

4

Aporias do Poder e da Soberania – Uma luta de outros gigantes¹⁵⁰

A análise da exceção, tida como corrupção, desvio, passa necessariamente, sobre a análise a externalização (aplicação, exercício) do poder¹⁵¹ que – reduzindo a uma forma simplista – será tida como regra quando o poder for exercido dentro dos limites impostos pela Constituição, uma vez que, ao menos formalmente, vivemos em uma tela pintada com as tintas de um Estado de Direito. Entretanto, malgrado a Constituição e todo o seu esforço em tutelar e garantir os direitos e garantias fundamentais, não raras as vezes, temos a oportunidade de vislumbrar em nosso cotidiano práticas de aplicação do poder inconcebíveis com a finalidade da mesma, tidas, por isso, como desvio, exceção no estado de direito.

Assim, antes de iniciarmos uma análise sobre a suposta exceção, cabe-nos tecer algumas considerações sobre seu instrumento de concreção, o poder.

Montesquieu é apontado¹⁵² como o primeiro autor a buscar os fundamentos para uma teoria do poder, pois foi o primeiro em seu *Espírito das Leis*, a definir claramente as três esferas de poder, o que tornou possível organizar a relação entre os cidadãos e o Estado. Estabeleceu-se que esta relação não deveria mais ficar dentro do status do arbitrário que marcou os séculos da idade média, onde o Estado era tido como um instrumento de opressão dos homens. Tal construção tem relação direta com as condições de vida da época e com o

¹⁵⁰ Parafrazeando o título do capítulo 4 do *Estado de Exceção* de Giorgio Agamben que traz a baila um debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt.

¹⁵¹ Adotaremos como suporte, o pressuposto estabelecido por Foucault, segundo o qual, rigorosamente falando, não existe “o poder”, mas sim práticas ou relações de poder. Em outras palavras, poder é algo que se exerce. Nesse sentido: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 25ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

¹⁵² SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 563

humanismo. Afirmava Montesquieu que *para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder*¹⁵³.

Com o fito de não fugirmos aos limites impostos pela opção metodológica adotada, elegeu-se como marco teórico para esta categoria, Michel Foucault¹⁵⁴ e Giorgio Agamben¹⁵⁵, devido à sua intrínseca ligação com a hipótese que foi o objeto de pesquisa da tese, não descartando, é claro, a citação a outros autores quando se mostrou necessário para entender os pontos de divergência e similitude entre Giorgio Agamben e Michel Foucault, doravante denominados, simplesmente Agamben e Foucault.

Como ponto de partida, podemos salientar que incorrerá em desilusão aquele que buscar uma “teoria geral do poder” em Foucault, visto que a mesma inexistente. Em outras palavras, em suas análises não se consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Foucault afirma que *a análise dos mecanismos de poder não é, de forma alguma, uma teoria geral do que é poder. Não é uma parte, nem o início dela*¹⁵⁶. Nesse sentido:

Logo, só poderia ser, no máximo, e só pretende ser, no máximo, um início de teoria, não do que é o poder, mas do poder, contanto que se admita que o poder não é justamente, uma substância, um fluido, algo que decorreria disto ou daquilo, mas simplesmente na medida em que se admita que o poder é um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder¹⁵⁷.

¹⁵³ MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. Livro XI, p. 75

¹⁵⁴ Michel Foucault é tido como o filósofo que mais se destacou no tratamento do poder, embora ele negue que tenha sido esse seu objetivo, mas sim de traçar modos de subjetivação do ser humano (*Dois ensaios sobre o sujeito e o poder*). Entretanto, afirma-se que a partir de sua obra *Vigiar e Punir* (1975), seguida de *A Vontade de Saber* (1976) e o primeiro volume de *A história da sexualidade*, marca-se a introdução nas análises históricas da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes.

¹⁵⁵ Filósofo italiano que se destacou no tratamento da exceção em sua obra reconhecida como a “trilogia *Homo Sacer*”, a saber: *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I. Estado de Exceção, O Reino e a Glória e O Que Resta de Auschwitz*.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978) Trad. Eduardo Brandão. Revisão de Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 3.

¹⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978) Trad. Eduardo Brandão. Revisão de Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 4

Assim, podemos afirmar que não existe algo unitário e global chamado poder, mas, unicamente, formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é a prática social e, como tal, constituída historicamente¹⁵⁸. Foucault fugia da determinação de uma teoria do poder por entender que toda teoria é provisória, acidental, dependente do estado de desenvolvimento da pesquisa. Por isso, prefere falar em genealogia do poder.

Poderíamos buscar em Foucault um conceito para o poder, entretanto, o autor se negou incisivamente a responder tal questão:

Porque a pergunta: o que é o poder? seria justamente uma questão teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero -, o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus defeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensão tão variadas¹⁵⁹.

Para o filósofo, o poder não é um objeto, uma coisa ou uma propriedade de que alguns seriam possuidores em detrimento de outros, ou seja, não existe uma dualidade entre uma classe social que seria dominante e que, por sua vez, deteria o poder, e uma classe social dominada. O poder para o autor é uma prática social constituída historicamente¹⁶⁰. Assim, o poder não é algo que possa ser possuído, mas sim exercido e todo sujeito encontra-se na possibilidade de exercê-lo. Sendo o poder algo que se exerce, o poder não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. Desta forma, Foucault¹⁶¹, inversamente a ciência política, não limita o Estado como sendo algo fundamental para os seus estudos sobre o poder, ou seja, o autor observa que não existe uma sinonímia entre Estado e poder, evidenciando que existem formas de exercício do poder diferentes da forma Estado, formas essas que se articulam ao Estado de diversas maneiras, sendo, inclusive, indispensáveis para a sustentação e atuação eficaz do mesmo.

¹⁵⁸ Nesse sentido: MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In *Microfísica do Poder*. 25ª ed. Rio de Janeiro : Graal, 2008, Introdução, p. X.

¹⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 19

¹⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 25ª Ed. São Paulo: Graal, 2008, p. 174

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 25ª Ed. São Paulo: Graal, 2008, p. 7 e FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

Nesse contexto, podemos adiantar, de forma sintética, que a análise do poder tal qual feita por Foucault pressupõe o que o mesmo denomina de “cinco preocupações de método”¹⁶² que seriam as bases que edificarão toda a discussão de Foucault sobre poder.

A primeira delas é a de que a análise concreta das relações de poder pressupõe abandonar o modelo jurídico da soberania¹⁶³. Em sua análise sobre o poder, ao invés de começar tratando do Estado como órgão central e único de poder, Foucault propõe o que ele denominou de *démarche inverse*, ou seja, partir da especificidade da questão colocada, tais como o criminoso, a loucura, a sexualidade, e analisar como esses micro-poderes, que possuem tecnologia e história específicas, se relacionam com o nível mais geral do poder constituído pelo aparelho do Estado. Não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas de poder em seu centro, mas, ao contrário o poder em suas extremidades, em seus *íntimos lineamentos, onde ele se torna capilar, ou seja, o poder em suas formas mais regionais, mais locais*¹⁶⁴. Nesse sentido:

A análise ascendente que Foucault não só propõe, mas realiza, estuda o poder não como uma dominação global e centralizada que se pluraliza se difunde e repercute nos outros setores da vida social de modo homogêneo, mas como tendo uma existência própria e formas específicas ao nível mais elementar.¹⁶⁵

A partir do século XVI, uma nova forma de poder político se desenvolveu de forma contínua, devido ao surgimento de uma nova estrutura, essa nova estrutura foi denominada Estado¹⁶⁶ que utilizou como forma de poder simultaneamente globalizante e totalizadora o que Foucault denominou de “poder pastoral”¹⁶⁷. Por muito tempo confundiu-se poder e Estado, podendo-se dizer que

¹⁶² FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 32

¹⁶³ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 319

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 32

¹⁶⁵ MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In *Microfísica do Poder*. 25a ed. Rio de Janeiro : Graal, 2008, Introdução, p. XV.

¹⁶⁶ Tradução livre de Michel Foucault, *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in Hubert Freyfus e Paul Rabinow, Michel Foucault. Un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984, pp. 297-321

¹⁶⁷ Para Foucault, o poder pastoral define-se, dentre outras fatores como: *O poder pastoral não é simplesmente uma forma de poder que ordena; deve também estar pronto a sacrificar-se pela vida e salvação do rebanho. Nisto, distingue-se, portanto, do poder do soberano que exige um*

esta confusão cessou na filosofia desde que Michel Foucault passou a cuidar da análise deste conceito com muita prudência. Nesse sentido, dizia o filósofo que a luta contra o poder consistia em demonstrá-lo e analisá-lo onde ele está invisível e escondido, nestes termos:

Deve-se tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da própria relação, na medida em que é ele que determina os elementos sobre os quais incide¹⁶⁸.

No lugar de preocupar-se com uma teoria sobre o poder, Foucault buscou entender “como” o poder se exercia:

Estudar “como o poder”, isto é tentar apreender seus mecanismos entre dois pontos de referência ou dois limites: de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, a outra extremidade, o outro limite seriam os efeitos de verdade que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder.¹⁶⁹

Assim, uma segunda instrução que Foucault propõe ao tratar o poder é não buscar *quem tem afinal o poder*. Não está o filósofo francês preocupado com aquele que tem o poder, mas, em suas palavras:

...mas sim estudar o poder, ao contrário, ao lado em que sua intenção – se intenção houver – está inteiramente concentrada no interior das práticas efetivas; estudar o poder, de certo modo, do lado de sua face externa, no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode denominar, muito provisoriamente, seu objeto, seu alvo, seu campo de aplicação, no ponto, em outras palavras, em que ele se implanta e produz seus efeitos reais.

Ao contrário de Thomas Hobbes, que entendia que a soberania era a “alma do Leviatã”, partindo da mesma como problema central, Foucault dirigir-se-á aos “corpos periféricos e múltiplos”, constituídos, devido ao poder, em súditos.

Propõe ainda Foucault, para desvendar os segredos do poder, uma terceira, que ainda não será a última precaução de método, que consiste em não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo, mas, sim, *como*

sacrifício da parte dos seus sujeitos a fim de salvar o trono. Tradução livre de Michel Foucault, *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in Hubert Freyfus e Paul Rabinow, Michel Foucault. Un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984, pp. 297-321

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 319

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 28

*algo que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. O poder, não é; o poder funciona, ele transita pelos indivíduos, não se aplica a eles*¹⁷⁰.

Como quarta conseqüência no plano das precauções metodológicas, tendo que o poder é algo que se exerce, que circula, que forma uma rede, deve-se, segundo Foucault elaborar-se uma análise ascendente do poder:

Creio que é preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostram como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder.¹⁷¹

Foucault arremata as precauções metodológicas com a que consideramos uma das mais relevantes para a pesquisa em curso e que será melhor desenvolvida nos capítulos a seguir, ao tratarmos da categoria da ideologia. Resumindo, Foucault desvencilha o exercício do poder de qualquer forma de ideologia. Ele resume suas precauções da seguinte forma:

Para resumir essas cinco precauções de método, eu diria isto: em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber¹⁷².

Foucault alerta para a necessidade de desvencilhar-se do modelo do *Leviatã* proposto por Hobbes, justamente porque este tem como alma, como cerne, a soberania, caminho inverso ao proposto por Foucault para entender e desvendar as relações infinitesimais de poder.

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 35

¹⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 35

Martins Fontes, 2005, p. 36

¹⁷² FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermetina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.40.

Portanto, Foucault¹⁷³ constitui o poder como sendo microfísico.

