



SEÇÃO: ARTIGO

ENTRE FOUCAULT E AGAMBEN: NOTAS SOBRE SEMELHANÇAS E DESCONTINUIDADES

Between Foucault and Agamben: notes on similarities and discontinuities

**Karoline Coelho de
Andrade e Souza¹**

orcid.org/0000-0002-4888-4031
kcasouza@yahoo.com.br

Enviado em: 18/3/2020

Aprovado em: 8/9/2020

Publicado em: 19/2/2021

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar algumas das diferenças teóricas entre Michel Foucault e Giorgio Agamben, primeiramente em plano geral e, posteriormente, a partir de dois pontos-chave: o conceito de biopolítica e a ideia de resistência em articulação com a criação da subjetividade para Foucault e a ideia de forma-de-vida em Agamben. Parte-se da noção de que, embora Agamben denomine-se um continuador da obra de Foucault, apropriando-se, na série *Homo sacer*, de muitos pontos deixados em aberto pelo autor francês, a originalidade dos desdobramentos efetuados e do uso de outras heranças teóricas fazem com que, aos poucos, Agamben se distancie da obra foucaultiana, rompendo completamente com as teorizações de Foucault, principalmente no último livro da série *Homo Sacer, O Uso dos Corpos*.

Palavras-Chave: Biopolítica. Estado de exceção. Cuidado de si. Uso de si.

Abstract: The present work aims to analyze some of the differences between Michel Foucault and Giorgio Agamben, in a general plan and by two principal points: the concept of biopolitics and the idea of the resistance in connection with the creation of subjectivity for Foucault and the idea of a form-of-life in Agamben. It starts from the idea that, although Agamben calls itself a continuator of the Foucault's work, to take possession of a lot of ways open by the French author, in the *Homo sacer*, the originality of your development and the use of the others theorist inheritance make Agamben gradually drift away from Foucault's work, breaking with him, especially in the last volume of the *Homo sacer, The use of bodies*.

Keywords: Biopolitics. State of exception. Care of the self. Use of the self.

1 Considerações Iniciais: rupturas e semelhanças entre Foucault e Agamben

Quando Michel Foucault faleceu em 1985 deixou como legado um número impressionante de textos, livros, entrevistas etc., mas sobretudo, linhas de pesquisas abertas por ele que poderiam e, talvez, ao seu gosto, deveriam ser continuadas, utilizadas como caixas de ferramentas, como formas de resistência aos poderes. Não faltam, desde então, pesquisadores que se debruçam sobre sua obra, continuando-a e ultrapassando-a nas mais diversas direções. É assim que sua obra pode ser compreendida como um ponto de partida de muitos teóricos



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Ponta Grossa, PR, Brasil.

contemporâneos em campos de saber variados.²

Seriam todos discípulos, no sentido empregado pela tradição filosófica grega. Entrando em contato com Foucault, buscaram não simplesmente ser doutrinados, mas avançar no pensamento foucaultiano, desenvolvendo suas próprias teorias sem, contudo, desonrar o mestre. Dentre esses autores, Giorgio Agamben, jurista e filósofo italiano, é um dos que mais tem recebido atenção mundial, assim como no Brasil.

No entanto, a ligação entre Agamben e Foucault não ocorreu desde os primeiros trabalhos do italiano, pois estes ressaltam sobretudo duas linhas de tendência: a primeira seria a herança de seu professor Martin Heidegger e a segunda, o fato de Agamben tornar-se o principal tradutor italiano da obra de Walter Benjamin.³ Essas duas linhas são evidentes no pensamento de Agamben como também nos seus objetos de estudos, que eram sobretudo voltados para a arte, a estética, a filologia, entre outros (sem descuidar dos textos de filosofia política, presentes em sua obra desde o começo).⁴

Foi a partir da década de 1990 que o autor começou a apontar uma nova direção, se voltando quase inteiramente para a filosofia política e jurídica, como é o caso dos textos reunidos em *Mezzi senza fine: notte sulla politica*⁵, nos quais analisa a polícia, os direitos humanos, os campos de concentração e a singularidade da vivência judaica durante o Holocausto. Esses textos anunciam muitas temáticas que seriam posteriormente desenvolvidas em sua série *Homo sacer*, com a publicação do primeiro volume *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*⁶, em 1995.

Dessa forma, o primeiro volume da série pode ser entendido como uma virada de Copérnico na obra do autor e denuncia a forte presença de Foucault no seu pensamento. É em *Homo sacer I: o poder soberania e a vida sua*⁷ que Agamben se

autointitulou como um continuador da obra do filósofo francês, iniciando suas pesquisas a partir de elementos deixados em aberto por Foucault (pesquisas interrompidas propositalmente ou pela sua morte prematura). Trata-se, principalmente de uma certa continuidade de temas sobre a biopolítica, o retorno aos gregos e aos primeiros textos da era cristã, além de questões metodológicas que seriam explicitadas apenas em *Signatura rerum: sur la méthode*.⁸

A noção de biopolítica, nesse caso, passa a ser um dos conceitos centrais em *Homo sacer* que, sendo alargada por Agamben, possibilita ao autor – no cruzamento com a obra de Hannah Arendt, Walter Benjamin e Carl Schmidt – realizar a análise do campo de concentração como paradigma biopolítico do moderno. No mesmo sentido, podemos falar, como centrais e indissociáveis, a biopolítica, os conceitos de estado de exceção como zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *anomia* (entre governos totalitários e democráticos) e o *homo sacer*, como vida nua ou como zona de indistinção entre *bíos* e *zoé*.⁹ Mas é preciso ter em conta que ao continuar a obra de Foucault em diversos pontos – como é visível à similaridade entre a ideia de golpe de estado permanente de Foucault e do estado de exceção agambeniano ou entre a necessidade foucaultiana de criarmos novas formas de subjetividade e a forma-de-vida –, Agamben opera uma série de deslocamentos e rupturas que ultrapassam e, até mesmo, vão de encontro com as ideias de Foucault.

Outro aspecto que influencia os deslocamentos de Agamben é a forte influência da metafísica e da ontologia de Heidegger, bem como dos seus estudos sobre a linguagem. Heidegger foi um autor que, entre tantos outros, também operou um retorno à filosofia grega e debruçou-se sobre a política e o lugar do ser e da linguagem. Essa

² Tais como Judith Butler com os estudos de gênero, François Ewald na historiografia e, principalmente na política, com Paul Rabinow, Giorgio Agamben, Antonio Negri e Maurizio Lazzarato e, mais recentemente Pierre Dardot e Christian Laval, entre outros.

³ Além desses dois autores, o pensamento de Agamben também é influenciado por outros autores não menos importantes, como Hannah Arendt, Guy Debord e Karl Schmidt, entre outros.

⁴ Como *O Homem sem Conteúdo* (2013) e *Ideia da prosa* (1999).

⁵ AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine: notte sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

⁶ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

⁷ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

⁸ AGAMBEN, G. *Signatura rerum: sur la méthode*. Tradução do italiano de Joël Gayraud. Paris: Vrin, 2008b.

⁹ AGAMBEN, G. *Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)*. São Paulo: Boitempo, 2004.

herança marca, portanto, uma certa inflexão negatvista em relação ao pensamento de Foucault. Por meio dos conceitos de máquina antropológica e máquina jurídica do Ocidente é que Agamben poderá analisar ontologicamente a cisão entre as figuras do *bíos* e da *zoé*, como cisão originária da política, bem como, da cisão entre *phoné* e *logos* que, segundo ele, é originária da linguagem.¹⁰

Todavia, para além dessas distinções, a figura da *nuda vita* demonstra a herança do pensamento de Benjamin, mas também o aspecto niilista de Heidegger ao fazer coincidir a biopolítica com a tanatopolítica. Agamben aparenta sobrepor soberania ao governo, fazendo com que a biopolítica funcione como um suplemento ao poder de vida e morte exercido por meio da soberania. A partir desse ponto todos somos *homines sacri*, diametralmente opostos ao soberano e expostos a esse poder violento.

Portanto, o que se pode perceber aqui é que, desde o começo, Agamben apresentou-se como um discípulo improvável da obra de Foucault, na medida em que Agamben avança em suas investigações e a herança heideggeriana permanece forte. Obviamente Foucault e Heidegger possuem certas semelhanças que não podem ser ignoradas, mas que estão longe de apresentarem desenvolvimento semelhante.

Todos os deslocamentos efetuados por Agamben em relação à obra de Foucault demonstram a originalidade do autor italiano ao absorver conceitos e temáticas tão distintas como os presentes na obra de Foucault, Heidegger, Benjamin e Arendt, como de tantos outros autores. No entanto, é justamente sua originalidade que fez com que ele se distanciasse do pensamento foucaultiano ao longo de *Homo sacer*.

