

Oswaldo Giacoia Junior*

Bio-poder e pós-humanismo

Bio-power and post-humanism

RESUMO

O objetivo principal do presente trabalho é analisar os conceitos de bio-poder e bio-política na obra de Michel Foucault e Giorgio Agamben, explorando suas consequências para a discussão de problemas cardinais da filosofia do direito e da filosofia política contemporâneas.

Palavras-chave: Bio-Política. Bio-Poder. Humanismo. Direitos Humanos. Modernidade. Soberania.

ABSTRACT

The main aim of this paper is to analyze the concepts of bio-power and bio-politics in the work of Michel Foucault and Giorgio Agamben, exploring its consequences for the discussion of cardinal problems of contemporary philosophy of law and political philosophy.

Keywords: Bio-Politics. Bio-Power. Humanism. Human Rights. Modernity. Sovereignty.

Colocação do Problema e Referencial Teórico

Pretendo abordar o tema-título de que me ocupo com auxílio de um referencial teórico haurido principalmente em dois pensadores contemporâneos, cuja ligação com o (des)governo bio-político de nossas vidas, com a preocupação a respeito daquilo que estamos fazendo de nós mesmos mal pode ser exagerada: Michel Foucault e Giorgio Agamben.

* Professor titular Unicamp.

Os conceitos de bio-poder e bio-política

Princípio por uma circunscrição minimalista dos conceitos de bio-poder e de bio-política, bem como da tentativa de elucidação da função estratégica dos mesmos na rede de dispositivos em que se apoia a configuração histórica da sociedade ocidental moderna. Função que viabiliza e promove um processo de subjetivação humana, próprio de uma sociedade ao mesmo tempo disciplinar e regulamentar-previdenciária:

Dizer que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. Portanto, estamos num poder que se incumbiu tanto do corpo quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o pólo do corpo e o pólo da população. Biopoder, por conseguinte, do qual logo podemos localizar os paradoxos que aparecem no próprio limite de seu exercício. (FOUCAULT, 1999, p. 302).

Foucault fala também em limiar de modernidade biológica, e com isso se refere a uma tarefa que o poder político delega a si próprio, e que consiste em tomar a vida, em sua positividade e suas transformações, como campo de incidência de suas decisões, estratégias e cálculos utilitários.

Esse limiar é coetâneo do aparecimento, na modernidade, do homem em sua especificidade de ser vivo, como um corpo concreto, sujeito e objeto de si mesmo, com uma historicidade própria. Foucault ressalta, nesse limiar, a importância da proliferação de técnicas políticas investindo todo o espaço da existência. (PORTOCARRERO, 2004, p. 141).

Para Foucault, a tecnologia disciplinar faz da norma um operador de importância fundamental. Procedimentos normativos produzem subjetividade, de acordo com uma lógica própria. Trata-se de um jogo antitético de inclusão/exclusão, em que os antípodas interagem permanentemente em reversão bipolar. Por meio dele, a norma se define tanto positivamente pela inclusão em seu domínio de um caso sob ela subsumido, como também negativamente pela exclusão do caso que não se compreende em seu campo de incidência. Esse modo de funcionamento dá ensejo a uma exclusão incluyente: a norma exige, para sua própria compreensão - assim como para a produção do efeito geral por ela visado (o controle sistemático das anormalidades) - a referência necessária ao excluído de seu campo de abrangência.

Diferentemente da lei jurídica tradicional, a norma não exige promulgação oficial pelas instâncias legislativas do Estado, ela não tem o estatuto de imperativo formalmente estatuído e garantido pelo poder central. Normas, no sentido em que as compreende Foucault, são regras que instituem padrões de medida e *standards* pelos quais são mensurados rendimentos e performances. Normas são, antes de tudo, regras de medida, uma maneira de produzir a medida comum. Nesse sentido, é pela norma que se pode referir uma multiplicidade a um padrão

comparativo e, desse modo, ao mesmo tempo, tornar comparável e individualizar, demarcar e fixar uma individualidade por comparação.

Em relação a essa medida, definem-se limiares de aproximação e desvio, de normalidade e patologia, limiares que são também critérios para definir *tipos de subjetividade*, para fixar configurações desejáveis e identidades ou comportamentos desviantes. Nesses sentidos, a tecnologia do poder disciplinar tem na norma seu instrumento e nas ciências humanas seu campo privilegiado de atuação.

Não se trata do exercício maciço e homogêneo do poder legal, mas da introjeção individual da norma, da vigilância, do controle para fins de adestramento. Aquilo que está efetivamente em jogo na tecnologia disciplinar é qualificar, medir, apreciar, hierarquizar as forças vivas, investindo sobre seu suporte biológico - os corpos. Antes de tudo são indispensáveis corpos dóceis e úteis, por toda parte na sociedade: escolas, reformatórios, conventos, clínicas, hospitais, hospícios, casernas, fábricas, confessionários, prisões.

À tecnologia disciplinar acopla-se, a partir do século XVIII, a regulamentação bio-política, cujo campo de incidência não é mais o corpo individual, mas a massa global da população, seus processos e ciclos vitais de conjunto, como o nascimento, a morte, as estatísticas de morbidez, as taxas de produtividade. O ajustamento dessas duas tecnologias de poder constitui a modernidade bio-política - um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo.

Bio-poder, esclarecimento e ciências humanas

Tendo chegado a esse ponto, gostaria agora de expressar uma suspeita de grande relevância para a presente reflexão: esse período de surgimento e consolidação do bio-poder é historicamente coincidente com o movimento sócio-político e cultural do Esclarecimento, assim como o desenvolvimento e consolidação doutrinária e metodológica das ciências humanas. Ciências humanas e bio-política, teórica e eticamente legitimados pela Ilustração, trazem à luz uma nova figura do homem - ou melhor, em termos de Foucault, fazem surgir o homem do humanismo moderno, tal como nos ensina a arqueologia das ciências humanas levada a efeito pelas *Palavras e as Coisas*.

