

BIOPOLÍTICA

1. Com o termo “biopolítica”, Michel Foucault designou o modo como o poder se transformou, do século XVIII ao XIX, em ordem a governar não somente os indivíduos através dum certo número de disciplinas, mas o conjunto dos viventes constituídos em “população”. Desde *História da Loucura* (onde questiona o saber psiquiátrico e os pressupostos da medicina mental moderna), a *Nascimento da Clínica* (que versa acerca do dispositivo biomedical nas sociedades ocidentais modernas), às conferências sobre a medicina social e a cursos no Collège de France (sobre a passagem do Estado territorial ao problema biopolítico das populações), *biopolítica* é, para Foucault, um conceito inscrito na história desde o liberalismo económico. Nessa época, marcada por uma melhoria das condições de vida, o biológico não constitui só um meio de pressão, mas um instrumento de poder ao serviço do político: “se podemos chamar “bio-história” às pressões pelas quais os movimentos da vida e os processos da história interferem uns com os outros, haveria que falar de “biopolítica” para designar o que faz entrar a vida e os seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (1976a, p.188).

Quando as ciências humanas e sociais começaram a ocupar-se da vida, com conceitos transpostos da biologia, esse objecto (o homem e as suas condutas) partilhava do princípio do normal e do patológico, que Georges Canguilhem qualificara como “conceito polémico” (Foucault, 1978a, p.440), e Foucault, n’*Os Anormais* (1975), como “conceito político”. Ora, o termo de biopolítica aparece em 1974 (numa conferência no Rio de Janeiro) sobre a origem da medicina social (publicada em 1977), num contexto em que o corpo é também socializado: “O controlo da sociedade sobre os indivíduos não se efectua somente pela consciência ou pelo ideológico, mas também no corpo e com o corpo. Para a sociedade capitalista, é o biopolítico que importava antes de mais, a biológica, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica; a medicina é uma estratégia biopolítica” (1974, p.210). N’*A Vontade de Saber* - título com sabor nietzscheano -, a biopolítica é especialmente tratada, opondo o direito de morte do soberano antigo ao poder moderno sobre a vida; se o poder tradicional possuía o direito de vida ou de morte (o súbdito possuía a vida pelo poder), o poder moderno controla e governa a vida (gere e produz forças de vida, modela-as e ordena-as); trata-se, então, de

governar populações, controlá-las, medicalizá-las, isto é, favorecer o seu crescimento e bem-estar.

Ora, o primeiro pólo desta gestão da vida "foi centrado no corpo como máquina: o seu adestramento, a majoração das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e docilidade, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e económicos, tudo isso foi assegurado por processos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, em meados do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo atravessado pela mecânica do vivo e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração de vida, a longevidade com todas as condições que podem fazê-las variar; a sua apropriação opera-se por toda uma série de intervenções e de *controlos reguladores: uma biopolítica da população* (Foucault, 1976a, p.183). Assim, o liberalismo de então provoca a transformação do poder, o biopoder torna-se um poder normalizador, a biopolítica exerce-se através dos biopoderes locais (gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade, etc.).

Como Foucault assevera, "a medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos, e que vai portanto ter efeitos disciplinares e efeitos regularizadores" (1976b, p.225); estando a dualidade poder/saber sempre intimamente imbricada, estende-se também aos "processos da vida" e ao seu controlo: "o homem ocidental aprende a pouco e pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivente, ter um corpo, condições de existência, probabilidades de vida, uma saúde individual e colectiva, forças que se podem modificar e um espaço em que se pode reparti-las de forma optimizada" (1976a, p.187). Com efeito, com o conceito de biopolítica, Foucault anunciava, desde os anos 70, o que hoje já não é tão controverso: a "vida" e o "vivente" constituem dimensões de novas lutas políticas e de novas estratégias sócio-económicas. Hoje, mais ainda, as questões acerca do genoma e do desenvolvimento das forças da vida, das biotecnologias, desenham uma nova cartografia dos biopoderes, que geram a discussão sobre as próprias formas da vida.

