimento de uma doutrinação, um modo de pensar que aceita as pequenas transformações ainda que parciais, o trabalho que se faz na desordem. «Eu caracterizaria assim o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-crítica dos limites que podemos transpor, logo, como trabalho de nós mesmos sobre nós-mesmos como sujeitos livres.» (Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *DEIV*: 575) À primeira vista este enunciado apresenta uma relativa vagueza no seu propósito, um projecto político elusivo embora se recupere um trabalho inadiável de suspeição ontológica e política necessário para edificar a transformação do novo, um tempo do recomeço a partir do abalar dos alicerces das formas de racionalidade e dos sistemas práticos que parecem historicamente sólidos.

No terceiro volume da *Histoire de la sexualité, Le Souci de soi*, Foucault, refere o jogo agonístico que alarga o campo de relações de poder. O sentido deste jogo agonístico é o de assegurar a superioridade entre o si e os outros, reestruturar a desigualdade entre o si e eles de molde a assumir uma vida pública. «Deve-se antes pensar numa crise do sujeito da subjectivação: numa dificuldade no modo como o indivíduo pode constituir-se enquanto sujeito moral das suas condutas, em esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se às regras e finalizar a sua existência.» (*HS3*: 117) Foucault procura uma zona de fractura nas relações de poder, uma imanência desvendada na figura do resistente. Porém, essa zona de fractura não se pode esgotar na máxima «Como não ser governado, desta ou daquela maneira». O operador de fractura abre uma cisão no seio da comunidade e desmonta as condições da governamentalidade. Poderá um tal operador estar à altura da desmesura de uma tarefa como essa? Negri propõe a multidão como novo sujeito emergente dessa fractura, uma multidão a construir e Foucault, provavelmente na senda de Nietzsche, insiste num sujeito heróico capaz de chamar a si a Vontade de fractura. O novo operador deve

nascer do operador moribundo e inventar uma nova subjectividade. Mas que objectividade podemos inventar que não apele a uma modulação total das condições existentes num capitalismo sem solução? Para Deleuze essa «reconversão subjectiva»<sup>256</sup> terá que ser colectiva, articulando de outra forma o acontecimento e a história. A nova imunização do sujeito torna-o vulnerável, uma vez que rompe os laços com uma situação de doação e coloca-se do lado inumano da história. A subtracção individual na comunidade instaura um regime de violência que reúne esforços. É de uma fractura colectiva que o novo regime de governamentalidade precisa; não ser governado implica não deixar orientar a sua conduta desta ou daquela maneira. Não deixar é a instanciação de um deslocamento espectral que inicia um projecto, eventualmente pessoal.

## Como construir uma narrativa de si?

A narrativa de si, a escrita de si ou a prática de um certo tipo de exercícios poderá ter valor político? De alguma forma, não quer dizer que pretendamos estilizar a nossa existência fora do âmbito político; contudo a reflexão crítica busca uma nova identidade que recusa uma forma de governo que nos é imposto. Podemos recusar ser governados desta maneira? O que Foucault intenta é libertar as práticas de si da intrusão do poder, de modo a permitir o uso público da razão à boa maneira kantiana, ou seja, o uso livre. O seu compromisso, mais do que com a História, com a Sociologia e com a Economia, era com o que chamava uma política da verdade.

A resistência elimina para sempre o despotismo? Certamente que não; mas isso nada diz contra a sua necessidade.

Para retomar os termos de Foucault, é possível hoje ainda uma política como *epimeleia*, como cuidado de si e dos outros? Ou estará o espaço público esgotado para a política? O que pretendem alguns autores quando falam na reinvenção do político?

---

<sup>256</sup> «Lorsqu'un mouvement politique apparaît, il ne suffit pas d'ajuster les conditions économiques et politiques qui répondent aux effets des événements. Il faut que la société soit capable de mettre en place des changements institutionnels qui correspondent à cette nouvelle subjectivité, qui favorisent la reconversion subjective au niveau collectif et la transformation de l'état des choses» (Deleuze, *Deux régimes de fous*: 217)

Michel Foucault sonhou com uma possível articulação entre a *politeia* (a instituição política onde se tramam as relações de poder) e o *êthos*, isto é, a diferenciação ética que essas estruturas permitem, de modo a assegurar que o indivíduo se constitua como sujeito construtor da sua conduta. Mas tudo isto deveria referir-se, como instância necessária, à verdade, a *alêtheia*. Portanto a questão da verdade iria presidir e relançar, nos termos foucauldianos, a questão da *politeia* e do *êthos*. É a questão da verdade que introduz o dizer-verdadeiro, a *parrêsia*. É na configuração histórica da *parrêsia* que se desvendam as oposições entre a *verdade* e o *poder* em sucessivos confrontos e lugares distintos, de tal modo que aquele que diz a verdade ao Príncipe coloca em risco a sua própria vida. Uma política verdadeira exigiria, desse modo, como ideal o princípio da não-dissimulação – talvez o inverso do que, na prática, se ocupam realmente os políticos com as suas artes de ocultação e manipulação. Nesse caso, diz Foucault, o filósofo poderá funcionar como um antidéspota, mas não como conselheiro do príncipe. O filósofo é um antidéspota na medida em que denuncia os abusos de poder, rindo-se do poder à maneira cínica; a filosofia seria um contrapoder que analisa as suas táticas, os focos de resistência, em suma, interessando-se pelos jogos de poder.

É assim que a democracia parece estar deslocada face a uma verdade do poder. O poder gosta de se ocultar, disse ele noutra lugar; mas então não poderá a democracia submeter-se, também ela, a um jogo de verdade? Ou estaremos destinados às lutas das pequenas supremacias ao passo que nas ditaduras são as grandes dominações que emergem? Como situar hoje o dizer-verdadeiro da democracia ocidental? E qual a sua relação com o *êthos* individual? A margem parece ser a capacidade que o indivíduo goza de se subtrair ao jugo do poder, para se lançar num processo agonístico consigo mesmo sem a interferência do Estado. O afastamento entre o poder delegado, as instituições, a *potestas*, e o poder constituinte, a *potentia* parece manter-se na democracia. Dussel afirma que a *potestas* já nada tem a ver com a vontade da comunidade que a determinou. Porém, toda a reflexão política seja ela utópica ou não releva de uma possibilidade de recolocação da *potentia* no seio das instituições, reavivando a política como vontade geral e não apenas a fetichização dos políticos individuais numa lógica de carreira. A *parrêsia* na sua origem opunha-se justamente a esse efeito retórico de um discurso onde as coisas que são ditas não possuem qualquer relação com aquele que as profere. Nesse caso, o retor não diz o que pensa; a sua arte



retórica serve apenas para induzir condutas e convicções sem qualquer relação com uma verdade do pensamento, precisamente aquela que a linguagem filosófica reivindica para si.

Os filósofos atormentam-se com a política mas não gostam de ser políticos, principalmente os que não pretendem moldar a história mas alertar para os falsos ícones nessa tarefa infundável de conciliar o indivíduo com a cidade. Mas a Filosofia é essencialmente política quando refere a política como *epimeleia* (que recobre o campo das práticas e significa originalmente o ocupar-se, de um rebanho, da família, no caso dos médicos ocupar-se de um doente e em sentido político – o cuidado de si e dos outros, ocupar-se dos governados.)

Da mesma forma, indagar sobre a possibilidade de uma política onde o dizer-verdadeiro impera para além dos fetichismos. A filosofia política não se pode ficar pelos formalismos bem intencionados e consensuais, pelas fórmulas bem formadas.

## **A genealogia da subjectividade e a hipótese crítica**

Numa conferência de 1981, «Sexualité et solitude», Foucault analisa retrospectivamente o seu percurso filosófico, declarando que a questão do sujeito significante dominava a filosofia europeia, sobretudo a francesa. Note-se que Foucault é um filósofo que está constantemente a desatar e a reatar o nó da sua argumentação, num propósito quase justificacionista. A questão do sujeito, diz ele, foi influenciada por Descartes e pela conjuntura da guerra, impondo ao indivíduo um sentido a dar à sua existência. Assim sendo, retoma Foucault, bifurcaram-se duas vias a partir dessa filosofia do sujeito: o positivismo lógico e o estruturalismo com a psicanálise e a antropologia. «Que me permitam declarar [afirma ele] que não sou estruturalista nem um filósofo analítico. Ninguém é perfeito.» (Foucault, «Sexualité et solitude» *DEIV*: 170) Nessa conferência, Foucault volta ao velho exemplo do paciente do alienista Leuret que confessa a sua loucura (exemplo indicado um ano antes numa conferência em Berkeley consagrada à verdade e à subjectividade.) Nesse exemplo, o louco é instado a confessar a sua insanidade. Por que motivo temos que proclamar a nossa verdade?

O que Foucault designa por *analítica das formas da reflexividade* não é uma teoria geral e universal do sujeito, mas uma história das práticas que retomam o velho princípio do «conhece-te a ti mesmo» e que possam transformar o sujeito e o acesso à verdade.

Foucault quebra todas as categorias filosófico-políticas tradicionais que opõem o sujeito e o soberano. Seguindo uma linha de fuga da filosofia do sujeito, deparamos com uma história das práticas institucionais, ou seja, o modo como o sujeito foi construído, moldado, modificado com o objectivo de atingir um grau de perfeição, uma felicidade, empenhando nisso o seu corpo. Ora, são essas técnicas de si configuradoras de uma estilística da existência na sua relação com a subjectividade e a ética, que são analisadas no interior de uma genealogia da subjectividade ocidental.

Referindo-se ao texto de Platão, *Alcibiades*, Foucault defende que estão já aí as grandes linhas do cuidado de si: a relação entre o cuidado de si e a política, a pedagogia, o conhecimento de si, e o amor filosófico.

A sexualidade permite uma genealogia da subjectividade e também da atitude crítica: indagar o motivo por que o indivíduo é levado a reconhecer-se como sujeito desejante. Esse voltar a atenção para si mesmo é um acto de veridicção, mas também um acto de reconhecimento do poder sobre si. Daí que a enigmática frase de Foucault que exorta o indivíduo a desprender-se de si, deva ser interpretada como a negação desse auto-reconhecimento instigado pelo poder e uma reapropriação de si mesmo, simultaneamente uma problematização e uma auto-constituição. Se a estilística de si obrigava a uma relação com a verdade dependente dos poderes instituídos, impõe-se agora uma nova estilização fora dos cânones dos modos de sujeição postos em prática. Eis a frase enigmática: «O que pode ser a ética de um intelectual senão isto: tornar-se permanentemente capaz de se desprender de si mesmo (o que é o contrário da atitude de conversão)?» (Foucault, «Le souci de la vérité» *DEIV*: 675)

O projecto de uma *ontologia de nós mesmos* da fase final de Foucault deve cruzar-se com a possibilidade de uma hermenêutica de si que edifique uma política. Que modo deve assumir este *ethos* filosófico e político? No primeiro vol. da *Histoire de la sexualité*, Foucault aborda o papel que o poder/saber desempenha na sexualidade sustentando no fundo o que chama a substância ética ou prática de si, ou seja, as formas

de problematização que o sujeito edifica em torno de si e que se adequam ou não a finalidades políticas.

A estrutura de virilidade não é alheia a esta problematização da substância ética no sentido em que o domínio de si, em Platão, é condição necessária para exercer o poder político, ou seja, reprimir os seus prazeres de forma agonística; é isto a virtude da temperança:

Aquilo para que é necessário tender na justa agonística consigo próprio e na luta para dominar os desejos, é o ponto em que a relação consigo se tornou isomorfa à relação de dominação, de hierarquia e de autoridade que, na condição de homem e de homem livre, se pretende estabelecer com os inferiores; e é nesta condição de “virilidade ética” que se poderá, de acordo com um modelo de “virilidade social”, mostrar o valor que convém ao exercício da “virilidade sexual”. (Foucault, *HS2*: 96)

Qual o problema central da prática de si cristã segundo Foucault? O cristianismo articula lei e desejo, codifica e sobre-codifica as condutas individuais em nome de um princípio de obediência. O cristianismo codificou em pormenor todas as condutas sexuais numa ética da carne onde a Antiguidade buscava uma vontade da regra e da austeridade – mas a moral capitalista não se funda unicamente na proibição. O que Foucault recusa é uma teleologia do sujeito moral; ele propõe uma conduta individual que rejeite um código demasiado estrito e universalizável. Talvez Foucault procure uma moral de si que contorne a autofabricação de uma renúncia – é inegável que ele procurava uma moral de auto-reinvenção, mas nunca um modo de dissolução do poder. O que se pretende com a designação de uma *moral orientada para uma ética* em contraposição a uma *moral orientada para o código* seria, antes de mais, escapar ao modelo de renúncia e de obediência, propor um modelo de rebeldia. Mas quais os limites de tal modelo? Preocupava-o a proliferação dos códigos, as injunções e obrigações de verdade, daí que procurasse na Antiguidade pagã uma inspiração diferente, uma aposta diversa em relação ao cristianismo, provavelmente o retorno a um modo de auto-soberania como no caso dos cínicos.

A relação de si a si entronca na problemática da governamentalidade e na possibilidade de modificar o seu próprio pensamento. A atitude política pessoal do filósofo é o seu *ethos*, a sua vida filosófica. (Foucault, «Politique et éthique: une interview» *DEIV*: 586)

O *sujeito-forma* é construído nas práticas de sujeição e também nas práticas de liberdade como na Antiguidade. Foucault aponta claramente para a exemplaridade do modelo greco-romano. O que lhe desagrada é a circunstância de se ter passado de uma ética pessoal para uma obediência a regras.

A construção do homem de desejo, desde os gregos e romanos passando por Freud: o desejo sexual como revelador da verdade profunda sobre nós próprios é um legado da experiência cristã. Nas técnicas de si, o que está em causa é a verdade do sujeito ao passo que nas técnicas de dominação, que Foucault estudou em pormenor (os asilos, as prisões, o hospital) é o confronto do sujeito com o poder que se destaca com vista à formação de um saber. Por que motivo é o sexo e o desejo a melhor forma de revelar a verdade sobre nós próprios? O que se pretende é desfazer o nó deste entrelaçamento: verdade-sexualidade-subjectividade.

## **O cínico é um terapeuta social?**

Foucault afirma que o cuidado de si cínico é o «exercício positivo de uma soberania de si sobre si» (Foucault, *CV*: 282) Como caracterizar este tipo de soberania sobre si de modo a fundar uma estilística da existência que influenciou o cristianismo? O cínico confrontou-se com a lei e com o costume e desenvolveu em torno destes uma atitude ética e política. O *bios kunikos* foi simultaneamente um *bios alêthês*, uma vida de verdade sustentada no princípio da não-dissimulação. Portanto, vida não dissimulada, verdadeira vida, onde a verdade do cuidado de si emerge de quatro modos: 1) vida de cão, ou seja, sem pudor, sem vergonha; 2) indiferente às necessidades; 3) capaz de se bater contra os inimigos; 4) vida de cão de guarda (*phulaktikos*) devotada a proteger os outros.

No curso de 1984, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres*, vol II, quando se refere à *vida filosófica* do ponto de vista dos cínicos, levanta-se

a questão: *como seria uma forma de vida que praticasse o dizer-verdadeiro, a parrêsia?* O que está em causa é uma relação entre o *logos* e o *bios* definidora de uma política da vida. Colocar hoje a questão ao nível político levantaria novas dificuldades. O próprio cinismo cruzou-se no século XIX com o niilismo. Mas a questão que subsiste é a relação entre a vontade de verdade e o estilo de existência.<sup>257</sup>

Recordemos rapidamente que existem quatro modalidades de *parrêsia*: a do profeta, a do sábio, a do técnico ou professor e a do *parresiasta*. É esta última que importa a Foucault visto que implica o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, com a verdade e com os outros.

Os cínicos praticaram a vida filosófica como escândalo da verdade, numa tradição que a filosofia moderna inverteu. Tudo isto pode ser comprovado, apesar da tradição algo difusa e da raridade das fontes que atestem o modo como se configurou esta temática. Portanto, para eles, a filosofia implicava em primeiro lugar uma preparação para a vida, em segundo lugar essa preparação exigia um cuidado de si, da sua vida e não apenas uma preocupação com a ordem cósmica ou com as coisas do mundo, os outros saberes.

Impõe-se um breve esclarecimento sobre a interpretação corrente da vida cínica como vida de cão (*bios kunikos*) sedimentada no primeiro século d. C. Nesta acepção, a vida verdadeira pode ser entendida como uma vida sem pudor, sem vergonha, impudica, indiferente às circunstâncias exteriores que a desviem dela própria, da atenção prestada para consigo; uma vida que ladra, uma vida diacrítica (*diakritikos*) que distingue entre os bons e os maus, capaz de se bater contra as convenções. É igualmente uma vida de cão de guarda, que se dedica aos outros a fim de os proteger. O grande tema da vida filosófica cínica é o princípio da não-dissimulação e a indiferença (*adiaphoros*) a tudo o

---

<sup>257</sup> «Il n'en demeure pas moins que la combinaison du cynisme et du scepticisme au XIX<sup>e</sup> siècle a été au principe du "nihilisme" entendu comme manière de vivre dans une certaine attitude à l'égard de la vérité. Il faut perdre l'habitude de ne penser jamais le nihilisme que sous l'aspect où on l'envisage aujourd'hui: on ne pourrait échapper qu'en revenant à ce dont l'oubli a rendu possible cette métaphysique elle-même; soit sous la forme d'un destin propre à la métaphysique occidentale, destin auquel on ne pourrait échapper qu'en revenant à ce dont l'oubli a rendu possible cette métaphysique elle-même; soit sous la forme d'un vertige de décadence propre à un monde occidental incapable de croire désormais à ses propres valeurs. D'abord le nihilisme est à considérer comme une figure historique très précise au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, ce qui ne veut pas dire qu'on ne doit pas l'inscrire dans l'histoire longue de ce qui l'a précédé et préparé: scepticisme; cynisme. Et par là, il faut le considérer comme un épisode ou plutôt une forme historiquement bien située de ce problème posé depuis bien longtemps dans la culture occidentale: celui du rapport entre volonté de vérité et style d'existence.» (Foucault, *CV*: 175)

que se pode intrometer nela misturando-a. É ainda o princípio de não-mistura platônico visto que a mistura contém uma impureza original. É isto a vida verdadeira cínica, ou seja, uma vida de ruptura com a que levamos normalmente, a constituição de uma vida outra que não esta, uma vida paradoxal mas diferente.

