

# A biopolítica não é uma política da vida<sup>1</sup>

*La biopolitique n'est pas une politique de la vie*  
*Biopolitics is not a politics of life*

Didier Fassin<sup>2</sup>

Tradução: Marcela Barbosa Lins

Universidade Federal de Minas Gerais

E-mail: marcela.lins@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1585-4845>

## RESUMO:

Em seu curso no Collège de France em 1975-1976 e no primeiro volume de sua História da Sexualidade, Michel Foucault apresentou uma teoria do biopoder cujo componente mais importante era a biopolítica. Esse conceito, que ele mesmo abandonou em favor de outras vias de pesquisa, teve, no entanto, um sucesso considerável nas ciências sociais. Porém, muito mais que uma política da vida, que a etimologia sugere, a biopolítica se revelou um governo de populações, comportamentos e práticas, deixando escapar o que podemos chamar de “vida mesma”. Retomando uma dupla linha de reflexão de Georges Canguilhem, de quem foi aluno, e de Hannah Arendt, cuja obra desconhecia, propomos neste texto retornar à substância da política da vida, entre o vivo e o vivido, entre zoé e bios, e, com base em trabalhos empíricos realizados sobre refugiados na França e sobre AIDS na África do Sul, apreender alguns dos desafios dessas políticas. Em particular, trata-se de pensar a vida do ponto de vista das desigualdades e da legitimidade.

**Palavras chave:** *Biopolítica. Biolegitimidade. Política da vida.*

## RESUMÉ:

Autour de son cours au Collège de France de 1975-1976 et du premier volume de son Histoire de la sexualité, Michel Foucault avance, de manière fugace, mais décisive, une théorie du biopouvoir dont la composante la plus remarquable était la biopolitique. Ce concept, qu'il délaissa lui-même au profit d'autres pistes de recherche, connut néanmoins une fortune considérable dans les sciences sociales. Bien plus pourtant qu'une

---

FASSIN, Didier. LINS, Marcela Barbosa (Tradução). A biopolítica não é uma política da vida.

PÓS:Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG. v. 13, n. 27, jan-abr. 2023

Disponível em: <<https://doi.org/10.35699/2237-5864.2023.41779>>

véritable politique de la vie, que l'étymologie du mot paraissait annoncer, la biopolitique s'est révélée être un gouvernement des populations, des conduites et des pratiques, laissant échapper ce qu'on peut appeler la vie elle-même. Reprenant une double ligne de réflexion à partir de Georges Canguilhem, dont il fut l'élève, et d'Hannah Arendt, dont il ignora l'oeuvre, on se propose dans ce texte de retourner à la substance des politiques de la vie, entre vivant et vécu, entre zoé et bios, et, à partir de travaux empiriques conduits sur les réfugiés en France et sur le sida en Afrique du Sud, d'appréhender certains des enjeux de ces politiques. Il s'agit en particulier de penser la vie du point de vue à la fois des inégalités et des légitimités.

**Mots-clés:** *Biopolitique. Biolegitimé. Politique de la vie.*

#### ABSTRACT:

For his courses at the Collège de France in 1975-1976 and in the first volume of his *Histoire de la sexualité*, Michel Foucault briefly but decisively advanced a theory of biopower whose outstanding element was biopolicy. This concept, which he himself abandoned for other lines of research, nonetheless enjoyed considerable success in the social sciences. Far more, however, than a veritable policy of life as suggested by the etymology of the word, biopolicy in fact referred to the government of populations, behaviours and practices, leaving out what can be called life itself. Based on a two-fold line of reflection by Georges Canguilhem, whose pupil he was, and by Hannah Arendt, whose work was unknown to him, it is proposed in this text to return to the substance of policies of life, between living and lived, between zoé and bios, and, based on empirical studies of refugees in France and AIDS in South Africa, to grasp some of the issues of these policies, in particular, thinking of life from the viewpoint of both inequalities and legitimacies.

**Keywords:** *Biopolitics. Biolegitimacy. Politics of life.*

Artigo recebido em: 13/11/2022  
Artigo aprovado em: 21/12/2022

## Introdução

A ideia que gostaria de desenvolver é a seguinte: ao propor o conceito de biopolítica, Michel Foucault inaugurou um projeto formidável, fundado sobre uma intuição brilhante, mas, paradoxalmente, ele talvez não tenha elaborado o seu cerne – a saber, a própria vida. Não foi por falta de tempo, mas por um deliberado desejo de desvio, pois assim que o projeto foi “aberto”, Foucault

rapidamente se afastou dele para se interessar por outras questões e produzir outros conceitos, como a governamentalidade e a subjetivação, que constituem o tema do que pode ser considerado o seu terceiro momento intelectual: após a arqueologia e a genealogia, a hermenêutica do sujeito. A biopolítica, na medida em que é – literalmente – uma política da vida, ou seja, uma política que tem os vivos como sujeito e objeto, foi deslocada por Foucault, para tornar-se essencialmente uma política das populações, uma política que mensura e regula, constrói e produz coletividades humanas através das taxas de mortalidade e programas de planejamento familiar, através de regras de higiene e controle dos fluxos migratórios. Como contraponto à “anatomopolítica”, concebida como o conjunto de disciplinas que são exercidas sobre os corpos, que constroem e coagem comportamentos e determinam uma ordem social das coisas, a biopolítica constitui o biopoder, em outras palavras, o poder sobre a vida. Conceito fugazmente, porém decisivamente, teorizado por volta de 1976, em particular no último capítulo de *A vontade de saber*.

