Filosofia moderna
revista de
e contemporânea

Racismo de Estado e Tanatopolítica: sobre o paradoxo do Nazismo em Michel Foucault e Giorgio Agamben

Francisco Bruno Pereira Diógenes[1]

Resumo: Este artigo propõe-se a expor as reflexões de dois filósofos contemporâneos, a saber, Michel Foucault e Giorgio Agamben, de modo a promover um paralelo ou mesmo uma analogia entre duas noções que permeiam as obras dos respectivos autores. Estas noções consistem no que Foucault chamou de Racismo de Estado e no que Agamben nomeou de Tanatopolítica. O contexto e também o objeto no qual se efetiva este intento é, em uma palavra, a política totalitária do Estado nazista. Ambos os autores compreendem os fenômenos totalitários a partir do ponto de vista da biopolítica, mas, ao tratar do Estado Nacional-socialista, Foucault identifica nele um paradoxo sem, contudo, desenvolver com maior profundidade a imbricação que ali se deu. Agamben, por sua vez, concebe semelhante paradoxo como pertencendo a uma forma de fazer política que já traz, desde a sua origem, os fundamentos que permitiram a emergência do fenômeno da forma como surgiu e que fora identificada pelos autores, ou seja, trazendo em si tanto elementos antigos, como a glória e os ideais de sangue, quanto modernos, como a eugenia. A pesquisa bibliográfica que aqui se desenvolveu, centrou-se na leitura de, basicamente, três obras dos supraditos autores, quais sejam, *Em defesa da sociedade*, *História da sexualidade I - A vontade de saber,* de Foucault, e *Homo sacer - O poder soberano e a vida nua I*, Agamben.
Palavras-chave: Biopolítica, Racismo de Estado, Tanatopolítica, Nazismo, Vida nua.

Abstract: *This paper sets out to present the reflections of two contemporary philosophers, Michael Foucault and Giorgio Agamben, seeking to promote a parallel or even an analogy between two notions that permeate the works of these two authors. These notions consist in what Foucault called State Racism and in what Agamben named Thanatopolitics. The context as well as the object in which is effected that intent is the totalitarian politics of the Nazi State. Both authors understand the totalitarian phenomena from a biopolitical point of view. Nevertheless, in analyzing the National Socialist State, Foucault identifies in it a paradox though without examining in much profundity the imbrications that occurred there. On the other hand, Aganbem conceives such a paradox as pertaining to a way of doing politics which brings forth from its beginning the grounds that allowed the emerging of the phenomenon such as it appeared. Moreover, that way of doing politics has been identified by the authors as bringing within it both old elements, such as the glory and blood ideals, and new elements, such as eugenics. The blibliographic research developed here consisted basically in the reading of three works of the refered authors. Those works are, on one hand, Foucault's Society Must Be Defended and The History of Sexuality I - The Will to Knowledge, and on the other, Agamben's Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.*
Key-words: *Biopolitics, State racism, Thanatopolitics, Nazism, Naked life.*

[1] Possui Habilitação Plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE, e Mestrado em Filosofia, na linha Ética e Filosofia Política, pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Contato: diogenes.bruno@yahoo.com

Racismo de Estado e Tanatopolítica: sobre o paradoxo do Nazismo em Michel Foucault e Giorgio Agamben

Introdução

O presente artigo propõe-se a expor algumas reflexões de dois filósofos contemporâneos, a saber, Michel Foucault e Giorgio Agamben, os quais têm em comum a perspectiva crítica da biopolítica, iniciada pelo pensador francês na década de 1970 e retomada pelo italiano nos anos de 1990. O contexto e também o objeto no qual se efetiva este intento é, em uma palavra, a política totalitária do Estado nazista, que constitui, para ambos os autores, o ápice de uma política que tem a vida como tema central dos seus investimentos. Não obstante a proximidade aqui vislumbrada há, contudo, diferenças entre os métodos e as conclusões a que chegam os filósofos, pois se, para Foucault, a vida adentra na história com o advento da Modernidade, Agamben retroage esse acontecimento à própria emergência da política ocidental. O pensador italiano muito se detém sobre a obra do francês, o que nos instiga a investigar essa correspondência até os pontos mais obscuros e pouco desenvolvidos na obra agambeniana, intenção que podemos crer advinda da própria orientação metodológica de Agamben, em consonância com o essencial da arqueologia iniciada por Foucault e levada a cabo por ambos.

Convém, portanto, de início, esclarecer certa questão metodológica presente na obra de Agamben e oriunda da obra Foucault. Tendo em vista o escopo deste artigo, isto é, um breve paralelo entre os pensamentos dos dois autores no que tange a um mesmo objeto, optou-se aqui por definir a noção de arqueologia a partir de um dos mais recentes livros de Agamben, a saber, *Signatura rerum: sul metodo* [2008], escrito, justamente, como indica o título,

sobre questões de método. Nele seu autor afirma muito ter aprendido com Foucault nos últimos anos, daí a motivação para esclarecer certas convergências e divergências entre aspectos centrais de seus pensamentos, distinguindo, no texto em questão, o que na sua pesquisa pode ser atribuído a si próprio, o que deve ser remetido ao pensamento de Foucault, e aquilo que vale para ambos. Dentre as observações, para o que mais importa aqui, está a que envolve a relação entre a noção de arqueologia filosófica e a história.

Logo em uma advertência ao texto, Agamben discorre sobre algumas orientações metodológicas básicas, elencando determinado cuidado, e assim encerra o seu aviso:

> De resto, toda investigação em ciências humanas – e, por conseguinte, também a presente reflexão sobre o método – deveria implicar em uma cautela arqueológica, isto é, regredir no próprio percurso até o ponto no qual algo tenha permanecido obscuro e não tematizado. Somente um pensamento que não esconda o próprio não-dito, mas que incessantemente o retoma e o desenvolve pode, eventualmente, aspirar à originalidade. (AGAMBEN, 2008c: 8)

A partir dessa ponderação, deve-se precisar que, segundo Agamben, a arqueologia procura, em uma palavra, por uma *arché*, ou seja, uma "origem", entendida aqui como o "não-dito". Contudo, com semelhante busca, não quer o arqueólogo eleger hipóteses para a compreensão de um passado histórico original pressuposto no tempo, como se isto mostrasse uma verdade histórica a ser seguida, ou uma imagem essencial a qual se deva remeter e para a qual se deva talvez até voltar. Na verdade, a origem buscada não se dá nem em relação de sincronia nem de diacronia com o tempo histórico, mas no que há

e emerge entre estes dois pontos de vista. Nesta perspectiva, a *arché* não pode ser compreendida como um dado cronológico, antes, deve ser vista como uma força operante na história, tal como o *big bang*, evento que os cientistas supõem ter dado origem ao universo e que continua seu movimento até hoje. Porém, pontua o filósofo, ao contrário do *big bang*, que os astrofísicos sempre pretenderam datar, "a *arché* não é um dado ou uma substância, mas um campo de correntes históricas bipolares, tensionadas [...] entre um arquipassado [(o passado original)] e o presente". (AGAMBEN, 2008c: 110-111. Tradução nossa)