2. Convém notar, desde já, que Foucault fala de relações de poder e não do poder em si - a inovação está na ênfase na própria *relação* e não nos termos da relação:

estes são produtos, aquelas potências donde estes provêm; a caracterização das relações estratégicas enquanto jogos de poder, como tais "infinitesimais, móveis, reversíveis, instáveis", está adquirida desde os anos 70: a novidade, já inclusa no conceito nietzschiano de "forças"·e que Foucault acolhe na sua concepção, é vista como "acção sobre uma acção" e realiza-se com vista a "conduzir as condutas dos outros".

Daí que Foucault escreva: "O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício duma representação "ideológica" da sociedade; mas ele é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder a que chamamos a "disciplina". É preciso deixar de descrever os efeitos de poder em termos negativos: ele "exclui", "reprime", "recalca", "censura", "abstrai", "mascara", "oculta". De facto o poder produz; produz do real; produz domínios de objectos e de rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele podemos tomar derivam dessa produção" (1975, p.195-196). A eficácia de tal poder disciplinar está baseado no recurso a instrumentos muito simples: a inspecção, a sanção, a hierarquia e a norma, que se combinam no exame; releva-se, nesta nova economia do poder, o império da norma, da lei, do texto: a educação surge como normalização; surgem diversos códigos: código físico, código escolar, código medical dos sintomas, ou código militar das condutas. O indivíduo torna-se um objecto descritível e analisável; ele entra no campo do saber com o surgimento das ciências humanas: a criança, o doente, o louco e o condenado são objecto de exame minucioso.

Tal "conceito não jurídico" do poder é ilustrado pela inversão que Foucault faz da famosa tese de Clausewitz, segundo a qual "a guerra é a política continuada por outros meios"; invertendo a proposição, Foucault aduz, de modo provocante, que "é a política que é a guerra continuada por outros meios" (1976b, pp.16-17). A passagem nada tem de retórico: configura não apenas um novo conceito de poder que arrasta o questionamento das categorias jurídico-políticas (nas quais é tradicionalmente fundada a teoria do poder), como está também conexo com o conceito de bipoder. Tal conceito pensa-se em função da guerra: "No fundo da ordem, por detrás da paz, debaixo da lei, no nascimento do grande autómato que constitui o Estado, o soberano, o Leviatã, não há, para Hobbes, somente a guerra, mas a guerra mais geral de todas as guerras, a que se desenrola em todos os instantes e em todas as dimensões: "a guerra de todos contra todos". E esta guerra de todos contra todos, Hobbes não a coloca simplesmente no surgimento do Estado -

na manhã real e fictícia do Leviatã - mas ele segue-a, ele vê-a ameaçar e brotar, após mesmo a constituição do Estado, nos seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado" (1976b, p.77). Se o poder político tem por função fazer reinar a paz, esta, longe de suspender a guerra, recondu-la sob a forma duma guerra silenciosa, reinscrita nas desigualdades económicas, sociais, nas instituições.

O sistema complexo onde se exercem tais funções é a sociedade industrial moderna: "Este biopoder foi (...) um elemento indispensável no desenvolvimento do capitalismo; este só foi assegurado à custa da inserção controlada dos corpos na aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenómenos de população aos processos económicos. Mas exigiu mais: precisou do crescimento de uns e de outros, do seu reforço ao mesmo tempo que da sua utilizabilidade e docibilidade; precisou dos métodos de poder susceptíveis de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem para tanto as tornarem mais difíceis de sujeitar; (...) o ajustamento da acumulação dos homens com a do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos com a expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, tornaram-se, em parte, possíveis, pelo exercício do biopoder sob as suas formas e com os seus processos múltiplos. O investimento do corpo vivo, a sua valorização e a gestão distributiva das suas forças foram, nesse momento, indispensáveis" (1976a, pp.185-186).