Desta forma, o poder não possui uma fonte, uma verdade ou uma origem em qualquer lugar, como por exemplo, no Estado. O poder circula por toda a sociedade de forma sutil e anônima atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos que é seu próprio corpo. Assim, o poder situa-se “ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder”. Assim, Foucault acredita que os poderes periféricos e moleculares, que são constituídos por diversas práticas sociais não foram confiscados, nem absorvidos e criados pelos aparelhos de Estado. Portanto, para Foucault o poder é um exercício social e seu exercício ocorre em níveis variados e em pontos diferentes da rede social, atuando de forma integrada ou não ao Estado.

Foucault desenvolve uma concepção não jurídica de poder, pois, para o autor, o poder não pode ser tratado como um fenômeno que fala e está fundamentado apenas na lei ou que se manifeste somente pela repressão. Portanto, Foucault se contrapõe a concepção negativa de que considera o poder exercido pelo Estado “essencialmente como aparelho repressivo, no sentido em que seu modo básico de intervenção sobre os cidadãos se daria em forma de violência, coerção, opressão”. Desta forma, o filósofo mostra que as relações de poder não ocorrem fundamentalmente ao nível do direito, nem da violência, ou seja, o poder não é algo contratual nem unicamente repressivo. Assim, Foucault acredita que o poder não pode ser definido unicamente como algo que nega, impõe limites ou castiga, pelo contrário, o poder atua de uma forma muito mais positiva do que negativa, ou seja, o poder quer produzir formas de vida, quer constituir o homem.

* * *

Uma vez apresentados estes breves destaques às análises de Foucault sobre o poder, cabe-nos, então, analisar em que a obra de Foucault cruza ou aponta(?) o caminho da obra de Agamben. Não será especificamente na “categoria” poder que Giorgio Agamben cruzará o caminho de Foucault, mas em uma, acreditamos que

¹⁷³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir. História da Violência nas prisões*. 36ª Ed. Petrópolis: Vozes: 2009,

podemos assim dizer, “subcategoria”, também por ele criada, denominada *biopoder*. Nesse sentido, Agamben entende que *a morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente sua investigação*¹⁷⁴, entretanto, se propõe a investigar a biopolítica por entender que somente neste terreno será possível entender as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna. Mas, o que vem a ser esta categoria ou subcategoria que se denominou *biopoder*?

A hipótese de um biopoder, ou seja, de certa relação entre poder e vida, foi inicialmente formulada por Foucault em *A Vontade de Saber* e em suas aulas dadas no *Collège de France*¹⁷⁵ nas quais propõe um novo espectro do poder, identificando-o com um modo específico de exercício, qual seja, aproximando-o de sua relação com a vida. Pode-se dizer que ele estudou o que denominou de “mecanismos, técnicas e tecnologias de poder”¹⁷⁶ que intervêm diretamente sobre o corpo do indivíduo, como a tecnologia disciplinar do trabalho, que regulava o corpo, sua localização espacial, exercícios a serem utilizados, etc. A essa tecnologia disciplinar se soma outra que durante o século XVIII não vai ser direcionada ao “homem-corpo”, mas sim ao “homem-espécie”, essa outra e nova tecnologia disciplinar *tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser treinados, utilizados, eventualmente punidos*¹⁷⁷. A essa forma política Foucault chamou de *biopolítica da espécie humana*, que significa que depois de ter o poder agido sobre o corpo indivíduo, o poder também é exercido sobre um grupo, uma *massa global*¹⁷⁸.

¹⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 12.

¹⁷⁵ *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1975-76, Hautes études, Gallimard/Seuil. Traduzido por Maria Ermatina com o título : *Em Defesa da Sociedade*.

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermatina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.288.

¹⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermatina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.289.

¹⁷⁸ Diz respeito, entre outras coisas, aos controles de natalidade e mortalidade e também ao controle de epidemias que prejudicavam a política desde a Idade Média. Foucault entende que

Segundo Foucault, o poder soberano seria o direito de vida e de morte, que significa que o soberano pode fazer morrer e deixar viver, ou seja: *a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana*¹⁷⁹, se formos mais longe, podemos afirmar que, nesta perspectiva, os direitos de vida e morte não são inerentes ao sujeito, mas estabelecidos pelo poder soberano. A interpretação do direito soberano seria justificada pelo direito de morte. É por poder matar que o soberano domina seus súditos e exerce direitos sobre a vida dos mesmos.

Com as transformações do direito político no século XIX, ocorre uma inversão desse direito, que se torna o poder de *fazer viver* e de *deixar morrer*.

Na verdade, Foucault diz que essa inversão não é um atributo do século XIX e que, desde o contrato social, os súditos delegavam poderes ao soberano porque queriam que esse lhes protegesse a vida, e foi assim que suas vidas se tornaram um direito do soberano. Em determinado momento houve uma delegação deste direito ao soberano, devido à pressão exercida pelo perigo. É para *poder viver* que se constitui um soberano.

Por sua vez, o biopoder, diferentemente do poder soberano, faz viver e deixa morrer. É uma espécie de poder regulamentador que intervém para fazer viver, controlando os possíveis acidentes para aumentar o tempo de vida, deixando a morte de lado, nesse caso, a morte passa cada vez mais a ser domínio do privado, do particular.

A seu turno, Giorgio Agamben, retoma a discussão sobre o poder em sua obra *Homo Sacer – Poder Soberano e a Vida Nua*, repensando a relação entre a vida e poder. Agamben analisa a estrutura originária do poder soberano em relação à vida, a qual ele denomina uma “relação de exceção”. A soberania não

esses processos (natalidade, mortalidade e longevidade) constituíram os primeiros alvos de controle da biopolítica.

¹⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.286.

paira, de acordo com o doutrinador italiano, sobre os sujeitos de direito, mas, de uma maneira dissimulada, secreta, sobre a o que o autor denomina “vida nua”¹⁸⁰.

O conceito de vida nua de Agamben é bastante complexo. Não é uma pura vida animal, mas é o que inicia com a captura da *zoé*¹⁸¹ que constitui a *bíos*. Pode ser também, a forma de vida que se atualiza quando é o suporte animal do humano que é capturado, separado e submetido ao poder de morte, constituindo o conteúdo originário do poder soberano¹⁸².

O que exprime, propriamente, a vida nua é a nossa sujeição ao poder¹⁸³ que cunha com a forma da vida o corpo biopolítico, puramente atual, na medida em que achata e proscreve as virtualidades de uma vida. Por isso, Agamben escreve que antes de se pensar em uma nova economia do corpo e dos prazeres como forma de subjetivação, como quisera Foucault, seria preciso “*fazer do próprio corpo biopolítico, da própria vida nua, o local em que se constitui e instala-se uma forma de vida toda vertida na vida nua, um bíos que é somente a sua zoé*”¹⁸⁴.

A vida passa a ser objeto de decisão do poder soberano que a qualifica e lhe determina um valor. Assim, nessa perspectiva, a *zoé* alimenta o funcionamento do poder soberano que se institui e mantém sua potência sobre o corpo biopolítico.

¹⁸⁰ A vida nua é denominada por Agamben como a “protagonista de seu livro”, conceituando-a como *vida matável e insacrificável do homo sacer, cuja função essencial na política moderna pretende-se reivindicar*. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. São Paulo: Boitempo, p. 16

¹⁸¹ *Os gregos não tinham um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: zoé, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e bios, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo*. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. São Paulo: Boitempo, p. 9

¹⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. São Paulo: Boitempo, p. 91

¹⁸³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. São Paulo: Boitempo, p. 188

¹⁸⁴ Idem. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. São Paulo: Boitempo, p. 194

O tratamento do biopoder por Agamben ultrapassa o senso da noção colocada em aposta na questão tal qual formulada por Foucault. Este inscreve, categoriza, o biopoder dentro de suas reflexões sobre o poder: ele mostra que o poder se modifica quando toma a vida como objeto. Esta transformação da maneira como a qual o poder se exerce e se mostra requer uma transformação na maneira de pensá-lo. Para Foucault, a hipótese de um biopoder implica, por certo, uma redefinição do poder, mas, sobretudo do modo de análise do poder, para apreendê-lo onde ele não se encontra. Nesse sentido, o poder tem um caractere polêmico, visto que se trata dentro do biopoder de mecanismos especificamente modernos de poder que escapam à teoria tradicional do poder soberano.

Se o biopoder se prende às diversas análises e sobre diversas modalidades com o “velho poder soberano” e ele se refere aos largos processos da soberania e do direito, ele resta, entretanto, heterogêneo quanto aos mecanismos jurídicos que caracterizam a soberania. Ele funciona segundo tecnologias de poder e deve ser analisado no caso concreto¹⁸⁵.

Em seu ponto de vista, Agamben retira o biopoder deste primeiro campo de problematização. Com efeito, ele recoloca a questão lançada por Foucault, qual seja, a da soberania, acrescentando que não visa pensar as técnicas de poder específicas e historicamente determinadas, mas a própria estrutura da soberania, desde a sua origem, decifrando como a mesma se relaciona com a vida:

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano¹⁸⁶.

Desta forma, Agamben, ultrapassa a hipótese do biopoder e procede à questão da natureza em si do poder soberano. É então legítimo ou pertinente fazer do biopoder a estrutura da soberania, já que ele faz funcionar o conceito de biopoder dentro do conceito de soberania? Esta será nossa primeira questão.

¹⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermatina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.45.

¹⁸⁶ Idem. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. São Paulo: Boitempo, p. 14

Entretanto, Agamben não se leva a colocar em destaque a relação à vida nua que constitui a estrutura do poder soberano. Utiliza a noção do biopoder assim redefinida para esclarecer a questão da soberania desde sua origem até a modernidade política, marcada por sua crise. A política atual e os enigmas do século, como o nazismo, que restam “dramaticamente atuais” devem ser elucidados sobre o terreno da biopolítica onde eles são formados.

Se pudermos admitir com Foucault que a vida é uma aposta privilegiada do poder, que o homem moderno é um animal em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes¹⁸⁷. Podemos, com Agamben, completar a fórmula por sua inversão, segundo a qual somos cidadãos em cujo corpo natural está a própria política¹⁸⁸? O conteúdo dado à noção de biopoder depende da maneira como pensamos a resistência ao poder e a possibilidade de outra política. Seria então pensar a vida como o fundamento possível da resistência ao poder e como ponto de fixação de uma política.

A era do biopoder, na qual a vida é tida em conta pelo poder, sucede ao poder da soberania, compõe com ele e o transforma. Foucault coloca em destaque uma *lenta e profunda transformação dos mecanismos de poder*¹⁸⁹. O direito de vida e morte do soberano é relativizado. Esse direito assimétrico de morte, não é a maior forma do poder, mas uma peça dentre outras. Foucault destaca em *Vigiar e Punir* o poder disciplinar que é o poder que tende a majorar a força dos corpos individuais em termos econômicos de utilidade e diminuir essas mesmas forças em termos políticos de obediência¹⁹⁰.

Assim, Foucault sintetiza afirmando que a disciplina é individualizadora e a biopolítica é massificadora. A biopolítica se dirige ao homem vivente: não mais ao corpo, mas à *multiplicidade dos homens como massa global afetada de*

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 188

¹⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG: 2007, p. 193.

¹⁸⁹ Tradução livre de FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 179

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir : Nascimento da Prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 36ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 134.

*processos conjuntos que são próprios à vida*¹⁹¹. Os diferentes processos sobre os quais intervém a biopolítica são o nascimento, a morte e as doenças, consideradas como fatores de frustração de forças, assim como a velhice, os acidentes, tudo que requer mecanismos de assistência e seguro, ou ainda a relação entre a espécie e o meio, como, por exemplo, o problema da cidade. Em suma, o objeto da biopolítica é a população, concebida como problema científico e político; a biopolítica trata de instalar *mecanismos de segurança em torno do aleatório inerente a uma população de seres vivos*¹⁹².