Diz a tradição que Diógenes de Sinope, o Cão, havia consultado um oráculo (Delfos ou o de Apolo em Sinope) e recebera a ordem de falsificar a moeda (*parakharattein to nomisma*). O que significa isto? Justamente desfigurar a moeda das convenções políticas e sociais. Juliano afirmou que tanto Platão como Diógenes não seguiam as opiniões (*doxai*) vãs mas procuravam a verdade. A postura insolente de Diógenes, a utilização das funções corporais como refutação da ordem existente (a emissão de flatos) constituíam um protesto e uma vida de acordo com a natureza (*kata physin*). Falsificar a moeda é igualmente alterar o *cuidado de si* na arte da existência, rumo a uma vida não dissimulada, não-oculta, recta, soberana e senhora de si. Este modelo de absoluta visibilidade é a dramatização da vida não dissimulada pelos cínicos. «O *bios philosophikos* como vida recta, é a animalidade do ser humano assumida como um desafio, praticada como um exercício e lançada à cara dos outros como um escândalo.» (Foucault, *CV*: 245)

É com a teatralização do princípio de não-dissimulação que a vida cínica se torna radicalmente outra e irreduzível a todas as outras. (Foucault, *CV*: 234) É esse o princípio que conduz a uma vida na *anaideia*, despudorada, em torno de uma estilística da independência (auto-suficiência e autarcia), vida indiferente (*adiaphoros bios*), que evoca a distinção estoica entre as coisas que dependem de nós e que não dependem da nossa vontade.

Este modelo da vida verdadeira evoca precisamente o sentido platônico. Para Foucault, a instituição religiosa confiscou este tipo de vida filosófica e a prática científica simplesmente a anulou.

As conferências que Foucault proferiu na Universidade da Califórnia em 1983 sob o título “Discourse and Truth», às quais não chegou a dar o imprimatur mas que foram publicadas sob o título *Fearless Speech*, destacam a relação com a verdade e o ideal de liberdade e auto-suficiência (*autarkeia*). Contudo, salienta-se a intenção cínica da inversão das regras e o diálogo provocatório, cujo intento político é evidente no *jogo parresiástico* de Diógenes no conhecido confronto com Alexandre. Há uma crítica das

instituições políticas subjacente no seu dizer-verdadeiro. Diógenes chama bastardo a Alexandre e diz-lhe que alguém que pretende ser rei é como uma criança que, após ter ganho um jogo, põe uma coroa na cabeça e declara que é rei. (Foucault, *FS*: 126) Neste confronto, ocorre uma luta entre dois tipos de poder: o poder político e o poder da verdade. (Foucault, *FS*: 133) A *parrêsia* cínica é como um combate, uma luta despudorada e, mais do que um papel epistémico trata-se de uma prática política que pretende harmonizar o *logos* com o *bíos*: não se pretende alterar a opinião alheia mas o estilo de vida e a relação de si a si.

Por tudo isto, verificamos que a vida cínica tinha um sentido político forte, de diatribe violenta contra as instituições e contra os soberanos; um sentido também irónico e contrastante que se destinava a chocar as pessoas, a revelar o lado natural delas, o seu lado de exposição verdadeira assumida como animalidade – mas não uma animalidade qualquer; seria uma animalidade humana, ou seja, o lado natural ou animal do homem sem as dissimulações das normas. Foucault continua fascinado pela possibilidade de contornarmos as normas, essas regras inflexíveis que nos sujeitam de algum modo. O cínico rebela-se contra a autoridade, ao passo que o cristianismo é o reconhecimento da instituição – nisso reside a sua diferença.

A política como uma ética é uma forma de resistência ao modo como o poder nos molda e também contra a imagem antropológica que nos legou a modernidade. Nesse caso, construir uma narrativa de si equivale a uma recusa dos modelos políticos actuais, rumo a uma auto-elaboração da conduta. Estranhamente Foucault não refere o papel do humor corrosivo de Diógenes e a função pública do corpo na constituição de uma retórica da insolência. Estaremos já distantes da anatomia política do corpo de *Surveiller et punir*? Porém, há autores que o revelam claramente destacando a noção de imunidade social, a subtracção ao *munus* sancionatório. Um deles que estudou o efeito retórico do discurso de Diógenes declara o seguinte:

Mas o tropo mais importante, tanto ideológica como retoricamente, é possivelmente o do corpo de Diógenes, que o põe continuamente em conflito com a sociedade, como a sua defesa da masturbação, ou com o seu próprio professado ascetismo, como nas histórias sobre comer bolos e beber numa taverna. [...] Assim, o corpo é não só uma ferramenta para atacar inimigos ou chocar o público –

embora sirva a esses dois propósitos eminentemente retóricos – mas também uma fonte da autoridade do cínico, sua justificativa para exercitar a *parrésia*. Ele o usa como a expressão visível de sua isenção ao controle social, de sua imunidade à *doxa* ou opinião pública: ele confere à sua conduta a sanção da natureza.<sup>258</sup>

O tema da *vida soberana* é crucial para os cínicos, vida filosófica, segundo uma estilística da independência e da auto-suficiência, vida de pobreza e de indiferença às convenções, que aceita mesmo a má reputação (*adoxia*): «A vida soberana é uma vida em posse de si mesma, uma vida onde nenhum fragmento, nenhum elemento escapa ao exercício do poder e da soberania sobre ela própria.» (Foucault, *CV*: 248)

Se a vida se torna um objecto do poder desde o séc. XVIII, argumenta Foucault, a partir do momento em que o poder investe a vida, em que esta entra no seu domínio, o significado das lutas políticas encaminha-se para esta recuperação de uma vitalidade regulada pela norma, mais do que encerrada em códigos jurídicos. É o que se pode depreender da formulação foucaultiana de que é necessário criar novas formas de vida, de relações e de amizades. (Foucault, «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité» *DEIV*: 736)

Para fazer um jogo de palavras, o que os cínicos colocam é a possibilidade de uma vida outra e não de uma outra vida como pretendiam os cristãos.

Vida nua, vida de mendicidade, vida bestial ou ainda vida de impudor, vida de despojamento e vida de animalidade, é tudo isto que surge com os cínicos, nos limites da filosofia antiga. [...] O cinismo surge, em suma, como o ponto de convergência de um certo número de temas completamente correntes e, ao mesmo tempo, esta figura da vida outra, da vida desavergonhada, da vida de desonra, da vida de animalidade, é também o que, para a filosofia antiga, o pensamento antigo, a ética e toda a cultura antiga, é o mais difícil de aceitar. (Foucault, *CV*: 248)

---

<sup>258</sup> Branham, R. Bracht “Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo” (Goulet-Cazé, Marie-Odile et al 2007: 115).



Os latinos traduziam a *parrêsia* por *libertas*, isto é, «a abertura que faz com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro.» (Foucault, *HS*: 348) E essa *parrêsia* levava a uma ascese (*askesis*) que estabelecia um vínculo entre o sujeito e a verdade do seu discurso, de alguma forma, um pacto entre o sujeito de enunciação e o sujeito de conduta. E é esta identidade que constitui a expressão mais completa da *parrêsia* e da narrativa de si. Eis a definição de *libertas* em Séneca: «dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras» (*quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus*) (Carta 75, Séneca, 1991)

Uma das formas mais curiosas de manifestação do modo de vida cínico que Foucault assinala é a do militantismo, o estilo de vida militante dos movimentos revolucionários da Europa a partir do séc. XIX. Esta actividade revolucionária recupera e dá um sentido político ao cinismo de três modos: 1) a vida revolucionária como forma de socialidade secreta, 2) a organização instituída e 3) o testemunho vivencial. Este último denota um estilo de vida que anuncia «a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida», revelando uma ruptura com as convenções, com os valores admitidos pela sociedade. (Foucault, *CV*: 170) De Dostoievsky ao niilismo russo e aos movimentos anarquistas, todas essas artes da existência assumem a manifestação escandalosa de uma verdade. Mas o Partido Comunista francês acabou por inverter, por regressar a condutas mais tradicionais, tendo como base uma afirmação de valores recebidos.

Na conferência de 1982 na Universidade de Vermont, «Technologies of the self», onde se sintetizam as práticas de si pagãs e cristãs, defende-se um afastamento do cuidado de si em direcção a um conhecimento de si. Se o cuidado de si é apresentado no *Alcibiades* de Platão como momento fundador. Sugiro que em Foucault, a articulação entre ética e política se faz enquanto negatividade, obliteração de um investimento institucional, porque a instituição é sempre um incremento de poder.

A transição da ascética greco-romana para a cristã implica a introdução de uma regra, a da obediência – contudo, para os gregos e para os romanos a obediência não era a obra bela. O cristianismo enquanto religião da salvação impõe a prática da confissão, o acto de fazer a verdade em si, uma «obrigação com a verdade», pela ostentação de si e

pela prática da penitência, sobretudo através de duas modalidades a *exomologêsis* (*publicatio sui*) e a *exagoresis*. O que está em causa é a renúncia do sujeito a si mesmo.

No *exomologêsis*, o pecador deve perpetrar o “assassínio” de si mesmo ao praticar mortificações ascéticas. Quer se comprometa com o martírio ou com a obediência a um mestre, a revelação de si implica a renúncia do sujeito a si mesmo. Na *exagoresis*, por outro lado, o indivíduo, pela verbalização constante dos seus pensamentos e a obediência da qual dá testemunho a seu mestre, revela que renuncia à sua vontade e a si mesmo. Essa prática, que nasce com o cristianismo, persistirá até ao século XVII. A introdução, no século XIII, da penitência, constitui uma etapa importante no desenvolvimento da *exagoreusis*. (Foucault, «Les techniques de soi» *DEIV*: 812-813)

A determinação da substância ética no cristianismo primitivo seguiu o cânone de uma renúncia ao corpo, à sexualidade; tratava-se de uma autoconstituição segundo uma fisiologia moral da carne (aula de 19 Fev 1975, *Les Anormaux*) O guia espiritual e mais tarde a confissão encarregar-se-ão de vigiar e dominar um corpo indomado. A genealogia do ascetismo cristão que Foucault deixou inacabada, nomeadamente no volume não publicado da *História da Sexualidade, As Confissões da Carne*, foi realizada quatro anos após a sua morte por Peter Brown com a sua monumental obra *The Body and Society, Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*<sup>259</sup>. Contudo, o seu artigo «Le combat de la chasteté» de 1982 trata precisamente dos meandros dessa ascética, onde a relação a si se elabora num estado de perpétua vigilância dos movimentos do corpo e das representações da alma, a fim de afastar o fantasma da concupiscência. Na instituição monástica a subjectivação faz-se de acordo com uma ascese da castidade tornando-se num poder pastoral.

Que tipo de narrativa de si emerge no contexto platónico e estóico-cínico e qual a sua relação com uma atitude ética e política? O que as técnicas de si estóicas realçam

---

<sup>259</sup> Referindo-se ao significado da renúncia (virgindade, celibato e continência) no Cristianismo primitivo Peter Brown afirma que «a renúncia à relação sexual acaba por estar associada, num nível de grande profundidade simbólica, com o restabelecimento de uma liberdade humana perdida, com a recuperação do Espírito de Deus e, desse modo, com a capacidade, própria do homem, de derrubar o poder da morte.» (1988: 86)

não é a renúncia, mas uma mestria que nos prepara para este mundo, uma ascese (*askêsis*) que nos prepara para um acontecimento através das epístolas, do exame de si, e da própria ascese que não é a revelação de um segredo mas um acto de rememoração. O conceito grego de ascetismo difere da concepção cristã de dois modos: em primeiro lugar, o ascetismo cristão implica a renúncia a si, ao passo que o grego visa uma relação de si a si, uma auto-construção; em segundo lugar, o cristianismo tem como objectivo o afastamento do mundo e a ascese grega pretende dotar o indivíduo com uma capacidade moral que lhe permita o pleno confronto ético com o mundo. (Foucault, *FS*: 143-144) A posse e a soberania de si não resultam de um afastamento do mundo e de uma relação ao mestre; exemplo disso é o exercício pitagórico de auto-exame retomado pelos epicuristas, estóicos e cínicos que difere da tradição cristã, onde predomina a confissão. O propósito não é obter a revelação de um segredo oculto nas profundezas da alma, mas uma relação entre o si e a verdade numa modalidade racional designada *jogo parresiástico*. Mas não é uma verdade teórica – esta estética de si é ética e política. É o que se entende quando os cínicos dizem que a filosofia é uma preparação para a vida. A questão do desejo e da carne introduzem um novo *telos* no Si cristão que não existiria no paganismo, onde o móbil não era institucional ou jurisdicional, as pessoas decidiam pelo seu próprio cuidado de si sem uma submissão a preceitos religiosos ou leis. Mais uma vez se nota a hostilidade do autor face às instituições disciplinares. «Este trabalho sobre si e sua conseqüente austeridade não é imposto ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa, trata-se, pelo contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo. As pessoas decidem por si mesmas se devem ou não cuidar de si.» (Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» *DEIV*: 402) Ocorreu, assim, uma mudança no modo de sujeição: de uma escolha político-estética no domínio dos prazeres (*aphrodisia*) gregos a uma preocupação com a imortalidade e com a pureza características da ascese cristã, onde o desejo deve ser erradicado.

Tanto o modelo de uma exegese cristã como o da reminiscência platónica caracterizam uma postura padronizada face à verdade. No entanto, para o nosso autor, a busca situa-se muito mais num tipo de narrativa de si fora dos cânones da normalização; por isso ele se preocupava em distinguir a ascética estóica da cristã.

Como fazer da vida uma obra de arte? A arte de viver (*tékhnē tou biou*), ao contrário da espiritualidade cristã que se define sobretudo por uma vida regrada (*regula vitae*) segundo um modelo do exército, deve assumir a ideia do belo segundo uma forma,

uma forma bela. Não a obediência à regra mas um certo estilo, uma certa forma de vida. É isto a vida filosófica. (Foucault, *HS*: 514)

E podemos dizer também que existe aqui uma tradicionalidade da existência com o modelo de um herói filosófico transmitido pela tradição cínica – não já o sábio da tradição arcaica nem o santo ou asceta do cristianismo. Poder-se-ia conceber uma história da filosofia com base nos modelos e estilos de vida e não uma compilação das doutrinas filosóficas. Noutra passagem, no Curso de 10 Fevereiro de 1982 em *L'Herméneutique du sujet*, alude-se à conversão a si na perspectiva de Séneca (*conversio ad se*), comparando-a com a subjectividade revolucionária, o evento fundador da Revolução francesa num sentido histórico-mítico com uma conversão à revolução. Aderir à revolução releva igualmente de uma forma de conversão que no século XIX retoma o tema de uma tecnologia de si que remonta à Antiguidade e a Platão, à sua conversão (*epistrophê*) enquanto modificação radical e exercício dramático histórico-metahistórico do sujeito. Noutra passagem diz ainda: «Poderemos também encarar a Revolução, não apenas como um projecto político, mas como um estilo, um modo de existência com a sua estética, com formas particulares de relação a si e aos outros.» (Foucault, «Á propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» *DEIV*: 629)

O pano de fundo da crítica da subjectividade cristã é o da teoria do poder inaugurada no período genealógico, esse poder que adestrou o corpo nas instituições disciplinares. Foucault tenta sempre libertar o corpo dos constrangimentos de um controlo social para fazê-lo retornar a uma corporeidade subjectiva autónoma e auto-constitutiva. Mas onde vai o Si buscar a imagem que lhe convém? Onde se poderá inspirar nesta auto-construção? Em todo o caso é esta possibilidade de uma auto-organização da vida.

O que tem isto a ver com a possibilidade actual de uma narrativa de si, de uma relação entre a verdade, o *ethos* e a política? A reflexividade que um sujeito moderno convoca distancia-se da concepção de sujeito reflexivo na Modernidade. O que está em causa é a sua relação com a verdade: o sujeito moderno, no que ele designa como *momento cartesiano*, busca o conhecimento e não a auto-transformação. No *momento*

*cartesiano*, o conhecimento prevalece sobre o cuidado de si, o sujeito não pretende ser alterado.<sup>260</sup>

Pierre Hadot, por seu turno, interpreta a atitude moderna como um abandono do exercício espiritual por via da escolástica medieval; a filosofia moderna converteu-se num conhecimento teórico e abstracto – uma mera construção teórica e não um modo de viver e auto-transformação. (Hadot, 2002: 71)

No curso, *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault alude às *contra-condutas* ou revoltas de conduta no interior do poder pastoral que produz modos de individualização baseados na salvação, lei e verdade. Para a salvação contabilizam-se os méritos e deméritos numa individualização analítica, a lei tem em conta a hierarquização numa rede de servidão – individualização por meio da sujeição e a verdade implica a produção de uma verdade interior, secreta e oculta. São estes os procedimentos de individualização que fazem a história do sujeito ocidental, diz Foucault. Com a crise do pastorado as resistências ou insubmissões tornam-se políticas, definidas como a «luta contra os procedimentos utilizados para conduzir os outros.» Nesse caso, a revolta pode dizer-se: «ne pas se conduire comme il faut. Nesse curso, são recenseadas 5 formas de contra-conduta desenvolvidas na Idade Média para desqualificar o poder pastoral: 1) o ascetismo incompatível com a obediência monástica; 2) o sofrimento do asceta; 3) os anacoretas orientais e o seu jejum; 4) a *apatheia* do asceta como verdadeira renúncia e não como simples obediência; 5) a dieta – recusar-se a comer, mortificar o corpo.

Foucault pretende destacar uma espécie de ascetismo contra a obediência, embora nos pareça estranho esta identificação entre o ascetismo e a contra-conduta que se ancora numa afirmação igualmente estranha «o cristianismo não é uma religião ascética» (Foucault, *STP*: 211) realçando que o pastorado é anti-ascético. Apenas se pode compreender isto numa aceção de criação de comunidades como recusa da autoridade do pastor.

Como demonstrou Peter Brown na sua obra de 1988, *The Body and Society* e antes disso, Aline Rousselle em 1983, na sua obra *Porneia*, o ascetismo, a virgindade e

---

<sup>260</sup> Para Pierre Hadot em *Exercices spirituels et philosophie antique* a filosofia moderna, ao contrário da filosofia antiga, já não propõe uma arte de viver mas a construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas. (2002: 300) A Filosofia como discurso filosófico a partir da exegese de textos começou a tomar forma na escolástica da Idade Média onde o seu ensino universitário fez cessar o seu uso espiritual como modo de vida. (2002: 297 – 298) e acentuou-se na Idade Moderna.

a continência constituíram uma forma de imposição e generalização do cristianismo primitivo na cidade.

O plano da governamentalidade tem sentido alargado a um campo estratégico de relações do poder e não meramente político. A governamentalidade não pode deixar de passar pela problemática do sujeito no âmbito de uma relação a si. Como escreve no curso *L'Herméneutique du sujet*: Devemos considerar que as relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si a si compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética. (Foucault, *HS*: 242)

A questão da articulação entre verdade e sujeito não é estranha ao modo com a sua relação ao político se posiciona. A verdade da política, ou melhor, uma política da verdade deve ser então vista em torno de uma prática de subjectivação, o modo como o estilo de vida se envolve na relação de si a si e na relação com os outros. Mas que verdade é essa? No fundo não se trata de um modo de veridicção exógeno mas verificável no interior o que apela inegavelmente a uma espiritualização da verdade com todos os riscos que essa afirmação comporta.

Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito. Se definirmos a espiritualidade como o género de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (Foucault, *HS*: 20)

O termo reflexividade é utilizado igualmente por Foucault no curso *L'Herméneutique du sujet*, onde distingue três formas: 1) a reflexividade através da memória; 2) a meditação e 3) o método (que remete para Descartes):

O método é uma forma de reflexividade que permite fixar qual a certeza capaz de servir de critério a toda a verdade possível e que, a partir daí, deste ponto fixo,

caminhará de verdade em verdade até a organização e a sistematização de um conhecimento objectivo. (Foucault, *HS*: 442)

O *conhecimento de si* e o *cuidado de si* interferiram ao longo da história da Filosofia – embora a história do *cuidado de si* não resulte apenas num problema do conhecimento. Na cultura de si contemporânea, as políticas do corpo encontram-se provavelmente mais do lado de uma estética da divergência do que de uma ética da resistência tal como foi projectada por Foucault. É o que Vítor Ferreira designa no seu estudo *Marcas que Demarcam* como «políticas da existência.»<sup>261</sup>

O que pretende Foucault com a exemplaridade da moral pagã estóico-cínica? Certamente que não visa retomar os termos literais dessas práticas de si. A solicitude desta ética é uma possibilidade de escapatória de uma excessiva codificação da conduta rumo a uma possibilidade autónoma e não normalizada, embora isso não baste para constituir uma preparação para a vida política. Pretende-se o que no texto «Qu'est-ce que les Lumières?» é nomeado como a «criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia».

A questão que perdura e que ainda ficará algum tempo entre nós é então esta: *como construir uma narrativa de si alternativa ao controle biopolítico? Ou em alternativa, como edificar uma biopolítica positiva?* A possibilidade de uma política da vida (e não uma política sobre a vida), de um *ethos* que des-totalize as relações de dominação a partir de uma afirmação vital individualizada. E essa política da vida teria uma relação insuspeitada com a verdade. Mas poderá ser assim?

Se a ditadura era o engano das massas, o engodo de uma comunidade paradisíaca e eleita e a democracia a sua favorável manipulação. Mas que relação tem isso com a verdade e com o dizer-verdadeiro em política? Dizer a verdade acerca da realidade é possível em política? Qual a relação entre a verdade e a política, sobretudo

---

<sup>261</sup> Referindo-se à corporeidade marcada (*body piercing* e tatuagem) nos jovens, Vítor Ferreira defende: «mais do que expressão de uma *política de resistência* fundamentada no tradicional lugar de classe, própria da experiência subcultural das culturas juvenis do pós-guerra, a corporeidade extensivamente marcada pode ser entendida mais como manifestação de uma *política de existência*, uma possibilidade de expressão e de construção subjectiva, onde o corpo se apresenta como um espaço «liso», disponível à projecção, à celebração e à luta pelo reconhecimento de uma identidade imaginada como singular («ser diferente») e autêntica («ser eu próprio»), estendida e celebrada num estilo de vida que se pretende escapatório às fórmulas estilísticas e itinerários sociais normativizados. (Ferreira, 2008: 299)

na esfera pública democrática. O termo deriva do grego - *pseudos* - que significa «ficção», «erro», «mentira» e «segundo o contexto», aos passos que os latinos cunharam a palavra *mendacium* tendo S. Agostinho dedicado um opúsculo ao assunto.

Num texto crucial de 1967, que mantém a sua vigorosa contemporaneidade, «Verdade e Política», Hannah Arendt abre um conflito entre a verdade e a política separando-os numa disjunção irresolúvel. Essa bifurcação, esse nó desatado, que separa a mentira tradicional e a mentira moderna não mais foi reatado desde então. Afirma Arendt num início certamente polémico:

As mentiras foram sempre consideradas como instrumentos necessários e legítimos, não apenas na profissão de político ou demagogo, mas também na de homem de estado. Porque será assim? E o que é que isso significa no que se refere à natureza e à dignidade do domínio político, por um lado, e à natureza e à dignidade da verdade e da boa-fé, por outro? Será da própria essência da verdade ser impotente e da própria essência do poder enganar? (Arendt, 2006: 237)

Para concluir no mesmo tom com uma fulgurante *parrêsia* (dizer-verdadeiro) digna dos cínicos da Antiguidade: «É absolutamente natural que tomemos consciência da natureza não política e, virtualmente, antipolítica, da verdade - *Fiat veritas, et pereat mundus* - apenas em caso de conflito, e até agora coloquei o assunto tónico nesse aspecto da questão.» (Idem: 270) Portanto os políticos mentem descaradamente, despidoradamente em caso de conflito. E em caso de crise? O que é uma crise? De que modo se pode encarar politicamente uma crise económica ou economicamente uma crise política?

Texto apesar de tudo inquietante o de Hannah Arendt que coloca a política em conflito com a verdade e com a boa fé, política demasiado comprometida com o interesse, de tal modo que, quando surge um político a dizer a verdade em nome de um interesse, isso é suspeito. O lugar da manipulação na sociedade tecno-mediática do capitalismo mantém o segredo: é uma criptopolítica ou uma criptopolitologia moderna. Será que as democracias actuais derivam de um regime de mentira moderna como Arendt se permite concluir? A democracia, não esqueçamos, é o reino da opinião; aliás,



a política baseia-se na opinião e não na verdade. É essa dicotomia que alimenta o antagonismo entre a verdade e a política. «[...] porque a opinião e não a verdade, é uma das bases indispensáveis de todo o poder. [...] Além disso, a pretensão, no domínio dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja validade não necessita de apoio por parte da opinião, abala os fundamentos de qualquer política e de qualquer regime.» (Arendt, 2006: 243) Daí que pertence à natureza do político estar em guerra contra a verdade; apenas o despotismo assume uma verdade absoluta, uma verdade infalível. Mas isso é uma atitude antipolítica. A democracia é uma liberdade de opinião, mas haverá alguma verdade independente da interpretação? A verdade sempre teve um carácter despótico. Uma verdade incondicionada não é democraticamente viável porque aniquilaria o pluralismo de opiniões. Seria uma verdade universal absolutamente despótica. O pluralismo democrático admite a opinião e não a verdade. Mas é uma opinião justa ou uma simples mentira? E qual a diferença entre o conflito de opiniões e a mentira deliberada?

Segundo Arendt, a mentira moderna, por oposição à mentira tradicional, traz consigo a fabricação de imagens (eventualmente imagens de pensamento) e produz um rearranjo dos factos que acabam por substituir a realidade e a factualidade. Trata-se do engano de si (*self-deception*) O engano de si produz uma aparente credibilidade sobre o que é dito, sobre os «factos» - há mesmo uma tolerância e indulgência dos votantes à *self-deception* política. Este engano conduz mesmo a uma espiral e a um efeito de espelho: aceitamos que os políticos se enganem quando estão a fazer uma promessa mentirosa e renovamos a expectativa de que exista uma base real nessa *self-deception*. convém aguardar nova explicação, e assim indefinidamente. O maior perigo não está, assim, no mentiroso mas naquele que diz a verdade. Voltemos a Arendt:

A história contemporânea está cheia de exemplos em que aqueles que dizem a verdade de facto passaram por ser mais perigosos, e mesmo mais hostis, que os opositores reais. Estes argumentos contra o engano de si não devem ser confundidos com os protestos dos «idealistas», qualquer que seja o seu mérito, contra a mentira considerada má por princípio e contra a imemorial arte de enganar o inimigo. Politicamente, o importante é que a arte moderna do engano de si próprio é susceptível de transformar um problema exterior em questão interior, de tal modo que o conflito entre nações ou entre grupos retroage sobre a cena política

interna. Os enganos de si praticados dos dois lados durante o período da guerra fria são demasiado numerosos para poderem ser enumerados, mas é claro que são um caso desse género. Os críticos conservadores da democracia de massa sublinharam muitas vezes os perigos que esta forma de governo introduz nos assuntos internacionais - sem, no entanto, mencionar os perigos particulares das monarquias ou oligarquias. *A força dos seus argumentos reside no facto inegável que em condições plenamente democráticas, um engano sem engano de si próprio é quase impossível.* (Arendt, 2006: 265-266, ênfase nosso)

Assim, a exposição da democracia ao engano é sobretudo uma exposição ao engano de si, ao passo que os regimes totalitários assumem a sua mentira congénita ou recorrem à propaganda. Já o governante democrático é um auto-mentiroso e, nessa medida, inscreve-se numa imunopolítica com a sua discursividade assente numa auto(imuno)politologia. A mentira democrática, aí onde seria suposto dizer a verdade dos factos ao abrigo da liberdade de expressão, sucumbe à sua dimensão autodestrutiva.

A sacralidade da verdade, o seu carácter indemne, exige a sua depuração pela mentira; a mentira e mais do que isso, a auto-mentira, implica a destruição da verdade democrática. Não há verdade de facto sem interpretação defende Arendt, demonstrando uma espécie de universalização do contingente que não é o relativismo. É a coexistência entre a verdade e a mentira que produz a imunopolítica democrática. Assim, a democracia é um regime por vir, não já realizado, não atingido pela sua característica autoimunitária e pelo seu próprio engano. É assim que grande parte das situações totalitárias provêm desse engano democrático. Os críticos conservadores da democracia apontam o engano de si como o logro democrático por excelência. O perigo advém da sua alternativa: o logro totalitário. O logro da ditadura (que engana na medida em que parece repor a verdade do engano de si democrático) é o *engano absoluto* é a *mentira absoluta*.

É esse mesmo texto de Arendt que Jacques Derrida revisita na sua conferência de 1997, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Mas é possível uma história da mentira que seja verdadeira? Há alguém capaz de contar uma história da mentira onde apenas diga enunciados infalíveis? Dizer a verdade ou a veracidade é possível? Kant assume a verdade/veracidade como um dever incondicionado, quaisquer que sejam as

circunstâncias e as consequências. Tal como defende no seu opúsculo de 1797 «Sobre um Suposto Direito de Mentir Por Amor À Humanidade»: «A veracidade nas declarações, que não se pode evitar, é o dever formal do homem em relação a quem quer que seja, por maior que seja a desvantagem que daí decorre para ele ou para outrem.» (1989: 174)

Para ilustrar o seu argumento Kant apresenta o exemplo do assassino que nos bate à porta em busca de alguém que persegue. O que deveríamos responder-lhe?

É, pois, possível que após teres honestamente respondido com um sim à pergunta do assassino, sobre a presença em tua casa da pessoa por ele perseguida, esta se tenha ido embora sem ser notada, furtando-se assim ao golpe do assassino e que, portanto, o crime não tenha ocorrido; mas se tivesses mentido e dito que ela não estava em casa e tivesse realmente saído (embora sem o teu conhecimento) e, em seguida, o assassino a encontrasse a fugir / e levasse a cabo a sua acção, com razão poderias ser acusado como autor da sua morte, pois se tivesses dito a verdade, tal como bem a conhecias, talvez o assassino ao procurar em casa o seu inimigo fosse preso pelos vizinhos que acorreram e ter-se-ia impedido o crime. (Kant, 1989: 175)

Na verdade alguém que diz não ter em casa o perseguido que já se evadiu não mentiu de acordo com as circunstâncias mas de acordo com a sua consciência. Ele diz a verdade de um acontecimento que se alterou, mas mentiu sobre a situação que deixara no interior dos aposentos.

Quer-nos parecer que o alemão ou estrangeiro que declarasse às autoridades nazis ter em casa judeus refugiados estaria a agir conforme este dever incondicionado de nunca mentir, mesmo que o destino de todos os conduzisse a Auschwitz. E do ponto de vista jurídico qual seria o comportamento de um kantiano ou do próprio filósofo diante das leis racistas de 1935 de Nuremberga? Agiria por respeito incondicionado à lei ou faria de modo diverso? Não esqueçamos que é o próprio Kant que diz que a política deve subordinar-se à lei e o indivíduo não é livre de escolher diante de um dever incondicionado: «O direito nunca se deve adaptar à política, mas é a política que sempre se deve ajustar ao direito» (178) Devemos banir incondicionalmente a mentira para não arruinar os laços sociais e a socialidade. Kant neste opúsculo está a aludir ao sentido

jurídico da mentira, mas exclui nitidamente um direito ao segredo, à mentira, ao erro e à omissão. Ele, que admitiu nos artigos para a Paz Perpétua uma cláusula secreta, o que ao nível do direito público envolve sempre uma contradição. A máxima que Kant pretende preservar dos olhares públicos na condução dos negócios do Estado é esta: «As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra.» (Kant « A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico» [1795/96], 1989: 149) Assim, sendo o Estado convida os filósofos, em silêncio e em segredo, para falar *livremente* sobre as máximas da condução da guerra e da paz.

Portanto, dizer a verdade como princípio de universalidade ahistórico e transhistórico parece ser o que convém à democracia. A mentira é, assim, o ponto de fuga das sociedades democrático-liberais, o seu ponto de (in)sustentabilidade formal, eventualmente o seu ponto autoimunitário porque autodestrutivo. Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* deduz o carácter moral dessa mesma autoimunidade da mentira a partir da promessa mentirosa.

E poderia eu dizer a mim mesmo: - Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras acções a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente. (Kant, [1786]1986: 34-35)

Derrida recua genealógicamente ao texto de Alexandre Koyré de 1943 «Réflexions sur le mensonge» que reenvia o apogeu da mentira - o momento totalitário - para a modernidade: «O homem moderno - aqui ainda é no homem totalitário que pensamos - banha-se na mentira, respira a mentira, está submetido à mentira em todos

os instantes da sua vida.» (Apud Derrida, 2012: 76)<sup>262</sup> Para Koyré os regimes totalitários estão para além da verdade e da mentira, eles fundam-se na *primazia da mentira*. Por isso, a teoria do segredo é uma ameaça para a democracia. Um direito constitucional ao segredo seria um direito contra o direito, uma cláusula secreta que fere a democracia no seu interior, que institui uma impolítica democrática, visto que a democracia é a discussão aberta no espaço público. O que significa uma reserva no espaço de negociação? Arendt considera que em política existe uma afinidade essencial entre mentir e agir. O mentiroso é um homem de acção porque a mentira dirige-se ao futuro, como capacidade de produzir imagens. «Dizer a verdade, é, pelo contrário dizer o que é ou teria sido, é sobretudo preferir o passado.» (Derrida, 2012: 93) É esta afinidade que faz com que o mentiroso assuma um compromisso com a acção, com a mudança do mundo, em suma, com a política. A mentira politicamente útil é curativa e preventiva, o *mendacium officiosum* é um *pharmakon*.

Há um direito de mentir na democracia? Há um direito de não pronunciamento, de silenciamento sobre os assuntos cadentes? A soberania democrática é, cada vez mais, confundida com a soberania (temporária certamente, mas à-vez, alternadamente) de um Partido político. A democracia é a governamentalidade de um Partido que está no poder e como tal se arroga ao direito soberano de mentir. O que significa mentir? Uma falsa promessa, uma expectativa gorada ou uma declaração performativa fracassada? E existe alguma coisa como uma veracidade absoluta, uma verdade como objectividade na política retórico-tecno-mediática, submetida à fabricação quotidiana de imagens, à sua necessária manipulação e interpretação? A relação veracidade/mentira permanece problemática.

---

<sup>262</sup> E Derrida não deixa de fazer o paralelo com as democracias: «Ce qu'il diagnostique des pratiques totalitaires d'alors (pour nous ce fut hier) pourrait largement s'étendre à certaines des pratiques actuelles de soi-disant démocraties à l'âge d'une certaine hégémonie capitalistico-techno-médiatique.» (Idem: 78)

## O teatro da penitência: Forma de vida, uso e arte de governar

Agamben em *Altissima povertà, Homo sacer, II, 1*, analisa o ideal monástico como vida comum (*koinos bios*) e a distinção entre Regra e Vida como fundamento de uma forma de vida. Assim, para situar o distanciamento entre a regra jurídica e o *habitus*, que introduz não uma mera jurisdição ou observância de preceitos no monge, mas a vida inteira<sup>263</sup>, o autor lança a questão desta forma: «como pensar uma forma de vida, isto é, uma vida humana totalmente subtraída à influência do direito, e um uso dos corpos e do mundo que nunca se substancia numa apropriação; ou ainda: como pensar uma vida que não pode ser nunca objecto de uma propriedade, mas apenas de um uso comum.» (2011: 9-10)

O projecto cenobítico, ao deslocar a questão ética do plano da relação entre a norma e a acção para o da forma de vida, imuniza-se perante a lei. A vida que emerge na regra beneditina pretende fazer coincidir a vida e a norma; o *munus* é então transformado em modo de vida: não uma regra, mas a vida. «Poder viver de uma certa maneira, poder praticar alegre e abertamente uma certa forma de vida.» (Agamben, 2011: 117)

A partir do séc. V a tradição monástica afasta-se da tradição jurídica, tentando identificar a vida como regra e não apenas a vida ou a regra (*Vita vel regula*). A esfera do direito quase dá lugar a uma arte da existência como Foucault a denomina.

