

IX Seminário de Pesquisas FESPSP - “Desafios da pandemia: agenda para as Ciências Sociais Aplicadas”. De 09 a 13 de novembro de 2020

GT 01: As Relações Internacionais em tempos de mudança: desafios para a análise do cenário internacional.

Título: Biossegurança e Segurança Humana: o renascimento da biopolítica.

Nome: Ricardo Gustavo Garcia de Mello.

E-mail: ricardomello@hotmail.com.br

RESUMO: A pandemia é um estado crítico extremo que impacta na saúde física e mental das sociedades, não é um problema pontual, individual, local ou endêmico. Mas um problema global – no sentido de ser algo cujo o impacto engloba desigualmente todas as sociedades – que torna as sociedades simultaneamente mais telúricas e mais interdependentes. Isso leva ao retorno da biopolítica.

Palavras-Chave: Pandemia; Biopolítica; Relações Internacionais.

A pandemia do vírus Sars-CoV-2 - causador da Covid-19 chamado de “novo” coronavírus - além de ter um impacto sanitário na saúde física e mental das sociedades, é também um gerador de problemas econômicos, morais, culturais e políticos em escala planetária.

Quando tratamos de problemas econômicos, jurídicos, institucionais, demográficos e, no caso, problemas sanitários é importantíssimo que o seu trato não seja apenas “autorreferencial” - algo tratado com independência total do ambiente societal que pode ser isolado como um problema exclusivo de uma dada disciplina ou ramo do conhecimento. Um grande problema sanitário que tem impactos econômicos, culturais, psicológicos, institucionais etc., nunca vai deixar de ser também um problema de ordem sociológica, o que por sua vez sempre envolve a política.

E tais problemas nos coloca diante de uma armadilha dilemática que se expressa entre “o coronavírus é uma gripezinha” ou “o coronavírus é o apocalipse”. Ora o coronavírus é subestimado e adotamos uma postura permissiva e até criminosa, ora superestimado e adotamos uma postura histórica e até suicida. Esse pêndulo favorece apenas os globalistas e ditadores.

Muitos tiranos travestidos de “médicos do povo” corrompem a natureza da quarentena ou do isolamento social para fazer dela uma arma ideológica com a capacidade de usurpar os direitos e distorcer os sentidos dos cidadãos até se tornarem indivíduos atomizados sem laços sociais podendo ser manobrados como joguetes.

A hipertrofia de órgãos transnacionais e internacionais durante a pandemia serviu como um suplemento anabólico para aquelas personalidades e grupos que pregam a ideologia da “fraternidade global”, o globalismo. Por isso que não podemos começar a contagem regressiva para uma nova ordem mundial multipolar. As ideologias globalistas ou cosmopolitas têm por base a propagação e venda de um modo de vida como bem-estar humano. A resposta à situação crítica de pandemia para esses utópicos era a estruturação de mecanismo de poder que enfraqueçam a segurança nacional com a finalidade de poder vigiar e punir os cidadãos locais que não atenderem às “medidas necessárias para preservar a humanidade”, a chamada segurança humana que é uma espécie de polícia cosmopolita.

Os globalistas sempre vão se beneficiar de situações que favorecem a importância e até intervenção de organizações internacionais ou transnacionais. Pelo fato de favorecerem a estruturação de aparatos de poder que enfraquecem o território.

Na capital da Dinamarca, Copenhague, em 1985 foi criado o Instituto de Pesquisas da Paz [*Peace Research Institute*], mais conhecido como Escola de Copenhague. Tal instituto desenvolveu um pensamento crítico diante do conceito de segurança centrado no Estado-nação, e propondo a mudança do foco da sociedade para o indivíduo como sujeito de direitos independente da sua residência territorial. Tal mudança focal foi chamada de segurança humana.

E tal conceito de segurança humana foi consagrado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) no seu Relatório do Desenvolvimento Humano (RDH) do ano de 1994. Como o conceito de segurança humana não é centrado no Estado-Nação qualquer organização - partido, escola, sindicato, clube, ONGs, associações, mídias, etc. – podem reivindicar os seus direitos à segurança contra o próprio Estado nacional, e até uma órgão transnacional ou estrangeira pode intervir no território nacional alegando resguardar o direito à segurança humana.

Esse conceito de segurança humana é um conceito cosmopolita.

“[...] o termo cosmopolitismo. Trata-se de uma corrente de ideias, e até fatos, que tendem realmente à destruição das nações, à criação de uma moral em que elas já não seriam as autoridades soberanas, criadoras da lei, nem o objeto supremo, digno de sacrifícios agora dedicados a uma causa maior, da humanidade.” [MAUSS, 2017, p.295]

O cosmopolitismo é um fruto corrompido do ecumenismo que defende a ideia do “cidadão do mundo” sem nação e fronteira, e dono de uma moralidade superior aos diferentes constructos socioculturais e circunstâncias tempo-espaço. O cosmopolita só reconhece aquilo que ele chama de “humanidade” como pátria, nenhuma lei tem valor superior aos seu imperativos “humanitários”.

O cosmopolitismo ou, em termos hodiernos, globalismo tem raízes nas visões solipsistas, egocêntricas e megalomaniacas de certas personalidades ou grupos que pela suposta onisciência e onicompetência acham que têm o plano que irá colocar o mundo no eixo, e para tal reclamam deter a onipotência. E esses tiranos ilustrados para planificarem a pluralidade de sociedades recorrem ao intervencionismo ilimitado, agindo como uma motoniveladora capaz de passar por cima de todos as figuras de autoridade local. Tudo isso para instaurar um regime global ou governo planetário capaz de colocar o mundo no eixo.

Mas, ao mesmo tempo, os globalistas ou cosmopolitas que acharam que iam se beneficiar na pandemia com a crescente importância de órgãos transnacionais, não conseguiram fazer valer o seu ideal. A própria pandemia sepultou as ideologias do mundo sem fronteiras e do egocentrismo libertino.

