

I N T R O D U Ç Ã O

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. Aristóteles pode decerto falar, referindo-se ao Deus, de uma *zoé aríste kai aídios*, vida mais nobre e eterna (Met. 1072b, 28), mas somente enquanto pretende sublinhar o fato não banal de que até mesmo Deus é um vivente (assim como, no mesmo contexto, serve-se do termo *zoé* para definir, de modo igualmente pouco trivial, o ato do pensamento); mas falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido. Não que o mundo clássico não tivesse familiaridade com a idéia de que a vida natural, a simples *zoé* como tal, pudesse ser em si um bem. Em um trecho da *Política* (1278b, 23-31), depois de haver recordado que o fim da cidade é viver segundo o bem, Aristóteles exprime, aliás, com insuperável lucidez esta consciência:

Este (o viver segundo o bem) é o fim supremo seja em comum para todos os homens, seja para cada um separadamente. Estes, porém, unem-se e mantêm a comunidade política até mesmo tendo em vista o simples viver, porque existe provavelmente uma certa porção de bem até mesmo no mero fato de viver (*katà to zên autò mónon*); se não há um excesso de dificuldades quanto ao modo de viver (*katà ton bíon*), é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apegam à vida (*zoê*), como se nela houvesse uma espécie de serenidade (*euemería*, belo dia) e uma doçura natural.

A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oîkos* (Pol. 1252a, 26-35). No início de sua *Política*, Aristóteles usa de todo zelo para distinguir o *oikonómos* (o chefe de um empreendimento) e o *despótes* (o chefe de família), que se ocupam da reprodução da vida e de sua subsistência, do político e escarnece daqueles que imaginam que a diferença entre eles seja de quantidade e não de espécie. E quando, em um trecho que deveria tornar-se canônico para a tradição política do Ocidente (1252b, 30), define a meta da comunidade perfeita, ele o faz justamente opondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*): *ginoméne mèn oûn toû zên hénéken, oûsa dè toû eû zên* “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” (na tradução latina de Guilherme de Moerbeke, que tanto Tomás como Marsílio de Pádua tinham diante dos olhos: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

É verdade que um celeberrimo trecho da mesma obra define o homem como *politikôn zôon* (1253a, 4): mas aqui (à parte o fato de que na prosa ática o verbo *biônai* não é praticamente usado no presente), político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso).

É em referência a esta definição que Foucault, ao final da *Vontade de saber*, resume o processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica*: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.” (Foucault, 1976, p. 127)

Segundo Foucault, o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas. A partir de 1977, os cursos no *Collège de France* começam a focalizar a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população” e o conseqüente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, que se transforma então progressivamente em “governo dos homens” (Foucault, 1994, v. III, p. 719). “Resulta daí uma espécie de animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. Surgem então na história seja o difundir-se das possibilidades das ciências humanas e sociais, seja a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar seu holocausto.” Em particular, o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava.

Por outro lado, já no fim dos anos cinqüenta (ou seja, quase vinte anos antes de *La volonté de savoir*) Hannah Arendt havia analisado, em *The human condition*, o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna. Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que

o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The human condition*, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos.

A morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente a sua investigação; mas, em todo caso, o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. É provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade. Os “enigmas” (Furet, 1985, p. 7) que nosso século [século XX] propôs à razão histórica e que permanecem atuais (o nazismo é só o mais inquietante entre eles) poderão ser solvidos somente no terreno — a biopolítica — sobre o qual foram intrincados. Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática.

Uma das orientações mais constantes do trabalho de Foucault é o decidido abandono da abordagem tradicional

do problema do poder, baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado), na direção de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida. Nos últimos anos, como resulta de um seminário de 1982 na Universidade de Vermont, esta análise parece orientar-se segundo duas distintas diretrizes de investigação: por um lado, o estudo das *técnicas políticas* (como a ciência do policiamento) com as quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos; por outro, o estudo das *tecnologias do eu*, através das quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo. É evidente que estas duas linhas (que dão continuidade, de resto, a duas tendências presentes desde o início no trabalho de Foucault) se entrelaçam em vários pontos e remetem a um centro comum. Em um de seus últimos escritos, ele afirma que o estado ocidental moderno integrou numa proporção sem precedentes técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos e fala de um genuíno “duplo vínculo político, constituído pela individualização e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno” (Foucault, 1994, v. IV, p. 229-232).

O ponto em que estes dois aspectos do poder convergem permaneceu, todavia, singularmente à sombra na pesquisa de Foucault, tanto que se pôde afirmar que ele teria constantemente se recusado a elaborar uma teoria unitária do poder. Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (“o que legitima o poder?”) ou em modelos institucionais (“o que é o Estado?”), e sugere “liberar-se do privilégio teórico da soberania” (Foucault, 1976, p. 80), para construir uma analítica do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o “duplo vínculo” político encontra sua razão de ser? Que exista um aspecto subjetivo na gênese do poder já estaria implícito no conceito de *servitude volontaire* em La Boétie; mas

qual é o ponto em que a servidão voluntária dos indivíduos comunica com o poder objetivo? É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas? E diante de fenômenos como o poder midiático-espetacular, que está hoje por toda parte transformando o espaço político, é legítimo ou até mesmo possível manter distintas tecnologias subjetivas e técnicas políticas?