A administração fez da população um objecto que importa conhecer, controlar e estimular o crescimento: "No âmago deste problema económico e político da população está o sexo: é preciso analisar a taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e a frequência das relações sexuais, a maneira de as tornar fecundas ou estéreis, o efeito do celibato ou dos interditos, a incidência das práticas contraceptivas [...]" (1976a, p.36)". Nesta perspectiva, a questão da sexualidade é essencial: ela insere-se no corpo e na população, por onde circulam disciplinas em torno do corpo-máquina e de bio-regulação da espécie. Há, pois, um poder polimorfo sobre o sexo: "o sexo, não somente se julga, administra-se. Ele depende do poder público; reclama processos de gestão; deve ser tomado em conta por discursos analíticos" (1976a, p.35). O sexo, além do controlo, torna-se factor político relevante.

A novidade fundamental é, pois, o surgimento da *população* como problema económico e político: há uma proliferação de discursos - demográfico, biológico, médico, psiquiátrico, psicológico, moralista, político, jurídico, etc. -, que Foucault

ilustra nas suas obras. "Uma das grandes novidades nas técnicas de poder, no século XVIII, foi a aparição, como problema económico e político, da "população": a população-riqueza, a população-mão-de-obra ou capacidade de trabalho, a população em equilíbrio entre o seu crescimento próprio e os recursos de que dispõe. Os governos apercebem-se de que não estão simplesmente ante súbditos, nem sequer de um "povo", mas de uma "população", com os seus fenómenos específicos e as suas variáveis próprias: natalidade, morbilidade, duração de vida, fecundidade, estado de saúde, frequência de doenças, forma de alimentação e de habitat" (1976a, pp.35-36).

Tal vontade política de "fazer viver" e maximizar o ser vivo encontra a sua expressão biopolítica cruel no eugenismo e no racismo, em continuidade directa com o controlo das práticas sexuais; tais intentos estabelecem uma norma do ser vivo por uma selecção discriminatória. O racismo "é, primeiramente, o meio de introduzir enfim, no domínio da vida de que o poder se encarregou, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer". O eugenismo permite à sociedade orientar a sexualidade dos seus membros na perspectiva da realização dum ideal humano hipotético - norma biológica inteiramente sobredeterminada por constrangimentos ideológicos e políticos. O nazismo foi a expressão paroxística dos processos biopolíticos, transformado em sociedade irracional e demente, que não apenas generalizou de modo absoluto o biopoder mas ainda o direito soberano de matar.

3. A biopolítica é um conceito complexo que evoluiu em Foucault, desde os primeiros textos onde aparece o termo, próximo do que os alemães designaram no século XVIII por *Polizeiwissenschaft* (a manutenção da ordem e da disciplina pelo crescimento do Estado); mas, em seguida, a biopolítica assinala o momento de superação da tradicional dicotomia Estado-Sociedade, por uma economia política da vida em geral (Foucault, 1979, p.819). Esta gestão política directa da vida carece de designação: a *governamentalidade* (arte de governar), que se estriba num conceito não jurídico do poder, permite analisar os modos de organização, de controlo e de regulação da sociedade, aquém dos discursos jurídico-institucionais sobre a soberania, o Estado, a nação, e outros, que, obnubilando a realidade, a mascaram.

E é precisamente após essa análise que o termo "governamentalidade" é introduzido, referindo-se ao biopoder, à disciplina e à biopolítica; com este termo ("governamentalidade"), Foucault entende três coisas (Foucault, 1978a, p.655): o

conjunto constituído pelas instituições, processos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer o poder sobre a população, expressos pela economia e que se exercem pelas técnicas de segurança; designa também a tendência que conduz à preeminência deste tipo de poder e com ele, à sobredeterminação de técnicas de poder e de saberes; enfim, significa o processo que conduz do Estado jurídico e administrativo ao Estado de controlo da população e de segurança.