Neste sentido, o mosteiro é talvez o primeiro lugar onde a vida ela mesma - e não apenas as técnicas ascéticas que a formam e a regulam - foi apresentada como uma arte. Todavia, esta analogia não deve ser entendida no sentido de uma estetização da existência, mas sobretudo naquele, que parece estar no espírito de Foucault nos seus últimos escritos, de uma definição da vida pessoal em relação a uma prática ininterrupta. (Agamben, 2011: 47)

---

<sup>263</sup> «Decisivo è, però, in questo modo, la regola entri in una zona di indecidibilità rispetto alla vita. Una norma che non si riferisce a singoli atti ed eventi, ma all'intera esistenza di un individuo, alla sua *forma vivendi*, non è più facilmente riconoscibile come diritto, così come una vita che si istituisce nella sua integralità nella forma di una regola non è più veramente vita.» (Agamben, 2011: 39)

As normas vigentes na vida monástica propõem a observância dos preceitos - obediência, castidade e humildade - como modo de vida. O voto parece não vincular uma obrigação, um contrato impositivo; trata-se não da lei, mas da graça, que torna inoperante o sentido estrito da lei devido à irreducibilidade da forma de vida cristã ao plano jurídico. «A *forma vivendi* cristã ela própria - sendo o que a regra tem em vista - não pode reduzir-se à observância de um preceito, não pode ter natureza legal.» (Idem: 63)

Poderá esta *forma vivendi* constituir a subversão de uma vida emancipada? Como fuga do mundo, o exílio monástico pode ser visto como uma nova modalidade de comunidade política. Foucault refere a submissão ao pastor. No entanto, a *forma vivendi* aqui perseguida não é a observância de um texto legal; é mais do que isso, trata-se de um *habitus*.<sup>264</sup> A novidade da cenobia, o seu carácter político, é a promessa de uma vida comum no momento decisivo em que não se trata de seguir uma regra mas fazer da vida uma regra. Este plano de indecidibilidade entre a regra e a vida foi determinante para a concepção política do ocidente.<sup>265</sup> Daí a conclusão aparentemente paradoxal da vida monástica que Agamben apresenta: «é a vida que se aplica à norma e não a norma à vida.» (Idem: 80). Contudo, esta inversão na esfera jurídica, como Foucault sublinha, não segue o sentido da regra monástica aqui apresentada. A norma segundo Foucault sobrepõe-se à vida, mesmo que se afaste do plano jurídico: ela é extra-jurídica e extra-legal. O excluído, o louco, o delinquente em Foucault coincide com a *vida nua* agambeniana, onde a norma vigora e não vigora, aplica-se e desaplica-se, num estado de excepção. A regra monástica, sobretudo franciscana, que pretendeu excepcionar-se à norma ou ao cânone inclusivamente da Igreja oficial, tentando progredir rumo a uma vida emancipada, terá sido um projecto bem sucedido? A indistinção entre a vida e a regra, entre a lei e a fé é possível na esfera do uso: a vida na sua pura forma de existir é renúncia à propriedade e, como tal, é *usus pauper*, isto é, reivindicação de pobreza. Os Frades menores colocam a situação da pobreza no cerne do seu modo de vida como forma de se imunizar (embora Agamben nunca utilize o termo) da esfera jurídica, subtrair a sua comunidade ao uso e ao constrangimento jurídico para assumir uma vida

---

<sup>264</sup> «[...] il nucleo decisivo della condizione monastica non è una sostanza o un contenuto, ma un *habitus* o una forma e comprendere quella condizione significherà tornare a misurarsi col problema dell'«abito» e della forma di vita.» (Agamben, 2011: 76)

<sup>265</sup> «In questione, nella vita del cenobio, è, cioè, una trasformazione del canone stesso della prassi umana, che è stata così determinante per l'etica e la politica delle società occidentali, che forse ancora oggi non riusciamo ad afferrarne pienamente la natura e le implicazioni.» (Idem: 78)

livre, ou seja, fazer coincidir a vida e a sua forma sem carácter normativo. Não se trata de aplicar uma forma à vida, mas de viver segundo uma forma, um exemplo. Mas que vida é esta que a si mesma dá uma forma sem conteúdo, como o imperativo categórico kantiano? Agamben remete para as relações com o uso da propriedade. É uma forma de vida que não coincide com qualquer modelo normativo ou corpo doutrinário: «a forma não é uma norma imposta à vida, mas uma maneira de viver.» (131) A *altissima paupertas* é uma forma de vida como possibilidade de existência fora do direito (*abdicatio omnis iuris*). O franciscanismo realiza a separação entre a propriedade e o uso; nesse caso, a renúncia a toda a propriedade manteria a capacidade do seu uso, como estado de excepção. Esta estratégia, que define a norma franciscana, tenta neutralizar a esfera jurídica. Na sua relação com a liturgia, a vida é *officium*. Como defende o autor: «O franciscanismo representa o momento em que a tensão entre *forma vitae* e *officium* se afrouxa, não para que a vida seja absorvida na liturgia, mas, pelo contrário, para que a vida e ofício atinjam a sua máxima disjunção.» (146) Esta forma de vida não se constitui como *officium* ou liturgia; é a vida segundo a forma do Evangelho que não entra em conflito com a Igreja romana visto que se situa num plano diferenciado. Uma tal vida de *altissima paupertas* assume a designação de *usus* com base num conceito de pobreza puramente negativo. Renunciar à propriedade e não ao uso, ou seja, a afirmação do *simplex usus* como *abdicatio iuris*.<sup>266</sup>

O projecto franciscano, nas palavras de Agamben, ao identificar a forma de vida com o uso, fica refém de uma concepção negativa do direito pelo que esta relação ao mundo apenas pelo uso (que no fundo é inapropriável porque destituído do direito de propriedade) não consegue superar o paradigma ocidental da operatividade. A relação ontologicamente negativa é insuficiente para conduzir a uma forma de vida soberana. A vida pobre como negatividade, forma de vida que se pretende subtraída ao *ius iudicium*, não constitui uma vida substantiva a não ser pela renúncia de si (facto já devidamente tematizado por Foucault). O princípio da comunidade negativa liga o uso à forma de vida produzindo um *ethos* como relação de renúncia ao direito.

Porém, no seu estudo, Agamben elide as relações de poder entre o pastor e o rebanho, precisamente o que está em causa na análise foucaultiana do poder pastoral.

---

<sup>266</sup> «L'*abdicatio iuris* e la vita al di fuori del diritto sono qui soltanto la materia che, determinandosi attraverso l'*usus pauper*, deve farsi forma di vita.» (Agamben, 2011: 173)



Nesse caso, é inevitável a constituição de um dossier Agamben-Foucault sobre a hermenêutica do monaquismo.

Para Foucault, na aula de 22 de Fevereiro de 1978 do curso *Sécurité, Territoire, Population*, a forma de vida proposta pelo monaquismo, a vida cenobítica, mais do que uma forma é uma arte de governar e, avançando mais um passo, refere que esta preludiou a arte de governar moderna. As relações de poder do monaquismo são organizadas em torno da figura da *dependência integral*.

Essa dependência de alguém em relação a alguém na vida monástica é, evidentemente institucionalizada na relação com o abade, com o superior ou com o mestre de noviços. Um dos pontos fundamentais da organização da vida cenobítica a partir do século IV foi que todo o indivíduo que entra numa comunidade monástica é posto nas mãos de alguém, superior, mestre de noviços, que se encarrega inteiramente dele e lhe diz a cada instante o que ele pode fazer. A tal ponto que a perfeição, o mérito de um noviço consiste em considerar uma falta qualquer coisa que viesse a fazer sem ter recebido ordem explícita. *A vida inteira deve ser codificada pelo facto de que cada um dos seus episódios, cada um dos seus momentos deve ser comandado, ordenado por alguém*. Isso é ilustrado por certo número do que poderíamos chamar de provas de boa obediência, provas de irreflexão e de imediatidade. (Foucault, *STP*: 179, ênfase nosso)

O que Foucault pretende com a sua análise do pastorado é a genealogia da arte de governar moderna <sup>267</sup> e, neste domínio, o poder pastoral prelude essa governamentalidade. «O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efectivamente uma prática política calculada e reflectida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo.» (*STP*: 169)

A *forma vivendi* da direcção pastoral visa a instância de obediência pura (*l'instance de l'obéissance pure*) não relacionada com a propriedade como em Agamben,

---

<sup>267</sup> «[...] le pastorat dans le christianisme a donné lieu à tout un art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes, un art de les suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a cette fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence.» (Foucault, *STP*: 168)

mas com a governamentalidade de si e dos outros. A forma de vida das práticas monásticas é um *mode d'assujettissement* expresso nas virtudes monásticas. O pastor não é um homem da lei, o seu reino não coincide com a esfera jurídica<sup>268</sup> (Agamben salienta exaustivamente este ponto). Assim, a instância de obediência do pastorado cristão não é uma relação de submissão a uma lei ou a um princípio racional: é pôr-se na dependência de alguém. Essa relação, que Foucault designa como servidão integral, leva à destruição do Eu. Esse modo de individualização baseado na obediência - e Agamben não desenvolve este ponto - é uma verdadeira vida apenas no sentido de uma submissão de um indivíduo a outro sob a forma de *apatheia*. Assim, a instância de obediência assume uma tonalidade tripartida: em primeiro lugar como dependência integral, depois como dependência nunca finalizada, ininterrupta, sem outra finalidade do que a mortificação da vontade<sup>269</sup> e finalmente como problema da verdade. A ausência de vontade ou de paixões - *apatheia* - remete para a sua relação com a carne<sup>270</sup>. Foucault distingue entre a *apatheia* grega e a *apatheia* cristã. Se a ausência paixões, de *pathè*, garante a obediência, em que consiste esta? Na *apatheia* grega o que é visado é o domínio de si. Mas esta renúncia aos prazeres do corpo e aos desejos da carne assume um significado distinto no cristianismo. No caso da *apatheia* cristã não é já uma vontade orientada para si mesmo, uma afirmação do Eu, mas uma vontade dirigida para o pastor numa relação de servidão integral. O *officium* greco-romano ou cristão deve ser problematizado nesta polaridade servidão-serviço como modo de individualização bifurcado nesta dupla orientação; afirmação de si ou destruição de si. Este modo de individualização está na génese da disciplina capitalista e dos dispositivos de vigilância. Concluimos assim que, para

---

<sup>268</sup> «Tout le monde sait [...] que le christianisme n'est pas une religion de la loi; c'est une religion de la volonté de Dieu, une religion des volontés de Dieu pour chacun en particulier.» (STP: 177) Para Agamben o plano jurídico é o da regra, ao passo que a *forma vitae* é o exemplo. Mas exemplo de quê? Se atendermos à *Regula bullata* citada em *Altissima povertà*: «vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio» (Apud 122-123), explicado nestes termos: «Non si tratta tanto di applicare una forma (o una norma) alla vita, ma di vivere secondo quella forma, cioè di una vita che, nella equela, si fa essa stessa forma, coincide con essa.» (Agamben, 2011: 124)

<sup>269</sup> Esta ausência de vontade coincide com a Regra de vida. «La fin de l'obéissance, c'est de mortifier sa volonté, c'est de faire que sa volonté comme volonté propre soit morte, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre volonté que d'avoir pas de volonté. Et c'est ainsi que saint Benoît, dans le chapitre V de sa Règle, pour définir ce que sont les bons moines, dit: «Ils ne vivent plus de leur libre arbitre, ambulantes alieno iudicio et imperio, en marchant sous le jugement et l'imperium d'un autre, ils désirent toujours que quelqu'un leur commande.» (Foucault, STP: 181)

<sup>270</sup> «La chair, c'est la subjectivité même du corps, la chair chrétienne, c'est la sexualité prise à l'intérieur de cette subjectivité, de cet assujettissement de l'individu à lui même qui est l'effet premier de l'introduction dans la société romaine du pouvoir pastoral.» (Foucault, «Sexualité et pouvoir» DEIII: 566) Neste texto, o poder pastoral é caracterizado como a obrigação de salvação, a aceitação da autoridade de outrem, a obediência absoluta e as técnicas de si para a produção da verdade. (Idem: 562-564)

Foucault, o modo de individualização monástico não é uma vida imediatamente emancipada, embora a instância do direito, a esfera jurídica, seja relegada a favor de uma outra como seja a obediência integral sob o modelo do pastorado.

A vida quotidiana não deve ser simplesmente, na sua perfeição, no seu mérito ou na sua qualidade, o resultado de um ensino geral, nem mesmo o resultado de um exemplo. A vida quotidiana deve ser efectivamente assumida e observada, de modo que o pastor deve formar, a partir dessa vida quotidiana das suas ovelhas, que ele vigia, um saber perpétuo que será o saber do comportamento das pessoas e da sua conduta.» (Foucault, *STP*: 184)

No entanto, o monaquismo das Ordens Mendigantes, os franciscanos e os dominicanos (termo que resulta de *Domini canes*: os cães do Senhor) é aproximado ao modo de vida cínico.<sup>271</sup> O cinismo cristão é o prolongamento medieval do cinismo antigo que assume a vida como escândalo da verdade, com as suas formas de teatralização e com um pendor anti-institucional.

A escolha da vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como modo de constituir no próprio corpo, o teatro visível da verdade, parece ter sido, ao longo de toda a história do cristianismo, não apenas um tema, mas uma prática particularmente intensa, forte, em todos os seus esforços de reforma que se opuseram à Igreja, às suas instituições, ao seu enriquecimento, ao seu relaxamento dos costumes. Existiu todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que eu diria anti-eclesiástico, cujas formas ainda vivas eram sensíveis no aparecimento da Reforma, durante a Reforma, no próprio interior da Reforma protestante, ou mesmo na contra-Reforma católica. (Foucault, *CV*: 169)

---

<sup>271</sup> «Après tout, les ordres mendiants - ces gents qui, se dépouillant de tout, prenant le vêtement le plus simple et le plus grossier, s'en vont pieds nus appeler les hommes à veiller à leur salut et les interpellent dans des diatribes dont la violence est connue - reprennent de fait un mode de comportement qui est le mode de comportement cynique. Les franciscains avec leur dépouillement, leur errance, leur pauvreté, leur mendicité, sont bien, jusqu'à un certain point, les cyniques de la chrétienté médiévale.» (Foucault, *CV*: 168)

No pastorado cristão é implementada uma categoria espiritual que será secularizada na emergência das disciplinas – a figura da obediência que Foucault designa por obediência pura e que sempre lhe pareceu estranha à prática grega. Esta instância de obediência pura contém um princípio de submissão (vida cenobítica) Obediência ilimitada, sem fim, que se diferencia da *apatheia* grega (ausência de paixões), visto que aquela tem como finalidade a mortificação da vontade; obediência ainda ligada à questão da verdade (o pastor ensina com o seu exemplo).

Se Pierre Hadot defende uma continuidade entre a *apatheia* estóica, neoplatónica e cristã, Foucault, contrariamente, argumenta que o *pathos* que os cristãos pretendiam conjurar através da obediência era, não as paixões, mas a vontade que renuncia a si mesma. (Foucault, *STP*: 182) Trata-se de uma *individualização por meio da sujeição*. (Idem: 187) A vida monástica é um modo de sujeição e individualização baseada na economia dos méritos e dos deméritos, da obediência absoluta e das verdades ocultas. Estamos, portanto, diante de uma nova forma de poder que invade o corpo e se derrama na modernidade do poder médico, do poder psiquiátrico e actualmente na biomedicina. É preciso retomar o fio quebrado dessa rede de servidões e procedimentos de individualização e que identifica analiticamente a sujeição e a subjectivação. Como afirma o autor: «É portanto toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito.» (*STP*: 187)

Qual o papel da confissão nesta subjectivação ocidental?

A confissão tornou-se o bastião da heteronomia, precisamente o que o movimento da conversão instaurou muito contra a autonomia greco-romana. Daí que o mecanismo da confissão seja a pedra-de-toque da interpretação foucauldiana do cristianismo e da forma como a subjectividade ocidental foi moldada - já não seguramente sob os auspícios da *Bios* grega mas sob uma matriz cristã. Nessa medida, a matriz da subjectividade ocidental é inteiramente cristã visto que não tem como finalidade o domínio de si mas a projecção num para além e numa verdade de si, a descobrir e a expor. A confissão exhaustiva é uma técnica de si que operacionaliza o «devir-obediente» (aula de 10 março de 1980, *Du gouvernement des vivants*, apud. Chevalier, 2011: 305) É sobretudo a partir do séc. IV que a subjectivação cristã se generaliza. Entre a ascese cristã que objectiva o discurso verdadeiro sobre a renúncia a

si e a ascese pagã, onde o si é sobretudo uma técnica ou uma arte de vida, existe um hiato nem sempre distinto devido a zonas de contaminação e sobreposição. O teatro da verdade é a exteriorização da *metanoia* (conversão) como prática da *exomologesis*. A *exomologesis* do penitente é expressa num *habitus*, isto é, num modo de vida. Haverá uma distinção conceptual entre esse *habitus* na estratégia de Agamben e na de Foucault.

No curso *Du gouvernement des vivants*, ainda inédito<sup>272</sup>, a *paenitentiae probatio* manifesta-se em rituais de verdade: o *questionário-inquérito* (que verifica junto de testemunhos e do interessado se este levou uma vida conforme o que se esperava dele), o *exorcismo* (o escrutínio, o exame que confirma que o mau espírito abandonou o postulante), a *profissão de fé*, (pela qual o postulante manifesta a sua adesão e a *exomologesis* (onde o reconhecimento pelo postulante do seu estado de pecador) (*Apud* Chevalier, 2011: 312) O estado de pura obediência verte-se em três virtudes: a *subditio*, a *patientia* e a *humilitas*. Do que se trata é de submeter a vontade por meio de uma ruptura: querer o que o outro quer, passando pelo não querer e não pretender querer. No entanto, o *habitus* não compreende apenas a vontade de se submeter a uma regra. Aqui dá-se um deslocamento entre o Curso *Sécurité, Territoire, Population* e o curso posterior *Du gouvernement des vivants* visto que, ao contrário do primeiro, onde a obediência e a direcção de consciência é obrigatória, Foucault altera a sua posição, considerando que a direcção exige um acto livre.<sup>273</sup> Pensamos que a definição de poder aqui inscrita é claramente a de «Sujet et pouvoir» onde o poder é exercido entre homens livres e, portanto, mesmo não existindo um Fora do poder este permite práticas de liberdade que nos últimos escritos de Foucault são determinadas como práticas de si.

Menos do que a história de uma parrêsia cristã, neste último curso trata-se de abordar a dicotomia entre a penitência e a salvação. As técnicas de si cristãs insinuam-se nesse afastamento fazendo do cristianismo, segundo Foucault, uma religião da salvação na não-perfeição.<sup>274</sup> Se antes da Era cristã existiam dois grandes tipos de

---

<sup>272</sup> Para este curso, não publicado, seguimos o comentário e as transcrições de Philippe Chevalier em *Michel Foucault et le christianisme*, 2011.

<sup>273</sup> «Dans la direction - et c'est bien ce qui fait la différence entre la direction de conscience [...] et toute structure de type politique ou juridique -, il n'y a ni sanction ni coercion. Le dirigé veut toujours être dirigé, et la direction ne tiendra, la direction ne fonctionnera, elle ne se déroulera que dans la mesure où le dirigé veut toujours être dirigé. [...] Le jeu de l'entière liberté, dans l'acceptation du bien de direction, est, je crois, fondamental.» (Seguimos a transcrição de Chevalier, 2011: 301).

<sup>274</sup> «Le christianisme est une religion su salut dans la non-perfection. Tâche extraordinairement difficile à réaliser à une époque où, justement, la plupart des mouvements religieux du monde antique, du monde hellénistique et romain associaient d'une façon profonde et fondamentale la promesse du salut à l'accès à

pensamento moral: o sistema da lei (no qual a boa acção é definida em função da sua forma, dos seus componentes e dos seus efeitos) e o esquema da salvação (no qual o estatuto do sujeito qualifica directamente a acção, qualquer que seja a sua forma), o cristianismo não sintetiza o sistema da lei e o esquema da salvação mas mantêm-nos face a face. (Chevalier, 2011: 333) numa nova economia da salvação que integra a recaída. O cristianismo traça, assim, uma via não elitista que abre uma nova relação com o mundo.

Como explica Foucault nesse curso (aula de 19 de Março 1989), as virtudes características da obediência monástica formam um triângulo de *assujettissement* por meio da passividade. A exposição de si conferida pela *exomologesis* expressa-se na passividade. A *humilitas* é uma virtude concernente à relação a si: trata-se de se desqualificar a si mesmo como vontade, ou seja, não querer querer («ne pas vouloir vouloir»), de se colocar o mais baixo possível e ainda mais baixo do que tudo («se mettre aussi bas que possible», «plus bas que tout»); a *subditio* diz respeito à relação com os outros, não uma submissão à lei; é uma atitude permanente, de tal modo que o monge vive cada acontecimento como uma ordem («le moine vit dans un monde qui est peuplé d'ordres», «le monde tout entier est ordre». (Chevalier, 2011: 335) A relação de sujeição aqui expressa culmina na virtude da *patientia* que enuncia uma relação de passividade absoluta às ordens dadas: nenhuma hesitação, nem resistência, nem reflexão. Face ao mundo exterior impõe-se a capacidade de resistir a todas as adversidades: «une certaine endurance, une capacité à résister ou, en tout cas, à supporter» (Chevalier, 2011: 336) Esta subtracção (auto)imunitária relativamente ao mundo é a prova monástica de purificação do eu individual que a modernidade mescla com a identidade biológica, psicológica e jurídica. A ética do cuidado de si pretende escapar a esta identidade que o cristianismo consagra, rumo a um sujeito que não é uma simples ipseidade; sujeito capaz de captar uma totalidade que não coincide com uma repetição, sujeito de ruptura e de um si reflexivo que repõe a questão: O que é este si? Qual a relação entre o indivíduo e a moral, a uma forma de vida identitária que define a acção? Como se posiciona o si perante o princípio de obediência, respeito e constrição moral?