O fechamento de fronteiras protagonizado pelos Estados nacionais como a primeira medida sanitária visando preservar a saúde física e mental de seus

cidadãos impactou economicamente porque forçou a produção local de bens necessários que antes eram obtidos no exterior, forçando muitas nações a se conscientizarem pelos imperativos da situação da importância de reservas financeiras locais, segurança alimentar, indústria nacional, sistema de transportes, redes virtuais, tecnologia da informação e produção de ciência e tecnologia. Aquilo que era tratado de modo depreciativo como um traço atávico do nacionalismo desenvolvimentista agora se observa que são características necessárias para assegurar a existência material e cultural da própria sociedade. Por isso que o cenário de um mundo multipolar com Estados nacionais e blocos regionais se faz mais acentuado do que o cenário de uma solidariedade global das diversas sociedades em torno do eixo de órgãos internacionais como a ONU – Organização das Nações Unidas – e da OMS – Organização Mundial da Saúde. Mas tudo isso não significa que agora as sociedades deixaram de ser interdependentes na economia, política, cultura e tecnologia.

A pandemia reabilitou as forças das fronteiras e das sociedades como sujeitos históricos, reforçando o internacionalismo, e sepultando o idealismo do mundo sem fronteiras e do egocentrismo libertino.

A escolha no trato do problema da pandemia não se deu no conflito entre uma ideologia liberal egocêntrica e o modelo socialista coletivista, mas no caminho do patriotismo, das fronteiras, da econômica de mercado protegido, negociações mais internacionais do que transnacionais. A Covid-19 não abriu o caminho para o completamente desconhecido como pensava a *intelligentsia*, mas revitalizou aquilo que já era mais do que conhecido, o *homo sociologicus* da biopolítica originária. Esse *homo sociologicus* se traduz nas relações intersociais como reforço do Estado-nação, e como crítica radical ao espontaneísmo globalista *Laissez faire, laissez passer, lê monde va de lui même* (Deixe fazer, deixe passar, o mundo vai por si).

O mundo da pandemia não é um mundo unificado, nem um ambiente de sociedades autárquicas. Mas um mundo interdependente, portanto, um mundo mais internacionalista, e não globalista ou cosmopolita.

[...] o termo “internacionalismo”. Trata-se do movimento que tende a unir as nações, não a destruí-las. Inter-nação é o contrário de a-nação. O internacionalismo, se [nos] concedem essa definição, é o conjunto

das ideias, sentimentos, regras e agrupamentos coletivos que têm por objetivo conceber e dirigir as relações entre as nações e entre as sociedades em geral. Aqui, já não estamos no domínio da utopia, e sim no dos fatos, ou pelo menos nos das antecipações do futuro imediato. Existem, na verdade forças sociais que tendem a regular, prática e moralmente, a vida de relação das sociedades.” [MAUSS, 2017, p.296-297]

Interdependência não é o mesmo que sociedades sem independência. Isso foi muito observado por Jean-François Revel (1924-2006) na obra *A Tentação Totalitária* (1976).

Num plano puramente racional, admite-se, de uma maneira muito geral, a incompatibilidade entre o tradicional Estado-nação e a criação de uma nova ordem econômica e política mundial. Admite-se que esta nova ordem é o único quadro possível de solução das quais nenhuma, na atual situação de interdependência dos grupos que compõem a Humanidade, pode ser exclusivamente nacional. [...] Quando mais se fala de cooperação internacional, mais se consolida o Estado-nação, essencialmente o rival dos outros Estados-nações, instrumento criada em vista desta rivalidade, e não se distinguindo verdadeiramente senão em avivá-la ou em desenvolvê-la.” [REVEL, 1976, p.8]

Num quadro puramente lógico é comum se admitir mútua exclusão ou incompatibilidade entre a existência plural de sociedades e a existência da cooperação intersocietal ou internacional na formação de um certo equilíbrio geral ou “ordem mundial”. Mas na realidade a existência de diversas sociedades não se contrapõem a interdependência entre as sociedades. A rivalidade não anula a interdependência intersocietal, e a cooperação não anula a independência social.

Tal realidade foi muito compreendida e expressa por Marcel Mauss (1872-1950) na obra *A Nação* (1919-1920). O tema da pandemia e os problemas gerados diretamente ou indiretamente por ela faz com que a própria se enquadre como fato intersocietal ou fato internacional. “*Nem as nações, nem sociedade alguma, de qualquer tipo, estão sozinhas no mundo. Terem elas regulados ou não suas relações com as demais sociedades é um dos fatos dominante de sua vida, que deve ser analisado.*” [MAUSS, 2017, p.96]

E ele explicita essas relações entre sociedades como fatos intersociais ou internacionais.

Os fatos internacionais – deveríamos constantemente dizer intersociais- não correspondem a grupos sociais limitados, salvo quando há reconhecimento oficial pelas leis do país. São de ordem totalmente fisiológica, mesmo que resultem em alterações

demográficas das sociedades, como no caso da guerra – tão radicais que podem chegar à supressão total. Podem ser comparados aos fenômenos da vida de relação animal. Uma sociedade é um indivíduo; as outras sociedades são outros indivíduos. Entre elas não é possível – na medida em que permanecem individualizadas – constituir uma individualidade superior. Os utopistas costumam perder de vista essa observação de fato e de bom senso. Inversamente, porém as sociedades não são individualidades irreduzíveis, e os sinecismos, como vimos, são a regra. É esse processo que está a origem das grandes nações. Essa possibilidade que têm as sociedades de se fusionarem é, de modo geral, menosprezada pelos conservadores das sociedades de sua época. [...] a formação de grupos cada vez mais maiores, absorvendo um número cada vez mais significativo de grandes e pequenas sociedades, é uma das leis mais bem constatadas da história. ” [MAUSS, 2017, p.96-97]

O fato intersocial ou “internacional” não se restringe a poucos territórios. A pandemia não é só um problema local ou endógeno como é uma endemia, ela impacta materialmente e psicologicamente ainda que de forma desigual todas as sociedades.

O estudo das relações “internacionais” ou intersociais são importantes “[...] uma vez que são eles que explicam não apenas as relações entre sociedades, mas também, não raro, as alterações significativas dentro das próprias sociedades em sua estrutura, seu regime, seus costumes, sua língua, sua arte e suas instituições.” [MAUSS, 2017, p.98]

As “relações internacionais”, ou melhor, as interações intersociais são relações exteriores de cooperação, competição e conflito – guerra e paz nos extremos - entre diferentes sociedades, governos, organizações, associações, instituições, grupos, etc. As relações exteriores têm dimensões políticas, econômicas, militares, psicológicas e culturais, e essas forças externas influenciam no processo decisório doméstico.