Pode-se afirmar que a transformação do *poder soberano em biopoder*, configura a própria transformação do regime de poder:

Une des plus massives transformations du droit politique au XIXe siècle a consisté, je ne dis pas exactement à substituer mais à compléter, ce vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de “ faire ” vivre et de “ laisser ” mourir¹⁹³

O poder é cada vez menos poder de fazer morrer e cada vez mais direito de intervir para fazer viver. Entretanto, as duas dimensões não se apresentam como uma simples sucessão, mas como um cruzamento de processos. O poder, para tomar conta da vida precisa de novos processos, de novas tecnologias que tratam do poder da soberania ou poder soberano. Foucault insiste então sobre o caractere inoperante do poder do qual o esquema organizador é a soberania para reger os corpos econômicos e políticos de uma sociedade que cresce demograficamente e se industrializa. Surge a necessidade de uma dupla acomodação do poder à processos que lhe escapam:

¹⁹¹ Tradução livre de *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-76, Hautes études, Paris: Gallimard/Seuil, p. 216.

¹⁹² Tradução livre de *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-76, Hautes études, Paris: Gallimard/Seuil, p. 222.

¹⁹³ Tradução livre: *Uma das mais massivas transformações do direito político no séc. XIX consiste, não especificamente em substituir, mas completar, este velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – por um outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas lhe penetrar, lhe atravessar, lhe modificar e será um direito ou sobretudo um poder exatamente inverso: poder de fazer viver e deixar morrer*. Em *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-76, Hautes études, Paris: Gallimard/Seuil, p. 214.

A la vieille mécanique du pouvoir de souveraineté, beaucoup trop de choses échappaient, à la fois par en bas et par en haut, au niveau du détail et au niveau de la masse. C'est pour rattraper le détail qu'une première accommodation a eu lieu : accommodation des mécanismes de pouvoir sur le corps individuel, avec surveillance et dressage - cela a été la discipline. [...] Et puis vous avez ensuite, à la fin du XVIII^e, une seconde accommodation, sur les phénomènes globaux, sur les phénomènes de population, avec les processus biologiques ou bio-sociologiques des masses humaines. Accommodation beaucoup plus difficile car, bien entendu, elle impliquait des organes complexes de coordination et de centralisation¹⁹⁴

Os mecanismos disciplinares e normalizadores constituem modelos de exercício de uma nova forma de poder que o poder soberano não poderia exercer plenamente. Eles podem se articular, sobretudo em torno da norma, elemento que circula entre os dois, como pode ser demonstrado de maneira exemplar pela sexualidade¹⁹⁵. Os mecanismos normalizadores não são, entretanto, formas elásticas de disciplina. Os mecanismos tratam de, sobretudo, como escrevia Foucault, de cobrir a mais ampla superfície do corpo à população, através do duplo jogo de mecanismos disciplinares e normatizadores.

Nesse sentido, Foucault abandona a teoria da soberania e do direito para estudar as tecnologias de poder que não se apresentam mais exclusivamente dentro do código do direito e da soberania. Tais códigos, para o autor, mascaram modos de exercício do poder. Uma nova apreensão, uma nova análise do poder é demandada. Esta demanda é atendida em particular em *La Volonté de Savoir*, cujo objeto central não é o biopoder, mas a hipótese repressiva, ou seja, a idéia que o sexo teria reprimido, negado e matado e que Foucault buscou recusar ou, sobretudo, recolocar em outra “economia geral dos discursos sobre o sexo”¹⁹⁶ para dar luzes a um discurso do sexo, como mecanismo de incitação crescente e,

¹⁹⁴ Tradução livre: *À velha mecânica do poder de soberania demasiadas coisas escapam, às vezes por baixo, às vezes pelo alto, em nível do detalhe e em nível de massa. Para chamar o detalhe somente há somente uma forma: acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e adestramento – isto era a disciplina. [...] Assim, terás em seguida, ao fim do século XVIII, uma segunda acomodação sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população com processos biológicos ou biosociológicos de massas humanas. Acomodações muito mais difícil, pois implica em órgãos complexos de coordenação e centralização.* Em *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1975-76, Hautes études, Paris: Gallimard/Seuil, p. 222.

¹⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

¹⁹⁶ Tradução livre de FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 19-21

não, processo de restrição¹⁹⁷. Esta é a segunda dúvida levantada por Foucault que nos interessa e se prende sob a forma de uma questão histórico-teórica, qual seja, é de ordem repressiva o mecanismo do poder? Assim, para Foucault, trata-se de sair de uma interrogação jurídico-discursiva sobre o poder que lhe pense na forma negativa da repressão ou do proibido; o poder seria antes, um mecanismo positivo que visa à multiplicidade, à intensificação e à majoração da vida, *in verbis*:

On demeure attaché à une certaine image du pouvoir-loi, du pouvoir-souveraineté que les théoriciens du droit et de l'institution monarchique ont dessinée. Et c'est de cette image qu'il faut s'affranchir, c'est-à-dire du privilège théorique de la loi et de la souveraineté, si on veut faire une analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés. Il faut bâtir une analytique du pouvoir qui ne prendra plus le droit pour modèle et pour code.¹⁹⁸

Isto posto, é preciso se desprender do código jurídico-político dentro do qual o poder se apresenta e se auto-prescreve, para atualizarmos técnicas de poder:

Et s'il est vrai que le juridique a pu servir à représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument *hétérogène* aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtement mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'Etat et ses appareils. Nous sommes entrés depuis des siècles maintenant dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation¹⁹⁹

Para compreender a multiplicidade de relações de força e de jogos de poder, particularmente aqueles que colocam em jogo a vida, é preciso se referir a

¹⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 118-119

¹⁹⁸ FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 116 Tradução livre : Ficamos ligados à uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e de instituição monárquica desenharam. E é desta imagem que é preciso se franquear, ou seja, do privilégio teórico da lei e da soberania, se queremos fazer uma análise do poder no jogo concreto e histórico de seus procedimentos. É preciso edificar uma análise do poder que não tome mais o direito como modelo e por código.

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 118. Tradução livre: E se é verdade que o jurídico pode servir para representar de forma, sem dúvida não exaustiva, um poder essencialmente centrado sobre a suspensão e a morte, ele é absolutamente heterogêneo aos novos processos de poder que funcionam não ao direito, mas à técnica, não à lei, mas à normalização, não ao castigo, mas ao controle e que se exercem em níveis e formas que ultrapassam o Estado e seus aparelhos. Nós entramos, desde séculos, agora, em um tipo de sociedade na qual o jurídico pode cada vez menos codificar o poder ou servir-lhe de sistema de representação.

um modelo estratégico de poder mais que ao modelo de direito. A questão é: *como ele se exerce?* O que se deve colocar ao poder?

A redefinição do poder por Foucault em seus cursos e escritos fez aparecer uma relação problemática entre o biopoder e o poder soberano. A hipótese do biopoder não é somente descritiva, mas também polêmica ao olhar das teorias sobre a soberania. Somente a título de ilustração, podemos demonstrar essa relação problemática no que tange à leitura proposta por Foucault à teoria de Thomas Hobbes, na medida em que a soberania é um modelo ou mais um contra-modelo coberto de significações diversas nos escritos de Foucault, que a figura de Hobbes pode, todavia representar²⁰⁰.

Pode-se, primeiramente, destacar a demarcação realizada por Foucault entre o biopoder – que coloca em jogo a vida – e o direito de vida e morte do soberano dentro da análise de Hobbes – demarcação esta que não funcionará com Agamben. O direito de vida e de morte, presente no estado de natureza no qual, de acordo com o direito natural, cada um pode conservar sua vida mesmo que tenha que sacrificar a vida dos demais, é transferido ao soberano que conserva a segurança e a vida dos cidadãos, mesmo se é possível resistir ao mesmo.

Por sua vez, quando falamos de biopoder, os mecanismos não são mais da ordem de suspensão ou de tomada da vida, mas são mecanismos positivos de gestão e de intensificação da vida. A breve alusão à Hobbes em *A Vontade de Saber* que liga o poder de vida e morte ao “velho poder de soberania” estabelece claramente esta distinção. Esta alusão é precedida por uma longa análise sobre Thomas Hobbes quando de seu curso *Il faut défendre la société*, antes da formulação sobre a hipótese do biopoder na seção de 17 de março. Esta análise

²⁰⁰ A soberania designa o modelo de poder conceituado pelos teóricos do direito natural, mas igualmente o modelo estatal como centro de coordenação de diferentes processos de normatização, ou, ainda, o aparelho do Estado, dito pelos marxistas. Ela é oposta aos mecanismos disciplinares e mesmo normatizadores, tudo restando no quadro dentro do qual eles se desenvolvem e ultrapassam. A relação crítica à soberania comanda igualmente as análises de Foucault sobre governabilidade e sobre os processos estatais. A soberania é, por vezes, mantida e oposta ao governo; os mecanismos de governo devem ser escolhidos como tecnologias de poder irreduzíveis aos mecanismos de soberania. In *La gouvernementalité*, 1^{er} février 1978, quatrième leçon du Cours au Collège de France. *Sécurité, territoire, population.*, 1977-78, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto Gallimard, p.635

nos permite compreender o papel da crítica da teoria da soberania dentro da redefinição de poder por Foucault.

O filósofo submete a exame uma nova maneira de apreensão do poder que tome lugar nos discursos de sujeição, ou seja, aos conteúdos históricos sepultados, locais, investidos na história que ele denomina “saber histórico das lutas”. Foucault utiliza os modelos da guerra para pensar os mecanismos de poder. O método para esta análise supõe o reverso da perspectiva clássica de análise do poder. Nesse momento, Foucault utiliza a forma pensada por Thomas Hobbes, segundo ele, um método clássico de análise que utiliza o ponto de vista universal do filósofo e, não, daquele do combatente na batalha²⁰¹. Quando do segundo destaque sobre o método, Foucault deixa claro no curso de 14 de janeiro:

Saisir l’instance matérielle de l’assujettissement en tant que constitution des sujets, cela serait, si vous voulez, exactement le contraire de ce que Hobbes avait voulu faire dans le *Léviathan*, et, je crois, après tout, tous les juristes, lorsque leur problème est de savoir comment, à partir de la multiplicité des individus et des volontés, il peut se former une volonté ou encore un corps unique, mais animés par une âme qui serait la souveraineté. [...] Plutôt que d’essayer de poser ce problème de l’âme centrale, je crois qu’il faudrait essayer – ce que j’ai essayé de faire – d’étudier les corps périphériques et multiples, ces corps constitués, par les effets de pouvoir, comme sujets.²⁰²

Assim, para Foucault, compreender a dominação em sua complexidade pelo modelo da construção do soberano pela cessão de direitos individuais é inadequado. Ele critica precisamente o triplo círculo do sujeito, de unidade do

²⁰¹ Quando Foucault interroga o modelo da guerra como modelo possível de relações de poder, ele refuta por duas vezes a ideia segundo a qual Hobbes seria um teórico da guerra. Para afastar esta “falsa paternidade” ele demonstra que o estado de guerra que precede o nascimento do Estado e que persiste aos interstícios e às fronteiras do mesmo é, precisamente, um “estado” de guerra e, não uma guerra real: esta guerra introdutória ao Estado e que é destinada a cessar, é uma disposição revelada para a guerra, um cálculo de forças do outro, uma manifestação de combate, de táticas de intimidação. Ela advém da igualdade de todos, logo da impossibilidade de uma batalha que se liquidará por uma vitória do mais forte: *o que caracteriza o estado de guerra é uma sorte de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias*. IFDS, p. 80. O segundo elemento que visa descartar a ideia da paternidade de Hobbes sobre o modelo da guerra é a comparação de três tipos de soberania, aquela da instituição, a da aquisição após uma batalha e a soberania dos pais sobre os filhos da qual Foucault libera o esquema comum: é a vontade daqueles que tem medo e preferem suas vidas à morte que reclama o poder soberano. Assim, é indiferente que se seja vencido ou não; a soberania se forma a soberania se forma de qualquer forma, pelos mecanismos que visam eliminar a guerra. Longe de ser um teórico da guerra, Hobbes tem por objetivo estratégico o discurso da luta e da guerra civil permanente. Trata-se de eliminar a guerra como realidade histórica e de eliminar a gênese da soberania.