Em texto da célebre palestra proferida naquele mesmo ano, na Universidade Federal da Bahia e intitulada *Les mailles du pouvoir* [As malhas do poder], Michel Foucault afirma: “A vida agora se tornou objeto do poder. No passado, só havia sujeitos jurídicos dos quais se podia tirar a propriedade e, até mesmo, a própria vida. Agora há corpos e populações” (FOUCAULT, 1994, p. 194). Assim, a vida é dissolvida nestes dois objetos: corpos e populações. Ou seja, na perspectiva de uma analítica do poder: disciplina e regulamentação, anatomopolítica e biopolítica. A questão da vida em si, como forma e como problema, como o que constitui a questão dos vivos e o que faz a experiência dos vivos, a vida em seu sentido erudito e no senso comum, parece desaparecer na medida em que começa a operar o chamado “poder normalizador” (FOUCAULT, 1976, p. 190), o qual Foucault trata de forma crítica, com uma inspiração marxista, uma vez que ele reelabora de maneira mais positiva e transforma em “tecnologia política” (FOUCAULT, 1994, p. 813), a fim de pensar tanto a razão de Estado quanto o cuidado de si. Em certa medida, pode-se dizer que, mais do que a vida como tal, o que interessa a Michel Foucault são as práticas sociais que são exercidas nos corpos e nas populações e que, naturalmente, influenciam o curso das existências individuais e das histórias coletivas: é, portanto, o governo dos corpos e o governo das populações, e não o governo da vida – do vivo e dos vivos. O caminho assim traçado foi certamente fecundo para as ciências sociais, e particularmente para a sociologia em torno da medicalização (PINELL, 1996; CONRAD, 1992), da psicologia (CASTEL, 1981; ROSE, 1989), da gestão de risco (EWALD, 1986;

BECK, 1992), da gestão dos pobres (DONZELOT, 1984; DEAN, 1991), do controle dos corpos (VIGARELLO, 1978; TURNER, 1992), e das práticas em torno do nascimento e da morte (MEMMI, 2003; LOCK, 2002). Minha hipótese é que, neste vasto empreendimento coletivo, a substância da vida pode ter sido perdida.

## Linhagens e territórios

Contra a representação corrente que se fazia acerca de seus trabalhos, Michel Foucault declarou em um livro dedicado a ele: “Não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1984, p. 298). A fim de dar conta de forma mais precisa de sua obra e, particularmente, da sua última parte, seria necessário acrescentar um terceiro termo, sempre presente, mas nunca completamente tratado: a vida. Este conceito era suficientemente importante para Foucault para fazer dele o tema de seu último texto, ao qual ele deu seu *imprimatur* antes de sua morte: *La vie: l'expérience et la science* [A vida: a experiência e a ciência], texto publicado pela *Revue de Métaphysique et de Morale* um ano depois. É verdade que se tratava de uma homenagem coletiva a seu mestre Georges Canguilhem para uma revista de filosofia. Mas podemos enxergar, de maneira menos circunstancial, a permanência de uma preocupação à qual ele constantemente retorna sem nunca se dedicar inteiramente a ela. Nesse artigo, ele reconstrói o pensamento de seu tempo em torno de uma distinção que traça a duas leituras diferentes da fenomenologia husserliana: por um lado, uma “filosofia da experiência, do sentido, do sujeito”, com Sartre e Merleau-Ponty; por outro, uma “filosofia do conhecimento, da racionalidade e do conceito”, com Cavallès e Bachelard (FOUCAULT, 1994, p. 764). Embora ele não o diga explicitamente, e mesmo que ele demonstre mais sua afinidade humana e política com os últimos do que com os primeiros, o fato é que o trabalho de Michel Foucault pode ser lido como uma tentativa de unir estes dois polos. *A Arqueologia do saber* (que inclui as ciências da vida) está ligado à tradição racionalista (1969), e *A Hermenêutica do sujeito* (que é a investigação de uma ética da vida) se inscreve em uma filiação subjetivista (2001). É provável que Foucault não tenha conseguido sintetizá-los, empreendimento talvez impossível em qualquer caso, haja vista a distância intelectual – e não apenas cronológica – que separa *O nascimento da clínica* (1963) de *O uso dos prazeres* (1984a). O fato é que, ao longo de seu trabalho, a questão da constituição do sujeito e de suas práticas é inseparável de um questionamento da construção do conhecimento e suas categorias. Nesse sentido, se podemos subscrever o subtítulo dado por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow à versão francesa de sua exegese da obra de

Foucault, *Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité* [Além da objetividade e da subjetividade] (1984c), é de acrescentar imediatamente que, ao longo do tempo, o pensamento de Michel Foucault é estimulado por uma dupla preocupação de atualizar tanto as técnicas de sujeição quanto as tecnologias de subjetivação. A vida, na medida em que é tanto o produto dos vivos como a expressão dos vivos, está situada precisamente nesta fronteira. No entanto, Foucault tangencia e contorna a questão, mais do que realmente se engaja nela.