Para, então, demonstrar essa assertiva, serão trabalhados alguns pontos presentes na obra de Foucault e continuados por Agamben. Dentre esses pontos estão a biopolítica e a ideia de golpe de estado permanente, que se desdo-

bram na obra de Agamben nos conceitos de tanatopolítica e estado de exceção. Mas também pretende-se trabalhar a temática das possibilidades de resistência ao poder que encontram apoio em Foucault a partir das práticas de si e em Agamben a partir da forma-de-vida como uso habitual, ou uso de si.

Esses pontos, que não esgotam a similaridade e/ou continuidade de um autor para o outro (pois existem pontos aqui não trabalhados [como as questões a respeito da genealogia e da arqueologia]) são capazes de demonstrar que Giorgio Agamben não é um simples continuador da obra foucaultiana. Ao adentrar em dois campos abertos por Foucault, mas depois abandonados – o direito e a teologia – Agamben trilhou um caminho próprio que o fez se distanciar de Foucault, principalmente em relação à biopolítica, tornando-o um autor singular que, respeitando seu mestre, soube interpretá-lo e ultrapassá-lo à sua maneira.

2 Biopolítica e Estado de Exceção

A presença de Michel Foucault no pensamento de Giorgio Agamben é apontada, em primeiro lugar, pelo fato dele apresentar a *biopolítica* como paradigma das sociedades ocidentais. Conceito desenvolvido por Foucault em 1976, quando lecionava o curso *Em Defesa da Sociedade*¹¹, no *Collège de France*, a biopolítica viria a aparecer, para ele, no limiar da modernidade, com a entrada do elemento humano biológico na política. Para Foucault, a biopolítica é uma tecnologia de poder que, contrapondo-se à soberania sem, contudo, substituí-la, pende para o lado da vida como um “poder de fazer viver”.¹²

Ligada ao Estado é essa tecnologia do poder que faz surgir a governamentalidade¹³ e uma série de mecanismos de segurança empregados com a estratégia de gerir a população em seus fenômenos de massa, a partir do elemento biológico. Fenômenos que interessam à uma certa razão de Estado na medida em que passam a ser

¹⁰ A questão com a vida e, portanto, com o ser, também vai estar presente em outras obras de Agamben, como em *La potencia del pensiero* (2005) e em *L'aperto. l'uomo e l'animale* (2002), evidenciando a herança de Heidegger.

¹¹ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1a. ed., 4a. tir., 2005.

¹² FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1a. ed., 4a. tir., 2005.

¹³ Ou a transformação do problema do poder soberano em “governo dos homens”, como se refere Agamben em *Altíssima Pobreza*.

vistos como forças virtuais desse próprio Estado.¹⁴

Nesse sentido, para Foucault¹⁵ o campo da biopolítica é a multiplicidade dos homens como conjunto e não como singularidades. O que a interessa é o homem-espécie e esse só aparece a partir da modernidade, quando a população surge como forma de vida global, em massa¹⁶, tornando-se um problema ao mesmo tempo científico, político e biológico.¹⁷

A biopolítica é, assim, uma forma de governo voltada para a maximização das forças do homem-espécie, como expressão da positividade de todo poder e não para mera repressão – contrapondo-se, dessa forma, ao poder de soberania, como poder meramente negativo, repressivo.¹⁸ Surgida a partir dos séculos XVII e XVIII – ou seja, a partir do nascimento dos Estados-nação e do movimento de burocratização estatal, mas também do aparecimento dos fenômenos de massa e dos processos de industrialização (capitalismo) – é voltada para maximização de forças, tornando a população uma máquina de produzir e reproduzir riquezas, bens e outros indivíduos, com vistas, primeiro ao aumento da riqueza do próprio Estado e, em momento historicamente posterior, à serviço do mercado.^{19,20}

Para melhor contrapor soberania e biopolítica²¹, Foucault salientava que a soberania, mesmo que não deixasse de fora certa regulamentação da vida, sempre pendia para o lado negativo, ou seja, para o lado da morte.²² Trata-se, para ele,

espelhado sobretudo na soberania tal qual a efetuada durante a Idade Média, mas também naquela de teóricos contratualistas como Rousseau e Hobbes, de um poder de “fazer morrer e deixar viver”. Ou seja, possuindo o soberano o direito de gládio, o poder de soberania constituía-se no direito de dispor da vida dos súditos, justamente por poder causar-lhes a morte. Por outro lado, a biopolítica exerce-se por meio da injunção de “fazer viver e deixar morrer”. Isso significa que o poder é exercício sobre a vida do homem enquanto ser vivente, pendendo para o lado da vida, regulamentando-a, estendendo sua duração, aumentando suas forças²³.

No entanto, Agamben promove um alargamento e um deslocamento da noção de biopolítica quando a assume. Isso porque, para ele, toda a política ocidental sempre foi biopolítica.²⁴ Para explicar seu entendimento, Agamben recorre a Aristóteles – e a cisão entre *bíos* e *zoé* como duas formas distintas de denominar a vida – para demonstrar que a política sempre se referiu à *bíos*. Para o autor, o que a modernidade fez foi proceder à entrada da *zoé* na *polis*.

Em Aristóteles, *bíos* é a vida humana por excelência, ou seja, a vida de um animal que é “capaz de existência política” enquanto *zoé* é a vida meramente biológica, “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos” (humanos ou não). Dessa forma, para Agamben a vida é inscrita na política a partir dessa cisão entre *bíos* e *zoé* – movimento

¹⁴ FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

¹⁵ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

¹⁶ FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

¹⁷ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1a. ed., 4a. tir., 2005.

¹⁸ FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1a. ed., 4a. tir., 2005.

¹⁹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

²⁰ FOUCAULT, M. As malhas do poder (conferência), 1981. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos VIII: segurança, penalidade e prisão*. Tradução de Vera Lucia Avellar Pinheiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 168-188.

²¹ Ainda que não sejam conceitos opostos, vez que os mecanismos de poder na teoria foucaultiana nunca se substituem historicamente, mas se agregam, formando uma malha de poderes, que se apoiam, se mutualizam e, muitas vezes, entram em simbiose. Como exemplo, podemos citar o racismo de Estado, apresentado pelo autor no curso *Em defesa da sociedade* como resultado dessa simbiose entre soberania e biopolítica.

²² FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1a. ed., 4a. tir., 2005.

²³ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

²⁴ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 9.

por meio do qual a primeira é inscrita na política, enquanto a segunda é incluída tão somente por meio da sua exclusão. Sendo a *zoé* uma vida desprovida de qualificação política, ela é confinada ao âmbito do *oïkos*, ou seja, da casa e dos afazeres domésticos; é o caso da vida das mulheres, dos escravos, dos animais e das plantas²⁵.

Trata-se de uma inclusão-exclusiva na medida em que a *zoé* não se encontra absolutamente fora da *pólis*, mas sim em uma relação que apresenta a forma de sua própria suspensão. Essa situação concretiza, justamente, a relação de exceção, vista por Agamben como relação originária de toda política. Para ele, o que Foucault havia demonstrado seria o processo por meio do qual a *zoé*, a partir da modernidade, começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder, fazendo surgir a vida nua, como forma de indistinção entre os dois termos aristotélicos.²⁶ Lembremos que, por exemplo, quando Foucault menciona esse evento da entrada da vida nas estratégias políticas, em regra, fala da vida biológica, referindo-se, na compreensão de Agamben, à *zoé*.²⁷

Nesse sentido, o conceito de vida nua também se torna central na série *Homo sacer*, a partir do ensaio de Walter Benjamin, *Crítica da violência – crítica do poder*.²⁸ Benjamin aqui, não só trabalha com a aproximação do poder à violência (que no alemão são designados pela mesma palavra: *Gewalt*), mas também mobiliza o conceito de *bloß Leben* (mera vida/vida nua²⁹), como aquela que suporta o nexos entre violência e direito porque em relação com a violência soberana.³⁰ Ainda nesse ensaio ele chama atenção para o dogma da sacralidade da vida e todos os seus paradoxos, rememorados por Agamben.

Portanto, a partir dessas indicações benjami-

nianas, Agamben se voltará para as figuras da vida nua/*homo sacer*, como figura que designa a primeira aparição da sacralidade da vida no ocidente. Trata-se da vida daquele que cometeu um delito, mas que, pela forma de sua vida, não pode ser sacrificado; ao mesmo tempo, se alguém o matar, não estará cometendo homicídio. Em outras palavras, por ser justamente sacro, ou seja, destinado aos deuses, o *homo sacer* não pode ser objeto de sacrifícios e matá-lo não constitui um delito punível.³¹

Dessa forma, é a figura de uma excrescência tanto do direito divino quanto do direito humano, implicando no fato de ser uma vida da qual se pode dispor sem necessidade de formas preestabelecidas. O que o marca não é a sua ambiguidade de sagrado, mas o fato de constituir-se na dupla exceção do direito divino e do humano³², de encontrar-se em uma situação de abandono.