²⁰² FAZER A TRADUÇÃO

poder e da lei proposto por Hobbes. A teoria da soberania pressupõe um sujeito dotado de direitos que tornará o sujeito submetido, dentro de uma relação de poder. Ele visa fundar uma unidade essencial de poder que se desdobra dentro de um elemento anterior à lei. A direção deste esquema constitui obstáculo para pensar o poder. É preciso inverter: a fabricação de sujeitos, mais que a gênese do soberano e aí estará o tema geral. Para Foucault é preciso desvincular-se do modelo do *Leviatã*, ou seja, de um poder concebido como núcleo e descrito em termos jurídicos e analisar o poder a partir das técnicas e táticas de dominação. O biopoder se encontra dentro desta perspectiva ou redefinição de poder. Nesse sentido:

Pois bem, em vez de formular o problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos.²⁰³

4.1

O poder soberano como biopoder

O modelo jurídico-político do poder soberano, mesmo quando concebido como uma suspensão ou uma tomada sobre a vida é tratado à distância por Foucault. Por sua vez, quando Agamben repensa a relação entre o poder e a vida, analisando a implicação da vida sobre o poder soberano, ainda que apresentando seu trabalho como um provável complemento à pesquisa de Foucault, Agamben acaba por realizar uma verdadeira mudança de perspectiva, *in verbis*:

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve que registrar em seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano.²⁰⁴

Agamben, tomando como referência os gregos, se apropria dos dois termos que serviam para determinar a vida, assim destacando:

²⁰³ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.34.

²⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 9.

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis ao mesmo étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo.²⁰⁵

A entrada na esfera política se faz por uma exclusão da vida natural, *zoé*, que resta confinada na esfera doméstica do *oikos*²⁰⁶. Para Aristóteles, a definição de homem e, em particular, da vida da comunidade não são o simples fato de viver, mas sim, a vida qualificada politicamente, denominada *bios*. Foucault em *A Vontade de Saber* faz menção a esta idéia afirmando que *por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente*²⁰⁷.

Para Agamben, a vida natural, que vem a ser a aposta das técnicas políticas específicas que Foucault destaca pelo biopoder, é, na realidade, o fundamento da esfera política desde sua origem, ainda sob espécie de vida nua. A vida natural é excluída da esfera política que se constitui por sua evicção ou sua transformação em vida política. A essa transformação, Agamben denomina *politização da vida natural*. A exclusão da vida natural, que torna possível a vida política é redefinida por Agamben como uma *exceção*, ou seja, o externo. A operação que funda a esfera política é redefinida; não é somente uma simples transformação da vida natural, mas a constituição de uma vida nua – em outras palavras, uma vida que não é somente natural, mas posta em relação com o poder e mantida sob sua potência. Os dois termos, poder soberano e vida nua emergem nesta relação de exceção. A vida nua é a âncora do poder, pois ela torna possível seu exercício. Assim o é porque a vida está originariamente no fundamento da esfera política.

²⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 14.

²⁰⁶ “Não que o mundo clássico não tivesse familiaridade com a ideia de que a vida natural, a simples *zoé* como tal, pudesse ser em si um bem”, AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 9.

²⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 134

Agamben trata a essência da soberania pelo viés da relação de exceção. A vida não é simplesmente excluída, mas capturada por esta própria exclusão, o que ele chama de *relação de exceção: a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão*²⁰⁸. Tal relação destaca-se potencialmente pela relação do poder sobre a vida. A potência do soberano reside em “estar sobre, fora” pelo ato de excluir; o poder tem então uma relação direta com a vida na medida em que ele determina a morte. A vida é o objeto fundamental do poder soberano, o verdadeiro sujeito soberano.

(...) a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono²⁰⁹.

Desta forma, longe de ser objeto de uma proteção qualquer devido ao seu caráter sagrado, a vida simples é uma produção do poder soberano para exercer sua potência. Agamben procura demonstrar tal afirmação através de uma redefinição do *sagrado*, convocando a figura do *homo sacer*, o homem sagrado. A vida do *homo sacer*, obscura figura do direito romano arcaico, o qual se pode matar sem cometer homicídio, mas não se pode sacrificar nos rituais é uma vida dedicada à morte em toda sua impunidade. Esta vida dá um conteúdo à relação formal de exceção. O poder soberano não atua sobre os sujeitos de direito somente por sua face visível, mas também, na realidade, sobre uma vida nua, sacra. Os segredos do poder são cuidadosamente escondidos pela soberania.

Em suma, a exceção, como estrutura de inclusão da vida por uma exclusão é a estrutura da soberania que *não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, [...] ela é a estrutura*

²⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 26.

²⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 91.

*originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão*²¹⁰.

Assim, a concepção biopolítica – segundo a definição deste termo por Agamben – que caracteriza a estrutura do poder soberano supõe uma redefinição do conceito de soberania. Esta não é apreendida por um questionamento tradicional no qual se demandaria sua legitimidade ou sua construção a partir de sujeitos de direito. Ela não emerge de um contrato ou de uma vontade geral, não deriva dos interesses dos cidadãos. A soberania funciona segundo a lógica da exceção. Pode-se aperfeiçoar a forte afinidade entre esta noção de soberania e aquela elaborada por Carl Schmitt.

Carl Schmitt recusa a identificação entre política e Estado; ele redefine política pela descrição do amigo e do inimigo, visível no direito de declarar guerra ou celebrar a paz. Mais precisamente, o soberano se institui em um paradoxo: *a lei está fora dela mesma, ou então, eu, soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei*²¹¹. Por criar o direito, o soberano não precisa estar dentro do direito, entendia Schmitt.

Este paradoxo, em virtude do qual o soberano está fora do direito e o institui, está também na relação entre a vida efetiva e o direito por aquela vida estar inscrita dentro do direito. O conceito de *nomos*, utilizado por Schmitt e retomado por Agamben exprime essa relação do direito e daquele que o ordena. O *nomos* designa para Schmitt, a imposição de uma ordem ou de uma organização. Trata-se de realizar, dentro do corpo do *nomos* a inscrição de uma exterioridade que o anima, ou seja, em suma, de integrar o que o excede. A exceção, de acordo com Schmitt não é o caos que precede à ordem, mas o ato que torna possível a validade da ordem jurídica. Finalmente, o soberano é instituído pela simples decisão de exceção. Com efeito, a ordem jurídica, de acordo com Schmitt, não repousa sobre a norma, mas, sim, sobre uma decisão, decisão esta que quando tem

²¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 35

²¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 23

como conteúdo o estado de exceção tem o poder de suspender a ordem jurídica. O poder de tomada desta decisão define o soberano.

Como diria Schmitt em sua *Teologia Política*, o estado de exceção pelo qual se institui o soberano não é redutível a um estado de sítio ou de urgência, nem mesmo às medidas que poderão ser tomadas pelo soberano para dar-lhe fim; ele designa, em termos mais amplos, aquele que está à margem da ordem jurídica normalmente em vigor, mas submete todos à decisão que pertence ao soberano pela suspensão total ou parcial da Constituição²¹².

Giorgio Agamben retoma na análise de Schmitt, a idéia segundo a qual a soberania se institui por uma decisão sobre o estado de exceção. Este estado de exceção é redefinido como a tomada da vida, que se torna o objeto da ordem jurídico-política.

O paradoxo da soberania dentro do qual a exceção tem um lugar central é anunciado por Agamben desde a primeira parte de sua obra intitulada *Homo sacer*. Pode-se ilustrar pela leitura de Hobbes proposta por Agamben, leitura que fornece igualmente a oportunidade de comparar a posição de Agamben com Foucault, examinada anteriormente. Neste contexto, da redefinição da soberania, o dispositivo hobbesiano é levantado de forma surpreendente: Agamben utiliza a construção do Estado a partir do estado de natureza, mas sem fazer qualquer menção à idéia do contrato, salvo para mostrar que tal idéia funciona como um entrave à compreensão do problema do poder soberano. A partir da descrição de Hobbes, o estado de natureza é redefinido por Agamben como um estado no qual a vida está em jogo. O conceito de vida nua que é exposto à morte, se inscreve então dentro de um pensamento renovado de estado de natureza dentro do qual todos os homens estão uns pelos outros, homens sagrados, vidas nuas, dentro do estado de natureza:

O estado de natureza hobbesiano não é uma condição préjurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita, ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais

²¹² SCHMITT, Carl. *Teólogo de la Política*. Hector Orestes Aguilar. Prologo y Selección de textos. p. 24.

exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*²¹³.

O poder soberano não é constituído – a partir desta perspectiva de estado de natureza – por um contrato. O filósofo italiano não leva em conta as mediações, como a deliberação ou o cálculo de forças que fundam a crença da morte e tornam necessária a passagem ao estado civil e que levam Foucault a insistir sobre o fato de que o estado de natureza é um *estado* de guerra e, não uma guerra real. O ponto que conduz Agamben a utilizar a imagem do Leviatã é a exposição da vida à morte, o que permite pensar uma continuidade entre estado de natureza e estado civil de tal modo que este último venha a ser estruturado por aquele e em relação à vida nua, que se torna o próprio funcionamento da ordem jurídica. O estado de natureza continuaria funcionando no interior da soberania; ele sobrevive, sobretudo na pessoa do soberano, o único a conservar o *ius contra omnes*, visto que ele conserva o direito de vida e morte sobre os cidadãos que são para ele homens sacros. Em outras palavras e de forma mais generalizada, o estado de natureza para está sempre vivo, ativo; sempre pressuposto para manter e perpetuar o poder.

Assim, nesta releitura Agamben promove uma reaproximação entre o estado de natureza e o estado de exceção, o que lhe conduz a derrubar a perspectiva tradicional. O estado de natureza, assim, é menos aquele que constitui a ordem jurídica que aquele que torna visível seu fundamento, da mesma maneira que o estado de exceção abre um acesso à estrutura escondida do poder soberano. Nesse sentido, entende Hobbes que o estado de natureza estaria “dissolvido” no estado civil:

Ainsi en la recherche du droit de l'Etat et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en corps de république²¹⁴

²¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 112

²¹⁴ HOBBS, Thomas. *Le citoyen*. Paris: GF Flammarion. p. 71.