## Pensamentos encontrados

Ao fazer isso, ele também se distancia de dois filósofos que, à primeira vista, estavam mais obviamente presentes em sua obra. Um, por razões de familiaridade pessoal e até mesmo de herança intelectual, é Georges Canguilhem. A outra, por causa de uma aparente proximidade temática e influência crescente na época, é Hannah Arendt. Por um lado, Georges Canguilhem – cuja obra Michel Foucault obviamente conhecia bem e descrevia como “austera, deliberadamente bem definida e cuidadosamente dedicada a um campo particular da história da ciência” (1994, p. 763) – concentrou todos os seus esforços no estudo do que faz a materialidade da vida, isto é, a vida biológica, e o que a liga à experiência da vida, isto é, o vivido de modo experiencial. Algo desenvolvido especialmente em *O normal e o patológico* (1966) e em seus *Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida* (1968). Como Paul Rabinow (1996) nos lembra, é, no entanto, a forma no particípio presente (o “vivente”) que controla a forma no particípio passado (o “vivido”). Por outro lado, Hannah Arendt, que Michel Foucault não poderia ignorar, mas que ele nunca cita – na realidade, uma vez ele foi questionado sobre isso e se distanciou cautelosamente da distinção entre relações de poder e dominação, que considerava “um pouco verbal” (1994, p. 589) –, também colocou a vida no centro de seu trabalho, desde a tipologia das três formas de *vita* ativa em *A condição humana*, até a análise crítica do “processo vital” como força motriz da história em *Da Revolução* (1967). É a partir da observação deste encontro perdido entre os dois pensadores e sua necessária complementaridade que Giorgio Agamben (1997) desenvolve sua própria teoria do “homo sacer” e da “vida nua”.

Há uma dupla ausência na obra de Michel Foucault, a desses dois filósofos, para quem a vida estava no coração de uma reflexão epistemológica no primeiro caso, e de uma teoria moral no segundo; e da qual ele não faz nenhum uso ao construir seu conceito de biopolítica. Por mais distantes que

estejam um do outro, Georges Canguilhem e Hannah Arendt mostram convergências surpreendentes. Antes de tudo, em sua formulação: ambos redobram a intensidade significativa da palavra, acrescentando um adjetivo semelhante, o primeiro falando da "vida mesma" (CANGUILHEM, 1966), a segunda da "vida mesma"<sup>3</sup> (ARENDR, 1967). Em segundo lugar, em seu quadro de referência: ambos recorrem a Aristóteles para o material de suas teorias, um para ligar conceito e vida (CANGUILHEM, 1968), e a outra para pensar sentido e vida (ARENDR, 1961). Os dois caminhos que eles abriram – a ciência dos vivos para Georges Canguilhem, a política dos vivos para Hannah Arendt – quase nunca são tomados por Michel Foucault. Tendo em vista o papel crucial que a biologia tem desempenhado desde o século XIX na construção do sujeito humano, e a radicalização, ao longo do século XX, de uma forma de bio-história, este fato não é insignificante.

Uma exceção, entretanto, é sua palestra de 1976 no Collège de France, *É preciso defender a sociedade* (1997). O único momento que poderia ser descrito como trágico em seu trabalho, esta série de palestras reúne a questão biológica e a questão política em torno do tema da "guerra racial". Por um breve momento, a biopolítica, como ele formula, dá direito à violência, à eugenia e ao genocídio, à biologia do racismo e à política do nazismo, à exclusão e extermínio do outro com base na naturalização de sua diferença no mundo ocidental, bem como no império colonial. Em outras palavras, a inscrição da *zoe* no coração da *bios*, se adotarmos a distinção que permanece implícita em Aristóteles (1995), mas que Hannah Arendt (1961) e depois Giorgio Agamben (1997) tornarão explícita e, acima de tudo, heurística: *zoe*, a vida biológica do ser vivo, tanto a do ser humano quanto a do animal; *bios*, vida inscrita num espaço social, específico do ser humano na medida em que ele é um animal político. Este é um caminho obscuro que Michael Taussig (1987) seguiu em sua viagem ao coração das trevas amazônicas e Achille Mbembe (2003) em sua investigação antonímica da necropolítica.

Muito rapidamente, porém, pelo efeito de uma mudança significativa, os cursos seguintes (1989) retomarão o tema do governo das populações (e bens) – segurança, liberalismo – e depois o governo dos corpos (e almas) – sexualidade, prazer. Trajetória que o leva ao cuidado de si como uma questão ética, na qual a política é absorvida (1984b). Quando perguntado sobre esta relação entre ética e política, Michel Foucault respondeu que foi o governo de si que, no final, se tornou o modelo para o governo dos outros, não através da transposição dos mesmos procedimentos,

mas através da fundação de um requisito primário (2001). A vida é subsumida, por assim dizer, na boa vida, assim como a política é subsumida na ética. Na terminologia aristotélica, estamos aqui na boa vida.