É, de fato, uma abstração julgar que a política interna de uma nação não é amplamente condicionada pelo exterior, e vice-versa. Ocorre que, e isto é extraordinário, enquanto as sociedades vivem entre outras sociedades – ou seja, em suma, seu meio, na medida em que não é físico nem geográfico, é da mesma natureza e da mesma ordem que elas – os outros organismos, incluindo suas individualidades humanas, vivem em meios que lhes são totalmente heterogêneos, sejam eles internos, como o meio físico, sejam superiores, como o meio social. Uma sociedade, que já é um meio para os indivíduos que a compõem, vive entre outras sociedades que são igualmente meios. Seria correto dizer, portanto, que o conjunto das condições internacionais, ou melhor, intersociais, da vida de relações entre sociedades, é um meio dos meios. Mostraríamos bem, desse modo, a extrema complexidade, a importância do fato, assim como a dificuldade que há em descrevê-lo com a linguagem usual. [MAUSS, 2017, p.99]

A política externa reflete na política doméstica e vice-versa. Os tomadores de decisão local, a elite, são influenciados no processo decisório por forças extraterritoriais. O fato das sociedades serem interdependentes - algumas sociedades, por exemplo, são dependentes na área da tecnologia e armas, e outras são dependentes de recursos naturais – demonstra a importância das relações externas para a vida interior da própria sociedade.

Uma sociedade é um indivíduo; as outras sociedades são outros indivíduos. Entre elas não é possível – na medida em que permanecem individualizadas – constituir uma individualidade superior. Os utopistas costumam perder de vista essa observação de fato e de bom senso. Inversamente. Porém, as sociedades não são individualidades irreduzíveis, e os sinecismos (interações), como vimos, são a regra.” [MAUSS, 2017, p.97]

A sociedade é um organismo autônomo e o Estado-Nação representa a tradução jurídica, comercial e geopolítica dessa independência. E as demais sociedades são por sua vez organismos independentes. Esses organismos sociais são seres autocéfalos, ou seja, cada sociedade possui o seu próprio princípio social de autoridade, ainda que não tenha aparatos jurídicos, burocráticos e governo formal. Em tese, as sociedades não são organismo inclinados a aceitar ceder sua independência ou soberania em troca da sua integração num órgão global.

Nas relações internacionais a existência de uma superpotência não é sinônimo do fim da soberania local, mas demonstra a tendência expansionista de certos organismos sociais. A tendência expansionista de certos organismos sociais faz com que as sociedades mais fracas sejam assimiladas, anexadas ou exploradas. Tal tendência é um dos fatores que explica o expansionismo e as diferentes formas de imperialismo ou globalismo.

Os comércios mais expandidos, as trocas mais amplas e mais completas, os empréstimos mais rápidos de ideias e modas, as grandes ondas de movimentos religiosos e morais, a imitação cada vez mais consciente de instituições e regimes econômicos e jurídicos, enfim, e sobretudo, o conhecimento crescente e mais aprofundado das literaturas e das línguas, que vem por consequência, levaram grandes e pequenas nações e mesmo hoje, as sociedades mais atrasadas do mundo a um estado de permeação e dependência mútua cada vez maior. [MAUSS, 2017, p.97]

Os organismos sociais, as sociedades, não conseguem viver em invólucros sem se asfixiarem, ou seja, a autossuficiência ou a autarquia não

existe. As sociedades são organismos mais ou menos permeáveis aos influxos externos - as influências exteriores agem mais ou menos sobre o processo decisório local e o modo de vida da sociedade. Existe uma mútua dependência entre as sociedades, a interdependência. Uma sociedade não se desenvolve ficando isolada das demais, as sociedades são dependentes de bens materiais e simbólicos de outras sociedades.

As relações “internacionais” ou intersociais são, sobretudo, relações de troca (*lato sensu*) onde circulam alimentos: fontes energéticas; tecnologias; obras intelectuais; modelos; ideologias políticas, valores; crenças; ideias; etc. As relações de trocas materiais e culturais entre as sociedades são relações de trocas desiguais – uns bens/recursos são supervalorizados e outros são subvalorizados – pelo fato de refletirem a assimetria de poder entre as sociedades. Existem grandes potências, superpotências, sociedades subdesenvolvidas e sociedades arruinadas. As grandes potências, sobretudo, a superpotência condiciona os termos das relações de trocas. Todas as sociedades buscam barganhar os seus bens/recursos em relação às demais, a pulsão por poder é um dado dessa realidade.

O trato realista dos problemas da pandemia não se dá no conflito entre uma ideologia liberal egocêntrica e o modelo socialista coletivista, mas no caminho do patriotismo, das fronteiras, da econômica nacional de mercado, negociações internacionais etc. O trato realista da pandemia se dá no terreno da segurança nacional.

A segurança é um conceito mais abrangente e complexo do que o conceito de defesa. A defesa compreende as necessidades militares e geopolítica imediatas de defender o território – a defesa material da população, do território e dos recursos em relação aos inimigos. Já o conceito de segurança além de contemplar os elementos militares e geopolíticos também abarca as dimensões econômicas, psicológicas e culturais da correlação de forças.

A segurança nacional não é um tema e tarefa exclusiva das forças armadas do Estado, mas um tema e tarefa vital para assegurar a existência material e cultural da própria sociedade. Antes que exista uma resistência militar aos inimigos, é necessário a existência de uma defesa intelectual e moral da

nação, ou seja, uma defesa simbólica. É a defesa simbólica que fomenta a consciência da importância de lutar contra os inimigos militares e ideológicos que podem destruir materialmente e culturalmente o organismo social.

A segurança não reside apenas nas armas, a existência da sociedade pode estar ameaçada por forças que não são necessariamente militares, mas forças ideológicas que podem subverter a Ordem através da implosão dos valores nucleares dos vínculos sociais. Por isto que a segurança só existe como somatória de todas as forças sociais.

Uma sociedade consciente da segurança nacional, não é uma massa amorfa dispersa no espaço, mas uma sociedade ciente dos seus interesses e valores.

Nicolau Maquiavel (1469-1527) no Capítulo XXV – A influência da fortuna sobre as coisas humanas e o modo como devemos contrastá-la quando ela nos é adversa – da sua obra “*Príncipe*” escrita em 1513, mas publicada postumamente em 1532. Faz uma exposição do *status quaestionis* sobre a força do acaso, a fortuna, e capacidade humana de reprimir, conter e canalizar as forças do acaso, a *virtù*.