Para Agamben, o estado de exceção é uma maneira de apreender a sociedade *como se ela estivesse diluída*. É o estado de exceção, desta maneira, ora o princípio imanente da soberania, que estrutura o estado político sem aparecer no mesmo, ora aquele que torna manifesta uma estrutura até então oculta, em caso de situações excepcionais. Ele torna visível, em particular a conjunção da violência e do direito que constituem o poder soberano:

A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana.²¹⁵

Importa sublinhar a divergência entre Foucault e Agamben no que tange à releitura de Thomas Hobbes. Tal divergência se reflete na manifestação dos dois autores sobre a relação entre poder soberano e biopoder. Foucault interpreta Hobbes de forma clássica, como o autor que buscou o fim da guerra, ao passo que Agamben pensa a persistência do estado de natureza dentro do estado civil, o que conduz ao estado civil como um potencial estado de natureza.

E se ele quis tanto eliminar a guerra, era porque queria, de uma forma precisa e pontual, eliminar esse terrível problema da conquista inglesa, categoria histórica dolorosa, categoria jurídica difícil.²¹⁶

O que interessa a Agamben não é saber como a constituição da soberania põe fim ao estado de guerra o que o leva a refutar a idéia de Foucault na qual o poder soberano coloca fim à guerra e tão menos que Hobbes seria o pensador da paz civil.

A releitura de Hobbes por Agamben o permite colocar em evidência a violência como fundamento do Estado e a persistência desta violência na constituição do soberano. Nesse ponto, se aproxima de Walter Benjamin que afirma que a violência soberana:

é, na verdade, dúplice, no sentido de que o estabelecimento do direito, enquanto persegue como fim, tendo a violência como meio, aquilo que é instaurado como

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 41-42

²¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermatina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 132

direito, além disso, no ato de investir como direito o fim perseguido, não depõe de modo algum a violência, mas faz dela somente então em sentido estrito e imediatamente violência criadora de direito, na medida em que investe o direito com o nome de poder não mais um fim imune e independente da violência, mas íntima e necessariamente ligado a ela.²¹⁷

De uma forma mais ampla, poderíamos afirmar que Agamben se ocupa da lógica da soberania e a relação entre a ordem jurídico-política e o que a pressupõe, ou seja, *o não jurídico (por exemplo, a pura violência enquanto estado de natureza) como aquilo com o qual se mantém a relação potencial no estado de exceção*²¹⁸. O problema da soberania foi por muito tempo reduzido, segundo Agamben, *a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento jamais fosse posto em questão*²¹⁹. Trata-se de reformular a questão dos limites e estrutura originária da esfera estatal, estrutura a qual a lógica é a exceção. Agamben e Foucault respondem à duas interrogações diferentes: para Foucault trata-se de saber como o poder se exerce em suas tecnologias concretas, heterogêneas aos mecanismos jurídicos do poder soberano, ao passo que Agamben se inscreve em uma pesquisa da lógica substancial do poder, a da exceção da vida.

4.2

O biopoder e modernidade política

As análises de Foucault e Agamben dão um sentido e fazem uma aposta diferente à relação entre a vida e o poder. O biopoder designa para o primeiro filósofo, um modo de exercício especificamente moderno, que aparece no séc. XVIII quando *a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e a política se transforma em biopolítica*²²⁰. Sobre a análise de Giorgio Agamben, o biopoder transcende o terreno da soberania, caracterizada por sua estrutura de exceção sobre a vida nua. A perspectiva de

²¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Apud* AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 73

²¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 28

²¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 19

²²⁰ FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

Agamben é de uma extensão de validade do biopoder que compõe doravante a própria natureza do poder soberano e a estrutura de exceção comanda a própria história do poder. Desta forma, longe de destacar como Foucault uma transformação dos mecanismos de poder, Agamben repensa a história do biopoder como aquela do desenvolvimento da estrutura redefinida da soberania e de sua entrada em crise.

4.3

História e Crise do Poder Soberano

Se o biopoder não é um mecanismo moderno, podemos nos questionar como Agamben concebe, especificamente a modernidade. Com efeito, como o próprio menciona, *a biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a execução soberana*²²¹, visto que a execução designa a exclusão da vida que funda a esfera política e faz da vida o fundamento secreto da soberania. A idéia de Agamben é que o Estado moderno *colocando a vida biológica no centro de seus cálculos* não faz mais que *reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim com o mais imemorial dos arcana imperii*²²².

Assim, na perspectiva de Agamben, a história do poder soberano que procede da estrutura da soberania - anteriormente desgastada - não manifesta a intensificação dos processos que visam à *fazer viver* sobre as diversas formas que Foucault colocou em evidência. A especificidade da modernidade reside no fato de que a “vida nua se libera”, ou seja, o que era secreto é trazido às luzes até tornar-se o próprio espaço político; o biopoder não faz que revelar uma estrutura originária. Nesse sentido:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tão a inclusão da zoé na polis, em si antiqüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e previsões do poder estatal;

²²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 14

²²² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 14

decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem, progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, interno e externo, bios e zoé, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção²²³

A questão da história do biopoder que visa tornar inteligível a modernidade política deve levar em conta os enigmas do século XX, sobretudo o nazismo, sem olvidar a política atual que é uma continuação desse quebra-cabeça no mesmo terreno.

Analisaremos então a validade do conceito de biopoder reelaborado por Agamben para aclarar esta modernidade política e compreender como democracia e totalitarismo reunidos por Agamben são concebíveis como duas “respostas à crise colocada em evidência. A história do poder é aquela da afirmação crescente da biopolítica e da extensão da decisão sobre a vida nua. Ela é marcada por dois elementos: por um lado, a vida nua, que constitui, como já dito algumas vezes, o fundamento secreto da soberania que se tornou a forma de vida dominante e o ponto de ancoragem do poder; paralelamente o *estado de exceção torna-se regra*, segundo o diagnóstico de Agamben que retoma Benjamin; o poder trabalha a produção de um estado de exceção, pois não há mais outra forma de legitimação²²⁴. Os modernos mecanismos de poder, democráticos ou totalitários serão pensáveis como novos vínculos estabelecidos entre vida e poder quando a ordem política entra em crise, ou seja, quando a estrutura secreta, escondida, do poder torna-se espaço político.

Esta crise, que permite conceber a modernidade política, torna-se possível por um duplo processo de *politização da vida*, que consiste na inserção crescente da vida na ordem política deixando, de forma cada vez mais radical, sua exposição ao poder. A especificidade da democracia moderna a diferencia da democracia antiga, aproximando-a de seu oposto, o totalitarismo.

²²³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 16

²²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins*. Paris: Rivages, 1995. p.16

Esta é aporia da democracia, analisada sobre seu “reinado” como a inserção da vida na ordem política e, mais precisamente, na nação. Agamben procura determinar e desmascarar a ficção na qual o poder se dá emprestando os códigos jurídicos. Como mostra o estudo das Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão e o *Habeas Corpus*, a própria vida, seja sob a perspectiva do nascimento ou do simples corpo, é incluída no princípio de soberania. A ficção da soberania é a ficção do vínculo entre nascimento e nação, etimologicamente semelhantes. A vida natural se inscreve na ordem política, sendo o verdadeiro objeto soberano:

As declarações dos direitos então devem ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina, à soberania nacional. Elas asseguram a exceptio da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do ancien régime. Que, através delas, o “súdito” significa que o nascimento – isto é, a vida natural como tal – torna-se aqui, pela primeira vez [...] o portador imediato da soberania. O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava lugar somente ao sujeito, ao súdito) unem-se agora irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano” para constituir o fundamento do novo Estado-nação. [...]. A ficção aqui implícita é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam com ele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão.²²⁵

Ora, nota-se nesta inscrição, a dualidade vislumbrada no sentido de que os homens inscrevem, ingressam, seus direitos e liberdades no mesmo espaço de sua sujeição ao poder:

Daí, também, sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a vida nua – que indicava sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com o seu duplo soberano, a vida insacrável e, porém, matável.²²⁶

Cada sujeito repete este gesto de exceção sobre sua vida no momento em que o inscreve na ordem política e se expõe desta maneira a ser mais fortemente submisso ao poder.

²²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 135

²²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 17

A crise apontada por Agamben é a crise do Estado-nação, ou seja, a crise do vínculo entre nascimento/vida e nação. Ela faz advir uma modernidade paradoxalmente biopolítica. A ficção da soberania é de alguma forma desmascarada por outra ficção ou mais, por uma outra história, a qual Benjamin chama da *tradição dos oprimidos*²²⁷. A figura do refugiado é o sintoma, em referência explícita à análise feita por Hannah Arendt²²⁸ no quinto capítulo de *L'Impérialisme*. É, por outro lado, ao momento desta análise que a autora determina de falsificação dos direitos do homem, que são originalmente instrumentos de proteção face à nova soberania de Estado, mas que revelam sua inconsistência prática a partir do confronto com os refugiados, aos quais Hannah Arendt se refere como qualquer coisa como vida nua:

La conception des droits de l'homme, fondée sur l'existence reconnue d'un être humain en tant que tel, s'est effondrée dès le moment où ceux qui s'en réclamaient ont été confrontés pour la première fois à des gens qui avaient bel et bien perdu tout le reste de leurs qualités ou liens spécifiques – si ce n'est qu'ils demeuraient des hommes. Le monde n'a rien vu de sacré dans la nudité abstraite d'un être humain²²⁹.

O refugiado, assim como o judeu, é simples vida nua, como tal, a vida nua do refugiado deveria ser objeto de uma proteção, visto que se trata do “homem” das declarações. Na realidade, revela-se o quão vago é a noção de humanidade e da declaração que não é uma proclamação de valores eternos, mas tem uma função histórica precisa, é de dizer, a de inscrever a vida na nação. Quando da crise do Estado-nação, a relação entre a vida e o poder é deslocada, uma vez que a vida não chega mais a se inscrever no sistema; ela torna-se aposta e problema político. A democracia moderna, assim como o totalitarismo, é analisável como resposta a esta crise. O poder soberano vai “curta-circuitar” este vínculo, inscrevendo a vida na nação e fazendo-o diretamente na vida nua.

²²⁷ LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 83.

²²⁸ ARENDT, Hannah. *L'Imperialisme*. Paris: Seuil, 2006, 182.

²²⁹ Tradução livre: A concepção dos direitos do homem, fundada sobre o reconhecimento do ser humano como tal, desabou a partir do momento no qual aqueles que alegavam foram confrontados pela primeira vez à pessoas que tiveram de fato perdido todo o resto de suas qualidades ou vínculos específicos – se é que ainda eram homens. O mundo não viu nada de sagrado na nudez abstrata do ser humano.

4.4

Análise do totalitarismo

O totalitarismo está analisado sob o terreno biopolítico. Por totalitarismo, Agamben, seguindo a perspectiva de Hannah Arendt, caracteriza um regime específico, distinto das ditaduras ou tiranias, menos pela sua relação com as massas que por sua intervenção em todas as esferas da vida e, em particular, por sua ligação com a vida simples. O nazismo é especificamente analisado em relação direta com a vida nua, a vida dirigida à morte. Por intervir cada vez mais na vida que se torna imediatamente política, o totalitarismo é uma resposta à crise do espaço político e à ausência de regulação do sistema. Um processo contínuo conduz à queda de direitos (por exemplo, uma cidadania de “segunda classe” conferida aos judeus), à produção de uma vida nua e, posteriormente, à sua exterminação. A exterminação deve ser compreendida dentro da ordem jurídico-política do assassinato de uma vida nua e não na violência religiosa de um holocausto:

A verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com os véus sacrificiais é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, como “piolhos”, ou seja, como vida nua.²³⁰

Desta forma, dois traços que caracterizam o totalitarismo: primeiramente, o poder torna-se decisão imediata sobre a vida, ou seja, decisão sobre seu valor ou não. É a partir daí que são estudados as práticas de eutanásia e de experiências/cobaias humanos, visto que a vida foi qualificada de “vida sem valor”. Isto explica que experiências parecidas envolvendo humanos foram praticadas em democracias, sobre vidas declaradas “sem valor”, como daqueles condenados à morte, por exemplo. Especificamente, o nazismo opera a produção de um povo a partir da discriminação e exclusão de uma população, de certa vida, a vida dos judeus. Por outro lado, um segundo traço característico do totalitarismo é que o dado biológico torna-se uma tarefa política. Os conceitos científicos não

²³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 121

são mais referências deformadas, mas tomam um valor imediatamente político: a raça é uma herança genética a assumir politicamente. Nesse sentido, a política é conhecida como polícia, o que realça a função positiva da polícia, o problema do desaparecimento da raça, o que coincide com o que realça a política exterior: a luta contra o inimigo. Estes são dois elementos indissociáveis, nos quais política e biologia se confundem. Segundo Agamben, o nazismo é inteligível nesta perspectiva biopolítica.