O que eu gostaria de retomar é a tensão inaugural entre *zoe* e *bios*, entre vida nua e vida social, que Michel Foucault captou em uma famosa fórmula: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1976, p. 188). É a atualidade desta questão que devemos tentar entender hoje.

## Vias de trabalho abertas

Na medida em que o próprio Michel Foucault se afastou da questão biopolítica após tê-la iniciado, talvez caiba às ciências sociais trazer o projeto de volta. Para a sociologia e a antropologia, este seria um retorno justo, uma resposta à crítica – bastante justificada quando a formulou – que o filósofo dirigiu a estas disciplinas para abordar o poder, sobretudo quando se tratava de nossas sociedades, através de uma sociologia jurídica que assimila o poder ao direito; e quando se tratava de sociedades diferentes, por meio de uma etnologia da norma que vincula o poder à proibição. Da mesma forma que ele tentou reproblematicar o poder, sugiro que hoje precisamos reproblematicar a biopolítica, ou mais precisamente e explicitamente: a política da vida, uma formulação obviamente próxima àquela recentemente proposta por Nikolas Rose (2001) quando falou da “política da própria vida”.

Mas de que tipo de vida estamos falando? Ou, mais precisamente, qual é a extensão do território que pode ser entendido sob a designação de política da vida? Retomando a dupla tradição mencionada acima, podemos dizer que este território se estende da vida dos vivos que Georges Canguilhem estuda, um fato biológico e material, com as representações e práticas que se referem a ele; e à vida dos vivos que Hannah Arendt analisa, uma realidade social e experiencial, com as representações e práticas a que ele dá origem (FASSIN, 2000). O horizonte, por um lado, é o laboratório e a bioinformática, a imunologia clínica e o sequenciamento genético, a reprodução medicamente assistida e a terapia oncológica, como estudado por Paul Rabinow (1999), David Napier (2003), Rayna Rapp (2000) ou Ilana Löwy (1996); por outro lado, é a cidade e o campo, os refugiados e

deslocados, a proteção social e os programas de segurança, como analisado por Giorgio Agamben (2003), Zygmunt Bauman (1998), Liisa Malkki (1995) ou Michel Agier (2002). Um território vasto e heterogêneo que se estende, em suma, da *zoe* à *bios*. A relevância seria justificada não por essa dupla etimologia e pela ambiguidade fundacional da vida, mas, muito mais efetivamente, pelas observações empíricas que exigem uma formulação teórica.

A este respeito, é importante entender que esta polarização não define – e talvez menos do que nunca – domínios com fronteiras estanques. Poderia-se até dizer que a vida não é mais bem compreendida em nenhum lugar do que quando as duas dimensões, o vivo e os vivos, se encontram. É o caso de um conjunto de trabalhos recentes, em particular da antropologia, que se constroem no trânsito entre os lugares da ciência biomédica e os espaços da vida cotidiana. A pesquisa de Adriana Petryna sobre as consequências do desastre de Chernobyl, significativamente intitulada *Life Exposed* [Vida exposta] (2002), revela, através do tratamento social diferenciado das pessoas de acordo com sua exposição à radiação tóxica, a constituição de uma “cidadania biológica”. Por sua vez, a pesquisa de João Biehl sobre uma área periférica de Porto Alegre, simbolicamente publicada sob o título *Vita* (2005), revela as condições da descoberta e do manejo de uma doença degenerativa hereditária entre “expressão genética e abandono social”. Por vincularem vida biológica e social, estas obras, entre *zoe* e *bios*, estão situadas no centro das biopolíticas contemporâneas, constantemente redefinidas.

## Moral e política

É a partir desta perspectiva que desenvolvi meu trabalho sobre a gestão de estrangeiros na França (FASSIN, 2005a) – entre as restrições à imigração legal e o desenvolvimento de uma razão humanitária, entre a retirada do asilo político e a demanda de especialização médica. E sobre a epidemia de AIDS na África do Sul (FASSIN, 2007) – entre a polêmica internacional sobre a origem viral da doença e o sofrimento dos adoecidos relegados às antigas pátrias, entre a batalha pelos medicamentos e a violência dos municípios, entre a pesquisa sobre as vacinas e as acusações de genocídio.

Tal investigação, nas fronteiras da vida nua e social, dos vivos e do vivido, onde a biologia encontra a política, talvez exija uma nova orientação na investigação da biopolítica. Eu chamaria esta orientação de moral, na medida em que não se trata de definir normas e valores, de delimitar o bem e o mal, o justo e o injusto, a verdade e a mentira, mas sim de examinar como estas normas e valores, estas linhas divisórias entre o bem e o mal, o justo e o injusto, a verdade e a mentira, são constituídas em um dado marco histórico e geográfico (FASSIN, 2005b). Note-se, além disso, que o projeto de uma antropologia moral é profundamente coerente com o pensamento de Michel Foucault, particularmente no sentido de ampliar a reflexão crítica de Nietzsche sobre a genealogia da moral, longe do discurso moral da filosofia (1964). Nesse sentido, a reabilitação de uma reflexão moral não significa a renúncia de uma análise política. Pelo contrário, a primeira complementa e enriquece a segunda. Quais são as normas e valores que estão na base da política da vida nas sociedades contemporâneas? Como eles informam a produção e renovação da categoria humanidade, tal como constituída no século XVIII, como espécie – um grupo biológico com as mesmas características –, quanto como o sentir-se pertencente – reconhecimento político de uma pertença comum ao mundo? Estas são as perguntas às quais eu gostaria de dar algumas respostas que parecem estender o pensamento foucaultiano a territórios onde ele parece não querer se aventurar. E é com os mesmos dois filósofos que esta jornada pode ser empreendida.