Não ignoro ser crença antiga e atual de que a fortuna e Deus governam as coisas deste mundo, e de que nada pode contra isso a sabedoria dos homens. Por consequência, seria razoável não desperdiçar esforços, mas deixar-se guiar pela sorte. Esta opinião acha-se mais difundida hoje em dia, em virtude das mudanças que, escapando por completo ao entendimento humano se operaram e continuam a operar ainda. Foi após refletir no assunto algumas vezes que eu também me inclinei em parte a concordar com essa opinião. Todavia, para que não se anule o nosso livre- -arbítrio, eu, admitindo embora que a fortuna seja dona da metade das nossas ações, creio que, ainda assim, ela nos deixa senhores da outra metade ou pouco menos. Comparo a fortuna a um daqueles rios que, quando se enfurecem, inundam as planícies, derribam árvores e casas, arrastam terra de um ponto para pô-la em outro: diante deles não há quem não fuja, quem não ceda ao seu ímpeto, sem meio algum de lhe obstar. Mas, apesar de ser isso inevitável, nada impediria que os homens, nas épocas tranquilas, construíssem diques e cais, de modo que as águas, ao transbordarem do seu leito, corressem por estes canais ou, ao menos, viessem com fúria atenuada produzindo menores estragos.<sup>6</sup> Fato análogo sucede com a fortuna, a qual demonstra todo o seu poderio quando não encontra ânimo [virtù] preparado para resistir-lhes e, portanto, volve os seus ímpetos para os pontos onde não foram feitos diques para contê-la. Se observarmos a Itália, origem e teatro de tais mudanças, veremos ser ela uma campina sem diques e sem nenhuma proteção. Houvera sido ela protegida por valor [virtù] conveniente, como a Alemanha, a Espanha e a França, e essa enxurrada [a invasão estrangeira] ou não

Ihe teria trazido as grandes mudanças que trouxe ou nem sequer a teria alcançado. Creio que isto é suficiente para demonstrar, em tese, a possibilidade de nos opormos à fortuna. [MAQUIAVEL, 2019, 143-144]

A palavra *Fortú* se refere a deusa romana do acaso, Deusa Fortú. Aqui preferimos traduzir *fortú* por contingência, o termo contingência guarda os sentidos da boa e má sorte, ou seja, contempla a fortuna e o infortúnio. E o termo *Virtù* além de abarcar as virtudes cardinais clássicas – justiça, prudência, temperança e fortaleza – também contempla a virtude do domesticador, a capacidade de domesticar as forças que agem independentemente da vontade e consciência, ou, seja a virtuosidade de tomar o acaso ou “inconsciente”.

A segurança é a forma pela qual o ser humano tenta mensurar os riscos e formular uma probabilística dos perigos materiais e simbólicos.

Ulrich Beck (1944-2015) na obra *Sociedade de Risco* (1986) nos oferece uma noção importante sobre o que é o risco.

Riscos têm, portanto, fundamentalmente que ver com antecipação, com destruições que ainda não ocorreram mas que são iminentes, e que, justamente nesse sentido, já são reais hoje.” [BECK, 2011, p.39]

Num sentido decisivo, eles são simultaneamente reais e irrealis. De um lado, muitas ameaças e destruições já são reais [...] De outro lado, a verdadeira força social do argumento do risco reside nas ameaças projetadas no futuro. [...] O núcleo da consciência do risco não está no presente, e sim no futuro.” [BECK, 2011, p.40]

Os riscos não se esgotam, eles têm por base as ameaças históricas, vulnerabilidades presentes e, sobretudo, baseia-se nos possíveis danos futuros. Os acontecimentos futuros e mesmo os danos indiretos daquilo que já aconteceu escampam, em parte, da percepção humana. Não é possível computar a totalidade dos danos indiretas daquilo que já aconteceu, quem dirá calcular os danos futuros dos acontecimentos que ainda poderão acontecer. Mas mesmo assim a definição dos riscos é vital à existencial da vida social, é necessário ter algum quadro do que seja o futuro para poder planejar a própria vida. Sem plano, sem futuro.

O conhecimento dos riscos se torna algo central na política por ser algo necessário para a existência da própria sociedade. Sem o conhecimento dos riscos não se pode ter paz.

A existência do risco coloca em dúvida a futurologia do futuro luminoso. Por isso que os “progressistas” são os primeiros a negar a importância dos riscos.

“Contudo, riscos são inicialmente bens de rejeição, cuja inexistência é pressuposta até prova em contrário - de acordo com o princípio: "in dubio pro progresso", e isto quer dizer: na dúvida, deixa estar.” [BECK, 2011, p.40-41]

Quando um ente se torna um perigo para a sociedade mesmo sendo um inimigo não-humano como um animal, poluente, substância química, bactéria ou vírus que era antes considerado um ente apolítico no momento que atenta contra a vida comum se torna um ente político. Por isso que é comum a politização da Covid-19.

Uma das respostas ao mundo marcado pela onipresença do medo, é achar que é tudo ilusão de mentes doentias, e que os riscos deixarão de existir. Essa postura é uma válvula de escape psicológico diante da pressão da realidade. “Quando tudo se converte em ameaça, de certa forma nada mais é perigoso. Quando já não há saída, o melhor afinal é não pensar mais na questão.” [BECK, 2011, p.43]

Deixar de pensar nos potenciais inimigos e ameaças nos ajuda na defesa de nossa saúde mental, mas negligenciar totalmente isso é fuga da realidade. Um dos traços patológicos da perda do juízo de realidade é a negação dos riscos da vida real.

Zygmunt Bauman (1925 -2017) na obra Medo Líquido (2006) refletiu com clareza a importância da segurança num mundo instável, ambivalente, complexo e mutável, denominando essa realidade de modernidade líquida. Nossa vida dentro dessa modernidade é hiperpericel. As características do relativismo, consumismo, imediatismo, criticismo, modismos, individualismos e tribalismos são sintomas, em parte, derivados da onipresença das incertezas, ou seja, do

medo. É o medo que configura esse “modo de vida” nada salutar que Bauman denominou de modernidade líquida.