No entanto, surge a questão: pensa-se a biopolítica como um conjunto de biopoderes, ou, na medida em que o poder se cruzou com a vida, esta é também poder? A vida (no trabalho e na linguagem, mas também nos corpos, nos afectos, nos desejos e na sexualidade) constitui o lugar de emergência de contra-poderes, fator de subjectividade, por sua vez impulsor de dessujeição? Neste caso, o tema da biopolítica seria crucial para a formulação ética da relação com o político, como o ilustram os últimos escritos de Foucault; mais ainda: a biopolítica representaria exactamente o momento de passagem do político ao ético.

4. Giorgio Agamben, constatando, tal como Hannah Arendt, que "a vida biológica ocupa progressivamente o centro da cena política" da modernidade, e prolongando as análises de Foucault, teorizou a biopolítica, qual estrutura de poder que remonta longe no tempo, cuja genealogia faz remontar à Antiguidade ocidental, cujo objecto é a "vida nua" (*zoé*), que designava nos gregos "o simples facto de viver", comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), distinta da "vida qualificada" (*bios*), que indicava "a forma ou a maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo", e que não cessou depois de disseminar-se até tornar-se a forma dominante da política nos Estados modernos. Como em Foucault, a introdução da *zoé* na esfera da *polis* constituiu o acontecimento decisivo da modernidade, que marcou uma transformação radical das categorias políticas e filosóficas do pensamento clássico; e, tal como segundo Schmitt, a natureza da soberania é o "estado de excepção tornado regra" (Agamben, 1995, p.23 e ss.).

Ora, se a excepção é a estrutura da soberania, então esta não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência exterior ao direito (Schmitt), nem a norma suprema da ordem jurídica (Kelsen): "ela é antes a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui através da sua própria suspensão" (Agamben, 1995, p.36). Conforme observa, "importa notar que o estado de natureza, segundo Hobbes, sobrevive na pessoa do

soberano, que é o único a conservar o seu *ius contra omnes*. A soberania apresenta-se, assim, como uma incorporação do estado da natureza na sociedade ou, se preferirmos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e é precisamente esta indistinção que constitui a especificidade da violência soberana. [...] A exterioridade - o direito de natureza e o princípio de conservação da vida própria - é, na verdade, o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual ele vive, da mesma maneira que, segundo Schmitt, a regra vive da exceção" (Agamben, 1995, pp.44-45).

O objecto da soberania, segundo Agamben, não é a vida qualificada do cidadão, isto é, daquele que fala e é titular de direitos, mas a "vida nua" e reduzida ao silêncio dos refugiados, deportados ou banidos: a de um *homo sacer* exposto sem mediação ao exercício, no seu corpo biológico, duma força de correcção, de encerramento ou de morte. Ao modelo da *cidade*, que se julgava reger a política ocidental desde sempre, opõe o do *campo*, paradigma dessa "politização da vida nua" que se tornou o comum do poder. "E se, na modernidade, a vida se situa cada vez mais claramente no âmago da política estatal (tornada, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, num sentido particular mas perfeitamente real, todos os cidadãos se apresentam virtualmente como *homines sacri*, isso só é possível porque a relação de bando, desde a origem, constitui a estrutura própria do poder soberano" (1995, pp.121-122). Esta tese é de uma grande actualidade: as medidas de saúde pública, condições de trabalho, controlo da imigração, interdição de drogas, revelam a natureza eminentemente biopolítica das políticas públicas contemporâneas; elas aplicam-se precisamente a vidas nuas tomadas por categorias e dispositivos de um poder que as tratam como tais - vidas expostas e administradas: pensa-se imediatamente nos sem-papéis, objectos de campos muito reais; mas também nos consumidores de drogas, desempregados, e muitos outros.

Surge, porém, a interrogação: a impossibilidade de distinguir entre *zoé* e *bios*, entre o homem como *simples vivente* e o homem como *sujeito político*, é produto da acção do poder soberano ou resultado da acção de novas forças que se eximem ao controlo do poder soberano? Se a resposta de Agamben oscila entre essas duas alternativas, em Foucault a biopolítica é a forma de governo de *nova dinâmica das forças* (já acima referida), que expressa relações de poder que o mundo clássico não conhecia.