Segundo nossa interpretação, a origem almejada pelo arqueólogo não é, portanto, fixa, não se encontra imóvel à espera da descoberta do pesquisador, só podendo ser concebida e posta em evidência se forem observadas as tensões que permeiam a sua existência e condicionam sua emergência em dado contexto histórico. Daí não poder ser alcançada simplesmente com um olhar do presente sobre o passado ou, vice-versa, do passado para o presente, mas a partir de uma investigação que mire o cruzamento dos pólos da diacronia e da sincronia. Nesse cruzamento, compreende Agamben, o elemento que emerge e que antes se encontrava obscuro é, a partir de então, fundamental para a compreensão daquela origem almejada pelo arqueólogo, assim como o é, também, portanto, para a compreensão atualizada do presente. É por isso que se pode dizer, com Agamben, que a arqueologia é a única via de acesso ao presente. Ademais, o que emerge não é senão o que o autor chama de "paradigma", este constituindo, justamente, como já designava seu étimo grego (*parádeigma*), "aquilo estava ao lado", ou seja, aquilo

que estava escondido, porém, sempre presente e atuante na história. Dessa feita, pode-se nomear o método de Agamben *arqueológico* e *paradigmático*, e conceber a sua arqueologia como uma paradigmatologia. (*Cf* AGAMBEN, 2008c: 110-111)

No que tange à cautela arqueológica mencionada há pouco, acerca da preocupação de regressão aos pontos onde algo reste obscuro e não-dito, é preciso dizer, com efeito, que semelhante orientação provém de um princípio constantemente adotado por Agamben, segundo o qual aquilo que há de genuinamente filosófico em cada obra (seja ela filosófica, científica ou artística) é a sua possibilidade de ser desenvolvida. Segundo o italiano, essa capacidade corresponde àquilo que Feuerbach chamara *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, "capacidade de desenvolvimento"). Trata-se, assim, no seguimento da arqueologia agambeniana, de individuar o elemento genuinamente filosófico no ponto e no momento que marcam a sua *Entwicklungsfähigkeit*, (*Cf* AGAMBEN, 2008c: 8) isto é, localizar e isolar, nos contextos observados, aquilo que possa ser trabalhado e levado para além do terreno de onde surgiu. Para tanto, a regressão no próprio percurso em busca de algo não dito ou não tematizado torna-se fundamental.

Nesse horizonte, fazendo uso do próprio princípio feuerbachiano retomado por Agamben, procurar-se-á aqui analisar duas noções que, embora bem trabalhadas nos textos em que surgem, deixam possível uma correspondência, a qual, esta sim, é apenas mencionada por Agamben em texto posterior.[2] As noções às quais aqui se refere dizem respeito, em primeiro

[2] Trata-se de *O que resta de Auschwitz - o arquivo e o testemunho* (p. 89), livro de 1998.

lugar, à noção foucaultiana de "Racismo de Estado", presente na obra publicada no Brasil com o título de *Em defesa da sociedade* (1997), e, em segundo, à noção de "Tanatopolítica", surgida no livro de Agamben intitulado *Homo sacer - O poder soberano e a vida nua I* (1995).

A primeira noção provém da pesquisa de Foucault acerca das relações de poder analisadas a partir da forma geral da guerra, que visava traçar o percurso das sociedades ocidentais quando estas deixaram de ser inteiramente perpassadas por relações guerreiras para, aos poucos, tornarem-se Estados dotados e mantidos por instituições militares, o que ocorrera, segundo o filósofo, por volta dos séculos XVII e XVIII. Nesse contexto, o racismo serve ao governo dos homens para dividir o corpo social, colocando alguns de um lado e outros de outro lado da guerra. Esta, entretanto, a partir da transformação efetuada pela Modernidade, não mais tomada apenas como a luta efetiva contra inimigos externos reais declarados, mas, também, como um princípio diluído na própria sociedade. O caso dos judeus diante do partido nacional-socialista alemão, no período da Segunda Guerra, dos anos que a antecederam até o seu final, constitui exemplo paradigmático para essa compreensão. Se a política nazista pôde dividir a própria população a partir de um ideal de purificação da raça germânica, isso não ocorreu sem que se fizesse uso do princípio da guerra contra um inimigo real, mas este, entretanto, localizado, então, no próprio corpo da população de que se tratava de cuidar e preservar. Nesse sentido, para o filósofo francês, a guerra constitui o pano de fundo para a compreensão da realidade de todas as instituições de poder; a guerra é, por isso mesmo, em uma palavra, a cifra da própria paz. O racismo

de Estado funciona, nessa perspectiva, como um operador de dominação, ou seja, um dispositivo que permite o funcionamento violento do poder estatal em relação àqueles os quais submete. (*Cf* FOUCAULT, 2005: 320-322)

Por isso, por racismo entenda-se, com Foucault, não meramente o ódio de uma raça por outra, seja por motivos religiosos ou étnicos, mas um mecanismo de poder, um particular e decisivo mecanismo de poder que é o racismo de Estado. De fato, o racismo existia desde muito antes do advento da Modernidade, mas foi a forma de poder surgida nesse período que o inseriu como parte de uma fundamental estratégia, tornando-o condição de possibilidade para o exercício do poder nos Estados modernos. Foucault chega até mesmo a dizer que não há "funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo". (FOUCAULT, 2005: 304)

A segunda noção, a de tanatopolítica, por sua vez, surgida no primeiro livro da pesquisa de Agamben sobre os fundamentos do poder soberano, refere-se à radicalização de uma lógica que a política passou assumir na história do Ocidente, encontrando o seu ápice no século XX, sob o modelo, em especial, dos grandes Estados totalitários. Como sugere o radical *tanato*, que provém de *Thánatos* – a personificação da morte para os gregos antigos –, o termo em questão denota, assim, uma política para a qual a morte está no centro dos investimentos de poder, isto é, política em que a morte constitui elemento característico fundamental dentro da sua práxis geral.

No que diz respeito ao contexto histórico aqui vislumbrado, por tanatopolítica entenda-se, por exemplo, a política eugenética nazista, a qual se

realizou efetivamente quando da abertura dos campos de concentração e de extermínio, para onde eram enviados os indesejados do regime – deficientes físicos e mentais, homossexuais, judeus, ciganos, comunistas. Dessa feita, deve-se observar que, por meio do racismo de Estado, os nazistas executaram um corte entre aqueles que deveriam viver e aqueles que deveriam morrer dentro da própria população alemã, fazendo uso de uma lógica sectária do corpo social, o qual se tratava, contudo, de promover. À vista disso, pode-se então compreender porque a política posta em prática nesse contexto permite, inequivocamente, ser chamada, por Agamben, de tanatopolítica, isto é, de política da morte.

Há que se sublinhar, entretanto, que o referido texto foucaultiano, embora proferido em 1976 nos cursos do *Collége de France*, somente foi publicado no seu país de origem mais de duas décadas depois, não tendo sido lido por Agamben antes das suas primeiras reflexões acerca do biopoder, no *Homo sacer I*. Isso torna nossa questão mais interessante, na medida em que fomenta precisar o que um filósofo como Agamben, profundamente marcado pela obra foucaultiana, escreveu sobre um objeto de análise de Foucault sem, contudo, ter lido suas considerações antes de fazer a própria interpretação do contexto ao qual se refere. Todavia, no rastro da própria indicação do italiano, quando este faz rapidamente referência ao curso de Foucault em *O que resta de Auschwitz*, tem-se aqui em mente que seja profícuo o desenvolvimento de um paralelo analógico, ou seja, uma comparação entre as duas referidas noções, as quais bem expressam o olhar lançado por esses autores às políticas totalitárias

do século XX, reconhecendo o que há de essencial e recíproco, ou mesmo análogo, entre seus significados.