“Afinal, viver num mundo líquido-moderno conhecido por admitir apenas uma certeza – a de que amanhã não pode ser, não deve ser, não será como hoje – significa um ensaio diário de desaparecimento, sumiço, extinção e morte.” [BAUMAN, 2008, p.12-13]

A vida num mundo de liquidez é marcada pela certeza de que o amanhã não será como hoje. Isso significa uma vida sem planos, o fim do planejamento. Onde não existe planejamento não pode haver segurança, a própria política de segurança se fundamenta, em grande parte, no cálculo do risco. Onde não se pode calcular o risco não se pode planejar. A modernidade líquida significa o fim do cotidiano, o que por sua vez significa o fim da rotina e da ordem. Num ambiente onde tudo é perecível nada pode durar.

Na modernidade líquida os artefatos humanos – armas, leis, instituições, regras sociais, produtos materiais e simbólicos – se tornam bens efêmeros e obsoletos.

A sensação existencial de insegurança é bem retratada pela figura do Titanic. Estamos no Titanic inseridos num oceano escuro que oculta diversos icebergs que não podemos ver, mas apenas sentir o frio na espinha. E vivemos à espera do momento que o ator principal vai dar o desfecho final do filme, ou seja, choque com o iceberg.

“O medo é mais assustador quando difuso, disperso, indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante, sem endereço nem motivo claros; quando nos assombra sem que haja uma explicação visível, quando a ameaça que devemos temer pode ser vislumbrada em toda parte, mas em lugar algum se pode vê-la. “Medo” é o nome que damos a nossa incerteza: nossa ignorância da ameaça e do que deve ser feito – o que pode e do que não pode – para fazê-la parar ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além do nosso alcance.” [BAUMAN, 2008, p.8]

Na escuridão, tudo pode acontecer, mas não há como dizer o que virá. A escuridão não constitui a causa do perigo, mas é o habitat natural da incerteza – e, portanto, do medo.” [BAUMAN, 2008, p.8]

O que mais amedronta é a ubiquidade dos medos; eles podem vazar de qualquer canto ou fresta de nossos lares e de nosso planeta. Das ruas escuras ou das telas luminosas dos televisores. De nossos quartos e de nossas cozinhas. De nossos locais de trabalho e do metrô que tornamos para ir e voltar. De pessoas que encontramos e de

peças que não conseguimos perceber. De algo que ingerimos e de algo com o qual nossos corpos entraram em contato.” [BAUMAN, 2008, p.11]

A segurança não deve ser pensada como algo contrário à liberdade, mas como algo que possibilita os homens serem livres. Nenhum indivíduo pode dar um passo sem ter a sensação psicológica e física de que suas pernas vão sustentar o peso do corpo. A segurança busca promover a vida tornando-a mais previsível e sólida, o medo é aquilo que incapacita os homens e, sobretudo, o medo é o maior inimigo da liberdade. O homem não é livre num espaço movediço, ele necessita de ordem para viver livremente e o asseguramento da ordem é a salvaguarda da sua liberdade.

A ordem é um pesado, complexo e frágil edifício apoiado sobre os nossos ombros. Somos seres imperfeitos, limitados e mortais – o sofrimento não é opcional – e o caos é antes regra do que exceção. É importante que asseguremos uma Ordem para poder coexistir. A ordem é aquilo que fornece delimitação, organização, harmonia, regularidade e previsibilidade. Em suma, a ordem fornece a solidez necessária para enfrentar a vida instável e efêmera. *“A rigidez da ordem é o artefato e o sedimento da liberdade dos agentes humanos.”* [BAUMAN, 2001, p.11].

A segurança busca fazer o trabalho de contenção dos perigos reais e possíveis, mas isso só possível se conseguirmos calcular os riscos físicos, econômicos, psicológicos, institucionais, culturais etc.

[...] só é possível nos preocuparmos com as consequências que podemos prever, e é só delas que podemos lutar para escapar. E assim, só as consequências indesejadas desse tipo “previsível” é que classificamos na categoria dos “riscos”. Estes são perigos de cuja probabilidade podemos (ou acreditamos poder) calcular: riscos são perigos calculáveis.” [BAUMAN, 2008, p.18]

Observemos, porém, que “calculabilidade” não significa previsibilidade; o que se calcula é apenas a probabilidade de que as coisas dêem errado e advenha o desastre. [BAUMAN, 2008, p.18]

Os riscos previsíveis são os inimigos históricos e as ameaças visíveis. Esses são perigos calculáveis cuja a previsibilidade acreditamos poder calcular pelo fato de serem riscos socialmente reconhecidos. Mas além dos riscos previsíveis existem os inimigos e ameaças potenciais. Esses são os riscos

prováveis, portanto, estão no vasto campo da probabilidade, já que podem ser ou não ser ameaças concretizadas.

A probabilidade não é a certeza e menos ainda a previsibilidade, ela é o cálculo daquilo que é mais provável de acontecer. Ainda que a probabilidade não ofereça a certeza e a previsibilidade, ela pode pelo menos oferecer um certo grau de confiança necessário para o planejamento ainda que sem garantia. Onde a previsão é impossível abunda as incertezas e os erros.

O cálculo ainda que não totalmente exato, o cálculo probabilístico, é o que podemos fazer de razoável, não fazer isso significa aceitar a imprudência.

A noção de controle humano sobre o meio ambiente durante a pandemia foi profundamente abalada, mas não podemos ter o luxo de esperar o fenômeno dessa pandemia se acabar ou findar para assim poder calcular os danos e fazer um diagnóstico preciso. O máximo que o intelectual – no sentido daqueles indivíduos e grupos que trabalham de forma remunerada ou não com a formulação e propagação de ideias - pode fazer nessa situação é estimar, ou seja, fazer um cálculo de probabilidade e dar uma opinião.

O ato de opinar não é só a ação de descrever ou falar sobre algo, mas uma tomada de partido pelo mais provável, um julgamento estimativo. A opinião não é propriamente o conhecimento ou o juízo exato, mas também não é o seu oposto. Ela é o esforço na busca do conhecimento.

*“A opinião se caracteriza, portanto, como um movimento do espírito para aceitar uma proposição como verdadeira sem conhecimento seguro para tal. Ela é um raciocínio provável.”* [MEIRA DO NASCIMENTO, 2016, p.39]

A opinião (*doxa*) não é idêntica ao conhecimento (*episteme*), mas disso não se deduz que seja sinônimo de preconceito. O preconceito é um mau hábito que é formado de modo não-consciente ou “subconsciente” que naturaliza um julgamento errôneo e vicioso como se fosse a verdade.