5. Então, se o poder tem a vida como objecto do seu exercício, Foucault está interessado em determinar o que na vida lhe resiste, e resistindo, cria formas de subjectivação da vida que escapa aos biopoderes. Definir as condições de um novo "processo de criação política, confiscado desde o século XIX pelas grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos", parece ser a preocupação crucial que atravessa toda a reflexão de Foucault; com efeito, a introdução da "vida na história" é positivamente interpretada por Foucault como uma possibilidade de conceber uma nova ontologia que parte do corpo e dos seus poderes para pensar o "sujeito político como sujeito ético", contra a tradição do pensamento ocidental que o pensa exclusivamente sob a forma do "sujeito de direito".

Nas lutas políticas modernas, o objecto de litígio é a "vida", não os direitos; desde esta perspectiva, ante um poder que a persegue só cabe afirmá-la em toda a sua plenitude (1976a, pp.190-191). Foucault não alimenta o pessimismo ao descrever os biopoderes, pois, por mais que se administre e normalize a vida, esta sempre mostra a sua infinita irreducibilidade: a vida, principal escopo do combate político, escapa sempre às técnicas de dominação. Foucault interroga o poder, os seus dispositivos e as suas práticas, não mais a partir duma teoria da obediência e de suas formas de legitimação, mas a partir da "liberdade" e da "capacidade de transformação" que todo o "jogo de poder" implica. "Pouco importa que se trate ou não de utopia; está aí um processo muito real de luta; a vida como objecto político foi, de algum modo, tomada à letra e revolvida contra o sistema que tentava controlá-la" (Foucault, 1976a, p.191).

Que a vida e o vivente, que a espécie e as suas condições reprodutivas se tenham tornado o lugar das lutas políticas, constitui uma novidade radical: "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 questão" (Foucault, 1976a, p.188). O governo actua sobre condutas agindo sobre indivíduos livres que podem resistir, deixar-se incitar, persuadir, seduzir, etc. O governo actua sobre acções e os indivíduos respondem a essas acções com as suas acções; no curso de 1980-1981, Foucault faz a ligação entre governamentalidade e "técnicas de si" na perspectiva duma história do sujeito: "a noção de governamentalidade permite, creio, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, isto é, o que constitui a própria

matéria da ética" (1984b, p.729). A governamentalidade subsume, então, biopoder, liberdade, técnicas de si e ética.

A referência de Foucault a Kant, e ao texto *O Que é o Iluminismo?*, é incontornável: se as Luzes significam a saída da menoridade por um trabalho de si-mesmo sobre si-mesmo, cuja divisa é *sapere aude*, para Foucault o processo de liberação é ao mesmo tempo espiritual e institucional, ético e político, individual e colectivo. Nas Luzes, Foucault discerne "um tipo de interrogação filosófica que problematiza ao mesmo tempo a relação ao presente, o modo de ser histórico e a constituição de si-mesmo como sujeito autónomo", pelo que o fio que nos liga à *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas antes a reactivação permanente duma atitude, isto é, um *ethos* filosófico que pode caracterizar-se como crítica permanente do nosso ser histórico", que devemos reactivar segundo "o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós-mesmos na nossa autonomia".

Então, a *crítica* cessa de ser *kantiana* e transcendental para tornar-se *nietzscheana* e genealógica: não se trata de apreender estruturas universais e delimitar *a priori* o campo das possibilidades do pensamento e da acção; antes "libertará da contingência que nos faz ser aquilo que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar, o que somos, fazemos ou pensamos" (Foucault, 1984d, pp.571-574). O mesmo é dizer: "as relações que devemos manter connosco mesmos não são relações de identidade": aliás, é "muito fastidioso ser sempre o mesmo"; devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. O imperativo é relançar, sem cessar, o trabalho de liberdade: a ética é vista como "a prática da liberdade, a prática reflectida da liberdade"; e se esta "é a condição ontológica da ética", "a ética é a forma reflectida que toma a liberdade" (Foucault, 1984c, pp.711-712).