Dessa feita, é preciso explicitar, ainda, um aspecto central da compreensão que ambos os autores nutrem acerca da lógica política levada a efeito pelos grandes Estados totalitários novecentistas, aliás, não só por estes Estados, podendo ser remetido também às democracias que o século XX tanto vangloriou. O referido aspecto diz respeito ao caráter fundamental que subjaz à política da morte nazista, ou ao seu racismo, e às suas práticas sectárias e assassinas; o fato de que essa lógica mortífera corresponda, antes, a uma tendência essencial de promoção da vida, com a motivação de fertilizá-la, de protegê-la, de fazê-la crescer. Nesse sentido, antes de uma tanatopolítica há, na realidade, e paradoxalmente, tanto para Foucault como para Agamben, uma biopolítica, isto é, uma política em cujo centro está, como sugere o étimo (*bíos*), justamente, a vida. Assim, a que tudo indica, Agamben parece estar certo quando afirma que o Estado nazista é, na verdade, "o primeiro Estado radicalmente biopolítico". (AGAMBEN, 2002: 149)

O que é biopolítica: uma breve introdução

Pode ser preciso, portanto, antes de mais nada, fazer uma breve explanação do que é propriamente biopolítica. Assim, cabe lembrar que, em 1976, a reflexão sobre semelhante noção apareceu no último capítulo do primeiro volume de "A história da sexualidade", *A vontade de saber*, de Michel Foucault. Na mesma época, entre 1975-1976, no curso intitulado *Em defesa da*

sociedade, seu autor desenvolve mais amplamente essa noção, justamente ao introduzir a discussão acerca da genealogia do racismo de Estado.

Tratando dos textos em questão, pode-se dizer que Foucault nos chama atenção à distinção entre dois modos básicos de poder que ocorreram na história, não sem ecos, não sem certa continuidade, os quais foram denominados pelo filósofo francês de *poder soberano*, o primeiro e, o segundo, de *biopoder*. No que diz respeito ao primeiro, nas teorias clássicas da soberania, diz o autor, o soberano caracterizava-se pela retenção de poder sobre a vida e sobre a morte de seus súditos. Entretanto, muito mais sobre a morte do que sobre a vida. Isto significa dizer que, quando necessário à sobrevivência, tinha o direito de convocá-los para a guerra; deles poderia, também, confiscar riquezas e extorquir trabalho; além de poder mandar matá-los caso se rebelassem, deixando-os viver enquanto suas vidas não lhe fossem úteis (já que só o seriam quando da necessidade dessas usurpações). Os reis do medievo são exemplos clássicos dessa forma de poder. Nesses termos, compreende-se que o poder soberano não era absoluto, pois se exercia apenas quando ameaçado. Por isso, pode-se dizer que essa forma de poder se efetivava assimetricamente entre a vida e a morte, isto é, se constituía como tal muito mais como usurpação da vida do que como sua proteção, existia efetivamente muito mais enquanto poder de tirar a vida, e por tirar a vida, para Foucault, não se compreenda simplesmente o assassinato direto, "mas também tudo o que pode ser assassínio indireto: o fato de expor à morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.". (FOUCAULT, 2005: 306). Daí a fórmula da soberania ser expressa por

Foucault como um poder de *fazer morrer ou deixar viver* (*Cf* FOUCAULT, 2005: p. 286-287) – ou seja, um poder para o qual o súdito tinha o dever de dar a própria vida ou, enquanto isto não fosse necessário, um poder que lhe permitia viver sob sua custódia.

A partir dos séculos XVII e XVIII, contudo, com o caminhar da Modernidade, Foucault entende que a centralidade do poder mudou radicalmente. Se antes se exercia efetivamente apenas mediante as diversas formas de usurpação da vida, nos dois séculos que se seguiram surgiram saberes e práticas que visavam justamente o oposto. Tratava-se, a partir de então, essencialmente, de gerir a vida, de produzir forças, de controlá-las, de fazê-las prosperar visando sua otimização. Até mesmo quando se exigia a morte, isto ocorria com a justificativa de proteger a vida de todos; as guerras eram (e ainda o são) realizadas sempre em nome da proteção da vida. "Os massacres se tornaram vitais", diz o autor. Desse modo, não se tratava mais de uma mortal usurpação da vida dos súditos, antes, ao contrário, exerciam-se estímulos fundamentalmente vitais ao seu surgimento e à sua manutenção, através dos muitos modos que o uso do saberes e poderes permitiam. Assim, foi nesse período, o qual em especial interessa a Foucault, que nasceu o biopoder, fundado, de maneira consecutiva e confluente, em duas formas: a *disciplina* e a *biopolítica*. (*Cf* FOUCAULT, 2009: 151-152)

As disciplinas (século XVII) surgiram com o estabelecimento de escolas, hospitais, seminários, quartéis e fábricas, através dos quais se formam, falando como Foucault, corpos dóceis, úteis e disciplinados para a produção. Com as disciplinas, o corpo foi visto pela primeira vez em uma estratégia de

otimização de forças, a bem dizer, como uma máquina de forças, como um corpo-máquina; sendo elas, portanto, fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo, ou seja, para o acomodamento das forças produtivas criadas com a explosão demográfica e a industrialização.

Já na segunda metade do século XVIII, surgiram saberes como as medições dos níveis de saúde pública, taxas e controle de natalidade e mortalidade, índices de demografia etc., os quais dizem respeito diretamente ao que conhecemos, a partir de então, com a noção de "população". Ocorreu aí, segundo Foucault, outra mudança estratégica, pois o corpo passou a ser tomado em uma amplitude biológica e os indivíduos vistos como corpos de um corpo maior, como um corpo-espécie. Desse modo, ao adentrar no campo do saber e do poder, a vida da espécie, da população, pela primeira vez conseguiu adentrar na história. Depois de pressionar essa entrada através das epidemias e da fome, as quais sempre assolaram a humanidade, a partir do momento em que puderam ser controladas, a vida tornou-se objeto de intervenção em um sentido mais amplo. (*Cf* FOUCAULT, 2009: 153-154)

Nesse horizonte, à medida que a vida tornava-se pública, a morte era, cada vez mais, deixada a cargo da vida privada dos indivíduos. Assim, quando os elementos biológicos avançam sobres os políticos (ou quando os políticos passam a dar conta dos biológicos), os sujeitos de direito tornam-se, a partir de então e cada vez mais, meros seres vivos, porquanto reconhecidos pelo poder que os investe, essencialmente, por sua vida mais abstrata e simples, ou seja, a vida natural. Assim, poder e saber, juntos, decidem mais incisivamente sobre tudo o que diz respeito à vida e às suas transformações. Isso marcou o

aparecimento da biopolítica, daí se constituir, opostamente ao que a primeira fórmula expressa, como um poder de *fazer viver ou deixar morrer* (*Cf* FOUCAULT, 2005: 287-291) – ou seja, um poder pelo qual os sujeitos são estimulados a prosperar cotidianamente ou, quando isso não mais for vantajoso, um poder pelo qual os mesmos sujeitos são abandonados às várias formas de morte possíveis, segundo os interesses dos seus governos.

Assim posto, pode-se compreender que houve, assim, duas acomodações: uma no nível do detalhe, individualizante, com um poder disciplinar sobre o corpo; outra no nível do todo, generalizante, com um poder-saber sobre a população. Surgindo inicialmente separadas, essas duas formas do biopoder se confluem sem, no entanto, tornarem-se indistintas. (*Cf* FOUCAULT, 2005: 298)

Agamben retoma o projeto de Foucault aprofundando-o e direcionando-o para as questões da soberania, já que, para o italiano, o modelo da soberania deve ser tomado em um mesmo horizonte que o da biopolítica, tendo em vista que esta é, inclusive, por sua vez, produção e conseqüência fundamental do modelo historicamente anterior. Assim, biopoder (ou biopolítica) e poder soberano (ou soberania) remetem-se, no pensamento do filósofo italiano, a um mesmo significado, o que o permite falar, por exemplo, de um biopoder soberano ou de uma soberania que tem como caráter central um biopoder. Para desenvolver a concepção de biopolítica para Agamben, a qual, segundo o autor, intenciona alargar a pesquisa de Foucault, antes propomos aqui entrever a concepção foucaultiana de racismo de Estado, seguindo seu desdobramento até o século XX sob o modelo nazista. Este

contexto, abordado por Foucault, aponta para uma extremidade do poder na qual Agamben reconhece pressupostos arcaicos, aos quais remonta para compreender a biopolítica, seguindo o esquema de Foucault, sob o mesmo pano de fundo da soberania. Desse modo, segundo Agamben, biopoder e poder soberano convergem para um mesmo ponto de indistinção – erguidos sob os mesmos fundamentos, são, então, sempre passíveis de novas mudanças e travestimentos, os quais é preciso reconhecer.