Antes de afrontar a tese massiva segundo a qual o campo é a matriz da modernidade política, pode-se examinar o comentário de análise foucaultiana do racismo. Tal comentário não é formulado em *Homo Sacer*, mas em sua continuação na obra do mesmo autor *O que resta de Auschwitz*²³¹. O biopoder, redefinido como a relação originária entre soberania e vida é o paradigma para pensar o nazismo. Este que, uma vez analisado em termos biopolíticos conduz a um paradoxo do biopoder formulado por Foucault em seu curso *Il faut défendre la société*²³², que consiste na contradição entre a função de intensificação da vida pelo poder e os meios utilizados no exercício do poder de matar. Tal paradoxo é interessante, pois destaca a oposição entre poder soberano e biopoder para Foucault.

Efetivamente, se a função do biopoder é essencialmente a gestão e a multiplicação da vida, como compreender o exercício da função do “assassino” no seio deste poder? De qual maneira o biopoder se une ao exercício do poder soberano?

Para responder a estas indagações, dois exemplos são dados por Foucault: o poder atômico como excesso do poder soberano de matar e a possibilidade técnica de fabricar vírus, armas biológicas, como excesso do biopoder sobre o poder soberano. A análise do racismo, que sucede àquela da guerra de raças, constitui uma resposta ao paradoxo do biopoder. O racismo se insere nos

²³¹ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

²³² Em português, a coleção foi editada pela editora Martins Fontes, sob o título *Em Defesa da Sociedade*.

mecanismos estatais para a emergência do biopoder, segundo uma dupla função: de uma parte, o racismo introduz censuras na vida tomada pelo poder, entre aquele que deve viver ou morrer; ele opera uma fragmentação do campo biológico fazendo aparecer as raízes, o que permite deslocar no interior de uma população, os grupos, uns em relação aos outros. Por outra parte, ele estabelece uma relação positiva que não é mais de guerrilha ou militar, mas biológica, entre a vida de uns e morte de outros.

A morte de outros, não é somente a segurança de uma raça, mas, sobretudo a morte da “raça ruim”, o que tornará a vida da “raça mais sadia e mais pura”. Os inimigos não são tratados como adversários políticos, mas como um perigo biológico. O racismo é assim, de acordo com Foucault:

É, primeiro, o meio de introduzir, afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: um corte entre o que deve morrer e o que deve morrer²³³.

Trata-se o racismo, do ponto pelo qual o biopoder deve passar para exercer um poder de soberania ou um direito de morte.

Sobre o caso específico do nazismo, Foucault estabelece uma coincidência exata entre os dois procedimentos, o da generalização do poder de matar e do biopoder²³⁴:

De sorte que se pode dizer isto: o Estado nazista tornou absolutamente co-extensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas também seus próprios.

A “coincidência” não permite pensar de maneira aprofundada o lugar central do poder soberano no Estado totalitário, mesmo com o “surgimento” do racismo. É interessante notar que em *Volonté de Savoir*, Foucault retorna ao genocídio como o “sonho dos poderes modernos”, para explicar pelo biopoder e,

²³³ FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermatina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.307

²³⁴ Nesse sentido: *tem-se, pois, na sociedade nazista, esta coisa, apesar de tudo, extraordinária: é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar*. FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermatina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.311.

não por “um retorno hoje do velho direito de matar”²³⁵. Cet infléchissement pointe la difficulté d’établir un lien entre souveraineté et biopouvoir.

Agamben apresenta a análise foucaultiana do racismo como modo de resolução do paradoxo do biopoder. Ele entendeu por bem, continuar a análise de Foucault e colocar em evidência a mobilidade das especificações biopolíticas que não cessam de discriminar e excluir uma vida (como a dos judeus) para fazer emergir uma outra (como a dos alemães). Entretanto, Agamben se distingue de Foucault sobre dois aspectos. Segundo o filósofo italiano, as duas funções, a do biopoder e da morte, que vêm a coincidir com o Estado nazista, mas que restam heterogêneas na análise de Foucault são indissociáveis.

O campo de concentração é ligado ao campo de extermínio, pois a lógica da produção da vida nua leva à produção da morte. Tornar-se um mulçumano (figura paradigmática, para Agamben, o homem dos campos morrendo de desnutrição, em fase de sobrevida), é ser, de pouco a pouco, produzido como morto²³⁶.

Sobre as origens do termo *mulselmann* as opiniões são discordantes.

(...)

A explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe, *muslim*, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas européias já a partir da Idade Média (...), o mulçumano de *Auschwitz* parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e qualquer consciência²³⁷.

Assim, para Agamben, o racismo fica, de alguma maneira, “além da raça”²³⁸. Ele cria “separações” entre povo e população, o primeiro, emergente pela exclusão de uma população que é para ele um perigo biológico, mas persegue este desempate para atingir um limiar no qual seja possível não mais haver separações. Produz-se a sobrevida. O poder é, por excelência, decisão sobre a vida, sobre as

²³⁵ FOUCAULT, Michel. *Volunté de Savoir*. Paris: Gallimard, p.180

²³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 64

²³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 52-53

²³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 204

espécies de qualificação da vida, de uma decisão sobre seu valor ou desvalor. Aí está o que, para Agamben, caracteriza a biopolítica do século XX:

Vê-se, entre estas duas fórmulas, escorregar uma terceira que demonstrará a especificidade da biopolítica do século XX: não mais fazer morrer, não mais fazer viver, mas fazer sobreviver. Não se trata mais da vida, não se trata mais da morte, é a produção de uma sobrevivida modulável e virtualmente infinita que constitui a prestação decisiva do biopoder.²³⁹

Da análise do totalitarismo resulta a evidência de uma qualificação política da vida e, mais largamente, de uma lógica de assunção das entradas que discriminam na própria vida biológica “forma secularizada da vida nua”, dos valores de vida, de fronteiras além daquelas a vida deixa de ser politicamente pertinente. Estes são processos políticos e tanatopolíticos. Esta lógica se estende, segundo Agamben, à todo espaço político que é, então, configurado pelo campo.

4.5

O campo como matriz do espaço político

Nossa questão inicial era saber como o totalitarismo e a democracia podem ser concebidos como biopolítica e, mais ainda, como duas respostas à crise do espaço político. O terreno biopolítico comum induz Agamben a pensar que o totalitarismo e a democracia têm uma estrutura comum. O autor vislumbra esta similitude desvendando um paradigma do espaço político moderno, qual seja, *o campo*. De que maneira este paradigma vem a figurar a modernidade política e, em particular, esclarecer a estrutura biopolítica comum aos dois regimes políticos?

²³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 204

Para a resposta à questão, insta examinar primeiramente, como Agamben define o campo e como este adquire um sentido autônomo em relação às suas raízes históricas²⁴⁰ para funcionar como matriz do espaço político.

Historicamente, o campo não nasce do direito ordinário, nem mesmo do direito carcerário. Sua aparição, no caso do campo nazista, está ligada a uma medida de polícia, medida de detenção preventiva que tem como fundamento a proclamação do estado de sítio ou estado de exceção, o qual engaja uma suspensão provisória da ordem jurídica²⁴¹. Não foi este estado “instituído” em referência à ordem jurídica, mas ele está; ele foi prolongado de fato. Nesse sentido, o campo está próximo de um estado de exceção, mas que será transformado em regra: um estado de exceção, definido por Agamben, como permanente.

Podemos constatar que Agamben formula uma interrogação específica sobre seu olhar do campo. Ele interroga sua estrutura e isto lhe permite emancipar o campo de sua origem histórica para fazê-lo paradigma. Nesse sentido:

Au lieu de déduire la définition du camp à partir des événements qui s’y sont déroulés, nous nous demanderons plutôt : *qu’est-ce qu’un camp, quelle est sa structure juridique pour que de tels événements aient pu s’y produire ?* Cela nous conduira à considérer le camp non comme un fait historique et une anomalie appartenant au passé (même si éventuellement, toujours vérifiable), mais, en quelque sorte, comme la matrice secrète, le *nomos* de l’espace politique dans lequel nous vivons encore²⁴².

²⁴⁰ Os campos de concentração nazistas são particularmente tratados por Agamben, entretanto, ele se refere também aos campos de concentração criados pelos espanhóis em Cuba em 1896 ou ainda, aos *concentrations camps* nos quais os ingleses amontoaram os bóeres. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 173.

²⁴¹ Assim, no caso do nazismo, o campo não aparece no seio de uma nova jurisdição, uma vez que Hitler deixou subsistir a constituição de Weimar revestindo-o de uma estrutura secundária, juridicamente não formalizada que consistia na generalização do estado de exceção. O terceiro Reich é analisado por Agamben como o estado de exceção que durou doze anos.

²⁴² Tradução livre: Ao invés de deduzir a definição de campo a partir de eventos que são nele desenvolvidos, nós nos perguntaremos sobretudo: o que é um campo, qual a estrutura jurídica para que tais acontecimentos pudessem nele se produzir? Isto nos conduzirá a considerar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (ainda que, eventualmente, possa ser verificado), mas de alguma maneira, como a matriz secreta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos. AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins, Notes sur la politique*. Paris: Rivages, p. 47

O campo é a estrutura de relação direta do poder com a vida. Em outras palavras, ele é precisamente, a distância ou diferença entre o nascimento e a nação. Designa uma ordem espacial nova e estável, habilitada por uma vida nua que, cada vez mais, não chega a ser inscrita no sistema: a vida é feita, assim, o objeto de captura do soberano. O campo é, dessa forma, por vezes um novo lugar, por vezes um novo regulador e, ainda, por vezes demonstra que o sistema não pode mais funcionar sem se transformar em uma máquina letal. Isto permite compreender em que é o campo a marca da crise política, ou seja, a disjunção entre a vida e o poder político, mas, igualmente, em que ele é a matriz e a “solução” da crise, uma vez que estabelece um novo vínculo para investir a vida, malgrado a crise do sistema.

O totalitarismo responde à crise pelo investimento da vida pelo poder. A democracia atual, por seu turno, marcada pela “sociedade de consumo e de massa”, investe ela também em um outro sentido a própria vida e, especificamente, a vida biológica sobre aquela que ela pode intervir.