Todo o poder supõe margem de liberdade (1984a, p.709); tal asserção não supõe, em Foucault, oscilações dubitativas: há relações de poder na medida em que os sujeitos são livres; aí, onde o sujeito se torna uma simples coisa, não há mais poder; mesmo na opressão, podemos revoltarmo-nos. A nova ontologia que subjaz à introdução da "vida na história", permite a Foucault "fazer valer a liberdade do sujeito" na constituição da relação de si e na constituição da relação com os outros, o que é, para ele, a "própria matéria da ética". Habermas e os filósofos do Estado de direito não se enganaram ao tomarem o pensamento de Foucault como o alvo

privilegiado, porque ele representa uma alternativa radical a uma ética transcendental da comunicação dos direitos.

6. Também Agamben não se limita a um diagnóstico conceptual; reclama e anuncia, quase premonitoriamente, uma "outra política"; esta desenrola-se necessariamente no lugar em que se exerce a soberania moderna, de que não é possível eximir-se: enredados nos aparelhos do biopoder, e sem escapadela, esses grupos inventam uma biopolítica menor, em contra-ponto, na medida em que reivindicam de que viver: tratamentos, rendimento mínimo garantido, drogas legais e seguras, etc., defrontando o poder aí onde ele se exerce (nos postigos da administração, nas burocracias sanitárias, nos tribunais comuns, etc.) e buscando de algum modo o *bios* da *zoé*. O homem moderno descobre-se corpo biológico à mercê de biotécnicas politicamente organizadas: "não somos somente animais em cuja política está em jogo a sua vida de seres vivos, segundo a expressão de Foucault, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em jogo o seu próprio ser político" (Agamben, 1995, p.202).

Em *Homo Sacer*, qualquer tentativa em pensar o para-além da soberania que não seja uma crítica radical da relação está condenada a fracassar; importa pensar o ser em potência, "sem qualquer relação com o ser em acto", o que corresponde, a nível político, à possibilidade em pensar uma forma de vida que não seja senão a sua existência nua". Inventar novas formas de vida e de pensar, passa por inquirir este quiasma entre vida e política; desde logo, pensando uma política não estadual: "porque o facto novo da política que vem é que ela não será já a luta pela conquista ou controlo do Estado, mas luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal" (1990, p.88); na verdade, um ser que fosse radicalmente privado de toda a identidade representável e não reivindicasse qualquer condição de pertença, seria o principal inimigo do Estado. As nossas sociedades de massas põem com acuidade a questão de uma "singularidade sem identidade": "se os homens [...] chegarem a fazer de seu próprio ser-assim não uma identidade, mas uma singularidade comum e absolutamente exposta, [...] então a humanidade acederia pela primeira vez a uma comunidade sem pressuposto e sem objecto, a uma comunicação que não conheceria mais o incomunicável" (1990, p.67).

7. Nas primeiras páginas d'*O Uso dos Prazeres*, Foucault recorda o seu itinerário, do estudo das práticas discursivas, depois das relações de poder e, enfim, dos "jogos de verdade na relação de si a si e a constituição de si-mesmo como sujeito" (1984a, p.12). Qualquer moral comporta ao mesmo tempo um código e modos de subjectivação, havendo morais mais orientadas para o código e as instâncias da autoridade que o promovem, e outras que privilegiam mais a subjectivação e as práticas de si, morais orientadas para a ética; tal parece ser o caso das reflexões morais da Antiguidade, que Foucault inquire: o sujeito antigo é um sujeito constituído graças às práticas de si, enquanto o sujeito ocidental desde Descartes é um sujeito fundador de práticas de conhecimento. Ora, Foucault não dissocia técnicas de si e comportamento ético.