Sobre a biopolítica do Estado nazista

Dizia-se que o poder soberano caracterizava-se pelo *poder de vida e de morte* sobre seus súditos. A esse respeito, em um regime soberano, diz Foucault, em relação a esse poder o súdito é, do *ponto de vista do direito*, nem vivo nem morto, pois vida e morte não são aqui fenômenos naturais, independentemente considerados em relação ao poder político. Conseqüentemente, para essa forma de poder, o mesmo súdito constitui-se, *do ponto de vista da vida e da morte*, neutro, já que é graças ao soberano que ele tem o direito de estar vivo e graças ao qual, eventualmente, conhece a possibilidade de estar morto. (*Cf* FOUCAULT, 2005: 286-287) Semelhante condição compõe, na visão autor, por mais confuso que, à primeira vista, possa parecer, um "paradoxo teórico" – status que determina, nesse caso, a referência a um significado (o poder de vida e de morte) em relação ao qual, ao mesmo tempo, se lhe é alheio, indiferente. Dito de outro modo, a soberania detém o poder de vida e de morte, mas, com um mesmo gesto, deixa soltas, no vazio, as mesmas

(vida e morte) sobre as quais detém o poder, e as lega ao abandono. Se mantém, assim, numa mera vigência, a qual, contudo, não necessariamente encontra aplicação, o que, em nossa interpretação, marca – na realidade – a cifra mesma do poder de soberania.

Isto é, teoricamente considerada, a vida, no regime da soberania, é marcada, ao menos na maior parte do tempo, por uma neutralidade e uma indiferença as quais, todavia, por sua vez, segundo nossa leitura, assinalam o caráter mesmo da potência soberana. Com isso não se quer dizer nada menos que a potência soberana se caracteriza pelo poder de transformar-se em ato (*fazer morrer*), mas também o de não se atualizar (*deixar viver*), ou seja, de manter-se em uma vigência que não se atualiza necessariamente ou, ao menos, não a todo instante.

É então que essa forma de poder, com semelhante paradoxo (teórico, ou seja, no modo de compreendê-lo conceitualmente, em sua forma), é imediatamente carente de um desequilíbrio prático para que se sustente, já que o poder de vida e de morte, na prática, pende para um dos lados, sob pena de (junto com o paradoxo, caráter essencial da soberania) se desfazer no próprio vazio da não aplicação. Em outras palavras: "O direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. [...] Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência do direito de vida e de morte". (FOUCAULT, 2005: 286-287) Embora a explicação de Foucault acerca do status paradoxal do poder soberano possa parecer um tanto complexa, de fato, o desequilíbrio do paradoxo se confirma ao compreendermos que o poder soberano tende, na

prática, a efetivar-se, essencialmente, mediante a usurpação da vida, a qual, por isso mesmo, não poderia ser-lhe neutra ou indiferente.

Mas, no caso do biopoder, na perspectiva de Foucault, evidentemente, não pode mais haver a existência de semelhante paradoxo que, na prática, pende para o lado da morte, pois na era da biopolítica se trata essencialmente de *fazer viver*. Entretanto, continua absolutamente necessária ao poder a constante mediação entre vida e morte, daí o advento de um artifício para que os mecanismos continuem a funcionar. Para tanto, o filósofo compreender que é preciso uma tecnologia que articule e inclua o poder sobre a morte em um poder sobre a vida, tendo em vista, inclusive, que o novo poder não aparece para substituir, mas para modificar o antigo, para perpassá-lo e, no extremo, invertê-lo totalmente. Na era do biopoder, semelhante e necessária tecnologia foi e ainda é, precisamente, o racismo de Estado. Em uma palavra, é pelo racismo que o antigo poder soberano de fazer morrer é inserido nos cálculos do biopoder, pois, nas palavras de Foucault, "a lei [(bem como, também, o Estado)] não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte". (FOUCAULT, 2009: 156)

Antes de prosseguirmos, é preciso dizer que o surgimento do racismo de Estado constitui um desdobramento do discurso e da prática históricos das guerras das raças, amplamente desenvolvido no *Em defesa da sociedade*. Com esta genealogia, o filósofo chega ao ponto em que demonstra ter surgido, a partir do século XVII, um novo discurso histórico, cujas conseqüências chocam-se com uma função particular da soberania, a saber, a de subjugar. Diz Foucault que este fora um discurso, a bem dizer, o primeiro, a descobrir

que a história de uns não é a história de outros, a perceber que os historiadores mentem, que as leis enganam; a compreender que o poder que os reis detinham escondia, na realidade, o acaso de sua existência a partir de sua vil história de sangue, construída pela injustiça das guerras. (*Cf* FOUCAULT, 2005: 80-83) "O que foi a vitória dos francos e de Clóvis, cumpre ler também, inversamente, como a derrota, o início da subjugação e da escravidão dos galo-romanos". (FOUCAULT, 2005: 81)

Um discurso que surgiu, portanto, como a constituição de uma história absolutamente antitética em relação à história da soberania, verdadeira contra-história, com uma espécie de consciência de ruptura até então desconhecida. O novo discurso, diz o autor, quebra a unidade da lei soberana e a continuidade da sua glória, desfaz a identificação do soberano com seu povo ao conceber a guerra não como obediência e subjugação ao soberano, mas como uma declaração de uma guerra entre raças, ou seja, como o enfrentamento de uma raça, provinda de sua própria nação e com sua própria lei, por outra, com suas próprias determinações. Semelhante discurso é, no fim das contas, claramente subversivo e revolucionário. Aliás, diz Foucault que, a rigor, a história do projeto e da prática revolucionários é indissociável da contra-história promovida pelos historiadores dessa nova história, e cita uma carta de Marx a Engels: "Mas, nossa luta de classes, tu sabes muito bem onde a encontramos: nós a encontramos nos historiadores franceses quando eles narravam a luta das raças". (MARX *apud* FOUCAULT, 2005: 92-93)

Entretanto, após um surgimento perigoso e atuante, quando prestes a transformar-se em luta de classes, esse discurso é capturado e recodificado

teoricamente no século XIX. Ali fora operada uma mudança de perspectiva, cabal a essa nova consciência, que fazia funcionar a nova história como luta das raças no sentido médico-biológico do termo. Diz Foucault: "É assim que vocês vêem aparecer algo que vai ser justamente o racismo. [...] o tema da guerra histórica [...] será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida" (FOUCAULT, 2005: 94). O aspecto histórico contido no discurso fora, com isso, esmagado pela perspectiva biológico-médica de uma nova contra-história, transformando o então Estado-vilão agora em protetor da integridade e da superioridade da raça. Não será mais o discurso da luta das raças (no plural), mas da raça (no singular), a inspirar e movimentar as guerras. Nesse ínterim, o autor salienta a importância de compreender que o tema do racismo não foi relacionado ao discurso e às políticas antirrevolucionárias por acaso, mas que foi o avesso de uma mesma tendência utilizada contra a soberania, que se fez passar da lei para a norma, do jurídico para o biológico, da luta das raças para a pureza da raça.