## O conteúdo das vidas

Em uma observação raramente repetida, Georges Canguilhem destaca um paradoxo que acredito ser crucial para a análise da política da vida:

Tudo acontece como se uma sociedade tivesse “a mortalidade que lhe convém”, já que o número de mortos e sua distribuição pelas diversas faixas etárias traduzem a importância que uma sociedade dá ou não ao prolongamento da vida. Em suma, já que as técnicas de higiene coletiva que tendem a prolongar a vida humana ou os hábitos de negligência que têm como resultado abreviá-la dependem do valor atribuído à vida em determinada sociedade. E é, afinal, um julgamento de valor que se exprime neste número abstrato que é a duração média da vida. A duração média da vida não é duração da vida biologicamente normal, mas é, em certo sentido, a duração de vida socialmente normativa (CANGUILHEM, 1966, p. 103).

Ao contrastar o pensamento do naturalista Buffon, que “considerava o homem pelo mesmo olhar de biólogo que lançava ao coelho ou ao camelo”, e do sociólogo Halbwachs, que “tratava a morte como um fenômeno social”, Canguilhem afirma algo essencial: a quantidade mensurada de vida

como uma realidade demográfica – aquela que é indicada pela expectativa de vida – implica e revela uma qualidade de vida estimada como uma produção social, ou seja, em função das escolhas feitas pela sociedade com relação à preservação da vida. Deste ponto de vista, para usar uma expressão cunhada no século XIX, mas abandonada no século XX, a estatística é sempre uma moral. Também deste ponto de vista, a questão da vida nunca pode ser pensada separadamente da questão da desigualdade.

É o que apontou o presidente sul-africano Thabo Mbeki, com o talento retórico e a postura ideológica pela qual é conhecido, quando, em seu famoso discurso de abertura da conferência internacional sobre AIDS em Durban, em julho de 2000, declara, usando uma imagem expressiva:

No espaço de um dia, os passageiros que vão do Japão para Uganda saem do país com a maior expectativa de vida do mundo, quase setenta e nove anos, e desembarcam em um dos países com o nível mais baixo, apenas quarenta e dois. A distância de um dia por via aérea, mas a diferença de meia vida em terra (FASSIN, 2002, p. 317).

As diferenças não são apenas medidas entre nações, elas podem ser vistas entre as diferentes categorias sociais de um mesmo país. Assim, na França, que ocupa o último lugar da Europa Ocidental neste aspecto, um trabalhador não qualificado de trinta e cinco anos tem uma média de nove anos a menos de vida do que um engenheiro ou um professor da mesma idade. Estes não são de forma alguma os efeitos da disfunção médica, já que a França está em primeiro lugar no que diz respeito ao desempenho do seu sistema de saúde, mas sim às consequências das políticas de justiça social, pois é entre os países ocidentais onde as disparidades de renda são mais altas (LECLERC *et al.*, 2000). Em escala planetária, bem como no nível de uma determinada sociedade, são de fato as escolhas coletivas que determinam em grande parte como será a vida dos vivos.

Na maioria das vezes, essas escolhas são implícitas e é raro um governo democrático hoje declarar publicamente que decidiu fazer alguns viverem menos do que outros, ou mesmo sacrificar alguns para salvar outros. Às vezes, no entanto, eles são explícitos. Este é cada vez mais o caso em situações de guerra. Conforme demonstrado por Michael Ignatieff (2001) a propósito da intervenção das forças da OTAN – na verdade essencialmente o exército dos Estados Unidos – em Kosovo e na Sérvia em 1999, foi tomada uma decisão, a fim de poupar a vida dos pilotos norte-americanos: a de fazer voar seus aviões a uma altitude suficiente para estarem a salvo das defesas antiaéreas de seus

inimigos, o que teve a consequência de tornar os bombardeios muito menos precisos. Como resultado, não houve baixas nas tropas da OTAN, mas os bombardeios causaram 500 mortes entre as populações civis. Na terminologia militar então empregada, a doutrina da “morte zero” implicava a ocorrência inevitável de “dano colateral”. Durante as duas guerras no Iraque, os mesmos princípios – e a mesma linguagem – foram implementados, com consequências muito mais graves, mas o número de mortos nunca foi conhecido, porque ninguém tinha interesse em contá-los.