Há evidentemente muitas maneiras de se relacionar com a regra: respeito estrito, domínio de si, reivindicação duma posição ética, duma tradição, inscrição da conduta num modo de ser geral do indivíduo; novamente, a questão da liberdade, no sentido em que as práticas de liberdade são processos de subjectivação: enquanto forma, o sujeito age, faz escolhas, opta por condutas, reage. É possível aproximar a estética da existência do conceito de normatividade segundo Canguilhem: "a inversão de uma norma não dá uma norma lógica, mas porventura estética, como a inversão de uma norma ética não dá uma norma ética, mas porventura política" (1943, p.178). A formulação mais adequada passaria pelo nome de *estilo*: "a questão do estilo é central na experiência antiga: estilização da relação a si-mesmo, estilo de conduta, estilização da relação aos outros" (Foucault, 1984d, p.698); pode seguir-se um conjunto de preceitos com estilos diferentes e, de cada vez, a "determinação da substância ética" implica um modo de inscrever uma conduta numa "vida".

Retomemos a referência de Foucault a Kant, num outro enfoque: com esta característica decisiva da relação a si como constituição do sujeito moral, pela qual Foucault relativiza, sem os negar, o real histórico e o código prescritivo, tocamos no problema do *formalismo* da sua concepção ética; formalismo inverso ao formalismo kantiano: o "imperativo categórico" que, em Kant, tomava a forma duma lei de universalização das máximas, está orientado em lei de interiorização específica e radical. O próprio Foucault o recorda: "Kant diz: "Eu devo reconhecer-me como sujeito universal, isto é, constituir-me em cada uma das minhas acções como sujeito universal, conformando-me às regras universais". [...] É assim que Kant introduz uma

nova via a mais na nossa tradição, graças à qual o si não é simplesmente dado mas constituído numa relação a si como sujeito" (1983, p.411).

Diferentemente, a ética de Foucault culmina na relação a si, que se desenvolve segundo uma estruturação temporal, por vias específicas do sujeito; eis porque Foucault não hesita em falar várias vezes duma *ética de recorte estético*. Nas suas últimas obras, que deslocam a análise para o contexto greco-romano, este aspecto é mesmo mais patente; é o mundo greco-romano que é examinado, onde - é verdade - as regras são patentes, mas em vez de se imporem ao sujeito, este busca-as em função duma certa "arte de viver": a ética pode ser dita *estética*, na medida em que na *conduta de si* o sujeito prático dá forma à sua vida, faz da sua existência, literalmente, uma *obra*: quer dizer, na realização da relação a si, o sujeito ético testemunha uma elaboração das categorias do bem e sob as formas do belo.

Outro aspecto, é que esta ética revela-se muito mais comprometida do que parece à primeira vista; do mesmo modo que a auto-constituição do sujeito prático se distingue profundamente duma simples consciência de si epifânica, também o *sujeito ético* apenas pode transformar a sua vida em *obra*, ou mesmo para aí tender, numa luta permanente contra as forças sociais que aí se opõem; portanto, nenhuma retirada para uma vida afastada das lutas públicas, ou para uma ética individualizada: o "intelectual específico" - como Foucault se autodenomina -, desligado dos ideais duma universalidade racional, põe em acção uma ética que, por ser de *resistência* pontual, não é menos socialmente exposta. Esta ética tomou, na obra como na vida do autor, formas concretas cuja coerência deve ser enfatizada: "oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, da psiquiatria sobre os doentes mentais, da medicina sobre a população, da administração sobre a maneira como as gentes vivem" (Foucault, 1982, p.226); claramente dirigida contra o dispositivo estratégico dos biopoderes, tem a sua correspondência positiva e o seu fundamento na auto-constituição do sujeito prático como tarefa de liberdade.