Dessa feita, pode-se analisar, com Foucault, que a tecnologia do racismo apresenta, basicamente, duas funções: a primeira é fragmentar uma população, fazer um corte do tipo biológico (raça) em seu interior; a segunda é promover um tipo de relação positiva entre uma parte dos indivíduos de uma mesma população em detrimento de outra parte. Ou seja, ao mesmo tempo em que considera algumas raças como boas e outras como más – de maneira a defasar alguns grupos e a enaltecer a outros, ao colocar uma hierarquia, considerar uma população como uma mistura de raças, e até mesmo ao decidir quem deve morrer e quem deve viver –, o racismo de Estado traz

consigo a antiga ideia guerreira de que há inimigos a serem combatidos e eliminados, mas agora dentro do próprio território e sob outra forma. Nas palavras de Foucault: "A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, do anormal), é o que vai deixar a vida mais sadia; mais sadia e mais pura" (*Cf* FOUCAULT, 2005: 305). Em uma palavra, o racismo constitui-se em uma nova forma – mas sob o mesmo tema com o qual atores precedentes fizeram sua nova história – de inserir o poder sobre a morte no *continuum* biológico, de fazer uma contra-história revolucionária plenamente coerente com o biopoder.

Podem-se observar as manifestações desse poder em certos pontos onde o racismo aparece para clamar por seu direito de morte. Por exemplo, vinculado ao apanhado geral do evolucionismo do século XIX (em temas como a luta pela sobrevivência, hierarquia das espécies, seleção natural etc.), o discurso do poder promoveu as colonizações, e o genocídio que lhes é intrínseco, lado a lado com o racismo de Estado. Assim também ocorreu com as guerras, a partir de então (século XIX) declaradas em nome da regeneração da raça dentro dela mesma – não mais apenas sob o crivo da raça que se fortalece com a eliminação da outra, ou seja, sob a noção do inimigo político, mas no sentido de que os mais aptos a sobreviver, dentro da própria raça, fossem os mais puros e fortes. Ademais, o mesmo tipo de relação ocorre com a criminalidade, que apenas pode funcionar condenando o criminoso à morte ou ao isolamento a partir do racismo, e o mesmo para com a loucura ou para as anomalias diversas. (*Cf* FOUCAULT, 2005: 308)

Nesse ínterim em que se desenvolve a transformação do poder soberano em biopoder, pode-se dizer que, para o primeiro (poder soberano) – à medida que esse tipo histórico de sociedade organizava-se em castas, ordens, linhagens, tendo a fome, as epidemias e a violência como realidades latentes – era o sangue, ou melhor, a "sangüinidade", a representar o elemento fundamental. O sangue era instrumento e signo, visto como vulnerável e passível de violação. Para o segundo (biopoder), já que requer uma amplitude biológica maior e, para tanto, deve agir sobre os corpos dos que compõem uma população, um dos elementos centrais é o sexo, ou melhor, a sexualidade. Como bem dizem as palavras de Foucault:

> Sociedade do sangue: [...] honra da guerra e medo das fomes, triunfos da morte, [...] o poder fala *através* do sangue; este é *uma realidade com função simbólica*. Quanto a nós, estamos em uma sociedade do "sexo", ou melhor, "de sexualidade" [...]. Saúde, progenitura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. (FOUCAULT, 2009: 160-161)

Por deixarem de atuar nos temas referidos ao simbolismo da soberania – como o sangue, as castas, as raças, que desta forma se referiam ao poder –, para efetivarem-se no biológico como instrumento e objetivo de um saber-poder, pode-se dizer, com o autor, que os novos procedimentos do poder fizeram passar nossas sociedades de uma *simbólica do sangue* para uma *analítica da sexualidade*. Entretanto, a transição não ocorreu sem interações ou ecos. A temática do sangue perpassa há séculos a gestão da sexualidade, a ponto de ser

fundamental para a sustentação do poder político exercido através desse dispositivo – e é precisamente aí onde o racismo de Estado encontra seu ápice. Este se forma quando a biopolítica do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, mas também do corpo, das condutas, da saúde e da vida cotidiana, por exemplo, são concebidas a partir de uma justificação mítica, de proteção do sangue e do triunfo da raça. O maior exemplo dessa formulação na história é, sem dúvida, o nazismo. O poder sobre o corpo – e sobre o sexo –, no nazismo, é indissociável dos ideais de sangue, os quais voltam, dessa forma, ao seu protagonismo em pleno século XX. (*Cf* FOUCAULT, 2009: 161-162)

Tudo isso permite entrever como e por que os Estados mais assassinos emergem também como os mais racistas. Segundo Foucault, "o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder que haviam sido introduzidos desde o século XVIII" (FOUCAULT, 2005: 309), pois encerra o regime mais disciplinar, ao mesmo tempo em que faz uso, de forma mais insistente, de regulamentações biológicas no corpo social. Contudo, à medida que levou ao extremo o poder sobre a vida, ao universalizar, a um só tempo, as regulações e as disciplinas, o nacional-socialismo fez o mesmo com o poder sobre a morte, posto que, ao mesmo tempo em que atua amplamente no biológico, no hereditário, nas etnias, universaliza o direito sobre a morte ao estendê-lo do Estado a uma série de indivíduos e grupos, seja na forma de poder policial (a SS – a polícia nazista), seja na prática de delação entre indivíduos, da denúncia. Houve, portanto, uma ampliação do poder assassino e soberano por todo o corpo social, e a

guerra inscreveu-se, dentro desse contexto, como objetivo político, como fase superior da política, como seu fim coroado.

Por consequência, no regime nazista, não se trata somente de destruir outras raças, mas de expor a própria raça à possibilidade de destruição, à guerra, fazendo-se consumado o ideal da raça superior. Na sociedade nazista, realizada ou projetada, confluem o novo e o arcaico, coincidem as generalizações absolutas do biopoder e do direito soberano de matar. Matar qualquer raça, inclusive a própria, visto que, como diz o filósofo francês:

> Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida. [...] Isso se sobrepõe necessariamente e resultou, é claro, ao mesmo tempo na "solução final" (pela qual se quis eliminar, através dos judeus, todas as outras raças das quais os judeus eram a um só tempo o símbolo e a manifestação) dos anos 1942-1943 e depois no telegrama 71 pelo qual, em abril de 1945, Hitler [quando da sua derrota iminente] dava ordem de destruir as condições de vida do próprio povo alemão. (FOUCAULT, 2005: 311)

Remetendo-se a essa análise foucaultiana do racismo de Estado, Agamben aponta para aquele corte que o racismo toma como primeira função ao mesmo tempo em que estabelece relações positivas no corpo social. Tal corte, tal cesura biopolítica, diz Agamben, ocorre, fundamentalmente, entre *povo* e *população*, ou seja, trata-se de criar o elemento biológico (população) cortando-o a partir do elemento político (povo), para que, então, seja possível controlar (bio)politicamente âmbitos como o da natalidade e o da mortalidade, da saúde e da doença, da vida e da morte. O biopoder cria, duplicando, diz o

autor italiano, um povo *demográfico* para um povo *democrático*. Desse modo, no caso do nazismo, ocorreu, inicialmente, uma cesura entre cidadãos de ascendência ariana e não-ariana, posteriormente, entre judeus e netos de judeus etc., e daí em diante. Os cortes biopolíticos mostram-se móveis e os seus conceitos fluidos, sempre criando e isolando uma zona ulterior e mais acentuada de degradação humana (*Cf* AGAMBEN, 2008b: 90): "Dessa forma, o não-ariano transmuta-se em judeu, o judeu em deportado (*ungesiedelt*, *ausgesiedelt*), o deportado em internado (*Häftling*), até que, no campo, as cesuras biopolíticas alcancem seu limite último". (AGAMBEN, 2008b: 90)