Ora, o eixo do programa teórico e ético-político do Esclarecimento era, em certo importante sentido, essencialmente humanista, uma vez que consistia na promoção material e a elevação moral do homem por meio do livre uso da razão, em particular da racionalidade tecno-científica, em sua forma moderna e experimental. Esse elemento encontrou adquiriu clara formulação já na obra dos precursores da Ilustração, como Bacon e Descartes, mas conservou-se intacto ao longo de todo o processo revolucionário que transformou as sociedades do antigo regime. O lema já se fazia presente em Diderot, D'Alembert, seus ecos se encontram em Voltaire, mas talvez seja em Kant, com o dístico de 'ousar saber' que ele tenha sido trazido à pregnante consciência de si.

O que vemos se configurar, portanto, é um mosaico composto pelas seguintes figuras parciais: bio-poder com as tecnologias políticas das disciplinas e regulamentação previdenciária, Esclarecimento, consolidação das ciências humanas, a quem vem se agregar as declarações de direitos fundamentais do homem e do cidadão como operador do dispositivo nascimento-nação: ordena-

mento jurídico, território, nação. Os direitos humanos, portanto, fazem parte dessa nova configuração do humano, típica da sociedade ocidental moderna, cujo estatuto é desconcertantemente paradoxal: sujeito assujeitado, tanto epistemológica como politicamente.

As declarações de direitos fundamentais e o dispositivo nascimento-nação

Epistemologicamente porque ele é, ao mesmo tempo, o protagonista e o objeto ou campo de incidência das recém-criadas ciências humanas, com seus novos regimes de verdade e de produção discursiva. Politicamente porque, por efeito das disciplinas e da regulamentação previdenciária, são produzidos corpos dóceis e úteis, adaptáveis aos novos aparelhos de produção, assim como é gerido economicamente o corpo massivo das populações, numa gestão de condutas que administra e controla todos os espaços da vida social. As declarações dos direitos”, escreve Agamben,

[...] representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bios*) entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade soberana. (AGAMBEN, 2002, p.134).

O surgimento dos direitos humanos e das garantias fundamentais asseguradas nas declarações de direitos dos estados modernos é estritamente contemporâneo dessa gestão política da vida natural, viabilizando a captura da vida natural na nova ordem estatal, ou seja, desse confisco da vida, sobretudo dos corpos vivos, pelos mecanismos de poder.

[...] Que, através dela, o ‘súdito’ se transforme em ‘cidadão’, significa que o nascimento – isto é, a vida nua natural como tal – torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas conseqüências biopolíticas somente hoje podemos começar a mensurar) o portador imediato da soberania. O princípio da natividade e o princípio da soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava direito somente ao *sujet*, ao súdito), unem-se agora irrevogavelmente no corpo Estado-nação. Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação ‘nacional’ e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecermos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio da soberania. (AGAMBEN, 2002, p.135).

A esse respeito, observa Agamben:

É chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos e metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos

princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. (AGAMBEN, 2002, p.134).

Soberania moderna e humanismo

Ora, a figura de soberania que vemos surgir com as disciplinas e a regulamentação, tal como o caracteriza Foucault, não suprimiu, mas se integrou ao 'velho direito de soberania'. É por essa razão que, depois dos trabalhos de Foucault, Agamben e outros, não se pode mais passar ao largo da interpenetração entre a democracia moderna e a significação política da vida natural para os investimentos de bio-poder.

"Somente se compreendemos", escreve Agamben,

[...] esta essencial função histórica das declarações dos direitos, é possível também entender seu desenvolvimento e suas metamorfoses no nosso século (século XX). Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana. (AGAMBEN, 2002, p.135).

Vale a pena citar, por ser oportuno nesse contexto, a célebre e polêmica passagem de *As Palavras e As Coisas* a propósito da recente datação da invenção do homem na cultura ocidental.

O homem é uma invenção da qual a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo. Se essas disposições vêm a desaparecer, tal como apareceram; se, por algum evento de que podemos ademais pressentir a possibilidade, mas de que não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, elas oscilam, como o fez na virada do século XVIII o solo do pensamento clássico -, então pode-se bem apostar que o homem se apagaria, como, no limite do mar, um rosto de areia. (FOUCAULT, 1966, p. 398, tradução nossa).

Michel Foucault registrava, assim, a datação recente do aparecimento do "homem" como um intrincado problema colocado para o saber. Para ele, a figura do homem surge em meio a todas as mutações que afetaram o saber das coisas e sua ordem, na passagem do classicismo para a modernidade. Surge a partir de uma analítica da *finitude* que pensa o homem como o polo referencial de todas as positivities a que tem acesso a faculdade de representação: pois só pode haver representação (portanto, abertura para o mundo) se algo que se apresenta como real for *dado* a um sujeito; sujeito que, nessas condições, não pode ser senão finito.

O homem surge, além disso, no espaço aberto entre o transcendental e o empírico (pois constitui, a um só tempo, objeto possível para a ciência e sujeito cuja atividade sintética produz todas as representações, inclusive as científicas). O homem encontra uma superfície de reflexão na relação permanente entre o *cogito*

e o *impensado* - abertura na qual se inscrevem os três domínios de saber próprios da modernidade: a biologia, a filologia e a economia política – campos nos quais se implantarão a psicologia, a sociologia, a linguística e a antropologia.