A vida nua – enquanto vida exposta à violência soberana – é justamente correlata ao *homo sacer*, ou sua versão moderna, porque é uma vida que, embora insuscetível, encontra-se em toda parte exposta à morte. O que Agamben procura nos dizer aqui é simplesmente atestar, mais uma vez, que a exceção é a forma de origem da inclusão da vida na política, mas também que a ideia de uma vida sagrada é uma operação política, como contraparte do *vitae necisque potestas*.³³

O ressurgimento dessa exceção e da zona de indistinção que ela mobiliza, no caso da modernidade como indistinção entre *bíos* e *zoé*, torna-se o ápice da biopolítica. Esse ressurgimento teria o condão de transformar completamente as categorias jurídico-políticas ocidentais porque faz vir à luz a exceção como forma primordial da antropogênese e de toda a política humana. Para Agamben isso acontece porque a máqui-

²⁵ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

²⁶ CAVA, B.; MENDES, A. *A vida dos direitos: violência e modernidade em Foucault e Agamben*. Rio de Janeiro: NEPL/AGON Grupo de Estudos, 2008, v. 2 (Revista Filosofia Política do Direito AGON).

²⁷ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

²⁸ BENJAMIN, W. Crítica do poder – crítica da violência. In: BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix/USP, 1986. p. 160-175.

²⁹ O termo *bloß Leben* pode ser traduzido para o português como "mera vida", mas também como "vida nua", sendo esta segunda tradução a realizada por Agamben para traduzir o termo para o italiano, utilizando-se da expressão "*nuda vita*".

³⁰ CASTRO, E. Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

³¹ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

³² CASTRO, E. Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

³³ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

na ontológica que promove a cisão da vida em múltiplas formas, dentre elas a cisão aristotélica, é ao mesmo tempo uma máquina política, que opera a cisão entre soberania e governo; e entre *nómos* (como lugar do direito) e *physis* (como lugar do não-direito), a partir dessa relação de exceção. São sempre dois termos distintos, mas inseparáveis, que constantemente encontram novas divisões ao longo da história, sem, contudo, alterar o funcionamento da máquina.^{34,35}

A despeito da soberania e da violência que é peculiar ao decisionismo de Carl Schmitt³⁶, Agamben recorre ao autor para sustentar sua argumentação.³⁷ Para esse jurista alemão, a soberania é formulada a partir de um paradoxo: de o soberano estar, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Isso ocorreria porque cabe ao soberano decidir a respeito da suspensão da constituição: a soberania estatal é definida a partir do monopólio dessa decisão. Trata-se, portanto, da *decisão sobre o estado de exceção*; é só nesses termos que a soberania pode ser definida, já que ela somente poderia ser evocada como exceção.

Nesse sentido, o estado de exceção é visto como o que define mais precisamente esse paradoxo, a autoridade soberana demonstra que não necessita do direito para criar o direito, a partir do fato que possui a prerrogativa de suspendê-lo para preservá-lo. De acordo com Agamben, é a partir da suspensão da validade do direito no estado de exceção que o direito pode definir o caso normal da sua própria validade:

Aquilo que está fora vem aqui incluído [...] suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela.³⁸

Portanto, falar que a relação de exceção é o elemento originário da política e do direito significa dizer que é só por meio de uma exceção que algo como uma norma pode surgir e que é só por meio dela que o vivente é incluído na política. O que marca a modernidade, no entanto, não é somente a entrada da *zoé* na política, mas também o fato de o estado de exceção – figura jurídica inicialmente marginal utilizada para fundar e manter a própria ordem – acabar se tornando o paradigma das nossas sociedades, a partir do seu emprego como técnica de governo que, embora típica das democracias modernas, as confunde com o absolutismo dos Estados totalitários:

[...] o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar – e de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.³⁹

De fato, se o poder soberano carrega consigo o poder de decidir sobre a exceção e sobre toda a ordem, sua lógica ultrapassa qualquer garantia e direito que possa ser previsto nos arcaibouços jurídicos. Antes sua própria noção foi atenuada ou subsumida para fundar as ideias de Estado de Direito e democracia⁴⁰ para, posteriormente, por meio da cotidianidade dos atos excepcionais, à contrapelo de direitos e garantias, se tornar a forma pela qual a vida é governada.⁴¹ Para Agamben, assim, a partir do momento que a vida é governada pela exceção, significa dizer que democracia e direitos humanos são farsas liberais.⁴²

Esse aspecto é exemplificado não só por meio do estado de exceção nazista, que durou doze

³⁴ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

³⁵ AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos (Homo Sacer IV, 2)*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.

³⁶ SCHMITT, C. *Teología política*. Traducciones do alemán de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trota, 2009.

³⁷ SOUZA, J. E.; OLIVEIRA, M. S. C. S. Oliveira. Considerações sobre o conceito de "Estado de Exceção" em Giorgio Agamben. *Revista Intuitio*, Porto Alegre/RS, vol. 9., n. 1, p. 131-147, jul. 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/22746/14776>. Acesso em: 18 jan. 2019.

³⁸ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 25.

³⁹ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 13.

⁴⁰ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

⁴¹ AGAMBEN, G. *Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)*. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁴² NETO, M. P. Entre a hipérbole e o eufemismo: o debate sobre o estado de exceção no Brasil. In: PILATTI, A.; MATOS, A. S. M. C.; COR-

anos, mas também pela *military order* estadunidense de 2001, que autorizou a detenção indefinida e julgamentos perante comissões militares de não-cidadãos suspeitos de terrorismo⁴³, pelas *zones d'attente* nos aeroportos, pela situação de certas periferias⁴⁴ como é o caso brasileiro; ou, mesmo da Lei Antiterrorismo brasileira (Lei n. 13.260/2016), principalmente em seu texto originário.

Explicados os principais aspectos do desenvolvimento de Agamben a respeito da biopolítica e do estado de exceção, é necessário salientar que esses pontos se aparentam com o desenvolvimento da teoria do golpe⁴⁵ de Estado desenvolvida por Foucault durante o curso *Segurança, território e população*.⁴⁶ Analisando o desenvolvimento de uma governamentalidade estatal típica da biopolítica, Foucault confronta-se com o Golpe de Estado na teoria política do século XVIII (a exemplo do golpe de Luís XIII na França) e apresenta-o como a suspensão da lei e da legalidade, como aquilo que excede o direito comum. Nas palavras dele: "[...] é uma ação extraordinária contra o direito comum, ação que não preserva nenhuma ordem e nenhuma forma de justiça".⁴⁷

O horizonte pelo qual Foucault analisa essa teoria do Golpe de Estado inscreve-se, portanto, dentro da governamentalidade, como uma forma de agir estatal que segue apenas a sua própria razão e não as leis, como uma manifestação que está além das leis, fora do seu âmbito de ação.⁴⁸ No entanto, o desenvolvimento de Agamben,

aponta para outra direção, na medida em que faz coincidir essa excepcionalidade com a forma mesma da constituição da soberania e da lei. Dessa forma, o exceder-se do direito comum, ou a suspensão da lei e da legalidade não seriam estranhos à própria lei e a soberania, já que eles são fundados justamente por meio dessas operações: a exceção é sua estrutura originária.⁴⁹

Outra implicação do olhar de Agamben sobre o estado de exceção é a noção de que, a partir do século XX, precisamente após a Segunda Guerra Mundial, a exceção foge do seu âmbito próprio – enquanto excepcionalidade – para tornar-se a regra. A sua concepção do estado de exceção como técnica generalizada de governo da vida é baseada no paradigma da segurança.⁵⁰ Esse paradigma é incessantemente salientado por Foucault nos cursos *Segurança, território e população*⁵¹ e *Nascimento da biopolítica*⁵², a partir das suas implicações da produção-destruição constante de uma liberdade, por meio do estímulo ao perigo e da própria noção de mecanismo de segurança enquanto típicos da biopolítica.

Mas é aqui também que a diferença entre os dois autores se torna marcante. A generalização do estado de exceção, em Agamben⁵³, expõe a vida humana a uma violência impar, que é justamente a violência soberana. A biopolítica agambeniana não é só marcada pela negatividade⁵⁴, correlacionada à uma contribuição original do próprio soberano⁵⁵, mas é totalizadora e a-his-

RÊA, M. D. C. *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa/PR: Ed. UEPG, 2017, p. 23-41.