O poder que se desenvolveu em um Estado como o da Alemanha nazista fez, portanto, algo novo: em um absoluto poder sobre a vida, ali se confluíam o *fazer viver* e o *fazer morrer* das duas formas, paradoxo somente possível, na perspectiva de Foucault, pela existência de algo como o racismo de Estado. Para Agamben, entretanto, a novidade dessa política mostra, na realidade, uma continuidade mais íntima e fundamental entre poder soberano e biopoder. Convergência esta que aparece, para adiantar um tema essencial, sob a forma do que se pode chamar "tanatopolítica": uma política que marca sua incidência primordial sobre a vida tanto quanto, novamente, reclama seu direito sobre a morte, tornando completamente confluentes e, de certo modo, indistintos, poder sobre a vida e poder sobre a morte. (*Cf* AGAMBEN, 2008b: 88-89)

Aberto esse horizonte, é preciso dizer que se trata, para Agamben, de situar o fenômeno dos totalitarismos a partir do ponto de vista da biopolítica. Assim, e para tanto, tendo em mente que os Estados totalitários do século XX

representam a realização mais extrema da identidade dinâmica fundamental entre vida e política, o filósofo italiano pontua ser preciso lembrar que fora Hannah Arendt quem muito insistiu na afinidade entre o nazismo e o stalinismo, daí também seu interesse pelo ensaio da autora intitulado *O declínio dos Estados-nação e o fim dos direitos do homem*. Mas a essa proximidade essencial entre os totalitarismos e os fascismos de esquerda e de direita, Foucault também aponta, brevemente no *Em defesa da sociedade*, quando, ao final, direciona sua análise do racismo de Estado aos Estados e projetos socialistas, sem, contudo, adentrar no aprofundamento da questão. Agamben, por sua vez, intenciona, em uma palavra, abertamente, fazer convergir os dois modelos de abordagem do problema do poder soberano, a saber, o modelo biopolítico foucaultiano e o modelo tradicional de análise da soberania, a partir de autores como Hannah Arendt, Walter Benjamin, Carl Schmitt etc.

Ainda no que se refere ao nacional-socialismo, no que diz respeito à politização da vida, o último capítulo de *Homo sacer I* contém uma seção bastante interessante. Intitulada "Política, ou seja, dar forma à vida de um povo", nela o autor começa a adentrar nas conceituações científicas dos especialistas nazistas. A definição de política que dá nome à seção é, na verdade, trecho de um livro publicado em 1942, na França ocupada, que reunia intervenções de diversos cientistas responsáveis pela política sanitária e eugenética alemã. O livro intitulava-se *Etat et santé* (Estado e saúde) e tinha o intuito de difundir informações aos aliados franceses sobre as características e os méritos desse aspecto da política nazista. Segundo Agamben, o escrito constitui, dentro do regime, a publicação que mais apresenta e explicita o valor

político da vida biológica e a transformação que esta vida promove no horizonte político. (*Cf* AGAMBEN, 2002: 151)

No texto em questão, fala-se de "riqueza vivente" – estimada por um dos autores em 1.061 bilhões de marcos – em contraposição à riqueza material alemã – estimada em 310 bilhões de marcos –, e planeja-se, explicitamente, "uma síntese lógica da biologia e da economia... a política deverá ser capaz de realizar de modo sempre mais rigoroso essa síntese". Nesse mesmo preciso contexto, também a medicina sofre uma transformação, integrando-se cada vez mais a funções estatais, como atesta outra parte do texto: "Como o economista e o comerciante são responsáveis pela economia dos valores materiais, assim o médico é responsável pela economia dos valores humanos...". (VERSCHUER *apud* AGAMBEN, 2002:152)

A importância do intento desses cientistas faz compreender que a biopolítica nazista não pode, de modo algum, ser desvinculada do conceito de raça e da noção de eugenia, ou seja, de uma ciência da hereditariedade genética de um povo. Contudo, o que realmente constitui a novidade dessa nova política é o fato de que, ao contrário do que muito se reproduz, observa Agamben, o nazismo não simplesmente distorceu conceitos científicos para sua justificativa política, mas, antes, promoveu o desenvolvimento das ciências sociais e biológicas em consonância com a ideologia nacional-socialista. Isso significa dizer que noções como a de raça não são tratadas pelos cientistas nazistas como critérios externos à política, mas como imediatamente políticos. "Assim, o conceito de raça vem a ser definido, de acordo com as teorias genéticas da época, como 'um grupo de seres humanos que apresentam uma

certa combinação de genes homozigotos que faltam a outros grupos"'. (AGAMBEN, 2002: 153)

Portanto, sobre da política racial e eugenética do terceiro *Reich* – em leis como a de 14 de julho de 1933, para a "prevenção da descendência hereditariamente doente" (a qual estabelecia a possibilidade de esterilização de indivíduos que apresentassem, aos olhos da ciência médica, doença hereditária); ou a de 18 de outubro de 1933 para a "proteção da saúde hereditária do povo alemão" (que estendia, nesses casos de preocupação eugenética, o poder legal à proibição do matrimônio); além das leis de Nuremberg para a desnacionalização em massa, a deportação para os campos e a "solução final", a partir da qual se decidiu o extermínio dos judeus – pode-se afirmar, com Agamben, que "estes eventos decisivos do nosso século [século XX] têm o seu fundamento na assunção incondicionada de uma tarefa biopolítica, na qual vida e política se identificam ('Política, ou seja, dar forma à vida de um povo')." (AGAMBEN, 2002: 156)

Ademais, para se compreender a biopolítica nazista (e boa parte da política moderna), segundo o italiano, além da eugenia é também imprescindível observar a junção efetivada entre política *(Politik)* e polícia (*Polizei*). Se a política moderna caracteriza-se pela preocupação com a tutela da vida, tornando-as (política e vida) indistintas, e, além disso, constitui sua estratégia própria conceber o inimigo dentro do próprio território, em contrapartida ao inimigo externo do poder soberano, torna-se claro como pode a tutela da vida coincidir com a luta contra o inimigo. (*Cf* AGAMBEN, 2002: 154) Como bem aponta o autor:

> Somente nesta perspectiva adquire todo o seu sentido o extermínio dos hebreus, em que polícia e política, motivos eugenéticos e motivos ideológicos, tutela da saúde e luta contra o inimigo tornam-se absolutamente indiscerníveis. [...] Nada melhor que este tornar-se tarefa política da própria herança natural exprime o paradoxo da biopolítica nazista e a necessidade, à qual esta se encontra presa, de submeter a vida mesma a uma incessante mobilização. (AGAMBEN, 2002: 154-155)

Vida nua e forma-de-vida

Antes de dar prosseguimento ao objeto central deste texto, a saber, a biopolítica nazista, é necessária, contudo, a apresentação de alguns pressupostos da reflexão do pensador italiano acerca da noção de vida, a fim de compreender a leitura que Agamben faz do fenômeno em questão. Logo na Introdução do *Homo Sacer* I, o autor lembra que os gregos não tinham apenas um termo para designar o que entendemos hoje com a palavra "vida", mas dois, a saber, *zoé* e *bíos* – que, apesar da origem etimológica comum, eram semântica e morfologicamente distintos. Designando, portanto, esferas diferentes, *zoé* indicava a vida que animais, homens e deuses compartilhavam (a vida alimentar, sexual, a mera existência) e *bíos* se referia àquilo que é próprio de um indivíduo ou grupo humano, ou seja, a uma vida qualificada, uma forma de vida específica e unicamente humana.

Essa distinção foi aos poucos desaparecendo, conservando-se em termos como *biologia* e *zoologia*, sem, contudo, apresentar relevância filológica, e aquilo que hoje compreendemos nas línguas modernas com a palavra *vida*

expressa uma abstração que permite isolar o pressuposto comum (vida) de toda forma a que possa vir a assumir. (*Cf* AGAMBEN, 2008a: 13) Ou seja, sequer aquilo que conhecemos como "vida" tinha significado tão pretensamente unívoco para os gregos, dizendo respeito, antes, a uma complexidade de aspectos e elementos, somente unidos após a morte em um corpo cadavérico (*sôma*). (*Cf* AGAMBEN, 2002: 74) Acerca desses significados, deve-se remeter à leitura que Agamben faz do pensamento aristotélico e aos elementos de sua *Política* de que faz uso.