---

la perfection. Je crois que le grand effort et la grande singularité historique du christianisme, qui explique sans doute un grand nombre de traits de son développement et de sa permanence c'est d'être arrivé à dissocier salut et perfection.» (Apud Chevalier, 2011: 326)

Nietzsche analisa essa imunidade moral em *Para a Genealogia da Moral*, em torno do «instinto curativo da vida» que ilumina o ideal ascético e que impele à autodisciplina, auto-aprisionamento e auto-superação, para extrair uma conclusão não muito diversa. Uma tal medicação da alma é auto-destruidora ou melhor, autoimune porque leva à negação da vida em nome da sua preservação. «Compreende-se de imediato que, com uma «medicação» desta ordem - uma medicação simplesmente baseada nos afectos -, não se pode de todo obter uma verdadeira cura dos doentes, em sentido fisiológico; não devemos sequer acreditar que, neste processo, o instinto da vida tenha de algum modo assumido a perspectiva e a intenção de curar. Durante muito tempo, tudo o que se obteve foi, por um lado, um certo tipo de concentração e de organização dos doentes (para a qual a designação mais popular é a de «Igreja») e, por outro lado, uma espécie de situação de segurança para os indivíduos sãos e bem desenvolvidos, isto é a abertura de um *abismo* entre o saudável e o doente.» (2000: 158) O que resta é um contrasenso fisiológico-moral, a «vida contra a vida» que o ideal ascético promove como forma de evitar a degenerescência e o estado de doença. A vida ascética é autoimunitária. Nietzsche apresenta a avaliação ascética da vida como um caminho tomado por engano, e nessa metáfora da contramão o caminho a percorrer é feito em sentido contrário, ou seja, por meio da renúncia e da autoflagelação. Vida ascética que se nega a si mesma ou, como interpreta Derrida sobre o acto religioso, uma vida valendo mais do que si mesma. O sacerdote ascético é, assim, o pastor eleito da transmissão hereditária e da autocontradição moral.

Como expor a verdade do sujeito mediante esta textura da subjectividade ocidental? Essa verdade que sempre surgiu associada à sexualidade, desvelada pelo mecanismo da confissão foi sempre uma tecnologia da verdade do eu como manifestação do eu (*exomologesis*) e manifestação da análise discursiva do pensamento (*exogoresis*). Essa verdade da revelação de si próprio surge associada ao mecanismo da renúncia. Fazer a verdade acerca de si próprio (*Facere veritatem*) implica um sacrifício. Provavelmente uma das tarefas da política de si (e de nós próprios) hoje seja a de renunciar à renúncia e às tecnologias da verdade sacrificial. Como defende Foucault nas *Howison Lectures*<sup>275</sup> se a verdade do eu surge ligada ao sacrifício, por imposição da

---

<sup>275</sup> Estas conferências pronunciadas em Berkeley em 1980 sob o título «Subjectivity and Truth» foram publicadas no volume *The Politics of Truth*. Existe uma tradução para português na Revista de Comunicação e Linguagens, «Michel Foucault. Uma Analítica da Experiência» 1990.

matriz antropológica cristã, seria necessário encontrar um outra positividade instigadora de uma verdade do eu.

[...] um dos grandes problemas da cultura ocidental tem sido encontrar a possibilidade de fundar a hermenêutica do eu, baseada não no sacrifício do eu, mas numa positiva, teórica e prática emergência do eu. Seria isso uma inclinação em direcção a uma tecnologia da identidade do eu e não a uma tecnologia sacrificial do eu. Era esse o objectivo da instituição judicial nos meados da Idade Média. Era também o objectivo das instituições médicas, psiquiátricas e psicológicas desde finais do século XVIII. Era igualmente o objectivo da teoria política, filosófica e epistemológica durante o século XVII. É esse, penso eu, o alicerce e a raiz profunda daquilo que poderíamos denominar as antropologias permanentes do modo ocidental de pensar.

Creio que essas antropologias, essa inclinação em direcção a uma identidade tecnológica e em direcção a uma teoria do homem como raiz de um eu hermenêutico, está ligada à situação, à herança do cristianismo. Está ligada ao desejo profundo da sociedade ocidental moderna de substituir a figura positiva do homem pelo sacrifício que, para o cristianismo, era condição de abertura do eu como um campo de infinita interpretação. Para além disso, podemos dizer que um dos problemas das culturas ocidentais está em preservarmos a hermenêutica do eu e vermo-nos livres do necessário sacrifício do eu que se encontrava ligado a essa hermenêutica desde os primórdios do cristianismo. (Foucault, *PT*: 229-230)

## **A escrita de si: uma contribuição decisiva para a política?**

No artigo «L'écriture de soi», Foucault aponta para a possibilidade de uma escrita de si como autoconstituição, simultaneamente ética e política. A escrita de si, antes do cristianismo, elemento da arte de viver, desdobra-se em dois elementos: os *hypomnemata* e a correspondência. O primeiro consiste na recolha de coisas lidas e ouvidas e o segundo, numa narrativa epistolar de si próprio. Em que moldes estas duas tecnologias de si concorrem para a constituição de uma narrativa de si? A prática ancestral dos *hypomnemata* não constitui ainda uma narrativa de si, como o era a



correspondência. Se toda a arte de viver se baseia num exercício (*askesis*) a escrita é um dos seus elementos de referência crucial - escrita etopoiética - que por um lado recolhe citações importantes no processo de subjectivação e por outro exercem mesmo uma função inter-subjectivadora como na literatura estóica e epicurista. Escrever é mostrar-se ao olhar do outro e permitir que ele se coloque no lugar do deus interior.

Em Séneca ou Marco Aurélio, por vezes em Plínio também, narrativa de si é a narrativa da relação a si; e aí começam a destacar-se claramente dois elementos, dois pontos estratégicos que com o correr do tempo vão tornar-se os objectos privilegiados do que se poderia chamar a escrita da relação a si: as interferências da alma e do corpo (mais as impressões do que as acções) e as actividades de lazer (mais do que os acontecimentos exteriores); o corpo e os dias. (Foucault, «L'écriture de soi» *DEIV*: 426 - 427)

Os *hypomnemata* revelam um aparato técnico de recolha de citações e servem para exercitar o pensamento, mas não são diários íntimos ou relatos de si, como encontramos na literatura monástica cristã; portanto não têm valor de confissão e ainda menos de renúncia a si. Eles captam o já dito da tradição e nessa colecção, sem dúvida que desempenham um papel no cuidado de si, uma vez que a prática de si implica a leitura. Eles sedimentam um passado a que convém regressar com sentido de preparação do futuro. A carta actua num outro sentido: é um exercício pessoal destinado a outrem e, nessa medida, tem uma dupla função. Ela é manifestação ao outro, mas veicula um discurso verdadeiro. A carta é um exercício presente da *parrêsia*, lugar de encontro entre a subjectividade ou o sujeito e a verdade.

James Bernauer evoca o traço genealógico que remonta às práticas do pastorado e que se reencontram na cultura de si do fascismo e do nazismo através dessa máquina diabólica da confissão. A hermenêutica de si fascista retoma uma santificação do biológico, transformado em adoração da vida nacional (Bernauer, 1987: 562). A vida política é sacralizada e a linguagem do sagrado é politizada. De facto, a oratória de Hitler continha elementos teológicos que demonstram um modernismo reaccionário, uma renúncia individual em prol da comunidade. Da mesma forma, defende Bernauer, a hermenêutica de si soviética apelava para uma confissão pública procurando a penalização dos actos contra o Partido. O projecto comunista de criação do homem novo implicava a renúncia às superstições religiosas mas, ao mesmo tempo, ocorria uma

conversão, existindo, assim, uma sobreposição entre a expressão penitencial e a confissão política, numa tecnologia de si que dava primazia à cultura colectiva.

No sentido foucauldiano, a prática da *parrêsia* seria uma forma de resistência levando, não a uma apatia mas a um activismo pessimista, uma auto-negação das formas de governamentalidade, uma auto-negação das identidades, quer no domínio da sexualidade, quer no da comunidade, formando uma atitude crítica como introdução a uma vida não fascista, onde o rumor da batalha continua próximo.

## Referências Bibliográficas

### Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, Michel (1978), *Alexine Barbin, dite Alexine B.*, présenté et édité par Michel Foucault, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1994), *Dits et écrits, 1954 – 1988*, Paris: Gallimard Quatro volumes. Vol. I, 1954-1969; Vol. II, 1970-1975; Vol. III, 1976-1979; Vol. IV, 1980-1988 (estabelecidos sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange.)

\_\_\_\_\_ (2001), *Fearless Speech*, USA: Semiotext(e).

\_\_\_\_\_ (1961), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon.

\_\_\_\_\_ (1976), *Histoire de la sexualité, Vol. I : La volonté de savoir*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1984), *Histoire de la sexualité, Vol. II : L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1984), *Histoire de la sexualité, Vol. III : Le souci de soi*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1971), *L'ordre du discours*, (Leçon inaugurale du Collège de France, 2 décembre 1970), Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1983), *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (présenté et édité par Michel Foucault et Arlette Farge), Paris: Gallimard-Julliard.

\_\_\_\_\_ (1966), *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1963), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris: PUF.

\_\_\_\_\_ (1973), « Présentation », *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Gallimard-Julliard.

\_\_\_\_\_ (1963), *Raymond Roussel*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1997), *The Politics of Truth*, USA: Semiotext(e).

\_\_\_\_\_ (1978), «*Qu'est-ce que la critique ?*» [Critique et *Aufklärung*], in *BULLETIN de la SOCIÉTÉ FRANÇAISE de PHILOSOPHIE Séance du 27 mai 1978, Paris: Armand Colin, Avril-Juin 1990.*

## Cursos do Collège de France

\_\_\_\_\_ (1997), « Il Faut Défendre la Société ». *Cours au Collège de France, 1976*, Paris: Gallimard / Le Seuil, coll. Hautes études.

\_\_\_\_\_ (2009), *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*, Paris: Gallimard/Seuil.

\_\_\_\_\_ (2008), *Le Gouvernement de Soi et des Autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris: Gallimard/Seuil.

\_\_\_\_\_ (2011), *Leçons sur La Volonté de Savoir (Cours au Collège de France. 1970-1971) Suivi de Le Savoir d'Oedipe*, Paris: Gallimard/Seuil.

\_\_\_\_\_ (1999), *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris: Gallimard / Le Seuil, coll. Hautes études.

\_\_\_\_\_ (2001), *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris: Gallimard / Le Seuil, coll. Hautes études.

\_\_\_\_\_ (2003), *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris: Gallimard / Le Seuil, coll. Hautes études.

\_\_\_\_\_ (2004), *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris: Gallimard / Le Seuil, coll. Hautes études.

\_\_\_\_\_ (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris: Gallimard / Le Seuil, coll. Hautes études.

## Revistas

AA. VV. (2005), *Des voix sous la cendre, Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, Paris: Calmann-Lévy/Memorial de la Shoah.

AA. VV. (1992), *Penser la folie, Essais sur Michel Foucault*, Paris: Galilée.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, (2002), *DSM-IV-TR*, Lisboa: Climepsi Editores.

*ABÉCÉDAIRE DE MICHEL FOUCAULT* (2004), (Sous la direction de Stéfan Leclerq) «Collection Abécédaire n° 1», Paris: Sils Maria/Vrin.

*AU RISQUE DE FOUCAULT* (1997), Paris: Centre Georges Pompidou.

CITÉS (2000), «Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir», n° 2, Paris: PUF.

- CRITIQUE (2002), «Leçons de Foucault», Tome LVIII, n° 660, Paris: Minuit, mai.
- CRITIQUE (1986), *Michel Foucault: du monde entier*, Août – Septembre, n° 471- 472.
- LE GROUPE D'INFORMATION SUR LES PRISONS, *Archives d'une lutte 1970 – 1972*, (2003), Paris: Éditions de L'IMEC.
- LE PORTIQUE (2004), *Foucault, usages et actualités*, N° 13/14 : 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> semestre.
- MICHEL FOUCAULT (2004), *La Littérature et les Arts, Actes du Colloque de Cerisy-Juin 2001*, Paris: Éditions Kimé.
- MICHEL FOUCAULT PHILOSOPHE, *Rencontre internationale* (1989), Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Paris: Seuil.
- PLI: The Warwick Journal of Philosophy (2002), *Foucault: Madness/Sexuality/Biopolitics*, Vol. 13.
- REVISTA de Comunicação e Linguagens n° 19, «Michel Foucault, Uma analítica da Experiência» (1990), Lisboa: Edições Cosmos.
- Revista *Tumultes*, Leibovici, Martine; Varikas, Eleni (dir) (2003), *Le Paria, Une figure de la modernité*, n° 21-22, Kimé, novembre.
- REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE (1990), Foucault, Vol. 44, n° 173, Paris: PUF.

## Outras obras

- AGAMBEN, Giorgio (2011) *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*, Vicenza: Neri Pozza Editore.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Che cos'è il contemporaneo?*, Roma: notttempo.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Roma: notttempo.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (1982 [2008]) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza Editore.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*, Roma: Editori Laterza.

- \_\_\_\_\_ (2007), *L'amico*, Roma: notttempo.
- \_\_\_\_\_ (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- \_\_\_\_\_ (2009), *Nudità*. Roma: notttempo.
- \_\_\_\_\_ (1996), *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- \_\_\_\_\_ (2011a), *Opus Dei, Homo sacer, II, 5*, Torino, Bollati Boringhieri editore.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Profanazioni*, Roma: notttempo.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Quel Che Resta di Auschwitz, L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Torino: Bollati Boringhieri.
- \_\_\_\_\_ (2003a), *Stato di Eccezione, Homo sacer II, 1*, Torino: Bollati Boringhieri.
- \_\_\_\_\_, G.; BADIOU, A.; BENSÄÏD, D. et al (2009), *Démocratie, dans quel état?* Paris: La fabrique éditions.
- AGIER, Michel, (2002), *Aux Bords du Monde, Les Réfugiés*, Paris: Flammarion.
- AÏACH, Pierre; DELANOË, Daniel (1998), *L'ère de la médicalisation. Ecce homo sanitas*, Paris: Anthropos.
- ALMEIDA, São José (2010), *Homossexuais no Estado Novo*, Porto: Sextante Editora
- ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco (2010), *As Quatro Dimensões do Doente Depressivo*, Trad. Carlos Mota Cardoso, Lisboa: Gradiva.
- AMÉRY, Jean (1995), *Par-Delà le Crime et le Châtiment, Essai pour surmonter l'insurmontable*, Trad. de Françoise Wuilmart, [1966], Paris: Actes Sud.
- ANTELME, Robert (2003), *A Espécie Humana*, Trad. Clara Alvarez, Lisboa: Ulisseia.
- ARENDT, Hannah, (2004), *As Origens do Totalitarismo*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa: D. Quixote.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Compreensão e Política e outros Ensaio*s, Trad. de Miguel Serras Pereira, «Antropos», Lisboa: Relógio D'Água.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*, Trad. Ana Corrêa da Silva, Coimbra: Edições Tenacitas.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o Pensamento Político*, Trad. José Miguel Silva, Lisboa: Relógio D'Água.
- ARTIÈRES, Philippe (2004), (dir) *Michel Foucault, La Littérature et les Arts*, Paris: Éditions Kimé.

AUGÉ, Marc, (2005), *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, Lisboa: 90 Graus Editora.

BACARLETT PÉREZ, María Luisa (2006), *Friedrich Nietzsche, La vida, el cuerpo y la enfermedad, México*, Universidade Autónoma del Estado de México.

BACCHI, Carol Lee; BEASLEY, Chris (2002), «Citizen bodies: is embodied citizenship a contradiction in terms?», *Critical Social Policy*, SAGE, Vol. 22(2): 324-352.

BADIOU, A.; ŽIŽEK, S. (ed) (2010), *L'Idée du Communisme*, Conférence de Londres, 2009, Lignes.

BALIBAR, Étienne (2007), «Cosmopolitisme, Internationalisme, Cosmopolitique» Comunicação apresentada no Instituto Franco-Português em 31 Out 2007.

\_\_\_\_\_ (2007a), *Race, nation, classe: Les identités ambiguës*, Paris: La Découverte.

BANERJEE, Subhabrata Bobby (2008), «Necrocapitalism», *Organization Studies*, SAGE, Vol. 29(12): 1541-1563.

BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (ed.) (1996), *Foucault and Political Reason, Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*, Chicago: The University of Chicago Press.

BATAILLE, G. (2009), *La Structure Psychologique du Fascisme*, Lignes.

\_\_\_\_\_ (1973), *Théorie de la religion*, Paris: Gallimard.

BAUMAN, Janina (2008), *A Rapariga do Gueto. A História de uma jovem fugindo ao gueto de Varsóvia*, Trad. de Ana Barradas, Colares: Pedra da Lua.

\_\_\_\_\_ (2007), «Memory of the Holocaust: Sources», *Thesis Eleven*, n° 91: 78-88.

BAUMAN, Zygmunt (2002), «Afterthought: On Writing Sociology» *Cultural Studies - Critical Methodologies*, Vol. 2(3): 359-370.

\_\_\_\_\_ (2008), *Does Ethics have a chance in a world of consumers?*, Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2007), «Collateral Casualties of Consumerism» *Journal of Consumer Culture*, Vol. 7(1): 25-56.

\_\_\_\_\_ (2001), *Community. Seeking Safety in an insecure world*, USA: Polity Press.

\_\_\_\_\_ (2010), «Communism: A Postmortem? Two Decades on, Another Anniversary», *Thesis Eleven*, n° 100: 128-140.

\_\_\_\_\_ (2001a), «Consuming Life», *Journal of Consumer Culture*, Vol. 1(1): 9-29.