A opinião demonstra a inclinação do espírito humano ao conhecimento, o homem é um ser que deseja conhecer, mas isso não significa que ele sempre

conhece realmente alguma coisa ou satisfaça plenamente tal desejo. Esse desejo de conhecer leva o homem a formular ou aceitar uma opinião. O conhecimento humano é como a natureza humana – imperfeita, limitada e mortal – nunca é um juízo conclusivo ou definitivo. Só o julgamento de um Ser divino que goza da onisciência, onipresença, onicompetência e onividência é definitivo.

A opinião expressa um juízo de valor aproximado sobre um tema, problema ou pessoa que pode ser falso ou verdadeiro. Esse juízo não é um julgamento apodítico, ou seja, um juízo de caráter definitivo ou exato, mas um julgamento conjectural com base no cálculo aproximado ou estimativa tendo por base a experiência, as Leis positivas, os hábitos, testemunhos das autoridades e, sobretudo, pelo consenso majoritário.

O ser humano não pode ter a consciência cósmica - estar presente em todos os momentos, ter todas competências e ver sobre todos os ângulos - a opinião é um juízo de valor humano e não um juízo metafísico, portanto, ela não é universal, absoluta, perfeita e perene. O julgamento humano é falível e perecível, não é como o juízo de Deus.

Nos termos de Walter Lippmann (1889-1974) na obra *Opinião pública* (1922).

O mundo que temos que considerar está politicamente fora de nosso alcance, fora de nossa visão e compreensão. Tem que ser explorado, relatado e imaginado. O homem não é um Deus aristotélico contemplando a existência numa olhadela. [...] E ainda assim esta mesma criatura inventou uma forma de ver o que nenhum olho nu poderia ver, de ouvir o que ouvido algum poderia ouvir, de considerar massas imensas assim como infinitesimais, de contar e separar mais itens que ele pode individualmente recordar. Está apreendendo a ver com sua mente vastas porções do mundo que ele não podia nunca ver, tocar, cheirar, ouvir ou recordar. Gradualmente ele cria para si próprio uma imagem credível em sua cabeça do mundo que está além de seu alcance. [LIPPMANN, 2008, p.40]

## Notas sobre Biopolítica.

As reações humanas ao Sars-Cov-2 – causador da Covid-19 chamado de novo coronavírus – encaminham para revitalização da biopolítica. Já afirmo de antemão que o conceito biopolítica não é o sintagma formado pela ligação arbitrária entre biologia e política.

A afirmação de que a biopolítica é um termo polissêmico, é uma forma de ocultar a imprecisão, confusão e complicações contidas nesse termo. Muitos datam o início do século XX como ponto cronológico da origem do termo biopolítica devido a aparição desse termo no artigo “*The First Use of Biopolitics*” [O primeiro uso da Biopolítica] de G. W. Harris publicado no Vol. 10, nº 9 em 28 de dezembro de 1911 no semanário britânico *The New Age* sobre política, literatura e arte. Na sua coluna, página 197, Harris define biopolítica nessas palavras.

By the term "bio-politics" we mean a policy which should consider two aspects of the nation : in the first place, the increase of population and competition; in the second place, the individual attributes of the men who are available for filling places of responsibility in the State. There can be little doubt that before very long every State will have to take in hand seriously the question of increased population and examine accurately the places and classes in which increase is most pronounced.” [Vol. 10, nº 9, p. 197]

[Pelo termo “biopolítica” entendemos uma política que deve considerar dois aspectos da nação: em primeiro lugar, o aumento da população e da competição; em segundo lugar, os atributos individuais dos homens disponíveis para ocupar cargos de responsabilidade no Estado. Há pouquíssima dúvida de que, em breve, cada Estado terá que tratar com seriedade a questão do aumento populacional, e examinar com precisão os lugares e as classes sociais onde o aumento é mais pronunciado.] Tradução Livre

A biopolítica para Harris é o cálculo econômico que o Estado deve fazer com a finalidade de garantir sua eunomia ou bom funcionamento. Esse cálculo tem por base tratar os indivíduos como recursos biológicos úteis à produtividade econômica. E aqueles que não são competitivos devem ser descartados ou apartados.

Essa concepção de biopolítica tem por base o pensamento econômico de Thomas Robert Malthus (1766-1834). As ideias de Malthus se fundamenta no crescimento demográfico de uma superpopulação excedente que se torna um

problema sanitário, e um potencial problema criminal por não haver recursos ou postos de trabalho compatíveis ao crescimento populacional.

O indivíduo que nasceu numa sociedade onde os postos de trabalho já estão ocupados e os recursos são escassos não tem o direito de reclamar trabalho e alimento, ele é um refugo que deve ser seletivamente eliminado ou apartado. Não há lugar para ele nessa ordem natural darwinista, dar lugar para esse indivíduo significa perturbar o equilíbrio dessa ordem natural.

The present troubles with hysterical women are greatly due to the excess of the female over the male population, this superfluity having nothing to do and doing it extremely ill. Here is clearly a case where legislation might rationally diminish the number of female births, and thus leave enough women to go round without superfluity. Or, again, the superfluous women might be compelled to leave the country by a process of lotdrawing—a method employed by the Athenians for selecting their archons, and one which can be regarded as the result of their mature consideration. Again, the absurd procedure adopted at the present time in the case of the production of abortion should be abandoned. If a woman is with child and does not want it, it is impossible to see why, when at her request a doctor undertakes an operation at present called illegal, he should not only be permitted but actually empowered to do so. The production of illegitimate children is one of those phenomena which will always occur so long as the law stands as it is, and there can be little doubt that bastardy is not only a great hindrance in life, but is also liable to swell the numbers of those who, for want of something better to do, turn their hands to crime and other ignoble pursuits. [Vol. 10, nº 9, p. 197]