⁴³ AGAMBEN, G. *Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)*. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁴⁴ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

⁴⁵ MATOS, A. S. M. C. *Esplendor e exceção: entre o golpe de estado permanente e a polícia que vem*. Prefácio ao livro de COTTA, F. A. *Matrizes do sistema policial brasileiro*. Belo Horizonte: Crisálida, 2012.

⁴⁶ FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

⁴⁷ FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, p. 349.

⁴⁸ FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

⁴⁹ AGAMBEN, G. *Estado de exceção. (Homo sacer II, 1)*. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁵⁰ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

⁵¹ FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

⁵² FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

⁵³ AGAMBEN, G. *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

⁵⁴ A negatividade, inclusive, é uma característica do pensamento de Agamben, conforme, por exemplo, a ideia de que é a própria linguagem que introduz a negatividade no vivente: "Cabe, portanto, à potencialidade da *langue* introduzir o negativo no vivente, de sorte que a *nuda vita*, tal como o estado de exceção, são instâncias desprovidas de potencialidade ético-política, mera vida abandonada, puramente biológica." (ANTELO, R. A negatividade em Giorgio Agamben. *Revista Diálogos Mediterrâneos*, Curitiba/PR, n. 14, jul. 2018. Disponível em: <http://www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/312/320>. Acesso em: 18 set. 2019.

⁵⁵ ROCHA, D. B. Agamben leitor de Foucault: ponderações sobre a biopolítica. *Revista Lampejo*, Fortaleza/CE, v. 8, n. 1, p. 95-113, jan.-jul. 2019. Disponível em: http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-15-vol_8_n_1/08-AGAMBEN_LEITOR_DE_FOUCAULT.pdf. Acesso em: 14

tórica, na medida em que remonta toda política ocidental ao *bíos*, muitas vezes em desatenção a elementos e eventos históricos distintos. Em contraposição, Foucault sempre procurou seguir uma genealogia que recorre a eventos históricos precisos, por isso, para ele, a biopolítica situa-se a partir da modernidade.

Outro ponto é que o estado de exceção tornado a regra transmuta a biopolítica em uma tanatopolítica⁵⁶, na medida em que o governo é realizado a partir de atos excepcionais que se relacionam menos com a vida do que com a morte. A vida humana, assim, estaria reduzida à uma *bloß Leben*, vida não predicada, desprovida da própria liberdade e de qualquer potência, assemelhada não só ao *homo sacer* do direito romano arcaico, mas também ao *muçulmano* dos campos de concentração. É com base nessa concepção que Agamben pode afirmar em *O que resta de Auschwitz*⁵⁷ que na biopolítica do século XX já não se faz morrer nem viver, mas faz-se sobreviver.

Por sua vez, ao estudar as relações de poder, ou as formas de governo dos vivos, Foucault⁵⁸ salienta que a liberdade é elemento essencial para que essas relações funcionem. Por esse motivo é que o outro lado da moeda do poder é sempre a resistência, sendo por meio da relação poder-resistência que a liberdade adquire a importância política existente hoje. Não há governo sem liberdade. Da mesma forma, não existe vida que possa ser reduzida a um estado vegetativo, no qual a resistência não teria lugar.⁵⁹

Essas diferentes concepções implicam, ainda, na maneira como cada autor concebe as possibilidades de resistência e de reinvenção do político

na modernidade. Foucault, embora saliente o fato de que não existe um lado de fora das relações de poder, enfatiza a possibilidade da criação de novas subjetividades que não sejam assujeitadas, cunhando no final da sua vida a noção de *vida como obra de arte*, que ele chamaria de ética-estética da existência. Agamben, partindo de um negativismo típico de Heidegger, descarta qualquer possibilidade da continuidade de uma existência ética⁶⁰ enquanto a própria máquina ontológico-política não for desativada, tornada inoperosa, para somente após existir a possibilidade de uma forma-de-vida.

3 *Bíos e Zoé, a vida como obra de arte e a forma-de-vida*

Se voltarmos um pouco na tônica dada por Agamben (2010) às noções *bíos* e *zoé* veremos que, para ele, o *bíos* é originariamente uma forma de vida política, a vida na *pólis*, enquanto a *zoé* é confinada ao âmbito da *oikos*, ou seja, da vida doméstica. Ele compreende a cisão entre essas duas formas de vida como a forma originária da inscrição da vida na política. Sendo essa inscrição feita por meio da relação de exceção, entende que a vida é reduzida a uma sobrevida e a exceção é a forma originária da lei e da própria soberania, às quais essas duas formas de vida estariam expostas.

O conceito de vida nua, assim, em alguns momentos é compreendido por Agamben como a zona de indistinção entre *bíos* e *zoé*, em outros é comparada à uma sobrevida, como a vida reduzida ao seu mero estado de atualidade, como uma banalidade biológica.⁶¹ Essa concepção se tornou um dos pontos mais objetados pelos seus

set. 2019.

⁵⁶ Embora a própria ideia de tanatopolítica pode ser compreendida como um desenvolvimento do racismo de Estado analisado por Michel Foucault no curso *Em defesa da sociedade* (2005), compreende-se que, para Foucault, esse aspecto é apenas uma das faces do biopoder, do problema político moderno, e não a sua totalidade. Por esse motivo é que alguns autores, como Negri (2008) e Negri e Hardt (2000) operam a distinção entre biopoder, como a face negativa do poder (poder sobre a vida) o lugar da subsunção do *bíos* ao capital, e biopolítica, como a face positiva (a política da vida), no qual situa a possibilidade do contrapoder.

⁵⁷ AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo sacer III). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008a.

⁵⁸ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

⁵⁹ PELBART, P. P. Foucault versus Agamben? *Revista Ecopolítica*, São Paulo/SP, n. 5, p. 50-64, jan.-abr. 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ecopolitica/article/view/14983/11181>. Acesso: 24 ago. 2018.

⁶⁰ É, por isso que, por exemplo, Agamben rejeita peremptoriamente, qualquer possibilidade de uso da ética do eterno retorno de Nietzsche (AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo sacer III). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008a).

⁶¹ PELBART, P. P. Foucault versus Agamben? *Ecopolítica*, São Paulo, p. 50-64, n. 5, jan./abr. 2013. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/14983>. Acesso em: 24 de ago. 2018, p. 53.

críticos, na medida em que Agamben aparenta dar uma primazia ontológica ao poder em face da resistência. Essa primazia aliada a uma visão totalizante do Estado de Exceção, que esvazia toda a estrutura do poder, recai na consequência de que qualquer ontologia só pode ser realizada em termos negativos⁶², não havendo como escapar a essa estrutura. A própria indistinção entre poder e vida extrai a potência da vida pelo ato de designá-la de vida nua ou de zoé, dessa vida reduzida a um estado de animalidade, enquanto dimensão ontológica puramente negativa.⁶³

É por esse motivo que pensar a resistência para Agamben só pode se dar partir da sua própria impossibilidade: potência-de-não e inoperosidade. A própria saída apontada (em um primeiro momento) é, portanto, negativa, ao passo que propugna – por meio da desativação das máquinas do Ocidente, da sua inoperosidade – uma despolitização a partir do desenvolvimento da *oïkos*.⁶⁴ Mirando a partir do “olho do poder”⁶⁵, novas articulações são impensáveis, restando-nos mostrar tão somente o vazio central que habita o centro das máquinas.

Agamben pode estar certo no ponto em que poder e vida se articulam e se confrontam em um antagonismo que hoje os torna indistintos, mas isso não significa que qualquer possibilidade de resistência, de contrapoder, implique necessariamente um mesmo movimento de criação e rearticulação do poder e dessa tanatopolítica. Estar sob a perspectiva do poder faz com que Agamben proceda a um afastamento completo de algumas das principais noções foucaultianas.

Em contrapartida, para Foucault⁶⁶ o poder –

seja em suas formas infinitesimais ou na governamentalidade – sempre se apresenta com uma relação de forças, nas quais é possível perceber o binômio resistência-poder. Se há poder é porque há resistência, sendo que esta é sempre primeira em relação àquele.⁶⁷ O poder só existe na relação com a vida e a liberdade que ela implica, esse é o dado primeiro. Da mesma forma, para o autor, trata-se antes, saber resistir ao poder no campo mesmo dessa microfísica do que fazer substituir e desativar as máquinas ou dispositivos pelos quais os poderes se exercem, pois não há um lado de fora do poder.