- \_\_\_\_\_ (2003), «Educational Challenges of the Liquid-Modern Era», *Diogenes*, Vol. 50(1): 15-26.
- \_\_\_\_\_ (2000), *Em Busca da Política*, Trad. Marcus Penchel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (2004), *Europe. An Unfinished Adventure*, USA: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (2004a), *Identity. Conversations with Benedetto Vecchi*, USA: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (2002a), «In the Lowly Nowherevilles of Liquid Modernity: Comments on and Around Agier» *Ethnography*, SAGE, Vol. 3(3): 343-349.
- \_\_\_\_\_ (1992), *Intimations of Postmodernity*, Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2002b), *La société assiégée*, Trad. Christophe Rosson, Paris: Hachette.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Le coût humain de la mondialisation*, Trad. Alexandre Abensour, Paris: Hachette.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Legislators and Interpreters*, USA: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (2003a), *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, UK: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (2010a), *Living on Borrowed Time. Conversations with Citlali Rovirosa-Madrado*, UK: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Medo Líquido*, Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Modernity and Ambivalence*, UK: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (1989), *Modernity and the Holocaust*, UK: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (2001b), *Modernidade Líquida*, Trad. Plínio Dentzien, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (1999a), *O mal-estar da Pós-Modernidade*, Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Postmodern Ethics*, USA: Blackwell Publishing.
- \_\_\_\_\_ (2002c), «Reconnaissance Wars of the Planetary Frontierland», *Theory, Culture & Society*, Vol. 19(4): 81-90.
- \_\_\_\_\_ (2009), «Seeking in Modern Athens an Answer to the Ancient Jerusalem Question», *Theory, Culture & Society*, Vol. 26(1): 71-91.



- \_\_\_\_\_ (1976), *Socialism, The Active Utopia*, NY: Holmes & Meier Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2004b), «Stalin», *Cultural Studies - Critical Methodologies*, Vol. 4(1): 3-11.
- \_\_\_\_\_ (2007a), *Tempos Líquidos*, Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (2002d), «The 20th Century; the End or a Beginning?». *Thesis Eleven*, nº 70: 15-25.
- \_\_\_\_\_ (2008a), *The art of Life*, UK: Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (2001c), «The Great War of Recognition», *Theory, Culture & Society*, Vol. 18(2-3): 137-150.
- \_\_\_\_\_ (2000a), «Time and Space Reunited», *Time & Society*, Vol. 9(2-3): 171-185.
- \_\_\_\_\_ (2000b), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Trad. Victoria de los Angeles Boschiroli, Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2006a), *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Trad. Monique Bégot, Paris: Payot & Rivages.
- \_\_\_\_\_; TESTER, Keith (2001), *Conversations with Zygmunt Bauman*, UK: Polity Press.
- BAZZICALUPO, Laura (a cura di) (2008), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milano: Mimesis Edizione.
- BEAULIEU, Alain (2006), *Michel Foucault et le contrôle social*, Québec: Les Presses de L'Université Laval.
- BECK, Ulrich (2001), *La Société du Risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Trad. Laure Bernardi, Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Pouvoir et Contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Trad. Aurélie Duthoo, Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Trad. Aurélie Duthoo, Paris: Aubier.
- \_\_\_\_\_; GRANDE, Edgar (2004), *Pour un Empire Européen*, Trad. Aurélie Duthoo, Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott (2000), *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, Trad. Maria Amélia Augusto, Oeiras: Celta Editora.

BENJAMIN, Walter (2010), *O Anjo da História*, Trad. João Barrento, Lisboa: Assírio & Alvim.

\_\_\_\_\_ (2000), *Oeuvres III*, Trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris: Gallimard.

BERNHARD, Thomas (2000), *O Sobrinho de Wittgenstein. Uma Amizade*, Trad. José A. Palma Caetano, Lisboa: Assírio & Alvim.

BERNAUER, James W. (1990), *Michel Foucault Force of Flight, Toward an Ethics for Thought*, Atlantic Highlands, N. Y.: Humanities Press.

\_\_\_\_\_ (2005), «Confessions of the soul: Foucault and theological culture», *Philosophy Social Criticism* 31: 557.

\_\_\_\_\_ ; CARRETTE, Jeremy, (ed.) (2004), *Michel Foucault and Theology, The Politics of Religious Experience*, England: Ashgate.

\_\_\_\_\_ ; RASMUSSEN, David (ed.) (1987), *The Final Foucault*, London: The Mit Press.

BENVENISTE, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. pouvoir, droit, religion*, Paris: Les Éditions de Minuit.

BINKLEY, Sam; CAPETILLO, Jorge (ed) (2009), *A Foucault for the 21<sup>st</sup> Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

BIRMAN, Joël (2007), «A biopolítica na genealogia da psicanálise: da salvação à cura», *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro: Vol. 4(2): 529-548.

\_\_\_\_\_ (2007a), *Foucault et la Psychanalyse*, Lyon: Parangon/Vs.

BLANC, Guillaume le (2006), *La pensée Foucault*, Paris: Ellipses Édition.

BLANCHOT, Maurice (1983), *La Communauté Inavouable*, Paris: Les Éditions de Minuit.

BLEICHER, Josef (2006), «Leben» *Theory, Culture & Society* 23(2-3): 343-345.

BRAGA, Paulo Drumond (2011), *Filhas de Safo. Uma História da Homossexualidade Feminina em Portugal (séculos XIII-XX)*, Lisboa: Texto Editores.

BRANDIMARTE, Renata; CHIANTERA-SUTTE, Patricia et al (2009), *Lexique de biopolitique. Les pouvoirs sur la vie*, Trad. Pascale Janot, Toulouse: Éditions érés.

BRASLOW, Joel (1997), *Mental Ills and Bodily Cures. Psychiatric Treatment in the First Half of the Twentieth Century*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

BRAUN, Bruce (2007), «Biopolitics and the molecularisation of life» *Cultural Geographies* 14: 6-28.

BRÖCKLING, Ulrich; KRASMANN, Susanne; LEMKE, Thomas (2011), *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, London: Routledge.

BROWN, Nicholas; SZEMAN, Imre (2006), «O que é a Multidão? Questões para Michael Hardt e António Negri» *Novos Estudos*, São Paulo: CEBRAP, nº 75.

BROSSAT, Alain (2003), *La démocratie immunitaire*, France: La Dispute.

BROWN, Peter (1989), «Antiguidade tardia» in Ariès, Phillippe, Duby, Georges, (org.) *História da Vida Privada*, Vol. 1, Lisboa: Afrontamento.

\_\_\_\_\_ (1988), *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia: Columbia University Press.

BUNTON, Robin; PETERSEN, Alan (2005), *Genetic Governance, Health, Risk and Ethics in the Biotech Era*, New York: Routledge.

BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter, (ed.) (1991), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, Chicago: The University of Chicago Press.

BURRI, Regula Valérie; DUMIT, Joseph (ed) (2007), *Biomedicine as Culture. Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life*, NY: Routledge.

BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, London: Routledge.

\_\_\_\_\_ (1999), *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, NY: Routledge.

\_\_\_\_\_ (2006), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London/NY: Verso.

\_\_\_\_\_ (1999), «Revisiting Bodies and Pleasures», *Theory, Culture & Society*, Vol. 16(2): 11-20.

\_\_\_\_\_ (1997), *The Psychic Life of Power, Theories in Subjection*, California: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_; LACLAU, Ernesto, ŽIŽEK, Slavoj (2000), *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, NY: Verso.

CAILLÉ, Alain (dir.) (2007), *La Quête de Reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris: Éditions la Découverte.

CAMPOS, André Santos (2009), «É a multidão o novo sujeito político do século XXI? Em busca da consciência ontológica.» Actas das I Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia, Krisis, Évora: Universidade de Évora ([www.krisis.uevora.pt](http://www.krisis.uevora.pt))

CANGUILHEM, Georges, (2002), *Écrits sur la Médecine*, Paris: Éditions du Seuil.

\_\_\_\_\_ (2009), *La Connaissance de la vie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

\_\_\_\_\_ (2005), *Le normal et le pathologique*, 10<sup>e</sup> édition, Paris: PUF.

CAPUTO, John; YOUNT, Mark (ed.) (1993), *GPPC (Greater Philadelphia Philosophy Consortium) Foucault and the Critique of Institutions*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

CARDON, Dominique (2010), *La démocratie Internet. Promesses et limites*, Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_ (2009), «Vertus démocratiques de L'Internet» Grenoble: La Vie des Idées.fr (<http://www.laviedesidees.fr/Vertus-democratiques-de-l-Internet.html>)

\_\_\_\_\_; GRANJON, Fabien (2010), *Médiactivistes*, Paris: Presses de Sciences Po.

CARRETTE, Jeremy (2000), *Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, London and New York: Routledge.

CASSIRER, Ernest, (1993), *Filosofía de la Ilustración*, Trad. Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica.

CASTEL, Robert, (2007), *La discrimination negative. Citoyens ou indigènes?*, Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_ (1981), *La Gestion des risques, de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris: Les Éditions de Minuit.

\_\_\_\_\_ (2009), *La montée des incertitudes. Travail. Protections. Statut de L'individu*, Paris: Éditions du Seuil.

\_\_\_\_\_ (2003), *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Paris: La République des Idées/Seuil.

\_\_\_\_\_ (1976), *L'Ordre psychiatrique, L'âge d'or de l'aliénisme*, «Le sens commun», Paris: Les Éditions de Minuit.

CASTELLS, Manuels (2006), «Émergence des "médias de masse individuels"», *Le Monde diplomatique*.

CASTRO, Edgardo (2004), *El Vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

CHAMBON, Adrienne S.; IRVING, Allan; EPSTEIN, Laura, (ed.) (1999), *Reading Foucault for Social Work*, Columbia: Columbia University Press.

CHANDLER, David (2009), «War Without End(s): Grounding the Discourse of 'Global War'», *Security Dialogue* Vol. 40(3): 243-262.

CHÉROUX, Clément (dir.) (2001), *Mémoire des Camps, photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933-1999)*, Paris: Marval.

CHEVALLIER, Philippe (2011), *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon: ENS Éditions

CHOMSKY, Noam; FOUCAULT, Michel (2006), *Sur la Nature Humaine, Comprendre le pouvoir, Interlude*, Bruxelles: Ed. Aden.

COHEN, Ed (2009), *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics, And The Apotheosis of The Modern Body*, Durham and London: Duke University Press.

COHEN, Irun R. (2000), «Discrimination and dialogue in the immune system», *Immunology*, Vol. 12: 215-219.

COHEN, Paul M. (1997), *Freedom's Moment, An Essay on the French idea of Liberty from Rousseau to Foucault*, Chicago: The University of Chicago Press.

COLLIER, Stephen J (2009), «Topologies of Power: Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality'», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 26(6): 78-108.

COLIN JONES, Roy Porter (ed.) (1994), *Reassessing Foucault, Power, Medicine and the Body*, London and New York: Routledge.

COMBESSIE, Philippe (2004), *Sociologie de la Prison*, Paris: Éditions de La Découverte.

CONRAD, Peter (2007), *The Medicalization of Society. On the Transformation of Human into Treatable Disorders*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_; SCHNEIDER, Joseph W. (1992), *Deviance and Medicalization, From Badness to Sickness*, Philadelphia: Temple University Press.

CONTI, L.; Reiter, H.; VERSCHUER; FISCHER, E.; Scheunert (1942), *État et Santé*, Paris: Fernand Sorlot.

COOPER, David (1967), *Psychiatry and Anti-Psychiatry*, London: Tavistock Pub. Ltd.

CORDEIRO, J. C. Dias (org.) (2002), *Manual de Psiquiatria Clínica*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

\_\_\_\_ (2003), *Psiquiatria Forense*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CRIGNON-DE OLIVEIRA, Claire ; GAILLE-NIKODIMOV, Marie (2004), *À qui appartient le corps humain? Médecine, politique et droit*, Paris: Les Belles Lettres.

CUNHA, Manuela Ivone; DURAND, Jean-Yves (2011), *Razões de Saúde. Poder e Administração do Corpo: Vacinas, Alimentos, Medicamentos*, Lisboa: Fim de Século.

CUTRO, Antonella (2010), *Technique et Vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*, Trad. Claudine Rousseau, Paris: L'Harmattan.

D'ALLONNES, Myriam Revault (2010), *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris: Seuil.

DARUNA, Jorge H. (2004), *Introduction to Psychoneuroimmunology*, California: Elsevier Academic Press.

DAVIDSON, Arnold I. (2001), *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Massachusetts: Harvard University Press.

DEFOE, Daniel (2007), *Diário da Peste de Londres*, Trad. João Gaspar Simões, Lisboa: Editorial Presença.

DELANTY, Gerard (2010), *Community*, USA and Canada: Routledge.

DELEUZE, Gilles (2003), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens, 1975-1995*, Paris: Editions de Minuit.

\_\_\_\_\_ (1986), *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit.

\_\_\_\_\_ ; GUATTARI, F. (1980) *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris: Les Éditions de Minuit.

\_\_\_\_\_ (1990), *Pourparlers (1972-1990)*, Paris: Les Éditions de Minuit.

DERRIDA, Jacques (1997), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (1997), *De L'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy.

\_\_\_\_\_ (1994), *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (2012), *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (2008), *Séminaire La bête et le souverain*, Vol. I (2001-2002), Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (2003), «Voyous», Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ ; SOUSSANA; NOUSS, Alexis (2001), *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, Paris: L'Harmattan.

DIAMOND, Irene; QUINBY, Lee (ed.) (1988), *Feminism & Foucault, Reflections on Resistance*, Boston: Northeastern University Press.

DIDI-HUBERMAN, G.; RANCIÈRE, J.; MONDZAIN, M-J.; STIEGLER, B. (2011), *A República Por Vir. Arte, Política e Pensamento para o Século XXI*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

DIKEN, Bülent; LAUSTSEN, Carsten Bagge (2002), «Zones of Indistinction: Security, Terror, and Bare Life», *Space and Culture*, SAGE, Vol. 5(3): 290-307.

DILLON, Michael; Lobo-Guerrero, Luis (2009), «The Biopolitical Imaginary of Species-being», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 26(1): 1-23.

\_\_\_\_\_; REID, Julian (2009), *The Liberal Way of War. Killing to make life live*, London and New York: Routledge.

DOLLIMORE, Jonathan (1991), *Sexual Dissidence, Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Oxford: Oxford University Press.

DUDLEY, Donald, R., (1937), *A History of Cynicism – From Diogenes to the 6th Century A. D.*, London Methuen & Co. LTD.

DUSSEL, Enrique (2006), *20 Tesis de Política*, Madrid: siglo xxi editores.

DUNCAN, Craig; MACHAN, Tibor R. (2005), *Libertarianism. For and Against*, USA: Roman & Littlefield Publishers, Inc.

DUPUY, J.-P.; KARSENTY, S. (1974), *L'invasion pharmaceutique*, Paris: Éditions du Seuil.

DUSTER (2007), «Medicalisation of race», *Lancet*; 369: 702-04.

EDELMAN, Nicole (2003), *Les Métamorphoses de L'Hystérique, Du début du XIX<sup>e</sup> siècle à la Grande Guerre*, «L'espace de L'Histoire», Paris: Éditions La Découverte.

EHRENBERG, Alain, (2000), *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris: Odile Jacob.

\_\_\_\_ (2010), *Le Culte de la Performance*, Paris: Fayard/Pluriel.

ELMER, Greg (2003), «A Diagram of Panoptic Surveillance», *New Media & Society* SAGE Vol. 2: 231-247.

ERIBON, Didier (1991), *Michel Foucault*, Paris: Flammarion.

ESPAI EN BLANC (2009), (Materiales para la subversión de la vida) *La Fuerza Del Anonimato*, Espai em Blanc e Ediciones Bellaterra.

ESPINOSA, Baruch (2011), *Tratado Político*, Trad. Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.

\_\_\_\_ (2004), *Tratado Teológico-Político*, Lisboa: INCM.

ESPOSITO, Roberto (1999), *El origen de la política. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Trad. Rosa Rius Gatell, Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2009), «Biopolítica y Filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)», *Revista de Ciencia Política*, Vol 29 (1): 133-141.

\_\_\_\_\_ (2004), *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Torino: Einaudi.

\_\_\_\_\_ (1988), *Categorie dell'impolitico*, Bologna: il Mulino.

\_\_\_\_\_ (1996), *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trad. de Patricio Peñalver, Madrid: Editorial Trotta.

\_\_\_\_\_ (2006), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.

\_\_\_\_\_ (2002), *Immunitas*, Torino: Einaudi.

\_\_\_\_\_ (2007), *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino: Einaudi.

\_\_\_\_\_ (2008), *Termini della Politica. Comunità, Immunità, Biopolítica*, Milano: Mimesis Edizioni.

\_\_\_\_\_ (2006a), «Totalitarisme ou biopolitique» in Dayan-Herzbrun, et al, *La Fabrication de L'humain. Techniques et politiques de la vie et de la mor* Vol. 2 n° 26, Éditions Kimé (Texto original «Totalitarismo o biopolítica», *Daimon*, Revista de Filosofía, n° 39, 2006, 125-132 (<http://revistas.um.es/daimon>)).

\_\_\_\_\_ Galli, Carlo, Vitiello, Vincenzo (2008), *Nihilismo Y Política. Con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*, Trad. Germán Prósperi, Buenos Aires: Manantial.

ESQUIROL, Jean Étienne Dominique (1838), *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-legal*, Vol. I e II, Paris [<http://194.254.96.19/histmed/medica.htm>].

FALRET, Jean-Pierre (1864), *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés. Leçons cliniques & considérations générales*, Paris. [<http://194.254.96.19/histmed/medica.htm>].

FASSIN, Didier (2009), «Another Politics of Life is Possible», *Theory, Culture Society*, SAGE, Vol. 26(5): 44-60.

\_\_\_\_\_; MEMMI, Dominique (2004), *Le Gouvernement des corps*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

FASSIN, Didier (1998), *Les figures urbaines de la santé publique. Enquête sur des expériences locales*, Paris: La Découverte.



FAUSTO-STERLING, Anne (2000), *Sexing the Body, Gender politics and the Construction of Sexuality*, NY: Basic Books.

FÉDIDA, Pierre (2001), *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie*, Paris: Odile Jacob.

FERREIRA, Luísa Ribeiro; AURÉLIO, Diogo Pires; FERON, Olivier (coord.) (2011), *Spinoza. Ser e Agir*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

FERREIRA, Vítor Sérgio (2008), *Marcas que demarcam. Tatuagem, body piercing e culturas juvenis*, Lisboa: Ed. 70.

FORES, Eaton T. "There Are No «Chemical Imbalances»" (<http://academyanalyticarts.org/fores.htm>).

FORTI, Simona (2006), «The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism, and Plato», *Political Theory*, SAGE, Vol. 34(1): 9-32.

FRANK, Anne (2009), *Diário*, Trad. Elsa T. S. Vieira, Lisboa: Livros do Brasil.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London: Verso.

FUKUYAMA, Francis (2002), *O Nosso Futuro Pós-Humano. Consequências da Revolução Biotecnológica*, Trad. Vítor Antunes, Lisboa: Quetzal Editores.

FREUD, Sigmund; BREUER, Joseph (1956), *Études sur l'hystérie*, Trad. de Anne Berman, Paris: PUF, 1<sup>a</sup> ed.

GIBBON, Sahra; NOVAS, Carlos (2008), *Biosocialities, Genetics and the Social Sciences. Making Biologies and Identities*, London and New York: Routledge.

GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, UK: Polity Press.

GOLDHILL, Simon (1995), *Foucault's Virginity, Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

GÓMEZ. Amparo; CANALES, Antonio Fco. (Eds.) (2009), *Ciencia Y Fascismos. La Ciencia Española de Posguerra*. Barcelona: Laertes S. A, Ediciones.