O campo é mais um operador ou uma máquina que um fenômeno histórico. Reenvia a situações diversas que têm por núcleo comum a indistinção entre norma e vida. Estas são situações nas quais a norma atua sobre a vida ao ponto da mesma se confundir com a norma. Trata-se, por exemplo, da vida dos homens dos campos que não é a simples vida natural, mas a indeterminação absoluta do fato e do direito, do natural e do político ou ainda, simetricamente, o poder do *fürher*, do qual cada palavra *não é uma situação factícia que se transforma posteriormente em norma, mas é ela mesma, enquanto viva voz, norma*, não é a autoridade de um déspota ou de um ditador que se impõe do exterior à vontade dos sujeitos, mas um poder que *se identifica com a vida biopolítica do próprio povo alemão*²⁴³. Ao lado da vida biológica, forma de vida nua, Agamben toma como exemplo a vida do *néomort*²⁴⁴ que apresenta um

²⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 179

²⁴⁴O “néomort” designa “o espectro de corpos que teriam o estatuto legal de cadáveres, mas que poderiam conservar, em vista de eventuais transplantes, algumas características de vida”. Tal definição pretence a Gaylin em seu artigo *Harversting the Dead in Harpers*, 23 de setembro de

“problema” bioético na definição legal de morte que não se cruza com a definição médica: a vida se mantém graças, unicamente, às técnicas de reanimação, sobre a base de uma decisão política.

Agamben, desta forma, coloca em evidência os atos do poder que atuam sobre uma zona da vida nua, daqui em diante penetrada pelo científico, o médico e o soberano. Assim, a modernidade é colocada sobre a matriz do campo para sancionar a impossibilidade para o homem de distinguir, doravante entre sua vida de ser vivente e sua existência de sujeito político. Esta indistinção, característica do estado de exceção, governa tanto a análise da democracia como a especialidade do nazismo como totalitarismo e coloca a vida biológica como centro do poder.

A categoria campo convocada por Agamben para figurar a democracia como totalitarismo, é paradoxal: buscando subtrair de Auschwitz o inexprimível e propor uma explicação biopolítica da modernidade política, Agamben é levado à impossibilidade de pensar a pluralidade e a especificidade dos modos de poder. Por este método de assimilação entre poder soberano, poder dos SS e poder médico e pelo uso do campo como figura geral e, nesse sentido impreciso desembaraçando a estrutura comum de eventos e realidades díspares (campos de concentração, de extermínio, de internação, zonas de espera dos aeroportos, campos de refugiados), tais eventos não são mais suficientemente analisados de maneira local. A transferência de análise do campo à uma figuração do espaço político faz aparecer um paradigma redutor. O espaço político, normatizado pelo campo, é reduzido a ser um modo específico de exercício do poder: a decisão soberana sobre o valor da vida quando este se torna o lugar da ordem política no estado configura, para Agamben, o estado de exceção como regra.

Pensando a relação entre o poder e a vida segundo o paradigma do campo e do estado de exceção, Agamben modifica radicalmente o conceito foucaultiano de poder. É certo que ele adota também suas distâncias em relação ao modelo clássico de poder, entretanto, inscreve o biopoder sobre terreno da soberania. Em

1974. Ele é citado por AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 171

outras palavras, sobre o próprio terreno com o qual ele mantinha na teoria de Foucault, as relações as mais problemáticas – relações de coincidência sobre campo, o que tornava difícil pensar o estado totalitário.

Todavia, a análise de Agamben sobre o campo é totalmente estranha à hipótese de Foucault somente pelo duplo projeto de uma investigação do poder soberano e de uma teoria unitária do poder. Com efeito, Agamben se fixou, malgrado tudo, a “um” poder e à sua lógica, mais que à pluralidade de seus mecanismos. O poder é concebido como um operador de ligações/interferências sobre a vida segundo o modelo do campo, logo, ele se reduz a esta lógica paradigmática.

Adotando como matriz o campo, Agamben está mais longe da hipótese de Foucault. A mudança radical de perspectiva liga ao que cada um dos dois autores entendem por história. No caso de Agamben, há inicialmente questão de uma história no sentido de uma ficção da qual o *homo sacer* é o protagonista e que é generalizado (em virtude do seu método segundo o qual a exceção revela a regra, método justificado nas análises de Agamben, salvo por seu objeto, a exceção) até o advento da história da máscara na qual se apresenta a soberania em sua “ficção originária”. A lógica dessa história é a da crise da qual o paradigma ou ainda a “lupa”²⁴⁵ é o campo. Ele significa a indistinção da vida e da política. Este tipo de apreensão da história supõe uma assimilação de diferentes mecanismos de poder, uma continuidade no desdobramento histórico da soberania, para além das diferentes formas que ela assume. A história do poder se inscreve em seguida na perspectiva mais ampla e se transcreve em termos metafísicos: a vida é concebida como o fundamento esquecido da história do poder. Isso vai comandar a solução de resistência ao poder e a seus mecanismos. O inverso, a perspectiva de Foucault sobre a história dos mecanismos de poder é uma atenção particular referente às rupturas e discontinuidades que requerem um método genealógico aplicado em discursos específicos. Faz-se então, uma história local e plural.

4.6

Biopoder e Biopolítica

O biopoder designa assim, segundo perspectivas radicalmente diferentes, dois modos de exercício do poder. O modo específico estudado por Foucault que é entendido e recolocado em todo o espaço político por Agamben. A questão é então de saber se a noção de biopoder se limita a designar um dispositivo polêmico que desmascara os modos de exercício do poder ou se é possível, a partir desta hipótese, pensar uma resistência ao poder, ou mesmo reconstruir uma política a partir da vida. Sobre o primeiro ponto, se lida com a difícil questão da liberalização de um sujeito preso nas relações de poder que lhe constituem. Sobre o segundo, podemos nos questionar se a vida pode ser o vínculo de emergência de uma nova política. Assim, é substancial que precisemos o que podemos entender por vida.

4.7

A vida como resistência ao poder

A resistência deve enraizar-se naquela mesma que estava em jogo no poder: a vida.

Em *La Volonté de Savoir*, Foucault escreve que *la vie est em quelque sorte prise au mot e retournée contre le système que entreprenait de la contrôler*. É na vida que se enraízam as lutas políticas. Se exprime assim um *droit à la vie, au bonheur, à la santé, à la satisfaction des besoins, que é la réplique politique à toutes les procédures nouvelles de pouvoir qui ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté*²⁴⁶. Trata-se de resistir aos processos de submissão operados pelas tecnologias de poder que precisamente constituem o sujeito. A reflexão de Foucault se dirige nitidamente nos volumes seguintes de sua *História da Sexualidade*, ao lado do sujeito, com o exame de práticas de si e do cuidado de

²⁴⁶ VS p. 191 FAZER A TRADUÇÃO

si. A resolução foucaultiana não coloca a questão do sujeito político, mas aquela da constituição do sujeito a partir de relações de poder e da possibilidade de se liberar destas relações: a análise da governabilidade, como ação sobre as ações conduz à possibilidade de liberdade do sujeito.

Nos escritos de Agamben, a solução de resistência ao biopoder é dispersa²⁴⁷. Tal solução somente é indicada nas últimas linhas de *Homo Sacer*. Como para Foucault, a vida é o que deve opor-se à operação do poder. É então a mecanismos particulares, de cisões e suspensões que é preciso se opor. Trata-se de “jogar” com uma potência²⁴⁸ de vida contra o poder. A potência da vida para resistir ao bando operado pela soberania deve opor uma coesão à cisão: fazer da vida nua uma forma de vida, o que parece religar a análise de Foucault na idéia de uma prática se si, que daria forma à vida.

Uma das vias para pensar essa subtração ao poder, este “abandono” é a singularidade²⁴⁹, entendida como a liberação do Estado, em outras palavras, de subtrair-se de todo o pertencimento codificado, de toda identificação pelo Estado.

As singularidades não formam uma sociedade, mas uma “comunidade sem pressuposto nem objeto”, pois elas não dispõem de nenhuma identidade a valorar, elas não têm nenhum vínculo de pertencimento que elas podem fazer conhecer. Ora, tal singularidade não representável é o que o Estado não pode em nenhum caso admitir. Portanto, a “política que virá” – aquela que corresponde à comunidade de singularidades – não será uma política estatal, nem a reivindicação do social contra o Estado, mas a “disjunção irremediável” entre humanidade e

²⁴⁷ Em *Homo Sacer*, onde a questão do biopoder é central, a solução não é desenvolvida positivamente, mas somente, se podemos assim dizer, posta em questão. A solução de resistência ao biopoder, entretanto, foi pesquisada nas outras obras de Agamben. Assim, quando nos referirmos à difícil articulação entre o dispositivo polêmico do poder e a política possível, nós consideraremos análises que não são unificadas pelo próprio Agamben, sobre biopoder e biopolítica.

²⁴⁸ Potência entendida à partir de instrumentos conceituais que não são novos, a *dunamis* aristotélica sem *energia*, potencial que jamais passa ao ato e a potência spinozana. COLOCAR REFERENCIA DE ARISTOTELES E SPINOZA

²⁴⁹ Este conceito é desenvolvido por Agamben em sua obra *la Communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque*. COMPLETAR CITAÇÃO

Estado. A singularidade, como outras figuras convocadas por Agamben²⁵⁰, são figuras de uma potência que faz resistência tornando positiva a negatividade do *homo sacer*. Em suma, há um retorno da acepção negativa da noção de biopolítica, em direção a uma potência de vida. Agamben vai até aplicar esta transformação à figura do próprio *homo sacer*, repensando a vida nua como uma indeterminação positiva que permite opor uma potência às cisões do poder:

No estado de exceção transformado em regra, a vida do *homo sacer*, que era a contraparte do poder soberano, converte-se numa existência sobre a qual o poder parece não ter mais alcance.²⁵¹

Efetivamente, a última página do *Homo Sacer* estabelece a necessidade de fazer da própria vida nua – que designaria a produção do poder – uma forma de vida:

Será preciso, antes, fazer do próprio corpo biopolítico, da própria vida nua, o local em que se constitui e instala-se uma forma de vida toda vertida na vida nua, um bios que é somente sua zoé.²⁵²

Poderíamos fazer uma inversão de diagnóstico, tarefa enraizada em uma história ambivalente. Para interrogar essa inversão, insta ter atenção ao que distingue a vida suspensa pelo poder e a vida oposta ao poder. O *homo sacer* que é o objeto do poder é uma vida qualificada por uma biopolítica que se reverte perpetuamente em tanatopolítica²⁵³. Sua vida é definida em termos biológicos e eugênicos pelo poder nazista. Ao contrário, o *homo sacer* “resistente”,

²⁵⁰ Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben apresenta uma formulação em direção de uma ética do sujeito, da to testemunho. O sujeito é “o que resta”, no sentido messiânico, pois ele se constrói no descarte irreduzível entre o tornar-se falante da vida e do sentimento de vida do falante (neste caso, testemunha). Isso resta de uma subjetivação que se opera por uma “não subjetivação”, se é que podemos criar tal palavra.

²⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 160

²⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 194

²⁵³ A tanatopolítica é o contrário da biopolítica, de forma resumida, enquanto esta última é o poder sobre a vida, aquela é o poder sobre a morte. Nesse sentido: “Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode, deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 128

caracterizado nos termos Heidegger, é aquele *para cada ato se coloca sempre uma questão da sua própria vida*. Ele torna-se *Dasein pelo qual se compromete em seu ser, com seu próprio ser*²⁵⁴. A vida do *homo sacer* pode tornar-se uma coesão indissolúvel, da qual a unidade da forma é uma *decisão irrevogável* e se subtrai a toda decisão exterior ou qualificação biopolítica.

Constata-se que Agamben não opera uma simples inversão, pois a resistência ao poder é pensada segundo a modalidade da potência, mas também porque ele pretende ultrapassar a oposição entre potência e poder. O filósofo se propõe a pensar uma potência para além do ato e mesmo além do bando e de toda relação. Tratar-se-ia de uma vida que não esteja mais em relação com o bando soberano – uma “disjunção irremediável”, segundo o termo que qualificava as singularidades. É neste “além da relação” que ele situa o verdadeiro niilismo, ou seja, o niilismo messiânico ao qual Benjamin abriu a via em diferença ao niilismo imperfeito.