Esse aspecto desemboca diretamente no fato de que se poder e subjetividade encontram-se entrelaçados é porque – e Foucault não nega esse aspecto – o poder cria formas de subjetividade que são assujeitadas, mas que nem por isso representam todas as subjetividades possíveis. Por essa razão ele falava, em sua fase tardia, da criação de novas formas de subjetividade que não fossem atravessadas pelo poder. A principal questão de Foucault sempre foi como resistir ao poder, questão que ele aparentemente só consegue responder ao longo de *História da Sexualidade*.^{68, 69}

Não há como verdadeiramente reduzir as práticas de liberdade, ou de libertação, às formas de sujeição ao poder. Se a própria vida do sujeito é oriunda das relações de poder-saber – tornando sempre o sujeito que se constitui um assujeitado – a forma como a vida do homem pode se constituir em uma vida ética, faz surgir um terceiro termo na relação, uma dobra por meio da qual a possibilidade de resistência é possível.⁷⁰ Foucault

⁶² NEGRI, A. O Copérnico do pensamento. *IHU On-line*, São Leopoldo/SC, p. 10-12, 27 out. 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao81.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2018.

⁶³ COCCO, Giuseppe. *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

⁶⁴ AGAMBEN, G. *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó/SC: Argós, 2009.

⁶⁵ PELBART, P. P. Foucault versus Agamben? *Ecopolítica*, São Paulo, p. 50-64, n. 5, jan./abr. 2013. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/14983>. Acesso em: 24 de ago. 2018.

⁶⁶ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Tradução de Raquel Ramalhet. 35a. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008c.

⁶⁷ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

⁶⁸ FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

⁶⁹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

⁷⁰ DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

analisa essas possibilidades nos volumes II⁷¹ e III⁷² de História da Sexualidade, com seu desenvolvimento exemplificado nos cursos dados nos últimos anos de sua vida no *Collège de France*, *Subjetividade e Verdade*⁷³, *Hermenêutica do Sujeito*⁷⁴ e *A Coragem da Verdade*⁷⁵. A maneira como alguém se constitui como sujeito moral, a partir do cuidado de si e das práticas de si, é que vai possibilitar a Foucault encontrar esse terceiro eixo.

Esse encontro ocorre por meio da análise do *bíos* grego, em algumas de suas formas específicas, lhe proporcionando uma direção completamente diferente daquela analisada por Agamben a partir de Aristóteles. Trata-se de formas de vida que, embora confinadas à *polis* (ou seja, como *bíos* e não *zoé*), não possuem uma objetividade política como tal (no sentido de vidas politicamente qualificadas), mas se encontram relacionadas com a própria liberdade.

Citando um texto de Heráclides do Ponto, Foucault⁷⁶ procura elucidar o significado da noção de *bíos* que, embora não seja facilmente apreendida contemporaneamente, pode ser compreendida não só como forma de vida, como uma espécie de subjetividade grega, mesmo que, como ele esclarece, os gregos não possuíssem qualquer noção de subjetividade. Em Heráclides, Foucault dirá, são exemplificadas três formas dessa subjetividade grega que eram reconhecidas: a vida política, a vida crematística e a vida filosófica. São três modos de vida diversos, voltados, cada um, para um objetivo diferente. Aqueles que exercem uma vida política são os que procuram glória, os que exercem uma vida crematísticas procuram riqueza (é a vida dos

que fazem negócios); e, por fim, a vida do filósofo é a vida daquele que procura a verdade.

O que interessa nessas três definições não são os objetos singulares pelos quais cada *bíos* se interessa, mas o fato de elas se definirem por esses objetivos: "[...] o que caracteriza o *bíos*, nas três formas que conhecemos ou mesmo em geral, independentemente das formas em que ele pode se definir [...] é a forma de relação que ele mesmo decide ter com as coisas".⁷⁷ Ou seja, o que faz essa definição é a maneira como "cada *bíos*" insere a própria liberdade, seus próprios fins, nas coisas em si.

Ao lado da vida política existiram outras formas de vida, diferentes pela relação que cada uma possui consigo mesmo e com os fins que almeja. Da mesma forma, quando, em *A Coragem da Verdade*⁷⁸, Foucault analisa a *parresía* socrática e cínica, ele se refere aos *bíos* cínico e socrático, as formas de vida que são sobretudo éticas, como vidas filosóficas, pois buscam a verdade por meio do exercício do *logos*, mas também da encarnação desse objetivo na vida mesma e em seu corpo.

Portanto, o *bíos* grego para Foucault se define muito mais pela sua relação com a liberdade do que com a *polis* e a política, ou como condição para uma vida política. Trata-se de um modo de vida que é predicada, mas predicada pela própria singularidade do sujeito: "O *bíos* é o que nos acontece, é claro, mas pelo ângulo do que fazemos com o que nos acontece"⁷⁹, ele é, assim, o correlativo da possibilidade de modificar a si mesmo, em função dos seus próprios fins e princípios.

Trata-se da busca, para Foucault, de uma ética e de uma estética da existência que replique o

⁷¹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

⁷² FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014a.

⁷³ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015b.

⁷⁴ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Maria Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁷⁵ FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: curso no Collège de France (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

⁷⁶ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015b.

⁷⁷ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015b, p. 226.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: curso no Collège de France (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015b, p. 33.

gesto do parresiasta: fazer da própria vida uma obra de arte, encarnar (no sentido de dar corpo, no nosso corpo) a própria vida, o nosso *bíos*. Na antiguidade, a procura de uma ética da existência era “[...] *un effort pour affirmer sa liberté et pour donner à sa propre vie une certaine forme dans laquelle on pouvait se reconnaître, être reconnu par les autres, et la postérité même pouvait trouver un exemple*”.⁸⁰ Da mesma forma, a estilização de determinadas atividades na antiguidade greco-romana, referentes a uma moral sexual, implicam muito mais o exercício de um poder sobre si mesmo, implicam a prática da própria liberdade, do que um sistema de proibições e, portanto, esquemas de poder-saber.⁸¹

A “novidade” dos gregos descoberta por Foucault diz respeito a um certo descolamento, por meio das práticas de si, do poder como relação de forças e do saber como forma estratificada, descolamento como independência. O que os gregos fizeram foi, justamente, vergar o lado de fora, eles dobraram a força sem que ela deixasse de ser força. Por isso as práticas de si, a auto-constituição do sujeito, nada mais são do que uma relação de força consigo mesmo, um afeto, ou afecção de si por si.⁸²

Dessa forma, a ideia de uma ética-estética da existência, embora seja normalmente analisada dentro um espectro puramente ético, apresenta-se como um dos momentos mais políticos de Michel Foucault. Se a transportamos para o mundo atual, com as devidas cautelas e, a partir da noção de resistência, ela diz respeito ao cuidado de si. Essa noção é compreendida como forma de experimentação de si mesmo que conduz a uma nova relação com o eu, vinculando-o à verdade, mas a uma verdade que não se assemelha

à noção de conhecimento de si, à ideia de uma hermenêutica do sujeito.⁸³

Em última instância, trata-se do problema da relação entre sujeito, poder e verdade, pois o próprio sujeito se constitui por meio das práticas de assujeitamento e de liberação: “[...] *le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l'Antiquité [...]*”.⁸⁴ As práticas de si funcionam como um caminho aberto para uma atuação micropolítica, não só na qual a existência do homem está implicada, mas na qual ela é vertida em uma interioridade outra, que escapa ao poder.

Trata-se, portanto, de uma terceira via, enquanto eixo da auto-constituição do sujeito, que não é plenamente desvinculado dos outros dois, poder-saber, mas que se realiza de forma autônoma em relação a eles.⁸⁵ Esse eixo pode funcionar como aberto às formas de vida que não se refiram ao poder, nem na forma de assujeitamento, nem na forma de pura reação às dinâmicas do poder.

São formas de resistência, no sentido de uma espécie de “ante-poder”, pois se constituem antes do poder, a despeito dele e contra ao que ele apresenta de coercitivo e redutor da liberdade. Como Gilles Deleuze⁸⁶ já apontava, esse terceiro eixo é a dobra nas relações de poder, como um que não anula os outros, mas que já atuava ao mesmo tempo que os outros. A relação consigo resiste aos códigos e aos poderes, ela é origem dos pontos de resistência.

A partir dessa pequena digressão a respeito das últimas pesquisas de Foucault, pode-se perceber que a negatividade do *bíos-zoé* empregada por Agamben diverge completamente da tônica foucaultiana. Para Agamben a produção

⁸⁰ Tradução livre: “[...] um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual podia se reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar um exemplo”. (FOUCAULT, M. *Une esthétique de l'existence* (entretien avec A. Fontana). *Le monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, p. 731).