O homem faz a experiência de si como corpo pertencente a uma cadeia de seres vivos, que precede toda consciência, domina-a e ultrapassa, como falante de uma linguagem pré-existente a seu próprio eu, que não faz senão atualizá-la em seus atos de fala; qualifica-se como trabalhador que reproduz sua existência em condições de produção historicamente configuradas, organizadas, estruturadas, em meio às quais é forçado a se inserir. Enfim, o homem aparece sempre no horizonte de uma história, sobre um fundo já começado, acerca de cuja origem possível ele não cessa de se interrogar, num movimento incessante de recuo e retorno dessa origem. O homem emerge, assim, historicamente, em meio a identidades e diferenças, na rede que interliga uns aos outros os jogos de verdade e os efeitos de poder.

Ora, quando as redes de sustentação tecidas entre os jogos de verdade e os efeitos de poder começam a se esgarçar, percebemos também os indícios de fissura na constelação que deu forma histórica à modernidade política, fazendo esmaecer as linhas demarcatórias do humanismo contemporâneo. É então que ganham consistência os discursos a respeito da pós-modernidade e do ultrapassamento do humano. Nesse sentido, a condição pós-moderna de Jean-François Lyotard talvez possa ser lida como uma espécie de manifesto da transformação radical na experiência contemporânea do humano.

O limiar da pós-modernidade

Tanto em *A condição Pós-Moderna* quanto em *Le Differend*, Lyotard alveja o poder de legitimação das meta-narrativas históricas, comprometidas com a emancipação humana. A esse tipo de crítica, ele acrescentou recentemente um complemento: se a pós-modernidade é, para ele, ao mesmo tempo, o fim dessas representações românticas do homem como soberano da história, ela é também o princípio de uma superação da condição humana nelas representada.

La tecnociencia actual realiza el proyecto moderno: el hombre se convierte en amo y señor de la naturaleza. Pero al mismo tiempo la desestabiliza profundamente, ya que bajo el nombre de "la naturaleza" hay que contar también todos los constituyentes del sujeto humano: su sistema nervioso, su código genético, su *computer* cortical, sus captadores visuales, auditivos, sus sistemas de comunicación, especialmente los lingüísticos, y sus organizaciones de vida en grupo, etc. Finalmente, su ciencia, su tecnociencia, forma también parte de la naturaleza. Se puede hacer, se hace la ciencia de la ciencia como se hace ciencia de la naturaleza. El hombre quizá sea tan sólo un nudo muy sofisticado en la interacción general de las radiaciones que constituye el universo. (LYOTARD, 1996, p. 29-32).

É nesse horizonte que se inscrevem as perspectivas pós e transumanas da troca de carbono por cilício, que tornaria potencialmente imortal o corpo orgânico. A isso, poderia se aliar uma reconfiguração da consciência, descentrada de sua identificação com a unidade subjetiva, ultrapassando o atrelamento aos cinco sen-

tidos, conectada em redes neurais, simultaneamente com a miríade de centros virtuais de registro e processamento de informações. Para os membros do *Extropy Institut*, fundado pelo filósofo e cientista Max More no Vale do Cilício, USA, a atual base somática da personalidade pode ser considerado como 'hard ware' em processo de obsolescência, que deve ser substituído por um equipamento de tipo *homo roboticus*, imune a panes e disfunções orgânicas, capaz de desenvolver auto-consciência, ultrapassar e substituir o *homo sapiens*, como este o fez com o *australopithecus* na trajetória ascendente da escala evolutiva (cf. <http://www.extropy.org>).

Desse modo, a confluência entre o bio-poder e o pós-humanismo pode servir como campo de detecção de transformações que afetam a auto-compreensão do homem, transtornando seus processos de subjetivação e reconhecimento. É assim que a identificação de tais revoluções ocorre num campo emblemático das modernas tecnologias. Refiro-me à condição de força produtiva e transformadora do potencial técnico-científico, cuja atualização permanente, para fins de utilização compulsória, constitui a condição de possibilidade de existência e duração de sociedades como as nossas. Nesse âmbito, somos testemunhas de mudanças radicais no delineamento de novas figuras de subjetividade, assim como de atuação ético-política e definição de responsabilidades, numa extensão cujos limites estamos ainda longe de divisar.

Transformações decisivas também no que diz respeito às formas contemporâneas de produção de sujeitos assujeitados. Em nossos dias, a utopia triunfalista a respeito do consórcio entre um entendimento humano emancipado e a 'natureza das coisas' parece ter-se convertido em pesadelo; a mobilização total de todos os recursos, para fins de integração dos mesmos no cálculo utilitário da produção tecnológica aparece mais como a finalidade do investimento bio-político dos corpos pelas disciplinas e da vida pelas regulamentações previdenciárias do que a emancipação das forças humanas alienadas. Pelo menos essa hipótese parece harmonizar-se melhor com a dinâmica compulsiva, na qual o homem é instrumentalizado como objeto de um saber-poder do qual ele é, ao mesmo tempo, sujeito.

Fazer viver – deixar morrer

No ápice de seu desenvolvimento da soberania bio-política, as relações entre fazer viver e deixar morrer (que já eram uma inversão do clássico poder soberano de fazer morrer e deixar viver) experimenta um transtorno radical: o poder se exerce agora como definição permanentemente cambiante de limiares de matabilidade, dispondo sobre o que pode e deve ser considerado como uma vida digna de ser vivida, sobre a qual o poder se exerce como o imperativo de fazer viver; o que deve ser considerado como uma vida que pode ser abandonada à morte, à prerrogativa da soberania exercida como o direito de fazer morrer. O dístico do poder soberano não é mais a graça da vida, mas a administração da morte segundo os critérios técnico-jurídicos da bio-política.

Isso ocorre porque a figura de soberania que vemos surgir com as disciplinas e a regulamentação não suprimiu, mas se integrou ao 'velho direito de soberania', razão pela qual, depois dos trabalhos arqueo-genealógicos de Foucault e Agamben, não se pode mais passar ao largo da interpenetração entre

a democracia moderna e a significação política da vida natural para os investimentos de bio-poder.

Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana. (AGAMBEN, 2002, p. 135).

Daí o significado bio-político do racismo, como instrumento de bio-política. Desde o início, ao bio-poder pertence um caráter aporético, que se colocava como um problema que não cessou de rondar a modernidade: se o poder soberano consiste essencialmente em fazer viver, como poderia exercer seu lado tanatológico de fazer morrer, do qual, como soberania estatal e política, não pode, entretanto, prescindir, sem converter-se no contrário de si mesmo. Essa a lógica do racismo:

Vocês compreendem a importância vital do racismo no exercício de um poder assim: é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, que funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. (FOUCAULT, 2005, p. 306).

É nesse âmbito bio-político em que o racismo se converte em instrumento da soberania, como condição de exercício do poder de fazer morrer, que se insere também a transição entre as democracias liberais e os regimes totalitários do nazismo e do stalinismo, com seus programas de administração global da saúde das populações.

Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade, assunção também da doença, dos doentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime. Mas, ao mesmo tempo que se tinha essa sociedade universalmente previdenciária, universalmente seguradora, universalmente regulamentadora e disciplinar, através dessa sociedade, desencadeamento mais completo do poder assassino, ou seja, do velho poder soberano de matar. (FOUCAULT, 2005, p. 309).

Vemos, com isso, que o próprio Foucault já tinha presente que, numa sociedade em que a soberania assume a forma da bio-política, o poder mobiliza o racismo como uma de suas condições de exercício.

Quando o diagrama do poder abandona o modelo da soberania para fornecer um modelo disciplinar, quando ele se torna 'biopoder', 'biopolítica' das populações, responsabilidade e gestão da vida, é a vida que surge como novo objeto do poder. Então, o direito renuncia cada vez mais ao que constituía o privilégio do soberano, ao direito de causar a morte (pena de morte), mas paralelamente permite mais e mais hecatombes e genocídios: não retomando o velho direito de matar, mas, ao contrário, em nome da raça, do espaço vital, das condições de vida e de sobrevivência de uma população que se julga melhor, e que trata seu inimigo não mais como inimigo jurídico do antigo soberano, mas como um agente tóxico ou infeccioso, uma espécie de perigo biológico. (DELEUZE, 1995, p. 98-99).

Tendo em vista a rede complexa de relações, Agamben insiste na necessidade de trazer à luz a função bio-política das declarações de direitos humanos, não para contestar-lhes a importância histórica e estratégica, mas para colocar em destaque o caráter bifrontal de todo acontecimento político historicamente decisivo.

É chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos e metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. (AGAMBEN, 2002, p. 134).

Em seu diagnóstico da crise permanente da modernidade bio-política, a análise por Agamben dos princípios que fornecem os operadores jurídicos indispensáveis para o bom funcionamento do poder detecta uma disfunção estrutural no sistema que viabilizou a emergência e o funcionamento do modelo dos modernos estados nacionais. Trata-se, segundo esse diagnóstico, de um desarranjo irreparável por meio de reformas tópicas, ou mesmo de qualquer medida que não seja radicalmente subversiva, no sentido de total abolição da própria estrutura (bio) política da soberania moderna, como imperativo ou exigência histórica.

Nesse sentido, a tendência atual à internacionalização dos direitos humanos, sob a forma do direito internacional público pouco altera quanto ao asseguramento dos direitos do homem num cenário de crise permanente dos Estados-nação, porque a conversão do bio-poder em tanatocracia resulta de um desarranjo funcional no trinômio ordenamento (Ordnung), território (Ortung) e nação cuja eficácia dá solidez à estrutura do poder bio-político consubstanciado nos estados-nação.

Para Agamben, continua valendo, a despeito de todos os esforços de internacionalização, o penetrante *insight* de Hannah Arendt, elaborado ao final da segunda guerra mundial:

A concepção dos direitos do homem, baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido

toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos (ARENDETT, 1994, p, 299, tradução nossa).

Estado de exceção

É nesse sentido que proponho seja compreendido o sintagma *estado de exceção*. A crise estrutural do modelo jurídico-político exhibe o modo de funcionamento implacável da lógica do *bando*, e o institui como paradigma do político. A sacralidade da vida significa que o poder soberano, como bio-poder, tomou a seu cargo a gestão política da vida biológica, que se tornou o campo de aplicação das tecnologias sócio-políticas das disciplinas e da regulamentação. A modernidade é, portanto, em sua essência, bio-política, o que implica em identificar a sacralidade jurídica da vida com sua inclusão integral no âmbito do poder decisório do soberano.

Ora, se é verdade que a soberania moderna se define também e sobretudo como um poder de decisão quanto à suspensão da ordem jurídica, como a prerrogativa conferida pelo ordenamento de suspender a vigência das garantias constitucionais, então o campo de concentração é seu modelo ideal de intelegibilidade e funcionamento de uma bio-política tornada *total*. Pois o campo demarca o espaço anômalo de vigência absoluta de um poder que torna se efetivo e se aplica pela suspensão legítima da norma. O campo é pois, a condição segundo a qual, no mundo contemporâneo, a exceção torna-se a regra, como consequência da relação dialética entre uma violência que institui o direito e uma violência que garante sua aplicação.

Ordenamento estatal (*Ordnung*), localização territorial (*Ortung*) e nacionalidade (*Nation*) constituem o mecanismo que permite ao poder político apropriar-se inteiramente da vida, no momento histórico do surgimento do Estado-nação, sob a forma da sacralidade da vida, assegurada pelas declarações fundamentais de direitos humanos. Por isso mesmo, é a crise permanente desse modelo que exhibe inteiramente, por contraste, a lógica de seu funcionamento.