Lembra-nos o italiano que, no começo do Livro I da *Política*, o grego indica o que seria o objetivo de toda comunidade, precisamente, o viver bem (*eu zên*), ou seja, não apenas viver (*zoê*), mas um viver segundo aquilo que aos homens parece o bem. Com efeito, diz o filósofo, "[...] se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem, mais que todas, tal objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política". (ARISTÓTELES, 1997: 13, 1252a) Assim posto, para os gregos, o lugar do *bíos* era a *polis*, a comunidade, e o lugar próprio da *zoé* era o *oikos*, o lar. Aristóteles aponta ainda para a origem das primeiras uniões entre pessoas, o que se deu primeiramente por uma necessidade natural, entre seres incapazes de existir um sem o outro, a saber, entre homem e mulher (a perpetuação da espécie) e entre um senhor e um escravo (a mútua preservação). Assim, o objetivo da comunidade política, entrevisto acima, é resumido pelo filósofo numa fórmula, traduzida por Agamben como "nascida

em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem." (AGAMBEN, 2002: 10)

No que diz respeito à supradita relação e à reflexão biopolítica, segundo Agamben, é precisamente quando a *zoé*, antes apartada, passa a penetrar integralmente no *bíos*, que se observa a emergência do biopoder, o que segundo Foucault acontecera, sobretudo, com o advento da Modernidade, a partir dos séculos XVII e XVIII. Daí a escolha do filósofo francês em analisar esse novo poder a partir de uma ótica distinta do ponto de vista tradicional da soberania, a partir da análise biopolítica. Para Agamben, contudo, é necessário reconhecer um pano de fundo entre o modelo jurídico-institucional, que foi chamado por Foucault de poder soberano, e o modelo biopolítico de governo, e aponta para um ponto oculto, um limiar que *resta* (emerge) dessa indistinção e que remete precisamente àquilo que chama de *vida nua.*[3] "Colocando a vida biológica no centro dos seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua" (AGAMBEN, 2002: 14), a qual constitui, assim, a base de todo e qualquer poder soberano. E o é não porque o anteceda, como na hipótese do estado de natureza, a partir da qual, segundo os jusnaturalistas, funda-se o Estado, mas por já estar, de algum modo, inscrita na estrutura jurídico-política dessas sociedades desde a Antiguidade, produzida pela própria lógica da soberania.

[3] O conceito de vida nua de Agamben provém, entretanto, de sua correspondência com o pensamento de Walter Benjamin. Vida nua é, na realidade, a tradução italiana do conceito benjaminiano de *blosse Leben* ("mera vida"), que aparece ao final de um ensaio de 1921, intitulado *Crítica da violência, crítica do poder*, em que seu autor aponta, em alguma medida, para o horizonte biopolítico. (*Cf* AGAMBEN, 2002: 72-73)

Esse vínculo secreto corresponde à proposta de leitura de Agamben acerca dessa distinção entre *zoé,* a vida natural, e *bíos*, a vida qualificada, não como uma mera oposição entre viver e viver bem, como é sempre lida a fórmula aristotélica acerca da comunidade perfeita.[4] Para nosso autor, há, na verdade, uma implicação do primeiro "viver" no segundo, configurando-se uma *inclusão exclusa* (uma exclusão que é, ao mesmo tempo, uma captura) da *zoé* na *bíos*, da vida natural na *polis*, criando algo como uma vida nua. E é assim que o autor vê delinear-se a relação originária entre vida e política no Ocidente. Faz-se necessário, então, rever o sentido da oposição aristotélica entre o viver e o viver-bem, consumada na *polis*. Diz Agamben:

> O que deve ser ainda interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do "viver bem" como *télos* do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. (AGAMBEN, 2002: 14-15)

A mera vida, ou vida nua, ou ainda, vida sacra,[5] consiste no isolamento da *zoé* em relação ao seu *bíos*, e o movimento que a comporta em vários

[4] "nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem".

[5] Pois que se remete a uma figura jurídica, central para o pensamento do autor e elevada a paradigma da política ocidental, a saber, o *homo sacer*. A figura, que dá nome à série de livros sobre o biopoder, está presente no direito romano antigo, e consistia em uma punição, a mais severa possível. O chamado homem sacro era excluído da comunidade em que vivia sem, entretanto, ser posto fisicamente fora dela; sua condenação era, justamente, o vagar na indiferença em relação ao ordenamento. Desprovido de direitos, podia ser morto por qualquer um sem que isso fosse considerado homicídio; era, segundo a fórmula que o previa, assim, meramente "matável". Contudo, a fórmula também dizia não poder ser ele sacrificado em graças a deus algum; era dito, por isso, "insacrificável". "Matável, porém insacrificável", eis sua

âmbitos corresponde àquele mesmo processo de "animalização do homem" de que falou Foucault. (*Cf* AGAMBEN, 2007ª: 75) Os estados de exceção – aquele com o qual os nazistas governaram por doze anos e aquele que permitiu que promovessem tantas intervenções no corpo social (e que, aliás, nunca fora revogado) – representam o momento em que mais facilmente se isola tal forma de vida do convívio verdadeiramente humano: constitui, para Agamben, portanto, um dispositivo biopolítico fundamental, que cria e se apóia sob o mesmo pressuposto, qual seja, a vida nua.

Dentre os exemplos desenvolvidos por Agamben que tangem à manifestação de um investimento do poder soberano sobre o vivente, encontra-se a noção de *povo*. Por povo, compreenda-se, contudo, tanto o sujeito político constitutivo de uma nação (doravante, Povo) quanto, a partir de uma usual interpretação, os "excluídos", os "pobres" etc. (povo), os quais, se não são excluídos formalmente da política, são, mediante sua marginalização, excluídos de fato. Há na noção de *povo*, dentro das modernas línguas européias, segundo Agamben, uma ambigüidade semântica que, de tão recorrente na utilização dentro do âmbito político ocidental, não pode ser considerada uma causalidade. Esclarece o autor que:

> O italiano *popolo*, o francês *peuple*, o espanhol *pueblo* (assim com os adjetivos correspondentes "popolare", "populaire", "popular" e o latim tardio *populus* e *popularis*, de que todos derivam) designam, tanto na língua comum como no léxico político seja o complexo de cidadãos como corpo político unitário (como "popolo

formulação legal. A vida do *homo sacer* consistia, então, nessa dupla exclusão: de um lado, do direito humano, de outro, do direito divino. O termo *sacer* traz em seu significado a dupla exclusão, que é, ao mesmo tempo, uma dupla captura, haja vista sua existência na forma da lei. (*Cf* AGAMBEN, 2002: 79-94)

> italiano" ou em "giudice popolare"), seja os pertencentes às classes inferiores (como em *homme du peuple, rione popolare, front populaire).* [...] O quanto esta ambigüidade fosse essencial, mesmo durante a Revolução Francesa (ou seja, justamente no momento em que se reivindica o princípio da soberania popular), é testemunhado pela função decisiva que aí desempenhou a compaixão pelo povo entendido como classe excluída. (AGAMBEN, 2002: 183)

Ao comportar dois significados distintos, *povo* afirma não uma unidade, mas uma oscilação dialética polar – à medida que remete a dois significados opostos, os quais se relacionam dialeticamente, ou seja, correspondendo-se um com o outro, mesmo que na forma da negação –, não um sujeito, mas dois sujeitos opostos e, por vezes, conflitantes. Um lado se constitui como o corpo político integral, que inclui suas partes indivisivelmente e sem resíduos, ou seja, o Povo como cidadãos soberanos integrados; de outra parte, o povo existe como subconjunto múltiplo e fragmentário, carente, miserável e excluído, os bandidos, a escória. Tal como ocorre com muitos conceitos políticos fundamentais, lembra Agamben, não há, em parte alguma, um referente compacto do termo, daí só se poder compreendê-lo adequadamente, então, em um duplo movimento e em uma complexa relação polar.