“Os problemas atuais com as mulheres históricas devem-se, em grande parte, ao excedente populacional feminino em relação à população masculina, esta superfluidade de mulheres que não tem o que fazer é algo extremamente mal. Este é claramente um caso em que a legislação pode diminuir racionalmente o número de nascimentos de mulheres, e assim deixar um número suficiente de mulheres para circular sem excedentes. Ou, por sua vez, as mulheres supérfluas podem ser obrigadas a deixar o país por um processo de sorteio - um método empregado pelos atenienses para selecionar seus arcontes, ou pode ser considerado o resultado da madura consideração da própria mulher. Mais uma vez, o procedimento absurdo adotado atualmente no caso da produção do aborto deveria ser abandonado. Se uma mulher está com o filho e não o deseja, é impossível que o seu pedido seja realizado por um médico pelo fato de ser uma operação atualmente considerada ilegal, tal operação não só deveria ser permitida, mas realmente autorizada legalmente. A produção de filhos ilegítimos é um desses fenômenos que sempre ocorrerá enquanto a lei permanecer como está, e não pode haver dúvidas de que o bastardo não só é um grande obstáculo na vida, mas também é passível de aumentar o número daqueles que, por falta de algo melhor para fazer, voltam-se para o crime e outras atividades ignóbeis.” Tradução Livre

“The upkeep of lunatics and criminal lunatics is another question which must be attacked. Unless some practical use can be made of them for experiment and the understanding of the causes of their disease, then

a State lethal chamber is the best way out of the difficulty. Once we do away with the pomp and ceremony and ethical and moral lamentations over death, crime and other evils, we shall be able to treat them in a rational way without endeavouring to extract self-satisfaction from the failure of the ungodly. There is no panacea, and we do not suppose for a moment that bio-politics is all-in-all and the end-all of suffering.” [Vol. 10, n° 9, p. 197]

“A manutenção de lunáticos e criminosos lunáticos é outra questão que deve ser atacada. A menos que se possa fazer algum uso prático deles para experimentos que buscam compreender as causas de sua doença ou então uma câmara letal de Estado é a melhor saída para tal dificuldade. Quando acabarmos com a pompa, o cerimonial e as lamentações éticas e morais sobre a morte, o crime e outros males, nós seremos capazes de tratá-los de forma racional sem nos esforçarmos para extrair a auto-satisfação do fracasso dos ímpios. Não existe panacéia, e nem supomos por um momento que a biopolítica seja tudo e o fim de todo sofrimento.” [Tradução Livre]

É pelas obras de Michel Foucault (1926- 1984) que o sentido “darwinista” de biopolítica se tornou conhecido no debate acadêmico e público. E é também pelo discurso de Foucault que se ocultou o sentido clássico de biopolítica, o que levou à amnésia de seu sentido radical ou raiz. Como foi exposto em sua aula de 17 de março de 1976 que foi reunida na obra *“Em defesa da Sociedade”*. Foucault entende por biopolítica: “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar estatização do biológico”. [FOUCAULT, 1999, p. 286]

O termo biopolítica de Foucault ganhou corpo no curso dado no Collège de France ,1978-1979, reunido na obra *Nascimento da biopolítica*.

[...] a “biopolítica”: eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças.... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam desde o século XIX e que desafios políticos e econômicos eles vêm constituindo até hoje. Pareceu-me que não se podia dissociar esses problemas do âmbito de racionalidade política no interior do qual eles apareceram e adquiriram sua acuidade. A saber, o “liberalismo”, já que foi em relação a ele que adquiriram o aspecto de um verdadeiro desafio. Num sistema preocupado como o respeito dos sujeitos de direito e com a liberdade dos indivíduos, como é que o fenômeno “população” com seus efeitos e seus problemas específicos pode ser levado em conta? Em nome do que e segundo que regras pode ele ser administrado?” [FOUCAULT, 2008, p.431-432]

A biopolítica para Foucault é o um conjunto de dispositivos de poder que formam uma governamentalidade liberal embasada pela gestão policial da

circulação da produção, bens e, sobretudo, da população. Uma política interessada na disciplinarização dos corpos com a finalidade de torná-los recursos saudáveis necessários para o progresso econômico, sem o qual o regime de vida liberal não pode funcionar. Nessa acepção do termo biopolítica a sociedade é considerada uma biomassa de indivíduos atomizados.

O que se deve entender por “liberalismo”? [...] O liberalismo deve ser analisado então como princípio e método de racionalização do exercício do governo – racionalização que obedece, e é essa a sua especificidade, à regra interna da economia máxima. Enquanto toda racionalização do exercício do governo visa maximizar seus efeitos diminuindo o máximo possível o custo (entendido no sentido político tanto quanto no sentido econômico)...” [FOUCAULT, 2008, p.432]

Michel Foucault a reduziu a biopolítica ao sentido unidimensional de uma zoologia utilitarista que resume o homem à condição de recurso ou biomassa. Portanto, é importantíssimo recuperar o sentido clássico de biopolítica.

Um dos maiores filósofos, Aristóteles (384-322 a.C), na sua obra Política já explicitava o sentido multidimensional da biopolítica. Como bem observou Jaeger e Arendt.

Três coisas fazem os homens bons e dotados de qualidades morais, e as três são a natureza, o hábito e a razão. Primeiro a natureza deve fazer nascer um homem, e não outro animal qualquer; depois o homem deve nascer com determinadas qualidades de corpo e alma; não há utilidade alguma em nascer com certas qualidades, pois nossos hábitos podem levar-nos a alterá-las (algumas qualidades são naturalmente sujeita a ser modificadas pelos hábitos para pior ou para melhor.) [...] nele estas três coisas devem harmonizar-se entre si [...] Já definimos as qualidades que os homens devem ter por natureza para serem mais facilmente guiados pelas mãos do legislador; o restante é obra da educação, pois os homens aprendem algumas coisas pelo hábito e outras por ouvi-las dos mestres.” [ARISTÓTELES, Política, 1997, 1332 a- b]

O filólogo e historiador da filosofia, Werner Jaeger (1888-1961), cuja a obra *Paidéia: a formação do Homem grego* (1936) é um marco nos estudos socioculturais, na história da vida intelectual, na história da medicina antiga, etc.

O termo *Paidéia* significa criação de meninos, ele deriva da palavra *paidos* (Criança). A *paidéia* compreende simultaneamente as forças socioculturais e pedagógicas que formam o corpo e a mente do homem grego. *Paidéia* significa educação no sentido de formação biopsicossocial, ou seja, no sentido biopolítico originário.

A educação no sentido de *Paidéia* significa formação social do homem. A formação social não se reduz à ilustração ou letramento, ele abarca também os aspectos físicos e comportamentais. Por isso que os gregos consideravam a educação física – exercícios físicos, jogos coletivos e luta-livre – e a música – a dança, o folclore e, sobretudo, os exercícios miméticos – a base da educação infantil.