Pode-se afirmar que estas são situações extremas ou singulares. No entanto, não seria difícil mostrar que governar, inclusive em um mundo ocidental pacífico, é – através de uma infinidade de decisões tomadas, grandes e pequenas, em termos de políticas de proteção social, em sistemas de saúde e educação, controle de imigração e assistência humanitária – fazer escolhas que podem ser qualificadas como “trágicas”, no sentido definido por sociólogos que trabalharam com transplantes de órgãos (CALABRESI; BOBBIT, 1978): escolhas relativas à alocação de bens raros cuja distribuição afeta direta ou indiretamente a duração e qualidade de vida das pessoas. Essa realidade não é, aliás, uma construção que uma visão panorâmica das ciências sociais traria hipoteticamente. É uma experiência vivida ou pelo menos expressa no discurso dos refugiados aqui, dos doentes de AIDS ali, daqueles que veem diariamente o pouco valor que suas vidas têm para a sociedade em que vivem. Foucault, tão consciente da forma como o poder se expressava nas tecnologias de regulação dos seres vivos e tão engajado nas lutas sociais ao lado dos dominados, nunca mediu a relevância teórica da questão das desigualdades em sua conceituação da biopolítica – algo que diz muito de seu desejo de se distanciar das teses marxistas, como muitas vezes explica. A questão teórica é, aliás, mais ampla: trata-se da introdução do materialismo na análise da política da vida, onde o autor dá sobretudo uma leitura que a posteriori se chamaria construtivista. O materialismo que não é apenas, no sentido de Marx, o das condições estruturais que determinam em grande parte as condições de vida dos membros de uma dada sociedade, mas que é também, no sentido de Georges Canguilhem, o da própria substância do viver, de sua materialidade, de sua longevidade, de sua forma e das desigualdades que lhe estão impressas.

## O sentido da vida

Mas há outra dimensão moral da política da vida. Esta não diferencia as vidas, ou seja, as existências dos pobres e dos ricos, dos dominados e dos dominantes, dos fracos e dos poderosos, em termos de quantidade e qualidade. Em seu lugar, distingue a própria vida em seus diferentes significados. Assim Hannah Arendt sublinha como se passa da vida como realidade biológica para a vida como realidade biográfica:

Delimitada por um começo e um fim, esta vida segue um movimento estritamente linear causado pelo mesmo motor biológico que anima todos os seres vivos e que preserva perpetuamente o movimento cíclico natural. A principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem acontecimentos deste mundo, é que ela própria está sempre repleta de acontecimentos que, ao final, podem ser contados, podem fundar uma biografia. É desta vida, *bios* em oposição à simples *zoe*, que Aristóteles disse que é de alguma forma uma espécie de práxis (ARENDR, 1961, p. 143).

A vida que nos contentamos em viver é, portanto, diferente da vida que realmente podemos dizer que vivemos. Entre as duas, a linguagem, que é o que faz o homem, e a cidade, que é o espaço da política. Para Hannah Arendt, a ameaça, tanto dos totalitarismos quanto dos imperialismos, era reduzir o outro – o inimigo, o colonizado, o imigrante, o judeu – de *bios* a *zoe*, da vida social à vida biológica. Os campos marcam o culminar dessa redução, de campos de extermínio nazistas a campos de refugiados contemporâneos, não porque os objetivos sejam os mesmos, mas porque têm em comum o fato de que só reconhecem a vida nua do indivíduo em um caso para matá-lo e, no outro, para salvá-lo.

Contra a afirmação de Giorgio Agamben de que “hoje assistimos a uma separação entre o humanitário e o político” (1997, p. 144), devemos, no entanto, pensar que o humanitário se tornou a forma política por excelência da vida. “Humanitário” deve ser entendido não como o campo autodelimitado pelos agentes das grandes organizações não governamentais, mas como uma categoria baseada no princípio de um tratamento moral da vida humana que se coloca acima de outros valores e é objeto de disputas entre os atores que buscam se apropriar dos benefícios simbólicos (FASSIN, 2006). A evolução das práticas francesas em termos de controle de imigração é demonstrativa a este respeito. Durante a década de 1990, dois fenômenos ocorreram simultaneamente: por um lado, o número de requerentes de asilo que obtiveram o status de refugiado caiu em seis vezes

após a queda do número de processos apresentados e, principalmente, da queda nas taxas de aceitação administrativa; por outro lado, o número de estrangeiros que solicitam a regularização por doença grave que não pode ser tratada no país de origem aumentou em sete vezes (FASSIN, 2001). Este duplo desenvolvimento, que também funciona como um sistema de vasos comunicantes, já que alguns dos requerentes de asilo rejeitados conseguiram obter a desejada autorização de residência após perícia médica, marca claramente uma mudança de legitimidade na política da vida. Passando de um reconhecimento da vida do cidadão testado pela violência, muitas vezes pela atuação militante, para o reconhecimento da vida do paciente afetado em seu corpo, ou seja, de uma vida política para uma vida biológica, de uma vida que é contada a uma administração para atestar uma história de perseguição a uma vida que é exposta na frente de um médico para mostrar uma patologia. Não é desimportante notar que o procedimento de regularização de problemas de saúde, introduzido na prática e depois na lei, durante esta década, foi inicialmente denominado de “razão humanitária”, beneficiando nesta formulação do apoio consensual de todos os parlamentares, de todos os partidos combinados. Não faltariam ilustrações dessa interferência do humanitarismo na política.