Se bem que a existência de uma tal orientação pareça logicamente implícita nas pesquisas de Foucault, esta permanece um ponto cego no campo visual, que o olho do pesquisador não pode perceber, ou então algo como um ponto de fuga que se afasta ao infinito, em direção ao qual as diversas linhas perspectivas de sua investigação (e, mais em geral, de toda reflexão ocidental sobre o poder) convergem sem jamais poder atingi-lo.

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário — ainda que encoberto — do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.* A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*.

Se isto é verdadeiro, será necessário considerar com renovada atenção o sentido da definição aristotélica da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). A oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada. O que deve ser ainda interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do “viver bem” como *télos* do político;

é necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente 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 aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?

A estrutura da exceção, que delineamos na primeira parte deste livro, parece ser, nesta perspectiva, consubstancial à política ocidental, e a afirmação de Foucault, segundo a qual para Aristóteles o homem era um “animal vivente e, além disso, capaz de existência política”, deve ser conseqüentemente integrada no sentido de que, problemático é, justamente, o significado daquele “além disso”. A fórmula singular “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*gínoméne*) no ser (*oûsa*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens.

Não é um acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. O nexa entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como “vivente que possui a linguagem” busca na articulação entre *phóné* e *lógos*:

Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade (1253a, 10-18).

A pergunta: “de que modo o vivente possui a linguagem?” corresponde exatamente àquela outra: “de que modo a vida nua habita a *pólis*?” O vivente possui o *lógos* tolhendo e

conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*. A “politização” na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.

Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável*¹ e *insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar. Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códigos do poder político podem desvelar os seus arcanos. Mas, simultaneamente, esta talvez mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente. A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento,

o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político. Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que em ambos o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade.

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto — a “vida nua” — que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços. A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o

seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais. Segundo o testemunho de Antelme, de fato, aquilo que os campos ensinaram a quem os habitava era justamente que “colocar em questão a qualidade de homem provoca uma reivindicação quase biológica do pertencimento à espécie humana” (Antelme, 1947, p. 11).

A tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo (que aqui devemos, mesmo com toda prudência, adiantar) não é, obviamente (como, por outra, aquela de Strauss sobre a secreta convergência entre liberalismo e comunismo quanto à meta final), uma tese historiográfica, que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo; não obstante isto, no plano histórico-filosófico que lhe é próprio, deve ser mantida com firmeza, porque somente ela poderá permitir que orientemo-nos diante das novas realidades e das convergências imprevistas do fim de milênio, desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar.

Contra-pondo, no trecho supracitado, o “belo dia” (*euemería*) da simples vida às “dificuldades” do *bíos* político, Aristóteles teria dado talvez a formulação mais bela à aporia que encontra-se na base da política ocidental. Os vinte e quatro séculos que desde então se passaram não trouxeram nenhuma solução, tanto menos provisória e ineficaz. A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão. Como é possível “politizar” a “doçura natural” da *zoé*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como o seu núcleo mais precioso? A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem certamente, cada uma a seu modo,

uma resposta a estas perguntas. Até que, todavia, uma política integralmente nova — ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua — não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o “belo dia” da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo.

A definição schmittiana da soberania (“soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”) tornou-se um lugar-comum, antes mesmo que se compreendesse o que, nela, estava verdadeiramente em questão, ou seja, nada menos que o conceito-limite da doutrina do Estado e do direito, no qual esta (visto que todo conceito-limite é sempre limite entre dois conceitos) confina com a esfera da vida e se confunde com ela. Enquanto o horizonte da estatalidade constituía o círculo mais vasto de qualquer vida comunitária, e as doutrinas políticas, religiosas, jurídicas e econômicas que o sustentavam ainda estavam firmes, esta “esfera mais extrema” não podia verdadeiramente vir à luz. O problema da soberania reduzia-se então a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão. Hoje, em um momento em que as grandes estruturas estatais entraram em processo de dissolução, e a emergência, como Benjamin havia pressagiado, tornou-se a regra, o tempo é maduro para propor, desde o princípio em uma nova perspectiva, o problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade. Posto que a insuficiência da crítica anárquica e marxista do Estado era precisamente a de não ter nem mesmo entrevisto esta estrutura e de assim ter deixado apressadamente de lado o *arcanum imperii*, como se este não tivesse outra consistência fora dos simulacros e das ideologias que se alegaram para justificá-lo. No entanto, acabamos cedo ou tarde nos identificando com o inimigo cuja estrutura desconhecemos, e a teoria do Estado (e em particular do estado de exceção, ou seja, a ditadura do proletariado como fase de transição para a sociedade sem Estado) é justamente o escolhido sobre o qual as revoluções do nosso século [século XX] naufragaram.

A este livro, que foi concebido inicialmente como uma resposta à sanguinosa mistificação de uma nova ordem planetária, aconteceu portanto de ter que medir-se com problemas

— sendo o primeiro de todos o da sacralidade da vida — que não tinham sido imediatamente levados em conta. Mas, no curso da investigação, tornou-se claro que, em tal âmbito, não era possível aceitar como garantida nenhuma das noções que as ciências humanas (da jurisprudência à antropologia) acreditavam ter definido ou haviam pressuposto como evidentes e que, ao contrário, muitas delas exigiam — na urgência da catástrofe — uma revisão sem reservas.