⁸¹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

⁸² DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

⁸³ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

⁸⁴ Tradução livre: “[...] o sujeito se constitui por meio das práticas de assujeitamento, ou de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade [...]” (FOUCAULT, M. *Une esthétique de l'existence* (entretien avec A. Fontana). *Le monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, p. 732.)

⁸⁵ DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

⁸⁶ DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

do humano e do político no ocidente encontra-se entrelaçada por meio dessa cisão entre *bíos* e *zoé*, como forma originária da política, do direito e da lei. Produção realizada pelas máquinas antropológica e política (da soberania e governamental)⁸⁷ do ocidente – que possibilita um estado de exceção generalizado.

Uma nova experiência, na qual a vida não seria mais cindida e seus termos eternamente rearticulados só seria possível, como já dito, por meio da desativação das máquinas, a fim de exibir o vazio central, os *arcana imperii*.⁸⁸ Agamben procura um lado de fora do poder que, para alguns autores como Giuseppe Cocco⁸⁹, é essencialmente ausência de forças, não político (ou *oikonômico*).

Desativar essas máquinas significa para Agamben torná-las inoperosas. Saída vista como negativa, pois apoiada na noção de potência-de-não (ou não-potência). No entanto, no último volume de *Homo Sacer – O Uso dos Corpos*⁹⁰, Agamben propõe uma forma-de-vida que, embora indique a ausência do poder, não indica a ausência de política, abrindo caminho para uma visão de cunho anarquista.⁹¹

Para compreender a ideia da *inoperosidade*⁹² das máquinas (e para definir ou não a apoliticidade dessa ideia) é necessário entender a apreensão da doutrina aristotélica de *ser* e *potência* efetuada por Agamben, como também da noção de *profanação*. Isso porque, Agamben dirá que tornar a máquina bipolar do ocidente inoperosa é profaná-la por meio da potência-de-não.⁹³

A problemática da potência-ato já era apreendida por Agamben desde livros como *La comunità che viene*⁹⁴ e *La potenza del pensiero*.⁹⁵ A teoria de

Aristóteles supõe uma cooriginariedade de *ato* e *potência* e uma primazia do ato sobre a potência a partir da ideia de que a potência se exaure a partir da sua atualização. No entanto, para Agamben, também é possível encontrar na doutrina aristotélica a possibilidade de uma potência da potência, a potência de não (passar ao ato), ou seja, existe uma potência-de-não. Dessa forma a potência-de-não permite que ela não seja suprimida pelo ato, permitindo uma relação na qual eles já não se encontram opostos, mas em contato, desarticulando a estrutura que os mantém em oposição.

Nesse sentido, o ato de *profanar* é a operação por meio da qual é possível uma potência-de-não que não só torna inoperosa a máquina bipolar, mas que lhe possibilita um novo uso. Profanar – termo mais uma vez retirado do direito romano – é o ato por meio do qual as coisas são restituídas ao livre uso dos homens, em contraposição à noção de consagrar (*sacrare*), operação por meio da qual as coisas eram retiradas do direito humano.⁹⁶

Por meio da profanação, o poder que antes permanecia intacto, é neutralizado, restituindo as coisas a um uso que não obstante, não é natural, porque anterior a sua separação nas esferas religiosa, econômica ou jurídica. Portanto, a profanação tem o condão de desativar as máquinas, torná-las inoperosas no sentido de que perdem o uso para o qual estavam operando, abrindo-se para um novo e possível uso, na qual a atividade resultante é o puro meio de Benjamin, emancipada da sua relação com a finalidade.⁹⁷

A *zoé* enquanto instância separada da *pólis*, após a profanação das máquinas retorna como *zoé aiônios* (vida inoperosa), que se torna para Agamben

⁸⁷ Explicar que existe em Agamben a máquina de soberania e a máquina governamental (vide CASTRO, E. Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.)

⁸⁸ No sentido político, a desativação revelaria "o vazio normativo sobre o qual o poder se constitui, mostrando a verdade originária do poder constituinte, que não seria nada além da violência que põe o direito" (MATOS, 2017, p. 55).

⁸⁹ COCCO, G. *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

⁹⁰ AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos (Homo Sacer IV, 2)*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.

⁹¹ MATOS, A. S. M. C. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta anárquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

⁹² O conceito de *inoperosidade* está ligada à uma ideia teológica do sabbatismo judaico, como tempo suspenso. Para saber mais: NASCIMENTO, D. A. Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben. *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo, vol. 2, n. 17, p. 79-101. 2010. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55708>. Acesso em: 10 dez. 2019.

⁹³ AGAMBEN, G. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, G. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65-79.

⁹⁴ AGAMBEN, G. *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi, 1990.

⁹⁵ AGAMBEN, G. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editora, 2005.

⁹⁶ AGAMBEN, G. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, G. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65-79.

⁹⁷ AGAMBEN, G. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, G. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65-79.

a substância mesma do político.⁹⁸ Nesse sentido a desativação das máquinas não pode ser vista de forma plenamente negativa, como fim de toda a política, mas sim com fim da política tal como a conhecemos, abrindo espaço para uma “*política que vem*”⁹⁹, uma política que possui um novo uso, assim com um direito que possui um novo uso e uma forma de vida que é esse próprio uso.

Essa vida inoperosa não é outra coisa que uma *forma-de-vida*: um *bíos* que é somente sua *zoé*. Agamben a define como “uma vida que não pode ser separada de sua forma, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua”, uma vida que é “sempre e sobretudo potência”.¹⁰⁰ Ele se refere ao fato de que essa forma-de-vida é uma vida não cindida em qualquer par (como o caso *bíos-zoé*) e que não pode ser cindida, assim como uma vida que é potência, mas aquela potência inseparável do ato com a qual o próprio ser coincide. A essa potência ele chamará de *potência destituente*, justamente porque desativa a máquina bipolar do ocidente e destitui as formas de poder assentadas sobre a relação de exceção.¹⁰¹

Essa vida para ele é uso porque o hábito de uma potência é seu uso habitual (um ser-sempre-já-em-uso do hábito ou da potência), assim como faziam os monges franciscanos ao negar qualquer ideia de posse e propriedade sobre as coisas do mundo.¹⁰² Trata-se de uma vida que é inoperosa no sentido de que, a partir da desativação, o *homem* é liberado do seu destino biológico e social para ser aquilo que é, *um ser sem obra*, sem objetivos definidos (ou também sem trabalho).¹⁰³ É a partir disso que o homem se abre para a ausência de

obra característica da política e da arte¹⁰⁴, para um efetivo exercício de liberdade.

Por consequência, se a própria política é uma “*política que vem*”, a forma-de-vida também é um modo de vida “que vem”, mas que já é possível observar dentro mesmo de um estado de exceção generalizado:

A forma-de-vida é, nesse sentido, algo que ainda não existe em sua plenitude e só pode ser atestado em lugares que, nas presentes circunstâncias, não parecem ser necessariamente edificantes [como a vida dos homens infames de Foucault]. Trata-se, de resto, de uma aplicação do princípio benjaminiano, segundo o qual os elementos do estado final se escondem no presente não nas tendências que parecem progressistas, mas naquelas mais insignificantes e desprezíveis.¹⁰⁵

Mas a novidade mesma de Agamben, e dentro da qual ele parece acertar as contas com Foucault – não em um sentido de descartá-lo, mas de ultrapassá-lo por seguir outros caminhos – é a noção de um *uso inoperoso* (contraposto justamente às noções de posse e propriedade no direito) apresentado em *O Uso dos Corpos*.¹⁰⁶ Agamben se descola completamente da temática da biopolítica, focalizando essa ideia. Em algumas passagens ele faz referência ao cuidado de si foucaultiano, mas sempre para refutá-lo em direção ao uso como *uso de si*.

A temática do uso, desenvolvida em *Altíssima Pobreza*¹⁰⁷ – principalmente quando Agamben se voltada para análise dos monges franciscanos – diz respeito a um uso que vai além, que escapa ao direito e ao apropriável, tanto de si (ou seja, do próprio corpo), como do mundo. Ele diz respeito ao gesto do “*preferir não*” do Bartleby de Melvil-

⁹⁸ AGAMBEN, G. *O Reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo (Homo sacer II, 2). Tradução de Selvino J. Assman. Boitempo, 2011.

⁹⁹ SOUZA, K. C. A.; CORREA, M. D. C. Direitos Humanos que vêm. *Lugar comum*. Rio de Janeiro, p. 25-45, n.º 48 v. 2016.2, ago-dez. 2016. Disponível em: http://uninemade.net/wp-content/files_mf/1470964840000s%20direitos%20humanos%20que%20vêm%20-%20Muri-lo%20Duarte%20Correa%20e%20Karoline%20de%20Andrade%20e%20Souza.pdf. Acesso em: 20 fev. 2018.