Provavelmente, aliás, não compreendemos suficientemente até que ponto essa reconfiguração do espaço moral foi a questão central das controvérsias que dilaceraram a sociedade sul-africana e que, em particular, se opuseram ao governo e aos ativistas na questão da AIDS (FASSIN, 2003a). Essa violenta polêmica tornou-se um simples confronto entre teses heterodoxas e saberes médicos, entre verdade e erro, entre má-fé e boa ciência. Na realidade, mais do que epistemológico e ideológico – o que também era – as apostas eram morais e políticas. O confronto se deu entre duas concepções do melhor tratamento da vida (FASSIN, 2003b). Por um lado, ativistas, médicos, pesquisadores e até mesmo a indústria farmacêutica destacaram o risco de transmissão do vírus de mãe para filho e defenderam a ideia simples e forte de que os medicamentos podem prevenir a contaminação dos recém-nascidos. Por outro lado, os Ministérios da Saúde e do Desenvolvimento Social, especialistas em saúde pública e serviço social, notaram as enormes disparidades e disfunções do sistema de saúde herdadas do *apartheid* e sublinharam o risco de aumento das desigualdades através da introdução prematura dos antirretrovirais. Para alguns, qualquer vida salva valia por si mesma. Para outros, era preciso defender a justiça, tornar o sistema de saúde justo e funcional e, sobretudo, dar proteção social aos pacientes mais necessitados. A política da vida sagrada dos

primeiros foi aclamada por todos. A política de vida justa deste último foi amplamente condenada. No final, a razão humanitária prevaleceu sobre a preocupação com a equidade, mas, uma vez que o governo foi ordenado a distribuir os medicamentos, ativistas e médicos perceberam o quão difícil e desigual permanecia o acesso aos antirretrovirais.

A gestão dos refugiados na França e o tratamento da AIDS na África do Sul envolvem políticas de vida que, para além das diferenças óbvias em termos de questões e contextos, fazem parte da mesma configuração moral em que a vida física se impõe como valor superior e a razão humanitária como um ideal ético. Isso significa que mais do que o biopoder, que é um poder sobre a vida, o estudo das sociedades contemporâneas nos convida a considerar a biolegitimidade<sup>4</sup>, que é a legitimidade da vida, ou seja, o reconhecimento da vida biológica como um bem supremo. De um conceito a outro, é – para pensar mais uma vez com Michel Foucault – uma nova problematização da vida que se realiza. Não se trata de entender como ela é moldada, regulada, normalizada. Trata-se, em uma abordagem muito diferente e quase oposta, de entender como ela se encaixa de maneira complexa, incerta, e ambígua no coração de nossos sistemas de valores e ações, de nossas economias morais e políticas.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer I: Le pouvoir souverain et la vie nue**. Paris: Seuil, 1997.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer II: État d'exception**. Paris: Seuil, 2003.
- AGIER, Michel. **Aux bords du monde, les réfugiés**. Paris: Flammarion, 2002.
- ARENDT, Hannah. **Condition de l'homme moderne**. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
- ARENDT, Hannah. **Essai sur la révolution**. Paris: Gallimard, 1967.
- ARISTOTE. **La politique**. Édition établie par J. Tricot. Paris: Vrin, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalization: The Human Consequence**. Cambridge: Polity Press, 1998.
- BECK, Ulrich. **Risk Society: Towards a New Modernity**. London: Sage, 1992.
- BIEHL, João. **Vita: Life in a Zone of Abandonment**. Berkeley: University of California Press, 2005.
- CALABRESI, Guido; BOBBIT, Philip. **Tragic Choices: The Conflicts Society Confronts in the Allocation of Tragically Scarce Resources**. New York: Norton and Company, 1978.
- CANGUILHEM, Georges. **Le normal et le pathologique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- CANGUILHEM, Georges. **Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie**. Paris: Vrin, 1968.
- CASTEL, Robert. **La gestion des risques: De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse**. Paris: Minuit, 1981.
- CONRAD, Peter. Medicalization and social control. **Annual Review of Sociology**, v. 18, p. 209-232, 1992.
- DEAN, Mitchell. **The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance**. London: Routledge, 1991.
- DONZELOT, Jacques. **L'invention du social**. Paris: Fayard, 1984.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité**. Paris: Gallimard, 1984.
- EWALD, François. **L'État-providence**. Paris: Fayard, 1986.
- FASSIN, Didier. Entre politiques de la vie et politiques du vivant. **Anthropologie et sociétés**, numéro spécial Terrains d'avenir, v. 24, n. 1, p. 95-116, 2000.
- FASSIN, Didier. The Biopolitics of Otherness: Undocumented Immigrants and Racial Discrimination in the French Public Debate. **Anthropology Today**, v. 17, n. 1, p. 3-7, 2001.

FASSIN, Didier. Le sida comme cause politique. **Les Temps Modernes**, numéro spécial L'Afrique et la mondialisation, n. 620, p. 429-448, 2002.

FASSIN, Didier. The Embodiment of Inequality: A Political Anthropology of Aids in Southern Africa. **EMBO Reports**, numéro spécial Science and Society, v. 4, n. 1, p. S4-S9. 2003a.