GOODMAN, Alan H., HEATH, Deborah; LINDEE, M. Susan (2003), *Genetic Nature/Culture. Anthropology and Science beyond the Two-Culture Divide*, Berkeley: University of California Press.

GORI, Roland; VOLGO, Marie-José (2009), *La santé Totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris: Flammarion.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile (2001), *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris: Vrin, 2<sup>o</sup> ed.

GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Bracht (orgs.) (2007), *Os cínicos. O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*, S. Paulo: Ed. Loyola.

GRANJON, Marie-Christine (dir.) (2005), *Penser avec Michel Foucault, Théorie critique et pratiques politiques*, Paris: Éditions Karthala.

GRAY, John (2008), *A Morte da Utopia*, Trad. Freitas e Silva, Lisboa: Guerra e Paz.

GUALDE, Norbert (1994), *Immunité et Humanité. Essai d'immunologie des populations*, Paris: L'Harmattan.

GUICHET, Jean-Luc (ed.) (2008), *Usages politiques de l'animalité*, Paris: L'Harmattan.

GUILFOYLE, Michael (2005), «From Therapeutic Power to Resistance?: Therapy and Cultural Hegemony», *Theory & Psychology*, SAGE, Vol. 15(1): 101-124.

GUTTING, Gary (ed.) (1994), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press.

HABER, Stéphane (2006), *Critique de l'antinaturalisme, Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris: Puf.

HABERMAS, Jürgen, (2000), *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Trad. Rainer Rochlitz, Paris: Fayard.

\_\_\_\_\_ (1997), *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, Trad. Rainer Rochlitz e Christian Bouchindhomme, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1998), *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Trad. Rainer Rochlitz Paris: Fayard.

\_\_\_\_\_ (1986), *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Trad. Christian Bouchindhomme, Paris: Les Éditions du Cerf.

\_\_\_\_\_ (2006), *O Futuro da Natureza Humana*, Trad. Maria Benedita Bettencourt, Coimbra: Almedina.

HADOT, Pierre (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel.

\_\_\_\_\_ (1998), *Études de Philosophie Ancienne*, Paris: Les Belles Lettres.

\_\_\_\_\_ (2001), *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris: Albin Michel.

HÄKLI, Jouni (2007), «Biometric identities», *Progress in Human Geography*, SAGE, Vol. 31(2): 139-141.

HALPERIN, David M. (1995), *Saint Foucault, Towards a Gay Hagiography*, New York: Oxford University Press.

HARAWAY, Donna (2009), *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Trad. Oristelle Bonis, Paris: Actes Sud/Éditions Jacqueline Chambon.

HEALY, David (2002), *Le Temps des Anti-Dépresseurs*, Trad. Françoise Bouillot, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.

\_\_\_\_\_ (2008), *Mania. A Short History of Bipolar Disorder*, Baltimore: John Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_ (1993), *Psychiatric Drugs Explained*, London: Mosby-Year Book Europe Lda.

\_\_\_\_\_ Psychopharmacology & the Government of the Self' (Http:www.academyanalyticarts.org/healy,htm).

HELLER, Ágnes; FEHÉR, F. (1995), *Biopolítica. La Modernidad y la liberación del cuerpo*, Trad. José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona: Ediciones Península.

HEYES, Cressida J. (2007), *Self-Transformations. Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, Oxford: Oxford University Press.

HILBERG, Raul (1996), *La politique de la mémoire*, Trad. Marie-France de Paloméra, Paris: Gallimard.

HINDES, Barry (1996), *Discourses of Power (From Hobbes to Foucault)*, Oxford: Blackwell.

HINDMARSH, Richard; PRAINSACK (ed) (2010), *Genetic Suspects. Global Governance of Forensic DNA. Profiling and Databasing*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBS, Thomas (2000), *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Trad. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_ (2002), *Leviatã*, Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Série Universitária, 3ª ed.

HOFFMAN, Marcelo (2007), «Foucault politics and bellicosity as a matrix for power relations», *Philosophy & Social Criticism*, SAGE, Vol. 33(6): 756-778.

HOLLOWAY, John (2007), *Changer le monde sans prendre le Pouvoir. Le sens de la Révolution Aujourd'hui*, Québec: Lux.

HONNETH, Axel (2007), *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, UK: Polity Press.

\_\_\_\_\_ (2006), *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch e Alexandre Dupeyrix, Paris: Éditions La Découverte.

\_\_\_\_\_ (2007a), *La Lutte Pour La Reconnaissance*, Trad. Pierre Rusch, Paris: Les Éditions Du Cerf.

\_\_\_\_\_ (2007b), *La Réification. Petit traité de Théorie critique*, Trad. Stéphane Haber, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_; FRASER, Nancy (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Trad. Joel Golb, James Ingram e Christiane Wilke, London: N. Y.: Verso.

HOTTOIS, Gilbert (1999), *Essais de Philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris: Vrin.

HOY, David (ed.) (1986), *Foucault, A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

HÖSS, Rudolf (1995), *Le commandant d'Auschwitz parle*, Paris: La Découverte.

HUME, David (2001), *Tratado da Natureza Humana*, Trad. Serafim da Silva Fontes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

INDA, Jonathan Xavier (ed) (2005), *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Oxford: Blackwell Publishing.

INNERARITY, Daniel (2005), *A Transformação da Política*, Trad. Manuel Ruas, Lisboa: Teorema.

\_\_\_\_\_ (2010), *O Novo Espaço Público*, Trad. Manuel Ruas, Lisboa: Teorema.

\_\_\_\_\_ (2011), *O Futuro e os seus Inimigos. Uma Defesa da Esperança Política*, Trad. Manuel Ruas, Lisboa: Teorema.

JABRI, Vivienne (2006), «War, Security and the Liberal State», *Security Dialogue*, SAGE Vol. 37(1): 47-64.

JACOBSEN, Michael Hviid; TESTER, Keith (2007), «Sociology, Nostalgia, Utopia and Mortality: A Conversation with Zygmunt Bauman», *European Journal of Social Theory*, 10(2): 305-325.

JANET, Pierre (2003), *Conférences à la Salpêtrière, Anesthésie, amnésie et suggestion chez les hystériques (1892) suivies de : L'œuvre psychologique de J.-M. Charcot*, Paris: L'Harmattan.

JASPERS, Karl (1998), *O Médico na Era da Técnica*, Trad. João Tiago Proença, Lisboa: Ed. 70.

JONAS, Hans (1994), *Le Concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*. Trad. Philippe Ivernel, Paris: Éditions Payot & Rivages.

KANT, Immanuel (1989), *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_ (1964), *Anthropologie du point de vue pragmatique* (traduit et préfacé par M. Foucault), Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_ (1986), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. Paulo Quintela, Lisboa: Ed. 70.

\_\_\_\_\_ (1993), *O Conflito das Faculdades*, Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70.

KAUFMANN, Jean-Claude (2004), *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris: Armand Colin.

KITTELSEN, Sonja (2009), «Conceptualizing Biorisk: Dead Risk and the Threat of Bioterrorism in Europe» *Security Dialogue*, SAGE Vol. 40(1): 51-71.

KERTESZ, Imre (2003), *Sem Destino*, Trad. Ernesto Rodrigues, Lisboa: Editorial Presença.

\_\_\_\_\_ (1995), *Kaddish Pour L'Enfant Qui Ne Naïtra Pas*, Trad. Natalia Zaremba-Huzsvai e Charles Zaremba, Paris: Arles, Actes Sud.

KOKOREFF, Michel, (2003), *La Force des Quartiers. De la délinquance à l'engagement politique*, Paris: Payot.

KRAEPELIN, Emile (1993), *La folie maniaque-dépressive (1913)*, Jerome Millon.

\_\_\_\_\_ (1997), *Leçons cliniques sur le démence précoce et la psychose maniaco-dépressive*, Paris: L'Harmattan.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc (1991), *Le Mythe Nazi*, Éditions de l'aube.

LAËRCE, Diogène (1965), *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome II, Paris: GF-Flammarion.

LANGBEIN, Hermann (1975), *Hommes et Femmes À Auschwitz*, Trad. Denise Meunier, Paris: Fayard.

LAKOFF, Andrew (2005), *Pharmaceutical Reason. Knowledge and Value in Global Psychiatry*, Cambridge: Cambridge University Press.

LAQUEUR, Thomas W. (2003), *Solitary Sex. A Cultural History of Masturbation*, NY: Zone Books.

LARMOUR, David H. J.; et al. (ed.) (1998), *Rethinking Sexuality, Foucault and Classical Antiquity*, UK: Princeton University Press.

LARRINAGA, Miguel de; DOUCÉL, Marc G. (2008), «Sovereign Power and the Biopolitics of Human Security», *Security Dialogue*, SAGE, Vol. 39(5): 517-537.

LASH, Scott (2006), «Life (Vitalism)», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 23(2-3): 323-349.

LAZZARATO, Maurizio (2009), *Expérimentations Politiques*, Paris: Éditions Amsterdam.

\_\_\_\_\_ (2011), *La Fabrique de L'Homme endetté. Essai sur la condition Néolibérale*, Paris: Éditions Amsterdam.

\_\_\_\_\_ (2006), *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Trad. Pablo Rodríguez, Madrid: Traficantes de sueños.

\_\_\_\_\_ (2009a), «Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 26(6): 109-133.

LE BON, Gustave (1963), *Psychologie des foules*, Paris: PUF.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicholas (2003), *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris: Éditions Liana Levi.

LEGRAND, Stéphane (2007), *Les normes chez Foucault*, Paris: Presses Universitaires de France.

LEIBNIZ, G. W. (1986), *Discours de Métaphysique*, Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_ (1973), *Philosophical Writings*, London: Everyman's Library.

LEMM, Vanessa (2009), *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York, Fordham University Press.

LÉNINE, V. I. (2011), *O Estado e a Revolução*, Lisboa: Edições Avante.

LEURET, François (1840), *Du Traitement Moral de la Folie*, Paris: [<http://194.254.96.19/histmed/medica.htm>].

\_\_\_\_\_ (1998), *Indications à suivre dans le traitement moral de la folie*, Paris: L'Harmattan.

LEVI, Primo (2006), *Auschwitz Report*, London and New York: Verso.

\_\_\_\_\_ (2008), *Os que sucumbem e os que se salvam*, Trad. José Colaço Barreiros, Lisboa: Teorema.

\_\_\_\_\_ (2005), *Se questo è un uomo*, Torino: Einaudi.

\_\_\_\_\_ (2010), *O dever da memória. Entrevista com Anna Bravo e Federico Cereja*, Trad. Esther Mucznik, Lisboa: Cotovia.

\_\_\_\_\_ (1997), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris: Éditions Payot & Rivages.

LIFTON, Robert Jay (1986), *The Nazi Doctors. Medical killing and the psychology of genocide*, USA: Basic Books.

LITTELL, Jonathan (2006), *Les Bienveillantes*, Paris: Folio Gallimard.

LOCK, Margaret; NGUYEN, Vinh-Kim (2010), *An Anthropology of Biomedicine*, Oxford: Wiley-Blackwell.

LOCKE, John (1999), *Ensaio Sobre o Entendimento Humano, Vol I*, Trad. Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa Fundação Calouste Gulbenkian.

LOMBROSO, Cesare (1887), *L'homme criminel: Étude Anthropologique et Médico-Légale*, Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie.

MACEY, David (2009), «Rethinking Biopolitics, Race and Power in the Wake of Foucault», *Theory, Culture & Society*, SAGE Vol. 26(6): 186-205.~

MAIA, Rousiley (2008), «Redes cívicas e internet: efeitos democráticos do associativismo» in Revista *Aurora* n. 2 (<http://revistas.pucsp.br/index.php/aurora/index>)

MANNHEIM, Karl (2006), *Idéologie et utopie*, Trad. Olivier Mannoni, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

MARTIN, Emily (1994), *Flexible Bodies. Tracking Immunity in American Culture - From the Days of Polio to the Age of Aids*, Boston: Beacon Press

MARTIN, Luther H.; et al. (ed.) (1988), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Massachusetts: The University of Massachusetts Press.

MARLE, Fenna Van; MARUNA, Shadd (2010), «'Ontological insecurity' and 'terror management': linking two free-floating anxieties», *Punishment & Society*, SAGE, Vol. 12(1): 7-26.

MATHERON, François; LAZZARATO, Maurizio *et al* (2002), «La politique des multitudes», *Multitudes*, n° 9 "Philosophie politique des multitudes" (<http://multitudes.samizdat.net/>)

MATRAVERS, Derek; PIKE, Jon (2003), *Debates in Contemporary Political Philosophy. An anthology*, Routledge.

MCLAREN, Margaret A. (2002), *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, N. Y.: State University of New York Press.

MCNAY, Lois (1992), *Foucault & Feminism*, Boston, Northeastern University Press.

\_\_\_\_\_ (2009), «Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics» *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 26(6): 55-77.

- MEMMI, Dominique (2003), *Faire vivre et laisser mourir, Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris: Éditions de la Découverte.
- MEYET, Sylvain; NAVES, Marie-Cécile (dir.) (2005), *Travailler avec Foucault, Retours sur le politique*, Paris: Harmattan.
- MIAH, Andy; RICH, Emma (2008), *The Medicalization of Cyberspace*, New York: Routledge.
- MILLER, Andrew H. (1989), (ed.) *Depressive Disorders and Immunity*, American Psychiatric Press, Inc.
- MILLER, James (1993), *The Passion of Michel Foucault*, NY: Simon & Schuster.
- MOREL, A. (1857), *Traité des Dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris: J. B. Baillière.
- MONOD, Jean-Claude (2006), "Qu'est-ce qu'une «Crise de Gouvernamentalité?»" in *Lumières*, n° 8, *Foucault et les Lumières*, 2<sup>o</sup> semestre, CIBEL (Centre interdisciplinaire bordelais d'études des Lumières), Bordeaux: Université Michel de Montaigne.
- MORIN, Edgar (2006), *Le monde moderne et la question juive*, Paris: Éditions du Seuil.
- MOUFFE, Chantal (2007), «Artistic Activism and Agonistic Spaces», *Art & Research. A Journal of Ideas, Contexts and Methods*, Vol. 1(2) Summer.
- \_\_\_\_\_ (2000), «Deliberative or Agonistic Pluralism», *Reihe Politikwissenschaft, Institut für Höhere Studien*, Wien. ([http://users.unimi.it/dikeius/pw\\_72.pdf](http://users.unimi.it/dikeius/pw_72.pdf))
- \_\_\_\_\_ (2005), *On the Political*, London and New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2005a), *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- \_\_\_\_\_ (2005b), «The limits of John Rawls's pluralism», *Politics, Philosophy & Economics*, SAGE, 4(2) 221-231.
- \_\_\_\_\_ (1993), *The Return of the Political*, London: Verso.
- MÜLLER, Filip (2008), *Trois ans dans une chambre a gaz d'Auschwitz*, Trad. P. Desolneux, Pygmalion.
- MUMFORD, Lewis (2007), *História das Utopias*, Trad. Isabel Donas Botto, Lisboa: Antígona.
- NADESAN, Majia Holmer (2008), *Governmentality, Biopower and Everyday Life*, New York: Routledge.
- NANCY, Jean-Luc (2001), *La Communauté affrontée*, Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_ (1986 / 1990), *La communauté désŒuvrée*, Paris: Christian Bourgois Éditeur.



NAPIER, A. David (2003), *The Age of Immunology. Conceiving a Future in an Alienating World*, Chicago, University of Chicago Press.

NEGRI, Antonio (2007), *Adeus, Sr. Socialismo. Que futuro para a esquerda? (Com Raf Valvola Scelsi)* Trad. Margarida Machado, Porto: Ambar

\_\_\_\_\_ (2004), *Du Retour. Abécédaire biopolitique*, Paris: Calmann-Lévy.

\_\_\_\_\_ (2010), *Inventer le commun des hommes*, France: Bayard.

\_\_\_\_\_ (2001), *Kairòs, Alma Venus, Multitude. Neuf leçons en forme d'exercices*, Paris: Calmann-Lévy.

\_\_\_\_\_ (2002), «L'exode de la multitude ou Comment vider le pouvoir, un entretien avec Antonio Negri», *Conjonctures* n° 35 - L'Empire (<http://trempep.uqam.ca/Conjonctures>).

\_\_\_\_\_; HARDT, Michael (2000), *Empire*, Harvard: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2009), *Commonwealth*, Harvard: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2004), *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, London: Penguin Books.

NEHAMAS, Alexander (2000), *The art of Living, Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press.

NEIMAN, Susan (2005), *O Mal no Pensamento Moderno. Uma História Alternativa da Filosofia*. Trad. Vítor Matos, Lisboa: Gradiva.

NEYRAT, Frédéric (2008), *Biopolitique des catastrophes*, Éditions MF.

NIETZSCHE, Friedrich (1998), *A Gaia Ciência*, Trad. M<sup>a</sup> Helena Carvalho, M<sup>a</sup> Leopoldina de Almeida e M<sup>a</sup> Encarnação Casquinho, Lisboa: Relógio D'Água.

\_\_\_\_\_ (1997), *Humano, Demasiado Humano*, Trad. Paulo Osório de Castro Lisboa: Relógio D'Água.

\_\_\_\_\_ (2000), *Para a Genealogia da Moral*, Trad. José M. Justo, Lisboa: Relógio D'Água.

NOUVEL, Pascal (2009), *Histoire des Amphétamines*, Paris: PUF.

NOZICK, Robert (2009), *Anarquia, Estado e Utopia*, Trad. Vítor Guerreiro, Lisboa: Ed. 70.

ODYSSEOS, Louiza (2010), «Human Rights, Liberal Ontogenesis and Freedom. Producing a Subject for Neoliberalism?», *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 38 n° 3: 747-772.

O'LEARY, Timothy (2002), *Foucault and the Art of Ethics*, London: Continuum.

OLMA, Sebastian; KOUKOUZELIS, Kostas (2007), «Introduction: Life's (Re-) Emergences», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24(6): 1-17.

ONFRAY, Michel (1990), *Cynismes*, Paris: Grasset & Fasquelle.

\_\_\_\_\_ (1993), *La sculpture de soi. La morale esthétique*, Paris: Grasset & Fasquelle.

ONG, Aihwa (2006), «Mutations in Citizenship», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 23(2-3): 499-531.

ORTEGA, Francisco (1999), *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, São Paulo: Graal.

OVERY, Richard (2004), *The Dictators. Hitler's Germany, Stalins's Russia*, London: Penguin Books.

PARISI, Luciana (2007), «Biotech: Life by Contagion», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24(6): 29-52.

PELLEJERO, Eduardo (2009), *A Postulação da Realidade. Filosofia, Literatura, Política*, Lisboa: Vendaval.

PETERSON, Alan (2006), «The genetic conception of health: is it as radical as claimed?» *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine*, SAGE, Vol. 10(4): 481-500.

PETERSON, Alan; BUNTON, Robin (ed) (1997), *Foucault, Health and Medicine*, London and New York: Routledge.