A resultante é metafísica, no sentido onde ela é solidária de uma certa visão da história. A vida é, efetivamente, para Agamben o que foi excluído originariamente pela exceção. Agora, este fundamento “abandonado” da história da soberania é, em uma perspectiva explicitamente heideggiana, o que comanda seu tornar-se, o próprio *telos* da história (que tende em direção ao originário) ou ainda o que se trata de retornar e de assumir. O destino histórico-político do Ocidente, em uma época onde não há mais manchas e de se reapropriar a vida nua. Agamben em sua obra *L'Ouvert*, designa a *assunção da vida biológica como tarefa política (mais apolítica) suprema*.²⁵⁵ É preciso, doravante assumir a simples existência de fato dos povos. A resultante proposta signa a evicção do político no mesmo tempo que a evicção do Estado em uma solução metafísica dada ao problema político, para que, a seu turno, a política possa cumprir sua tarefa metafísica que é a liberação humana. Esta supõe uma identidade de estrutura entre política e metafísica: a vida é o nome do ser e separar a vida nua das formas de vida concretas implica em isolar o ser puro à partir de significações múltiplas do

²⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 160

²⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *L'Ouvert*. Paris: Rivages, 2002, p. 116

termo ser. A história é assim a expropriação da natureza humana em uma série de épocas distintas. É nesta perspectiva metafísica que a reapropriação da vida nua, ou seja, a constituição de uma vida indissolúvel, pode se compreender.

A resultante da biopolítica é assim, marcada pelo retorno da concepção de vida nua que, de ponto de ancoragem do poder, torna-se o lar de um modo de vida política que deixa finalmente lugar à ética ou metafísica.

* * *

O problema posto pela biopolítica é o de pensar a vida no fundamento da política. Isso é o que, no projeto de Agamben é somado à retomada de Foucault. Deve-se, aos olhos de Agamben, completar a fórmula de Foucault segundo a qual nossa vida está em jogo em nossa política pela fórmula inversa segundo a qual *nous sommes dês citoyens dans la vie desquels est enjeu leur être politique même*. Este complemento vem a ultrapassar a noção de biopoder para aquela da biopolítica.

A apreensão do poder soberano por Agamben já era muito distante da atenção às técnicas e aos jogos de poder propostos por Foucault. O projeto de enraizar a política na vida toma uma direção estranha à hipótese de Foucault, mas sempre apresentada por Agamben como uma mira de síntese das análises foucaultianas. A reabertura da questão da soberania é efetuada em uma perspectiva singular, pois a mira da pesquisa é encontrar um “ponto de junção secreto” entre os diversos mecanismos de poder.

Agamben constata uma “falha” na análise de Foucault, a ausência de uma teoria unitária do poder: duas linhas de pesquisa *se entrelaçam em vários pontos*, a que concerne às técnicas políticas e a que concerne às tecnologias do ser, em outras palavras, entre os mecanismos pelos quais a vida entre nas estratégias políticas e os processos de subjetivação por aqueles indivíduos se ligam à sua identidade. É a questão de um “sujeito” do político que se coloca de maneira problemática, uma vez que a vida é que preenche esta função aos olhos de Agamben. Foucault fala efetivamente de uma “combinação complexa de técnicas

de individualização e processos totalizadores”, se referindo ao poder pastoral²⁵⁶, entretanto, não designa o centro deste “duplo vínculo” político.

Neste contexto, Agamben pretendia, com sua crítica, completar as análises de Foucault sobre o terreno do poder e não sobre o sujeito. Apresentando a vida nua como centro deste duplo vínculo, Agamben propõe uma concepção do poder não somente heterogênea à perspectiva foucaultiana, mas problemática. A vida nua é, por certo, o ponto de fixação, de ancoragem, do poder e torna o sujeito o objeto de ordem política. Entretanto, duas dificuldades de apresentam: de uma parte, a vida nua nos informa sobre mecanismos políticos precisos, que não saberiam figurar todo o espaço político. Pode-se levantar uma dúvida sobre a validade desta noção para analisar diversos fenômenos e, em particular, novas formas de racismo. De outra parte, se a vida nua deve ser esta a partir da qual uma política poder ser reconstruída, ela não saberá conservar o sentido que Agamben a concede em sua análise sobre o poder soberano, qual seja, o sentido de produção do poder.

Pode-se, com efeito, constatar um desvio de sentido as noção segundo a qual a vida funciona em um dispositivo polêmico ou em uma resultante positiva. Na perspectiva histórica que subentende a análise de Agamben, trata-se, para se opor às cisões do poder a coesão da vida, de se reapropriar da vida nua, profundamente esquecida e excluída.

A vida nua é caracterizada por Agamben como um conceito vago e indeterminado que, no mesmo título de ser, detém o destino histórico-político do ocidente. Sua significação oscila, assim, entre um status polêmico de produção do poder e um status positivo, mas ambíguo de centro de um modelo de vida política. Ela é fundamentalmente ambivalente. É a razão pela qual a política é pensada em termos metafísicos e a tarefa de pensar a resistência aos mecanismos do poder retorna em definitivo à ética.

A vida, definida por Agamben em uma relação de exceção, tomada pelo poder soberano, aparece como mais fecunda no quadro do dispositivo crítico e

²⁵⁶ Nesse sentido: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos. O sujeito e o poder...*

como um elemento essencial para definir a estrutura do poder que nela se ancora. Enquanto fundamento da ordem política, ela é um “conceito político secularizado”, mais que uma noção científica ou que um simples fato. Quando Agamben repensa como vida ética, no sentido de uma maneira de ser, de uma potência indissolúvel, a questão que ele coloca não recebe resposta satisfatória: *comment une politique qui serait uniquement vouée à l'entière jouissance de la vie de ce monde est-elle possible?*²⁵⁷ Seria finalmente de uma vida filosófica que Agamben define como “vida suficiente” que buscaria a perfeição de sua potência própria e de sua própria comunicabilidade e no qual soberania e direito não tem nenhum controle. Agora esta vida não parece mais revelar de uma política permitindo resistir às operações do biopoder.

Em *L'Ouvert*, Agamben intimava a aprender a pensar o homem como o que resulta da desconexão do corpo e da alma, ou seja, do vivente e do *logos*, do natural e do sobrenatural e a *examiner non le mystère métaphysique de la conjonction, mais le mystère pratique et politique de la séparation*²⁵⁸. Agora este exame foi feito por ele mais profundamente que a investigação do que poderia, no homem, reunir sua vida e refundar uma política.

* * *

Pode-se, em apertada síntese, retomar o que está em jogo na questão do biopoder e as dificuldades colocadas cotidianamente para o estudo desta noção. O biopoder, como análise “genealógica” dos mecanismos do poder, encontra aqui duas formulações extremamente diferentes: é um modo específico de exercício do poder para Foucault e a estrutura da soberania, desde sua origem, para Agamben. Nesse sentido, a vida é o ponto de ancoragem do poder que se exerce e, para Agamben, a própria produção do poder. Ela, a vida, nos informa sobre mecanismos de poder em duas direções: Foucault é atento aos mecanismos específicos que enquadram a vida dos indivíduos e das populações, enquanto que Agamben coloca em evidência a maneira pela qual o poder soberano se exerce sobre a esfera da vida nua.

²⁵⁷ AGAMBEM, *Moyens Sans Fins*, p.126.

²⁵⁸ *L'Ouvert*, *op.cit.*, p.31.

Agamben, se colocando sobre o terreno da soberania, permite despontar a relação problemática entre poder soberano e biopoder nas análises de Foucault e, mais genericamente, entre sua redefinição do poder e sua apreensão do Estado e da soberania.

A análise da forma de exercício do poder por Agamben é coerente, na medida em que ela chega a colocar em destaque a máscara sob a qual o poder avança no código jurídico-institucional e no plano da soberania e, por conseqüência, a maneira pela qual a soberania coloca em jogo a vida nua.

Nesse sentido, pode-se entender a análise de Agamben como um complemento à de Foucault: dentro ou fora dos processos de normatização e controle que regem os corpos individuais e coletivos, uma separação se opera ao nível da vida nua, qual seja a sobrevida dos próprios homens. Ele toma a forma de uma exclusão e discrimina sujeitos vivos e outros que são considerados como votados à morte, em toda sua impunidade, da qual a vida não é mais objeto de uma proteção. A vida nua, ela própria e, não, somente a existência nem o corpo dos homens ou de populações, é uma construção jurídico-política e, não, um dado, um “fato extrapolítico natural”. A genealogia de Agamben se apresenta, então, como a atualização de uma violência fundamentalmente dos procedimentos do poder soberano. Esta violência deve ser pensada no foco do problema da cidadania e da soberania, sobre o terreno de uma reflexão largamente inaugurada por Hannah Arendt.

Os fenômenos totalitários, nos quais a sobrevida do homem como representante da espécie é ameaçada, livram efetivamente um paradigma para pensar a violência que se reproduz cotidianamente para os refugiados, as minorias ou mesmo os habitantes dos países pobres. A partir desta análise da lógica do poder produzindo e colocando-se sobre a vida nua, Agamben propõe uma análise da modernidade política que comporta fecundas explicações sobre certos aspectos do totalitarismo e da democracia como biopolítica, cada um em um sentido específico.

Entretanto, analisando este tipo de violência e a lógica do poder na modernidade, não se trata de ir até a amalgama ou a assimilação de situações

diversas. O campo aparece então como um paradigma problemático, que não saberia figurar o todo da política. O biopoder resta um conjunto de mecanismos da ordem “da polícia”, tal como entende Rancière²⁵⁹, ou seja, os mecanismos funcionando segundo uma lógica de designação de lugares. Quando se trata de pensar a resistência a este poder, a vida torna-se o fundamento problemático de uma política possível, o que remove de sua pertinência à noção de biopolítica concebida positivamente, e atinge o projeto de síntese das análises de Foucault. O resultado é então pensado em termos metafísicos e éticos.

A divergência que constatamos nas duas maneiras de apreender a relação entre poder e vida por Foucault e Agamben se exprime nas modalidades diferentes desta relação, quando o biopoder serve a figurar mecanismos específicos de poder. Mas ela aparece substancialmente quando nos atentamos às concepções de história de cada um desses autores, de modo que estamos lidando com duas tradições filosóficas opostas.

Antes de formular a hipótese do biopoder, Foucault analisa uma história descontínua, adotando um método genealógico e opõe, no seio desta história, um discurso de lutas, globalizante. A seu turno, Agamben apreende a história como desdobramento de uma relação à fundamento esquecido, a vida; esta relação é o paradigma que o permite pensar a história da política.

Agamben é conduzido a proceder a uma extensão do campo do biopoder à todos os aspectos da vida política, mas segundo uma aceção que é reduzida. A extensão e a radicalização da hipótese foucaultiana são conserváveis como uma redução, mais que uma crítica. Tem-se assim, paradoxalmente, uma concepção do poder excessivamente ampla, porque excessivamente redutora, que mantém, sem dúvida, a noção ambivalente de vida nua e, ao vínculo estabelecido com o poder funcionando rigorosamente, como um campo.

A análise política é revestida de uma perspectiva metafísica, convergente com a idéia de um espaço político marcado pela indistinção entre a vida de ser vivente e o sujeito político, entre o estado de exceção e a regra.

²⁵⁹ J. Rancière. *La Méésentente*. Politique et Philosophie, Galilée, 1995.