No segundo pós-guerra, a ênfase instrumental sobre os direitos do homem e o multiplicar-se das declarações e convenções no âmbito das organizações supra-nacionais acabaram por impedir uma autêntica compreensão do significado histórico do fenômeno.¹

No resgate dessa função e significados históricos convém voltar o escrutínio da crítica, habilitando-a para discernir a relação entre o princípio da soberania e o da nacionalidade.

Daí porque não penetramos na essência do fenômeno do campo se o tomarmos segundo as coordenadas do sistema concentracionário criminológico-

¹ Agamben, G. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 134. Outro sólido argumento em favor da incompatibilidade entre as interpretações de Agamben e Lafer pode ser encontrado numa citação de Norberto Bobbio, para quem direitos devem ser compreendidos sobretudo como defesa dos três bens supremos do homem: “da vida, da liberdade e da segurança social. Defesa do que? A resposta que nos provém da observação da história é muito simples e clara: do Poder, de toda forma de Poder. A relação política é por excelência uma relação entre poder e liberdade. Há uma estreita correlação entre um e outro. Quanto mais se estende o poder de um dos dois sujeitos da relação, mais diminui a liberdade do outro, e vice-versa.” (BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*, op. cit. p. 229).

-penal, de acordo com a racionalidade jurídica das execuções penais. O campo nada tem a ver, em sua essência, com o regime carcerário. Para Agamben, o campo é, por excelência, é a figura paradigmática do espaço de instituição e funcionamento totalitário do bio-poder, cuja lógica é a exceção, a exceção tornada regra – nele vige soberanamente um poder de decisão perante o qual toda vida é vida nua - matável e insacrificável.

O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir a vida biológica da nação. Se a estrutura do Estado-nação é, assim, definida pelos três elementos *território*, *ordenamento*, *nascimento*, a ruptura do velho *nómos* não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt a localização, (*Ortung*), e o ordenamento, (*Ordnung*), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o *nascimento* que, assim, torna-se *nação*) em seu interior. Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. (AGAMBEN, 2002, p.181).

É por isso que, para Agamben, as experiências totalitárias não poderiam ser compreendidas adequadamente como um *novum* na história do Ocidente, como episódios de ruptura com a tradição da política liberal. Esse o sentido de sua polêmica e provocativa aproximação entre as democracias liberais e os regimes autoritários do nazismo e do stalinismo, que teriam instituído os campos (Auschwitz, Gulag) como paradigmas da bio-política:

A contiguidade entre a democracia de massa e os Estados totalitários não têm, contudo [...] a forma de uma imprevista reviravolta: antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século (século XX), o rio da bio-política, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. (AGAMBEN, 2002, 127).

Daí porque não penetramos na essência do fenômeno do campo se o tomarmos segundo as coordenadas do sistema concentracionário criminológico-penal, de acordo com a racionalidade jurídica das execuções penais. O campo nada tem a ver, em sua essência, com o regime carcerário. Para Agamben, o campo é, por excelência, é a figura paradigmática do espaço de instituição e funcionamento totalitário do bio-poder, cuja lógica é a exceção, a exceção tornada regra – nele vige soberanamente um poder de decisão perante o qual toda vida é vida nua - matável e insacrificável.

O paradigma bio-político da modernidade

O campo é o espaço de exercício irrestrito de um poder que desubjetiva, em primeiro lugar porque nele se processa a produção tecno-industrial da morte pla-

nejada. Mas também porque nele sobrevive uma existência humana despojada dos predicados que até então definiam a natureza humana, em termos de dignidade e autonomia. O campo é o espaço terminal em que se movimenta o morto-vivo: a vida nua rebaixada a uma existência quase vegetativa, inteiramente má-tável, sem a pompa da penalidade jurídica, sem a aura do sacrifício religioso. O campo é o território do *homo sacer* e o paradigma político de nosso tempo.

Se o campo de concentração pode ser tematizado como paradigma da bio-política é porque nele se exhibe, de forma paroxística, o caráter antinômico do bio-poder; ao mesmo tempo um sistema de liquidação dos atributos clássicos da natureza humana, colocado a serviço de um projeto global de transformação bio-política da humanidade. Num certo sentido provocativo e polêmico, o campo poderia ser entendido tanto como campo de concentração quanto como campo de experiência das novas tecnologias bio-éticas e bio-políticas.

Em sentido similar parece configurar-se o diagnóstico recente de Giorgio Agamben:

Porque o Estado moderno funciona, parece-me, como uma espécie de máquina de desubjetivar, quer dizer como uma máquina que quebra todas as identidades clássicas e, ao mesmo tempo, Foucault o mostra bem, como uma máquina de recodificar, notadamente a modo jurídico, as identidades dissolvidas: há sempre uma resubjetivação, uma reidentificação desses sujeitos destruídos, desses sujeitos esvaziados de toda identidade. (AGAMBEN, 2000, online).

Mas também, justamente em razão do caráter ambivalente e equívoco dessa bifrontalidade em todo fenômeno histórico-político, um combate no campo das conquistas representadas pelos direitos humanos justifica-se como um tipo de ação estratégica. Esse combate assemelha-se à disputa histórico-política em torna da vida, analisada por Michel Foucault. Registrando as transformações no exercício das relações de poder ao longo do século XIX, Foucault conecta diretamente os efeitos bio-políticos da captura da vida natural nos circuitos do poder, por um lado, e, por outro, os movimentos de resistência a que essa inclusão deu lugar:

E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem tomaram apoio sobre aquilo mesmo que ele investia – quer dizer, sobre a vida e o homem enquanto ele é um ser livre. Desde o século passado, as grandes lutas que colocam em questão o sistema geral do poder não se fazem mais em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma idade de ouro. Não se espera o restabelecimento das justiças que se imagina ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como necessidades fundamentais, essência concreta do homem, realização de suas virtualidades, plenitude do possível. Pouco importa se trata-se ou não de utopia, tem-se aí um processo muito real de luta: a vida como objeto político foi, de algum modo, tomada literalmente e retornada contra o sistema que empreendia controlá-la. (FOUCAULT, 1976, p. 190, tradução nossa).