\_\_\_\_\_ (2005), *Genetic Governance. Health, Risk and Ethics in the Biotech Era*, London and New York: Routledge.

PHILLIPS, Lynne; IICAN (2007), «Responsible Expertise: Governing the Uncertain Subjects of Biotechnology», *Critique of Anthropology*, SAGE, Vol. 27(1): 103-126.

PHILODEMUS (1998), *On Frank Criticism*, Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, Scholars Press.

PICHOT, André (1993), *Histoire de la notion de vie*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (2000), *La Société Pure. De Darwin à Hitler*, Paris: Flammarion.

PINEL, Philippe (1798), *Nosographie philosophique ou méthode de l'analyse appliquée à la médecine*, Paris. [<http://194.254.96.19/histmed/medica.htm>]

PINEL, Philippe (2005), *Traité Médico-philosophique sur l'Aliénation Mentale*, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil.

PLATON (1970), *Œuvres Complètes, Tome IX – I<sup>re</sup> Partie, Le Politique*, Paris: «Les Belles Lettres».

PLESSNER, Helmuth (1999), *The Limits of Community. A Critique of Social Radicalism*, Humanity Books.

POTTE-BONNVILLE, Mathieu (2004), *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris: Quadrigue/Puf.

PRADEU, Thomas (2009), *Les limites du soi. Immunologie et identité biologique*, Québec: Les Presses de l'Université de Montréal.

PRADEU, T.; CAROSELLA, E. D. (2004), «Analyse critique du modèle immunologique du soi et du non-soi et de ses fondements métaphysiques implicites», *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences Biologiques*, 327(5), 481-492.

\_\_\_\_\_ (2010), *L'identité, la part de l'autre: immunologie et philosophie*, Paris: Odile Jacob.

\_\_\_\_\_ (2006), «The self model and the conception of biological identity in immunology», *Biology and Philosophy*, 21, 235-252.

PROCTOR, Robert N. (1988), *Racial Hygiene, Medicine under the Nazis*, Massachusetts/London: Harvard University Press.

PROZOROV, Sergei (2007), *Foucault, Freedom and Sovereignty*, England: Ashgate Publishing Limited.

PULVER, Sydney E. (2003), «On the Astonishing Clinical Irrelevance of Neuroscience», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 755-771.

RABINOW, Paul (1996), *Essays on the Anthropology of Reason*, New Jersey: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_ ; CADUFF, Carlo (2006), «Life - After Canguilhem», *Theory, Culture & Society* 23(2-3): 329-331.

\_\_\_\_\_ ; DREYFUS, Hubert L. (1982), *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester: The University of Chicago.

RAJCHMAN, John (1991), *Truth and Eros, Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*, London: Routledge.

RAMAN, Sujatha; TUTTON, Richard (2010), «Life, Science, and Biopower» *Science, Technology & Human Values*, SAGE, 35(5): 711-734.

RANCIÈRE, Jacques (2005), *La haine de la démocratie*, Paris: La fabrique éditions.

\_\_\_\_\_ (1995), *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (2002), «Peuple ou multitudes?», *Multitudes* n° 9 "Philosophie politique des multitudes" (<http://multitudes.samizdat.net/>).

RAWLS, John (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, USA: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (2005), [1993] *Political Liberalism*, (expanded edition), Columbia: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_ (1971), [1999] *A Theory of Justice* (Revised Edition) USA: Harvard University Press.

REICH, Wilhem (2001), *La psychologie de masse du fascisme*, Trad. Pierre Kamnitzer, Paris: Éditions Payot & Rivages.

REID, Julian (2009), *The biopolitics of the war on terror. Life struggles, liberal modernity, and the defence of logistical societies*, Manchester: Manchester University Press.

REVEL, Judith (2009), «Identity, Nature, Life: Three Biopolitical Deconstructions», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 26(6): 45-54.

RICHARDSON, Benjamin Ward (1876), *Hygeia, a City of Health*, Paperback Book Edition.

RICOEUR, Paul (1991), *Ideologia e Utopia*, Lisboa: Ed. 70.

RODRIGUES, Cunha, *et al.* (2000), *A Lei de Saúde Mental e o Internamento Compulsivo*, Coimbra: Coimbra Editora.

ROJEK, Chris (2004), «The Consumerist Syndrome in Contemporary Society: An interview with Zygmunt Bauman» *Journal of Consumer Culture*, Vol. 4(3): 291-312.

ROSE, Nikolas (2004), «Becoming Neurochemical Selves», in Stehr, Nico, (ed) *Biotechnology, commerce and Civil Society*, Transaction Publishers, Somerset, pp. 89-128.

\_\_\_\_\_ (2007), «Beyond medicalisation», *Lancet*, 369: 700-01.

\_\_\_\_\_ (2000), «Genetic risk and the birth of the somatic individual», *Economy and Society*, Vol. 29 n° 4, 485-513.

\_\_\_\_\_ (1999), *Governing the soul. The shaping oh the private self*, Free Association Books.

\_\_\_\_\_ (2000a), «Government and Control», *Brit. J. Criminology*, 40, 321-339.

\_\_\_\_\_ (2007a), «Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital», *Social Theory & Health*, 2007, 5, 3-29

- \_\_\_\_\_ (2003), «Neurochemical Selves», *Society*, 41 (1) pp. 46-59.
- \_\_\_\_\_ (2001), «Normality and Pathology in a Biological Age», *Outlines*, n° 1, 19-33.
- \_\_\_\_\_ «Power in Therapy: Techne and Ethos»  
([www.academyanalyticarts.org/rose2.htm](http://www.academyanalyticarts.org/rose2.htm)).
- \_\_\_\_\_ (2003a), «The Neurochemical Self and its Anomalies» in Ericson, R (ed) *Risk and Morality*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 407-437.
- \_\_\_\_\_ (2007b), *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, UK: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (2001a), "The Politics of Life Itself", *Theory, Culture & Society*, SAGE, London Thousand Oaks and New Delhi, Vol. 18(6) pp. 1-30.
- \_\_\_\_\_ (1992), «Political power beyond the State: Problematics of Government», *British Journal of Sociology*, 43, 2, 172-205.
- \_\_\_\_\_ (1999a), *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010), «'Screen and intervene': governing risky brains», *History of the Human Sciences*, Vol. 23, n° 1, 79-105.
- \_\_\_\_\_ (2000b), «The Biology of Culpability: Pathological Identity and Crime Control in a Biological Culture», *Theoretical Criminology*, Sage Vol. 4(1): 5-34.
- \_\_\_\_\_ (2008), Will biomedicine transform society? The political, economic, social and personal impact of medical advances in the twenty first century, *BIOS Working papers N° 1*, BIOS, London School of Economics and Political Science.  
(<http://www2.lse.ac.uk/BIOS/publications/Working%20Papers/NikolasRoseWP1final.pdf>).
- \_\_\_\_\_; NOVAS, C. (2005), «*Biological Citizenship*» in Ong. A.; Collier (ed) *Global Assemblages: Tecnology, Politics an Ethics as Anthropological Problems*, Malden, MA: Blackwell Publishing. (disponível em [www.lse.ac.uk/collections/sociology/pdf/RoseandNovasBiologicalCitizenship2002.pdf](http://www.lse.ac.uk/collections/sociology/pdf/RoseandNovasBiologicalCitizenship2002.pdf))
- \_\_\_\_\_; RABINOW, P. (2006), «Thoughts on the Concept of Biopower Today», *BioSocieties*, Vol. 1(2).
- ROSANVALLON, Pierre (2006), *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris: Seuil.
- ROSEMAN, Mark (2005), *Ordem de Trabalhos: Genocídio*, Trad. António Costa Santos, Porto: Campo das Letras.
- ROUSSET, David (1965), *L'univers concentrationnaire*, Paris: Hachette Littératures.

- \_\_\_\_\_ (1993), *Les Jours de notre mort*, Paris: Hachette Littératures.
- ROUSSELLE, Aline (1988), *Porneia. On Desire and the Body in Antiquity*, Oxford: Basil Blackwell.
- SÁ, Alexandre Franco de (2004), *Metamorfose do Poder*, Coimbra: Ariadne Editora.
- SANDEL, Michael J. (2005), *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, Trad. Carlos E. Pacheco do Amaral, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SEMPRÚN, Jorge (1995), *A Escrita ou a Vida*, Trad. Maria João Delgado e Luísa Feijó, Porto: Edições ASA.
- SEN, Amartya (2009), *The Idea of Justice*, London: Penguin Books.
- SÉNECA (1995), *Lettres a Lucilius, Livres I-IV*, Paris: Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Lettres a Lucilius, Livres VIII-XIII*, Paris: Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Lettres a Lucilius, Livres V-VII*, Paris: Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_ (1999), *Lettres a Lucilius, Livres XIV-XVIII*, Paris: Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_ (1991), *Cartas a Lucílio*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Sobre a Tranquilidade da alma, Sobre o ócio*, Tradução de José Rodrigues Seabra Filho, Edição Bilingue, São Paulo: Nova Alexandria.
- SENNETT, Richard (2007), *A Cultura do Novo Capitalismo*, Trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa: Relógio D'Água.
- SCHANK, K.; SCHOONYANS, M. (2002), *Euthanasie: Le Dossier Binding & Hoche*, Paris: Le Sarment.
- SCHMITT, Carl (1988), *Théologie Politique*, Paris: Gallimard.
- SCOTT, Charles E. (1990), *The Question of Ethics, Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indianapolis: Indiana University Press.
- SHAPIRO, Michael J. (2003), «Perpetual War», *Body & Society*, SAGE, 9(4): 109-122.
- SHINKO, Rosemary (2010), «Ethics after Liberalism: Why (Autonomous) Bodies Matter», *Millennium: Journal of International Studies* Vol. 38 nº 3: 723-745.
- SHNEIDERMAN, S. L. (ed) (2010), *O Diário de Mary Berg. Memórias do Gueto de Varsóvia*, Trad. Geraldo Galvão Ferraz, Editora Manole.
- SHORTER, Edward (1997), *A History of Psychiatry. From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*, John Wiley & Sons, Inc.

- SILVERSTEIN, A. M. (1989), *A History of Immunology*, San Diego: Academic.
- SIMMEL, Georg (2004), *Philosophie de la modernité*, Trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris: Éditions Payot & Rivages.
- SINGER, Brian C. J.; WEIR, Lorna (2006), «Politics and Sovereign Power: Considerations on Foucault» *European Journal of Social Theory* 9(4): 443-465.
- \_\_\_\_\_ (2008), «Sovereignty, Governance and the Political: The Problematic of Foucault», *Thesis Eleven*, n° 94: 49-71
- SINGER, Peter (2008), *Escritos Sobre Uma Vida Ética*, Trad. Pedro Galvão, M<sup>a</sup> Teresa Castanheira e Diogo Fernandes, Lisboa: D. Quixote.
- SIMONS, Jon (1995), *Foucault & the Political*, London: Routledge.
- SLOTERDIJK, Peter (2002), *Bulles. Sphères I*, Trad. Olivier Mannoni, Paris: Fayard.
- \_\_\_\_\_ (1987), *Critique de la raison cynique*, Trad. Hans Hildenbrand, Paris: Christian Bourgois.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Ècumes. Sphères III*, Trad. Olivier Mannoni, Paris: Hachette Littératures.
- \_\_\_\_\_ (2010), *Globes. Sphères II, Macrosphérologie*, Trad. Olivier Mannoni, Paris: Libella, Maren Sell.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Palácio de Cristal. Para Uma Teoria Filosófica da Globalização*. Trad. Manuel Resende, Lisboa: Relógio d'Água.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Tu dois Changer Ta Vie. De l'anthropotechnique*, Trad. Olivier Mannoni, Paris: Libella Maren Sell.
- SMART, Barry, (ed.) (1994), *Michel Foucault, Critical Assessments*, London: Routledge.
- SMITH, Dennis (1999), *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, Cambridge: Polity Press.
- SPARGO, Tamsin (1999), *Foucault and Queer Theory*, Cambridge: Icon Books.
- STIEGLER, Bernard (2003), *Aimer, s'aimer, nos aimer. Du 11 sptembre au 21 avril*, Paris: Galilée
- \_\_\_\_\_ (2010), *Ce Qui Fait Que La Vie Vaut La Peine D'Être Vécue. De La Pharmacologie*, Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Constituer L'Europe. 2. Le motif européen*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (2008), *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir. Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems*, Paris: Mille et une Nuits.

\_\_\_\_\_ (2012), *États de choc. Bêtise et savoir au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Mille et Une Nuits.

\_\_\_\_\_ (2006/2008), *La Télécratie contre la Démocratie. Lettre Ouverte aux représentants politiques*, Paris, Chamos: Flammarion.

\_\_\_\_\_ (2004), *Mécréance et Discrédit. 1. La décadence des démocraties industrielles*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (2006), *Mécréance et Discrédit. 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (2006a), *Mécréance et Discrédit. 3. L'esprit perdu du capitalisme*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ (2008a), *Prendre Soins. 1. De la Jeunesse et des Générations*, Paris: Flammarion.

\_\_\_\_\_ (2009), *Pour une critique de l'économie politique*, Paris: Galilée.

\_\_\_\_\_ ; Ars Industrialis (2006b), *Réenchanter Le Monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris: Flammarion.

\_\_\_\_\_ ; CRÉPON, Marc (2007), *De la démocratie participative. Fondements et limites*, Paris: Mille et Une Nuits.

\_\_\_\_\_ ; KAMBOUCHNER, Denis; MEIRIEU, Philippe (2012), *L'École, Le Numérique et la société qui vient*, Paris: Mille et Une Nuits.

STROZIER, Robert M. (2002), *Foucault, Subjectivity, and Identity, Historical Constructions of Subject and Self*, Detroit: Wayne State University Press.

SWAIN, Gladys (1994), *Dialogue avec l'insensé précédé de À la recherche d'une autre histoire de la folie (Marcel Gauchet)*, Paris: Éditions Gallimard.

TAUBER, Alfred O. (1994), «A Typology of Nietzsche's Biology», *Biology and Philosophy* 9, 25-44.

\_\_\_\_\_ (1999), «The Elusive Immune Self: A Case of Category Errors», *Perspectives in Biology and Medicine*, Vol. 42(4): 459-474.

\_\_\_\_\_ (1994a), *The Immune Self: Theory or metaphor?*, Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (2008), «The Immune System and Its Ecology», *Philosophy of Science*, 75: 224-245.

TERRANOVA, Tiziana (2009), «Another Life: The Nature of Political Economy in Foucault's Genealogy of Biopolitics», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 26(6): 234-262.



TERNON, Yves; HELMAN, Socrate (1971), *Le Massacre des aliénés. Des théoriciens nazis aux praticiens SS*, Belgique: Casterman.

TERREL, Jean (2010), *Politiques de Foucault*, Paris: PUF.

TISSOT, Samuel-Auguste (1991), *L'Onanisme*, Paris: Éditions de la Différence.

THACKER, Eugene (2000), «The Shadows of Atheology, Power and Life after Foucault», *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 26(6): 134-152.

TOMES, Nancy (2007), «Patient empowerment and the dilemmas of late-modern medicalisation», *Lancet*, 369: 698-700.

TURDA, Marius (2010), *Modernism and Eugenics*, NY: Palgrave Macmillan.

TURNER, Bryan S. (2006), «Hospital», *Theory, Culture & Society*, Vol. 23 (2-3): 573-579.

\_\_\_\_\_ (1987), *Medical Power and Social Knowledge*, London: SAGE Publications.

VANDEWALLE, Bernard (2006), *Michel Foucault. Savoir et pouvoir de la médecine*, Paris: L'Harmattan.

VÁSQUEZ GARCÍA, Francisco (2001), «El Discurso Médico y la Invención del Homosexual (España 1840-1915)», *Asclepio*, Vol. LIII.

\_\_\_\_\_ (2009), *La Invención del Racismo. Nacimiento de la biopolítica en España 1600 - 1940*, Madrid: Ediciones Akal.

VERSCHUER, Otmar von (1943), *Manuel d'eugénique et hérédité humaine*, Masson & Cie.

VEYNE, Paul (1978), *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil.

VILELA, Eugénia (2010), *Silêncios Tangíveis. Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*, Porto: Edições Afrontamento.

VIRNO, Paolo (2003), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de Sueños.

\_\_\_\_\_ (2002), «Multitudes et classe ouvrière», *Multitudes* n° 9 "Philosophie politique des multitudes" (<http://multitudes.samizdat.net/>).

VRECKO, Scott (2010), «Birth of a brain disease: science, the state and addiction neuropolitics», *History of the Human Sciences*, SAGE, Vol. 23(4): 52-67.

WACQUANT, Loïc, (1999), *Les prisons de la misère*, Raisons D'Agir Éditions.

\_\_\_\_\_ (2006), *Parias Urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris: Éditions La Découverte.

WAJSBLAT, Jo; LAMBERT, Gille (2001), *Le Témoin Imprevu*, Florent Massot Présent.

WALLERSTEIN, Immanuel (1998), *Utopistics. Or, Historical Choices of the Twenty-first Century*, NY: The New Press.

WALZER, Michael (2002), *The Company of Critics (Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century)*, New York: Basic Books.

WELCH, David (2006), *Hitler, Perfil de um Ditador*, Trad. de Elsa Childs [1998], Lisboa: Edições 70.

WELTON, Donn (ed.), (1999), *The Body*, Blackwell Publishing.

WELZER, Harald (2002), «On the Rationality of Evil: An Interview with Zygmunt Bauman», *Thesis Eleven*, n° 70: 100-112.

WIEVIORKA, Annette (1998), *L'ère du témoin*, Paris: Plon.

WINCH, Sarah (2005), «Ethics, Government and Sexual Health: insights from Foucault», *Nursing Ethics*, SAGE, Vol. 12(2): 177-186.

WOLFE, Charles T. (2004), «La catégorie d'«organisme» dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme», *Multitudes* n° 16, "Philosophie de la biologie" (<http://multitudes.samizdat.net/>).

ZARCA, Yves Charles (2001), *Figures du pouvoir, Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris: PUF.

ŽIŽEK, Slavoj (2006), *Bem-vindo ao Deserto do Real*, Trad. de Carlos Correia de Oliveira, «Argumentos», Lisboa: Relógio D'Água.

\_\_\_\_\_ (2010), *Da Tragédia à Farsa*, Trad. Miguel Serras Pereira, «Argumentos», Lisboa: Relógio D'Água.

\_\_\_\_\_ (2011), *Living in the End Times*, London: Verso.

\_\_\_\_\_ (2009), *O Sujeito Incómodo. O centro ausente da ontologia política*, Trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa: Relógio d'Água.

\_\_\_\_\_ (2007), *Que veut l'Europe? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, Paris: Flammarion.

\_\_\_\_\_ (2009a), *Violência*, Trad. Miguel Serras Pereira, «Argumentos», Lisboa: Relógio D'Água.



---

**Contactos:**

Universidade de Évora  
**Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA**  
Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94  
7002-554 Évora | Portugal  
Tel: (+351) 266 706 581  
Fax: (+351) 266 744 677  
email: [iifa@uevora.pt](mailto:iifa@uevora.pt)