É esta conjunção entre mercancia da vida e poder dos médicos e biólogos que se torna hoje cada vez mais urgente; se se quer reconstruir uma política adequada ao presente, há que partir do que o biopoder nos expõe enquanto vida; porque ele só se mantém expondo uma vida nua, fazendo pesar uma ameaça sobre ela. Reconstruir formas de vida por toda a parte onde se gere a vida nua, eis a injunção à altura da tarefa de hoje.

Bibliografia

- Agamben, G. (1990), *La Comunità che Viene*, Giulio Einaudi, Turim; trad. fr. de M. Raiola, Seuil, Paris, (1990).
- Agamben, G. (1995), *Homo Sacer I, il Potere Sovrano e la Nuda Vita*, Giulio Einaudi, Turim; trad. fr. de de M. Raiola, Seuil, Paris, (1997).
- Artières, Ph. e Silva, E. (2001), *Michel Foucault et la Médecine*, Editions Kimé, Paris.
- Ashenden, S. e Owen, D. (1999), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, SAGE Publications, Londres.
- _____ "Biopolitique et biopouvoir" (2000), *Multitudes*, n° 1, Março 2000, Exils.
- Blanc, G. e Terrel, J. (dir.) (2003), *Foucault au Collège de France*, Presses Universitaires de Bordeaux.
- Canguilhem, G. (1943), *Le Normal et le Pathologique*, 4ª ed., P.U.F., Paris, (1979).
- Dreyfus, H. e Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1961), *Folie et Déraison: Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, Plon, Paris.
- Foucault, M. (1963), *Naissance de la Clinique: une Archéologie du Regard Médical*, P.U.F., Paris.
- Foucault, M. (1974), "La naissance de la médecine sociale", *Dits et Écrits*, III, Gallimard, Paris, (1994), pp.207-228.
- _____ (1975), *Surveiller et Punir: la Naissance de la Prison*, Gallimard, Paris.
- _____ (1976a), *Histoire de la Sexualité*, t. 1, *La Volonté de Savoir*, Gallimard, Paris.
- _____ (1976b), «*Il faut défendre la société*», Cours au Collège de France, (1976), Gallimard/Seuil, Paris, (1997).
- _____ (1977), *Sécurité, Territoire, Population*, Cours au Collège de France (1977-1978), Gallimard/Seuil, Paris, (2004).
- _____ (1978a), "La "gouvernementalité"", *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, pp.635-657.
- _____ (1978b), *Naissance de la Biopolitique*, Cours au Collège de France (1978-1979), Gallimard/Seuil, Paris, (2004).
- _____ (1978c), "Introduction", in Canguilhem, G., *On the Normal and the Pathological*, D. Reidel, Boston, *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, pp.429-442.
- _____ (1979) "Naissance de la biopolitique", *Dits et Écrits*, III, *op. cit.*, pp.818-825.
- _____ (1981) "Sexualité et solitude", *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, pp.168-178.
- _____ (1982), "Le sujet et le pouvoir", *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, pp.222-243.

- _____ (1983), "On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress", *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, pp.383-411.
- _____ (1984a), *Histoire de la Sexualité*, t. 2, *L'Usage des Plaisirs*, Gallimard, Paris.
- _____ (1984b), "L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, pp.708-729.
- _____ (1984c), "Qu'est-ce que les Lumières", *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, pp.562-578.
- _____ (1984d), "Le retour de la morale", *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, pp.696-707.
- "Leçons de Foucault" (2002), *Critique*, Maio 2002, n° 660.
- "Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir" (2000), *Cités*, P.U.F., Paris, n° 2.
- Rocha, Acílio S. E. (1988), *Problemática do Estruturalismo: Linguagem, Estrutura, Conhecimento*, I.N.I.C., Lisboa.
- _____ (1994), "Genealogia, poder e subjectividade: perspectivas e aporias em Foucault", *Diacrítica*, n° 9, pp.5-36.
- Zancarini, J.-C. (coord.), *Lectures de Michel Foucault*, vol.1, *A Propos de "Il faut défendre la société"*, ENS Éditions, Paris, s.d.