Indisfarçável, nesse diagnóstico, um certo desconforto teórico: para além de qualquer condenação simplista e maniqueísta dos direitos humanos, ignorante do seu papel histórico e de sua inequívoca função emancipatória, o vigor da perspectiva crítica de Agamben nos leva a pensar numa estratégia para evitar a ingenui-

dade, teórica e prática, de admitir como armas de resistência - no caso das crises mais agudas que nos acometem – os recursos e instrumentos cuja perempção se torna progressivamente manifesta; ou, o que é ainda pior, de compactuar, uma vez mais candidamente, com modalidades contemporâneas de dominação que, em face das diferentes figuras assumidas hoje pelo *homo sacer*², seria preciso identificar, denunciar e levar a sério: sobretudo aquela que se apresenta hoje como talvez a mais dramática do *abandono* de nossos tempos, a dos refugiados:

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito de refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-Nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoletos daqueles. O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-Nação, do nexa nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos. (AGAMBEN, 2002, p. 140).

Nesse sentido, seria oportuno lembrar que, prevenindo e alertando contra a essa ingenuidade e miopia teórica, já nos advertia, muito antes de Agamben, a lucidez premonitória de Michel Foucault:

Que fazem o sindicato da magistratura ou outras instituições como esta? Que se faz senão precisamente invocar esse direito, esse famoso direito formal e burguês, que na realidade é o direito de soberania? E eu creio que nos encontramos aqui numa espécie de ponto de estrangulamento, que não podemos continuar a fazer que funcione indefinidamente dessa maneira: não é recorrendo à soberania contra a disciplina que poderemos limitar os próprios efeitos do poder disciplinar. (FOUCAULT, 1999, p. 47).

Novos horizontes da política e do direito

Agamben destaca a necessidade premente de desobstrução do saturado campo conceitual da filosofia do direito para pensar uma política em que a vida não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos do homem. Ele considera, além disso, a urgência de reverter o quadro histórico de impotência em que a democracia moderna esteve encerrada sempre que procurou enfrentar o problema do poder soberano - condição que também tê-la-ia tornado constitutivamente incapaz de levar seria-

² Figura do antigo direito romano. “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.” Essa a definição de Festo, no tratado sobre *O Significado das Palavras*. Apud Agamben, *G. Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2002, p.196.

mente em conta, na modernidade, a possibilidade de uma política liberada do modelo estatal.

Ora, que forma poderia ter um programa emancipatório renovado, capaz de restaurar a energia e o poder de libertário das forças verdadeiramente revolucionárias, evitando as insidiosas armadilhas da política? Num posicionamento recente, Giorgio Agamben se refere a uma tarefa e a uma tática que produz a inversão do que denomina a biopolítica maior, aquela do Estado e do direito, em prol de uma biopolítica menor, chamada de resposta ou de reapropriação:

É a partir desse terreno incerto, da zona opaca de indiferenciação que nós devemos hoje reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo, de uma outra palavra. Eu não poderia renunciar sob nenhum pretexto a essa indistinção entre o público e o privado, corpo biológico e corpo político, *zôê* e *bios*. É aí que devo reencontrar meu espaço – ao ou em nenhum outro lugar. Só uma política partindo dessa consciência pode me interessar. (AGAMBEN, 2002, p.127).

Essa biopolítica menor parte de um problema que também Foucault havia tratado com escrupulosa atenção: a questão do sujeito. Agamben, porém, pretende que a questão do sujeito, hoje, especialmente em vista de uma nova biopolítica, só pode ser colocada em termos de processos de subjetivação e de dessubjetivação, ou antes, como um resto, um afastamento, uma distância aberta entre processos de subjetivação e dessubjetivação.

Embora invoque focos de resistência, onde seria possível identificar tais focos? Será que se pode dizer que essa nova dimensão seja ainda a dimensão do sujeito? E, a esse respeito, o recurso a Foucault é incontornável. Foucault não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas, ao invés disso, prefere os termos 'subjetivação', processo e 'Si', no sentido de relação (relação a si), para designar uma relação da força consigo mesma, uma 'dobra' da força, um movimento de re-flexão, re-volução.

Segundo a maneira de dobrar a linha de força, trata-se de uma constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida que também dizem respeito à morte, a nossas relações com a morte: não a existência como sujeito, mas como obra, também obra de arte, de invenção de modos de existências, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-las e o poder tenta se apropriar deles. Devir sujeito, evitando e elidindo as armadilhas de objetivação e assujeitamento, de consolidação de identidades fixas.

Ética como "modo de existência" ou estilização da vida, tática política que resiste a toda codificação, ela é da ordem do positivo e do múltiplo, das diferenças e intensidades, dos fluxos e nomadismos. Para empregar o vocabulário de Agamben, trata-se de operar no espaço aberto pela distância entre movimentos de subjetivação e dessubjetivação, na medida em que o poder, numa sociedade na qual a exceção tornou-se a regra, não cessa de dessubjetivar.

Essa ação política, muito próxima do anarquismo, consiste numa tentativa de fazer escoar fluxos e intensidades incodificáveis por debaixo e através dos interstícios de todos os códigos de operação do bio-poder. Sua tarefa principal é a identificação do 'perigo principal', bem como a resistência a cada vez empregada

contra ele, o que não impede que possa ser exercida com suas próprias armas e em seu próprio território.