¹⁰⁰ AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos* (Homo Sacer IV, 2). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 233.

¹⁰¹ AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos* (Homo Sacer IV, 2). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas de vida. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2014a.

¹⁰³ SOUZA, K. C. A.; CORREA, M. D. C. Direitos Humanos que vêm. *Lugar comum*. Rio de Janeiro, p. 25-45, n.º 48 v. 2016.2, ago-dez. 2016. Disponível em: http://uninemade.net/wp-content/files_mf/1470964840000s%20direitos%20humanos%20que%20vêm%20-%20Muri-lo%20Duarte%20Correa%20e%20Karoline%20de%20Andrade%20e%20Souza.pdf. Acesso em: 20 fev. 2018.

¹⁰⁴ AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos* (Homo Sacer IV, 2). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.

¹⁰⁵ AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos* (Homo Sacer IV, 2). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 254.

¹⁰⁶ AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos* (Homo Sacer IV, 2). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.

¹⁰⁷ AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas de vida. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2014a.

le¹⁰⁸, como uma recusa às formas de apropriação de nosso mundo, à ambígua implicação entre ser e ter. É por isso que Agamben contrapõe a sua visão do cuidado de si com o seu uso de si, na medida em que, para ele, o cuidado de si possui o perigo de recair no apropriável. Ele nos diz que a questão do cuidado de si esbarra no problema da governamentalidade, ou seja, naquele do governo de si e dos outros (uso dos corpos).

Nesse sentido a *chresis* (ou o verbo *chresthai*), com toda a dificuldade de tradução mostrada por Agamben, mas que é identificado com *uso* enquanto relação que se tem consigo e com aquilo que é usado (afeição que se recebe enquanto se está em relação com determinado ente), demonstra que a relação de uso já implica o cuidado de si, de forma que torna difícil distinguir os dois termos. No entanto, para ele, a primazia dada por Foucault ao cuidado em detrimento do uso, que fica na sombra, repete o gesto platônico de transformar a *chresis* não só em cuidado (*epimeleia*), mas também em comando (*arché*) e, portanto, inscrito nas relações de poder:

O que Foucault parece não ver [...] é a possibilidade de uma relação consigo e de uma forma de vida que nunca assumem a figura de um sujeito livre; e isso se as relações de poder remetem necessariamente a um sujeito, de uma zona da ética totalmente subtraída às relações estratégicas, de um Ingovernável que se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder.¹⁰⁹

Dessa forma, a primazia dada ao uso faz com que Agamben se situe em um campo ético-político assim como Foucault, buscando formas de relações consigo (com o corpo) e com as coisas do mundo para além das relações de poder-saber, mas o faz de forma muito distinta da noção do cuidado de si como interioridade, como dobra do fora. Pode-se argumentar, como foi feito, que Foucault descobre um novo eixo que vai além dessas relações. Mas esta não é a visão de Agamben, vez que este compreende toda

a política ocidental como biopolítica, podendo apenas pensar em um *ingovernável*, ou seja, em "formas-de-vida que vêm" após o fim messiânico do complexo de poder instaurado pelo ocidente.

Ao finalizar, enfatizamos que a obra de Foucault, mesmo que muitas vezes seja vista como centrada no problema do poder é, em verdade, em como resistir ao poder. É por esse motivo que a definição que Bichat deu à vida se tornou tão marcante em seu pensamento: a vida é sempre um "conjunto de funções que resistem à morte".

O poder pode ser totalizador, pode ser responsável pela redução da vida às mais extremas situações, como os campos de concentração brilhantemente analisados por Agamben, mas nunca se trata de uma vida nua, de uma vida sem potência. A vida é sempre um "querer viver"¹¹⁰, uma pura resistência, a imanência absoluta de Gilles Deleuze.¹¹¹

Em contrapartida, Agamben, partindo de uma espécie de fatalismo, entende que não há forma de resistência possível porque todas apenas implicam em um rearranjo da máquina bipolar do Ocidente; na política contemporânea nossa potência é de sermos todos *homines sacri*. Mesmo a saída encontrada por ele, a partir da profanação da máquina, se mostra como uma opção para um futuro do pretérito, sempre condicional de uma *política que vêm*.

São posições irreconciliáveis que marcam o total distanciamento de Agamben em relação ao mestre a quem ele se julgou continuador. A série *Homo sacer* assim, representa uma obra inestimável, onde a presença de Foucault se não é constante, encontra-se implícita em diversas passagens. Todavia, Agamben, a cada novo livro, realizou diversos deslocamentos que o afastaram das temáticas da biopolítica inicialmente propostas por Foucault. Da mesma forma, a resposta que ele dá a pergunta "como resistir ao poder?", ou então "como agir politicamente diante de um biopoder?" é muito distante de Michel Foucault.

¹⁰⁸ AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

¹⁰⁹ AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos* (Homo Sacer IV, 2). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 133.

¹¹⁰ COCCO, G. Exceção e pacificação nas favelas cariocas. In: PILATTI, A.; MATOS, A. S. M. C.; CORRÊA, M. D. C. *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa/PR: Ed. UEPG, 2017, p. 77-102.

¹¹¹ DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... *Educação e Realidade*. Tradução de Thomaz Tadeu. Rio Grande do Sul, v. 27, n. 2, p. 10-18, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/31079>. Acesso em: 25 ago. 2018.

4 Considerações Finais

Ao nos debruçarmos sobre o pensamento de Giorgio Agamben no desenvolvimento de *Homo sacer* podemos perceber a forte presença de Michel Foucault, a quem o italiano decidiu continuar a obra inacabada. Dessa forma, pretendemos apresentar alguns dos pontos nos quais a presença de Foucault se denuncia – explícita ou implicitamente – na obra de Agamben. Pode-se perceber que, apesar do italiano ter se apropriado de alguns dos termos foucaultianos e procurado realizar uma conversação com Foucault ao longo de *Homo sacer*, ele não pode ser simplesmente considerado um continuador do filósofo francês, pois encontrou um caminho próprio, para além das considerações foucaultianas.

Assim é que a primeira referência a Foucault – a noção de biopolítica empregada por este – é, inicialmente, central na teatologia de *Homo sacer*. Contudo, o conceito não é só alargado para sustentar a hipótese de um estado de exceção generalizado, fazendo toda política ocidental coincidir com uma biopolítica. Aos poucos ele vai perdendo centralidade, para permitir a Agamben finalizar a série com um livro muito mais de metafísica e ontologia, centrado na noção do uso de si.

Por sua vez, a hipótese da generalização da exceção parece ter surgido da convergência de leitura de quatro autores: Hannah Arendt, com a vitória do *homo laborans*, Walter Benjamin e sua oitava tese sobre a história, Carl Schmitt e a noção de soberania e exceção e, por fim, Foucault, não só com a biopolítica, mas com sua interpretação do golpe de estado oitocentista.

Por sua parte, o par vida nua e *homo sacer* é que irá realmente marcar a diferença em relação a Michel Foucault. Ele distingue-se de Foucault a partir do momento em que enfatiza que somos todos *homines sacri* em potencial, meras vidas, reduzidas ao estado biológico e sem margem de resistência frente ao poder absoluto da soberania. Não existindo um lado de fora, um local de fuga frente ao poder, para Agamben a única saída se dá a partir da desativação da máquina bipolar do ocidente, para que então se pode formular uma “política que vem”. Esse aspecto é heran-

ça de Walter Benjamin e de Martin Heidegger, marcando uma inflexão em relação a Foucault.

Para Foucault, o problema central de sua obra era “como resistir ao poder?”, a partir de uma microfísica diária, de resistências e contracondutas – encontrando sua confirmação na ideia de uma ética-estética da existência. Ao fazer da própria vida uma obra de arte, encarnar no próprio corpo a verdade é que se pode constituir, em Foucault, uma forma de vida que não é assujeitada ao poder. Essa vida é uma interioridade formada por meio da obra das forças, um terceiro eixo que se constitui a partir do binômio poder-saber, mas que escapa a ele.

Agamben irá rejeitar essa assertiva, na medida em que compreende qualquer forma de resistência – qualquer forma assumida por um poder constituinte – como apenas um novo rearranjo da máquina bipolar: os termos são rearticulados, mas seu espaço interior permanece vazio. Sua saída é a desativação da máquina por meio da profanação, para enfim surgir um novo uso e uma forma-de-vida não assujeitada que é, ela mesma, esse uso.

São noções que acabam lançando mão de uma ontologia negativa e fazem alguns autores compreenderem que a desativação da máquina é uma destituição de toda política, enquanto é apenas desativação da política enquanto a conhecemos, abrindo-a para um novo uso que é um meio sem fim. Ela é negativa porque perpassa pela potência-de-não (passar ao ato) em função de tornar a máquina inoperosa – ou seja, fazê-la perder o uso para o qual estava operando.