FASSIN, Didier. Sovereignty vs. Biolegitimacy: The Contradictory Foundations of the Politics of AIDS. **Debate**, South Africa, p. 23-26, août. 2003b.

FASSIN, Didier. Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France. **Cultural Anthropology**, v. 20, n. 3, p. 362-387, 2005a.

FASSIN, Didier. L'ordre moral du monde: Essai d'anthropologie de l'intolérable. In: BOURDELAIS, P.; Fassin, D. (dir.). **Les constructions de l'intolérable**. Paris: La Découverte, 2005b. p. 17-50.

FASSIN, Didier. L'humanitaire contre l'État, tout contre. **Vacarme**, numéro spécial Politique non gouvernementale, v. 34, p. 15-19, 2006.

FASSIN, Didier. **When Bodies Remember**: Experience and Politics of Aids in the Post-Apartheid. Berkeley: University of California Press, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Naissance de la clinique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. **La volonté de savoir**: Histoire de la sexualité, tome I. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. **Les usages des plaisirs**: Histoire de la sexualité, tome II. Paris: Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, Michel. **Le souci de soi**: Histoire de la sexualité, tome III. Paris: Gallimard, 1984b.

FOUCAULT, Michel. Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. **Un parcours philosophique**. Dreyfus H. et P. Rabinow P. (dir.). Paris: Gallimard, 1984c. p. 296-321.

FOUCAULT, Michel. **Résumé des cours 1970-1982**. Paris: Collège de France-Julliard, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**, tome IV. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**: Cours au Collège de France 1975-1976. Paris: Gallimard-Seuil/Coll. Hautes Études, 1997.

FOUCAULT, Michel. **L'herméneutique du sujet**: Cours au Collège de France 1981-1982. Paris: Gallimard-Seuil/Coll. Hautes Études, 2001.

IGNATIEFF, Michael. La doctrine militaire américaine, nouvelle version. 1re parution dans la New York Review of Books, 20 juillet 2000. **Esprit**, n. 6, p. 110-124, 2001.

LECLERC, Annette *et al.* **Les inégalités sociales de santé**. Paris: Inserm-La Découverte, 2000.

LOCK, Margareth. **Twice Dead**: Organ Transplants and the Reinvention of Death. Berkeley: University of California Press, 2002.

- LOWY, Ilana. **Between Bench and Bedside**: Science, Healing and Interleukin-2 in a Cancer Ward. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- MALKKI, Liisa. **Purity and Exile**: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public Culture**, v. 215, n. 1, p. 11-40, 2003.
- MEMMI, Dominique. **Faire vivre et laisser mourir**: Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort. Paris: La Découverte, 2003.
- NAPIER, David. **The Age of Immunology**: Conceiving a Future in an Alienating World. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **La généalogie de la morale**. Paris: Mercure de France, 1964.
- PETRYNA, Adriana. **Life Exposed**: Biological Citizens after Chernobyl. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- PINELL, Patrice. Modern Medicine and the Civilizing Process. **Sociology of Health and Illness**, v. 18, n. 1, p. 1-16, 1996.
- RABINOW, Paul. **Essays on the Anthropology of Reason**. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- RABINOW, Paul. **French DNA**: Trouble in Purgatory. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- RAPP, Rayna. **Testing Women, Testing the Fetus**: The Social Impact of Amniocentesis in America. New York: Routledge, 2000.
- ROSE, Nikolas. **Governing the Soul**: The Shaping of the Private Self. London: Routledge, 1989.
- ROSE, Nikolas. The Politics of Life Itself. **Theory, Culture and Society**, v. 18, n. 6, p. 1-30, 2001.
- TAUSSIG, Michael. **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man**: A Study in Terror and Healing. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- TURNER, Bryan. **Regulating Bodies**: Essays in Medical Sociology. London: Routledge, 1992.
- VIGARELLO, Georges. **Le corps redressé**: Histoire d'un pouvoir pédagogique. Paris: Delarge, 1978.

## NOTAS

---

1 A versão original deste texto foi publicada na revista *Sociologie et sociétés*, v. 38, n. 2, p. 35-48, 2006. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/1900-v1-n1-socsoc1813/016371ar/>. Acesso em: 22 fev. 2023.

2 Didier Fassin é atualmente professor de ciências sociais na cátedra James D. Wolfensohn no Institute for Advanced Study de Princeton e diretor de estudos de antropologia política e moral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris.

3 N.T.: No Brasil, alguns autores têm adotado “vida mesma” para ambas as expressões. No entanto, há uma sutil diferença na expressão em francês. Canguilhem refere-se a “vie elle-même” [vida ela mesma] e Arendt refere-se a “vie même” [vida mesma].

4 N. T.: Fassin chama de “biolegitimidade” o modo como se dá atualmente o acesso às políticas sociais dos governos. Para ele, a produção de direitos, de reconhecimento e de acesso a serviços e atendimento por parte do Estado estão atreladas ao modo como o Estado disponibiliza atendimento aos sujeitos precários, ou seja, exigindo deles enunciados e formulários que atestem um status, uma condição, uma internalização da dependência e uma total rendição aos aparelhos de correção e controle.