O perigo principal está ligado à vontade de totalização, ao fascínio pela atração irresistível dos antigos universais: o sujeito, a consciência, a pessoa, o homem, dos códigos que reconduzem a relação predicativa entre o uno e o múltiplo, e operam a redução da multiplicidade às velhas figuras da unidade. Essa redução implicaria em persistir na nostalgia da totalidade originária, perempta e perdida, ou da totalidade por vir, a se consumir num futuro pensado como progresso infinito.

Enquanto ensaios para criação de 'novas possibilidades de vida', essas tentativas éticas nada têm a ver com o antigo sujeito universal, mas com a proliferação de novas possibilidades de organização de uma consciência de si, engendrando-se à diferença da matriz de assujeitamento, pela qual, até hoje, a modernidade cultural e política problematizou a constituição de si como sujeito.³

Para Foucault, um retorno ao sujeito, hoje, só poderia ser um recurso aceitável enquanto fosse compreendido e praticado em termos de processos de subjetivação são permanentemente variáveis.

Eles são tanto mais variáveis já que a todo momento o poder não para de recuperá-los e de submetê-los às relações de força, a menos que renasçam inventando novos modos, indefinidamente. Portanto, tampouco há retorno aos gregos. Um processo de subjetivação, isto é, uma produção de modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação sequer tem a ver com a 'pessoa': é uma individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida.). É um modo intensivo e não um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder. Foucault analisará os modos de existência gregos, cristãos, como eles entram em certos saberes. Como eles se comprometem com o poder. Mas, neles mesmos, eles são de outra natureza. (DELEUZE, 1995, p. 123).

Nem sujeito, nem pessoa, portanto, também não também 'o homem' titular de direitos universais e inalienáveis, mas simplesmente máscaras liberadas da tirania da identidade substancial, puras modalidades intensivas do que pode constituir *hoje* nossos processos de subjetivação, nossos modos de vida ou possibilidades de existência.

Nas pegadas de Foucault, Giorgio Agamben se pergunta por quem seria, em nossos dias, o sujeito de uma nova biopolítica de resistência, de uma biopolítica menor, não estatal. Não se trata de uma pergunta retórica, mas de uma preocupação essencial, uma vez que ela libera a via para pensar uma modalidade de subjetivação que se ofereça como uma alternativa política, democrática, embora não confiscada pelas razões e aparelhos de Estado, uma alternativa por meio da qual se pode escapar do aprisionamento da vida pelos mecanismos violentos do direito e do Estado.

³ Cf. FOUCAULT, M. O retorno da moral. In: ESCOBAR C.TI(Org.). M. Foucault 1926-1984. *O Dossier. Últimas Entrevistas*. Trad. Ana Maria A. de Lima e Maria G. R da Silva, Rio de Janeiro, Taurus. 1984. p. 117.

A resposta de Agamben é:

Porque o Estado moderno funciona, parece-me, como uma espécie de máquina de desubjetivar, quer dizer como uma máquina que quebra todas as identidades clássicas e, ao mesmo tempo, Foucault o mostra bem, como uma máquina de recodificar, notadamente a modo jurídico, as identidades dissolvidas: há sempre uma resubjetivação, uma reidentificação desses sujeitos destruídos, desses sujeitos esvaziados de toda identidade. Hoje parece-me que o campo político é uma espécie de campo de batalha onde se desenrolam esses dois processos: ao mesmo tempo, destruição de tudo o que era identidade tradicional – eu digo isso, por certo, sem nenhuma nostalgia; e resubjetivação imediata pelo Estado; e não somente pelo Estado, mas também pelos próprios sujeitos ... o conflito decisivo que se joga doravante, para cada um de seus protagonistas sobre o terreno disso que eu chamo de *zôê*, a vida biológica. E, com efeito, não é outra coisa: não é questão, creio eu, de retornar à oposição política clássica, que separa claramente privado e público, corpo político e corpo privado, etc. Mas esse terreno é também aquele que nos expõe aos processos de assujeitamento do biopoder. Existe aí, portanto, uma ambiguidade e um risco. (AGAMBEN, 2000), (tradução nossa online).

Um risco e um perigo para o qual já apontavam, em seu tempo, tanto Foucault quanto Deleuze: o perigo da recodificação e da captura em novas identidades estáveis. Reidentificação que investe de uma nova identidade aquilo que não cessa de se desfazer, aquilo que flui incessantemente. Trata-se da produção de uma nova figura de sujeito assujeitado, que se torna, ele próprio, um elo de ligação, uma peça na engrenagem desse processo infinito de subjetivação e assujeitamento engendrado pelos dispositivos biopolíticos.

Nesse jogo aporético, Agamben traça para a biopolítica menor uma tarefa paradoxal: combinar cuidado de si com desprezo de si, como estratégia de evitamento da captura e assujeitamento pelo biopoder:

[...] o que é uma prática de si, não como processo de subjetivação, mas que, inversamente, não alcançaria senão um desprezo de si? Seria necessário, por assim dizer, manter-se ao mesmo tempo nesse duplo movimento, desubjetivação e subjetivação. Evidentemente, é um terreno difícil de manter. Trata-se, verdadeiramente, de identificar essa zona, esse *no man's land* que estaria entre um processo de subjetivação e um processo contrário de desubjetivação, entre identidade e não identidade. Seria necessário identificar esse terreno, porque é o terreno que seria aquele de uma nova biopolítica. (AGAMBEN, 2000, tradução nossa online).