Com essa inoperosidade, a vida cindida entre *bíos* e *zoé*, se torna vida inoperosa, *zoé aiônios*, ou um *bíos* que é somente sua *zoé*: forma-de-vida. Forma-de-vida que é ao mesmo tempo *potência-de-não* e *uso*, porque o uso não implica a apropriação de si e do mundo, está aquém das noções de posse e propriedade. Dessa forma, é potência enquanto hábito de uma potência, sua constante forma de ser, seu uso habitual, um ser que já está sempre em uso. Noção que se parece com o cuidado de si foucaultiano, mas que novamente irá demarcar a distância de Foucault.

Para Agamben, o cuidado de si que Foucault retira das práticas sexuais do mundo greco-roma-

no, ao invés de servir como prática ética, estética e política de resistência, recai na governamentalidade. Para ele, o cuidado pressupõe o uso, mas ao dar ênfase no cuidado, Foucault recai no problema de transformar esse uso (a *chresis*) não só em *epimeleia*, em cuidado de si, mas também em *arquê*, ou seja, em comando, em um cuidado que se transforma em governo dos outros, apenas mais uma vez rearticulando os termos da máquina bipolar, ao invés de desativá-la.

Dessa forma, a posição adotada por Agamben ao adentrar nos campos do direito e da teologia e, por fim, ao desenvolver a noção de uso, é irreconciliável com Foucault. No mesmo sentido, embora Agamben encontre uma saída ao final da teologia de *Homo sacer*, em alguns momentos ela se mostra como uma saída negativa, que reduz a vida a sua própria impotência; outras vezes, se refere à uma política que vê, que só pode se mostrar como um futuro do pretérito: ele é condicionado à desativação que deve precedê-lo.

Esse aspecto, apesar de mostrar a originalidade de Agamben ao se apropriar das noções foucaultiana e iraquém das mesmas, apresenta-se paralisante. Por sua vez, o cuidado de si de Foucault, sua ética-estética da existência, tem o condão de ser, talvez, a sua elaboração mais política, pois permite o desenho de linhas de fuga, de enfrentamento e resistência ao poder, aqui e agora.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas de vida. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014a.

AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, G. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, G. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65-79.

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. (Homo sacer II, 1). São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *Homo sacer I*: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. *Ideia da prosa*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

AGAMBEN, G. *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi, 1990.

AGAMBEN, G. *L'aperto, l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

AGAMBEN, G. *La potenza del pensiero*: saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza Editora, 2005.

AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine*: notte sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

AGAMBEN, G. *O Homem sem conteúdo*. Tradução de Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2a. ed., 2013.

AGAMBEN, G. *O Reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo (Homo sacer II, 2). Tradução de Selvino J. Assman. Boitempo: 2011.

AGAMBEN, G. *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó/SC: Argós, 2009.

AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008a.

AGAMBEN, G. *O Uso dos corpos* (Homo Sacer IV, 2). Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, G. *Signatura rerum*: sur la méthode. Tradução do italiano de Joël Gayraud. Paris: Vrin, 2008b.

ANTELO, R. A negatividade em Giorgio Agamben. *Revista Diálogos Mediterrâneos*, Curitiba/PR, n. 14, jul. 2018. Disponível em: <http://www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/312/320>. Acesso em: 18 set. 2019.

BRASIL. Lei n. 13.260/2016. Regulamenta o disposto no inciso XLIII do art. 5o da Constituição Federal, disciplinando o terrorismo, tratando de disposições investigatórias e processuais e reformulando o conceito de organização terrorista; e altera as Leis nos 7.960, de 21 de dezembro de 1989, e 12.850, de 2 de agosto de 2013. *Diário oficial da União*, Brasília, 17 mar. 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13260.htm. Acesso em: 02 mar. 2018.

BENJAMIN, W. Crítica do poder – crítica da violência. In: BENJAMIN, W. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Tradução de Selestete H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix/USP, 1986. p. 160-175.

CASTRO, E. *Introdução à Giorgio Agamben*: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CAVA, B.; MENDES, A. *A vida dos direitos*: violência e modernidade em Foucault e Agamben. Rio de Janeiro: NEPL/AGON Grupo de Estudos, 2008, v. 2 (Revista Filosofia Política do Direito AGON).

COCCO, G. *MundoBraz*: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

COCCO, G. Exceção e pacificação nas favelas cariocas. In: PILATTI, A.; MATOS, A. S. M. C.; CORRÊA, M. D. C. *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa/PR: Ed. UEPG, 2017. p. 77-102.

CORRÊA, M. D. C. A vida nua como conceito ético-político: uma genealogia. *Captura criptica: direito política, atualidade*. Florianópolis/SC, p. 377-381, n.2., v.2, jan/jun. 2010. Disponível em: http://capturacriptica.ccj.ufsc.br/wp-content/uploads/captura_criptica_-_n2v2_completo.pdf. Acesso em: 17 set. 2018.

DELEUZE, G. A Imanência: uma vida.... *Educação e Realidade*. Tradução de Thomaz Tadeu. Rio Grande do Sul, v. 27, n. 2, p. 10-18, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/31079>. Acesso em: 25 ago. 2018.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: curso no Collège de France (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. As malhas do poder (conferência). 1981. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos VIII: segurança, penalidade e prisão*. Tradução de Vera Lucia Avellar Pinheiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 168-188.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1a. ed., 4a. tir., 2005.

FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Maria Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014a.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-250.

FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *Subjetividade verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Tradução de Rosemery Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015b.

FOUCAULT, M. Une esthétique de l'existence (entretien avec A. Fontana). *Le monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Tradução de Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008c.

MATOS, A. S. M. C. Esplendor e exceção: entre o golpe de estado permanente e a polícia que vem. Prefácio ao livro de COTTA, F. A. *Matrizes do sistema policial brasileiro*. Belo Horizonte: Crisálida, 2012.

MATOS, A. S. M. C. *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta anárquica na multidão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

NASCIMENTO, D. A. Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben. *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo, vol. 2, n. 17, p. 79-101. 2010. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55708>. Acesso em: 10 dez. 2019.

NEGRI, A. *La fábrica de porcelana: una nueva gramática de la política*. Traducción de Susana Lauro. Barcelona: Paidós, 2008.

NEGRI, A. O Copérnico do pensamento. *IHU On-line*, São Leopoldo/SC, p. 10-12, 27 out. 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao81.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2018.

NEGRI, A. HARDT, M. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

NETO, M. P. Entre a hipérbole e o eufemismo: o debate sobre o estado de exceção no Brasil. In: PILATTI, A.; MATOS, A. S. M. C.; CORRÊA, M. D. C. *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa/PR: Ed. UEPG, 2017, p. 23-41.

PELBART, P. P. Foucault versus Agamben? *Ecopolítica*, São Paulo, p. 50-64, n. 5, jan./abr. 2013. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/14983>. Acesso em: 24 de ago. 2018.

ROCHA, D. B. Agamben leitor de Foucault: ponderações sobre a biopolítica. *Revista Lampejo*, Fortaleza/CE, v. 8, n. 1, p. 95-113, jan.-jul. 2019. Disponível em: http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-15-vol_8_n_1/08-AGAMBEN_LEITOR_DE_FOUCAULT.pdf. Acesso em: 14 set. 2019.

SCHMITT, C. *Teología política*. Traducciones do alemán de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trota, 2009.

SOUZA, J. E.; OLIVEIRA, M. S. C S. Oliveira. Considerações sobre o conceito de "Estado de Exceção" em Giorgio Agamben. *Revista Intuito*. Porto Alegre/RS, vol. 9., n. 1, p. 131-147, jul. 2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/22746/14776>. Acesso em: 18 jan. 2019. <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2016.1.22746>

SOUZA, K. C. A.; CORREA, M. D. C. Direitos Humanos que vêm. *Lugar comum*. Rio de Janeiro, p. 25-45, n. 48 v. 2016.2, ago-dez. 2016. Disponível em: http://unino-made.net/wp-content/files_mf/1470964840000s%20direitos%20humanos%20que%20vêm%20-%20Muri-lo%20Duarte%20Correa%20e%20Karoline%20de%20Andrade%20e%20Souza.pdf. Acesso em: 20 fev. 2018.

Karoline Coelho de Andrade e Souza

Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG/PPGCSA).

Endereço para correspondência

Karoline Coelho de Andrade e Souza
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Praça Santos Andrade, 01 - Centro
84600904 - Ponta Grossa, PR