A educação conserva e transmite as características físicas e espirituais de uma dada comunidade. Ela faz com que o padrão social – o conjunto de normas, símbolos, ritos, técnicos, conhecimentos e, sobretudo, valores nucleares – permaneça diante da perecibilidade da vida material das coisas e dos homens.

Para os animais conservarem sua linhagem a procriação física basta, já os homens além da procriação física devem cultivar, cultivar e cuidar do espírito, em outros termos, participar da estruturação do aparato psíquico. O homem se perpetua plasmando fisicamente e espiritualmente o meio em que vive como espécie superior às demais através da educação. A própria pedagogia é um exemplo que demonstra como opera a intervenção consciente e planejada ou *praxis* no processo de formação diferencial do ser humano.

A educação é antes patrimônio comunitário do que propriedade privada. O caráter social imprime-se fisicamente e psicologicamente em cada um dos diferentes indivíduos e grupos da sociedade através da educação. O patrimônio material e simbólico seletivamente acumulado ao longo das gerações da sociedade é transmitido e preservado de geração a geração através da educação.

A educação como *paidéia* cuida da formação da tridimensionalidade do homem, o biopsicossocial, portanto a *paidéia* é biopolítica.

[...] o conceito da vida, do *bios* (que designa a existência humana, não como um simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida) ocupa doravante uma posição de tão grande relevo na filosofia e na ética...” [JAEGER, 1995, p.537]

Existem em grego várias palavras para exprimir o que nós chamamos “vida”: *aion* designa a vida como duração e tempo delimitado de viver; *zoe* significa antes o fenômeno natural da vida, o fato de estar vivo;

*bios* é a vida considerada como unidade de vida individual, a que a morte põe termo, e também como subsistência: é, por conseguinte, a vida enquanto qualitativamente distinta daquela de outros seres humanos. É este aspecto expresso na palavra *bios* o que melhor se enquadra ao novo conceito da vida como criação de um *ethos* determinado, de uma firme conduta de vida do Homem.” [JAEGER,1995, p.967]

O conceito da vida grega é biopolítico. O termo *bios* designa indissociavelmente a vida humana como existência temporal, *aion*, a vida como corpo orgânico, *zoe*, e a vida como coexistência moral, *ethos*. O conceito de *bios* integraliza *aion*, *zoe* e *ethos*, ou seja, *bios* integra a existência histórica, a existência orgânica e a existência social.

Xavier Zubiri (1898-1983) pontuou com precisão essas dimensões biopolíticas da vida humana como *Bios*.

Pois bem, o homem tem muitas atividades e, segundo elas, tem muitos momentos vitais diferentes que constituem outros tantos acontecimentos (não importa como os chamemos). A unidade do curso de todos eles é o que o grego chamou de vida, *bíos*. O *bíos* compreender o curso de todas as ações humanas, desde as naturais até as morais. Em sentido lato, os gregos também falavam de *bíos* a respeito dos animais. Mas, em sentido estrito, o *bíos* é o próprio apenas do homem. E, de fato, a literatura grega foi fecunda em escrever os *bíoi*, as vidas dos grandes homens. *Bíos* é, portanto, a unidade da atividade vital humana: é a enérgia, a atualidade do vivente humano em sua atividade. O *bíos* assim entendido assume diferentes tipos. Isso porque *bíos*, tal como os gregos o entendem, é certamente uma atividade unitária, mas determinada por uma atitude fundamental, por um *éthos* que nela subjaz. E, conforme sejam essas atitudes ou *éthos*, teremos *bíoi*, vidas diversas.” [ZUBIRI, 2012, p.80]

A Hannah Arendt (1906-1975) na obra *Condição Humana* (1958) pontua claramente que a biopolítica como *bios politikos* não se reduz ao sentido unidimensional de uma zoologia utilitarista que resume o homem à condição de recurso ou biomassa. O principal responsável por essa redução e deturpação do conceito de biopolítica foi Michel Foucault.

A principal diferença entre o emprego aristotélico e o posterior emprego medieval da expressão é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente a esfera dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *praxis*, necessária para estabelecê-la e mantê-la. Nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humanas. Se o modo de vida político escapou a este veredicto, isto se deve ao conceito grego de vida na polis que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, bem mais que mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e

ordeiros. Não que os gregos ou Aristóteles ignorassem o fato de que a vida humana sempre exige alguma forma de organização política, e que o governo dos súditos pode constituir um modo de vida à parte; mas o modo de vida do déspota, pelo fato de ser «meramente» uma necessidade, não podia ser considerado livre e nada tinha a ver com o *bios politikos*.” [ARENDR, p.21-22]

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil. [ARENDR, 2017, p.34]

A *bios politikos*, a biopolítica no sentido aristotélico, denota a dimensão antropológica da vida humana com ênfase na ação social e no discurso público como elementos constitutivos da vida comum. A própria vida contemplativa (*bios theoretikos*) só é possível onde existe a vida política ativa (*bios politikos*).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, Política, Tradução Mário da Gama Kury, 3ª edição, Brasília, UnB, 1997.

ARENDR, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 10.ed. 2007.

BAUMAN, Zygmunt. Medo Líquido. Rio de Janeiro; Ed. Jorge Zahar, 2008.

BAUMAN Zygmunt, Modernidade Líquida, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar. 2001.

BECK, Ulrich. Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Ed.34, 2º edição 2011.

FOUCAULT, Michel. Em Defesa da Sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Harris, G. W. “Bio-Politics,” The New Age. Vol. 10, nº 9, p. 197. Publicado 28/12/1911.

<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:439539/PDF/>

JAEGER, Werner Wilhelm. Paidéia: a formação do homem grego. 3ª. ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LIPPMANN, Walter (1889-1974). *Opinião pública*.(1922) Tradução e prefácio de Jacques A. Wainberg, Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2008.

MAUSS Marcel, A Nação, São Paulo, ed. Três Estrelas, 2017.

MEIRA DO NASCIMENTO, Milton. Opinião pública e Revolução: aspectos do discurso político na França Revolucionária. 2ed. Discurso Editorial, São Paulo, 2016.

REVEL, Jean-François. A Tentação Totalitária, DIFEL Rio de Janeiro-São Paulo, 1976

ZUBIRI, Xavier. Cinco lições de filosofia (com um novo curso inédito). São Paulo: É Realizações, 2012.