Certamente, esse é um jogo difícil. Um jogo que marcou indelevelmente as últimas intervenções públicas de Michel Foucault e sua reivindicação de um 'direito novo'. Justamente em sua indeterminação, que se mantém nessa oposição entre subjetivação e desubjetivação, esse jogo parece-me bem próximo daquilo que pensa Giorgio Agamben, quando o filósofo italiano considera a possibilidade de uma vida política liberada do paradigma da soberania. Estou convencido de que um exemplo capaz de concretizar essa ideia de um 'direito novo', no sentido de Foucault, pode ser indicado com base em um texto que é também o testemunho de uma ação exemplar. Trata-se de um manifesto, publicado no *Libération*

de junho de 1984, alguns dias depois da morte de Foucault, que se refere a um episódio envolvendo apátridas, que provocou repulsa generalizada, tendo dado origem à criação, em Genebra, de um comitê internacional contra a pirataria.

A intervenção de Foucault está ligada a um incidente internacional que significativamente ficou conhecido como o caso dos *boat people* – os barcos nos quais cerca de oitocentas mil pessoas tentavam ‘ilegalmente’ escapar do sudeste asiático, em busca de melhores condições de existência, expondo-se - em autêntica e dramática situação de *abandono* -, a toda espécie de abusos, violência, ataque, pirataria, recusa de asilo e proteção, expulsão das águas demarcadas por fronteiras territoriais, o que mobilizou a solidariedade de muitos intelectuais. Parece-me que podemos encontrar aqui uma instanciamento concreto do que Foucault entendia por um ‘direito novo’.

Estamos aqui justamente como indivíduos privados, com nenhum outro fundamento para falar, ou para falar juntos, do que uma certa dificuldade compartilhada de suportar o que está ocorrendo [...] Temos de rejeitar a divisão de trabalho tão frequentemente proposta para nós: indivíduos podem ficar indignados e falar; os governos refletirão e agirão. É verdade que os bons governos apreciam a sagrada indignação dos governados, contanto que ela permaneça lírica. Eu penso que nós devemos estar conscientes que com muita frequência são aqueles que governam os que falam, que só são capazes de falar, que só querem falar. A experiência mostra que se pode e se deve recusar esse papel teatral de pura e simples indignação que nos é proposto. Anistia Internacional, Terra dos Homens, Médicos do Mundo são iniciativas que criaram esse novo direito – aquele de indivíduos privados de intervir efetivamente na política e na estratégia internacional. A vontade dos indivíduos tem de ter lugar por ela mesma numa realidade da qual os governos tentaram reservar um monopólio para eles próprios, aquele monopólio que precisamos arrancar deles pouco a pouco e dia a dia. (FOUCAULT, 1994, p. 474, tradução nossa).⁴

Fazer face a esse insólito e pesado desafio de pensar na linha de um ‘novo direito’, como Foucault; ou ainda, em outros termos, pensar uma política totalmente emancipada das aporias ínsitas ao princípio da soberania - e assumindo tal desafio em toda sua extensão e profundidade, essa é certamente uma tarefa que exige hoje do filósofo e do jurista o máximo comprometimento de inventividade e probidade intelectual.

Considerações finais

No entanto, talvez isso não seja tão novo assim, talvez isso seja, no fundo, talvez seja apenas um convite para revisitar o direito e a lei que, desaplicados e desativados, confundem-se inteiramente com a vida. Quem sabe se isso não seria o sentido profundo de uma profanação do direito e da própria política, contaminada por seu enquadramento no dispositivo jurídico-estatal da violência organizada como poder institucionalizado. Quem sabe se esse novo uso de *bios* como

⁴ O original francês encontra-se publicado em Foucault, M. *Dits et Écrits*, Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, p. 707s.

forma qualificada de vida produza também novos desdobramentos, que nos resgate a motivação política da própria filosofia.

O problema que deve afrontar a nova política é precisamente esse: como uma política que seria voltada à completa fruição da vida é possível nesse mundo? Mas não é esse precisamente, olhando bem, o objetivo mesmo da filosofia? E quando um pensamento político moderno nasce com Marcílio de Pádua, este não se define com a retomada com fins políticos do conceito averroísta de 'vida suficiente' e de bene vivere? Benjamin, ele também, no Fragmento Teológico-Político, não deixa nenhuma dúvida quanto ao fato de que 'a ordem do profano deve ser orientada em direção à idéia de felicidade'. A definição do conceito de 'vida feliz' (que, em verdade, não deve ser separado da ontologia, porque do 'ser nós não temos outra experiência senão viver') permanece uma das tarefas essenciais do pensamento que vem". (AGAMBEN, 1995), (tradução nossa online).⁵

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Une biopolitique Mineure*. Entretien avec Giorgio Agamben, realize par Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville. Disponível em: <<http://www.vacarme.org/article255.html>>. Acesso em: 4 jun. 2016.

_____. AGAMBEN. *Moyens sans fins, notes sur la politique*. Paris: Editions Payot et Rivages, 1995.

ARENDT, H. *Essays on Understanding. 1930-1954*. Jerome Kohn (Ed.). New York, San Diego, London: Harcourt Brace and Company, 1994.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Histoire de la Sexualité. La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Confronting Governments: Human Rights*. In: FAUBION, J. D. (Org.). *Michel Foucault. Power*. London: Penguin Books, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1996.

PORTOCARRERO, V. Normalização e invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault. In: CALOMENI, T. (Org.). *Michel Foucault. Entre o Murmúrio e a Palavra*. Campos/RJ: Ed. Faculdade de Direito de Campos, 2004.

⁵ [http:// geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/polis_agamben.html](http://geocities.yahoo.com.br/polis_contemp/polis_agamben.html).

Sobre o autor

Oswaldo Giacoia Junior

Professor titular do Departamento de Filosofia - IFCH - Unicamp. E-mail: ogiacoia@hotmail.com

Recebido em 21/11/2018

Aprovado em 11/3/2019

Como referenciar esse artigo

JUNIOR, Oswaldo Giacoia. Bio-poder e pós-humanismo. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 7-25, jan.-jun. 2019.