Na realidade, o que a ambiguidade demonstra é que há uma cisão fundamental na constituição da espécie humana como corpo político, e esta cisão expressa, nada menos, que aquelas duas formas de vida com as quais se definiu a relação política originária: povo e Povo, ou seja, *zoé* e *bíos*. Assim como o termo vida, "povo" traz consigo a fratura biopolítica fundamental,

que representa um limiar de indistinção entre aquilo que o excede, ou seja, a *zoé* como vida nua (os excluídos), e aquilo que já sempre comporta, *bíos* como vida qualificada (os sujeitos políticos). (*Cf* AGAMBEN, 2002: 184)

Por isso, toda vez que entra em cena nas lutas políticas, deve o povo ser atualizado e redefinido: sendo o que é desde sempre, mas devendo ser, com efeito, sempre novamente realizado. No horizonte de um dos pólos, o Povo é a fonte de toda identidade social, ao mesmo tempo em que é purificado através da exclusão, do sangue, do território, da língua, da cultura, da imensidão de dispositivos que o cercam. No pólo contrário, o povo, sendo justamente o que falta a si mesmo (a identidade política), já que povo indica também esta identidade, deve negar-se como tal para se afirmar a si mesmo, cuja realização coincide com a própria abolição. (*Cf* AGAMBEN, 2002: 184) Em outras palavras:

> Alternativamente estandarte sangrento da reação e insígnia incerta das revoluções e das frentes populares, o povo contém em todo caso uma cisão mais originária do que aquela de amigo-inimigo, uma guerra civil incessante que o divide mais radicalmente do que qualquer conflito e, ao mesmo tempo, o mantém unido e o constitui mais solidamente do que qualquer outra identidade. Observando bem, aliás, aquilo que Marx denomina luta de classe e que, mesmo permanecendo substancialmente indefinido, ocupa um lugar tão central no seu pensamento, nada mais é que esta guerra intestina que divide todo povo e que terá fim somente quando, na sociedade sem classes [...], Povo e povo coincidirão e não haverá mais, propriamente, povo algum. (AGAMBEN, 2002: 185)

Estando os dois elementos que constituem o povo, desde sempre, em luta, compreende-se por que, a partir da Revolução Francesa, quando o Povo (político) adquiriu poder de soberania, a presença do povo (excluído e miserável) tornou-se uma vergonha e as suas misérias passaram a ser algo intolerável – daí o significado biopolítico de categorias (genuinamente) políticas (e não econômicas, como hoje se quer fazer crer) como miséria e exclusão, de modo que o tempo presente pode ser visto como uma tentativa implacável e metódica de suturar a cisão que divide o povo, eliminando do Povo o povo excluído. De modo geral, este é o projeto político tanto da direita quanto da esquerda, parcialmente realizado nos países industrializados, no século XX, e que tenta em vão criar uma unidade popular – dela deriva, também, o sucesso da obsessiva ideologia do progresso, que segue, olhando para o mesmo sentido, o projeto biopolítico moderno. (*Cf* AGAMBEN, 2002: p. 185)

Desse mesmo ponto de partida, o tema biopolítico da produção de um povo compacto e puro sempre lembrará a maior política de unidade racial que o mundo humano conheceu. O extermínio sistemático e progressivo dos judeus (e também dos ciganos e de outros indesejáveis) pelo *Volk* (Povo) nazista somente encontra significado no horizonte biopolítico, em que a vida nua criada a partir de dentro do próprio poder que detém a soberania se torna intolerável. Com o genocídio, o nacional-socialismo não procura senão eliminar do cenário político ocidental o povo miserável por excelência (os judeus) e preencher a fratura biopolítica original, razão pela qual não constitui

uma incoerência que os chefes nazistas tanto afirmem agir trabalhando para o bem de todos os Povos europeus. (*Cf* AGAMBEN, 2002: 186)

Povo político integral (*Volk*) e povo excluído que se trata de eliminar – do qual os judeus são apenas o símbolo –, levam ao extremo uma luta interna que inverte a própria perspectiva –, pois, se a biopolítica moderna, conforme foi sugerido por Foucault, caracteriza-se pelo investimento no corpo e na população, através dos dispositivos de incitação e promoção vitais, então, uma biopolítica que vise ao extermínio de uma parte de sua população – mediante, inclusive, o uso de ideais do antigo poder soberano –, parece agir sob o crivo não mais apenas da noção do estímulo da vida. A defesa do Povo que a Revolução Francesa procurou efetivar contra a miséria é, nesse contexto, a defesa do Povo contra um povo específico identificado com esta miséria, ao que pode corresponder o extermínio real dos indivíduos e não de sua condição de povo miserável. A diferença de perspectiva, na realidade, consiste em um ulterior desdobramento do mesmo poder que incide originariamente sobre a vida nua, sobre a cisão entre *zoé* e *bíos*.

Semelhante política se afirma ainda quando da radicalização de sua lógica, na promulgação das leis para a promoção da hereditariedade e a proteção da saúde e da raça alemã, a partir das quais se instalou o programa de eutanásia em massa para doentes mentais e físicos hereditários. Quando o próprio Povo é, então, investido de poder de morte e a fratura reproduzida ao extremo, a vida de um povo inteiro é completamente transformada em vida sacra; pode-se, então, chamar a política que lhe investe de tanatopolítica.

Deve-se pontuar, entretanto, com Agamben, que é incorreto pensar esta lógica apenas no contexto dos Estados totalitários, pois,

> de modo diverso, mas análogo, o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo. Somente uma política que saberá fazer as contas com a cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá refrear esta oscilação e pôr fim à guerra civil que divide os povos e as cidades da terra. (AGAMBEN, 2002: 186)

Considerações finais

Por fim, compreende-se que a arqueologia levada a efeito por Agamben, longe de contrariar as investigações de Foucault, a direcionam para uma pesquisa mais profunda e ampla, permitindo, inclusive, uma analogia entre duas noções centrais do pensamento crítico dos autores. Arrisca-se aqui, portanto, a afirmar que a noção de racismo de Estado, em Foucault, corresponde ao que Agamben chamou de Tanatopolítica, considerando, entretanto, a noção agambeniana mais coerente com o poder que surgiu no século XX. Pois o paradoxo do nazismo pode ser mais bem compreendido por meio da ideia de que a vida é objeto de uma violência jurídico-política desde épocas imemoriáveis, de forma paradigmática (do grego, *paradeigma*, "aquilo que está ao lado"), ou seja, que a vida nua é paradigma original da

política ocidental. Estando sempre ao lado, é sempre passível de emergências, devendo ser reconhecida em todas as suas manifestações.

Dessa feita, conclui-se, com Agamben, que há, com a Modernidade, a emergência de uma aporia, a de querer basear a liberdade e a felicidade dos homens, como o direito à saúde e à simples existência, no ponto em que antes, bem o dizia Aristóteles, representava a sua submissão, ou seja, a vida natural, aquilo que nos iguala aos animais. Se antes o soberano, reivindicando sua potência, poderia clamar por seu poder para operá-la em certas circunstâncias, hoje, e desde a emergência de algo como um biopoder moderno, essa potência é massiva e quotidianamente atualizada: sob a forma da representação do corpo, da doença, da saúde, da medicalização, da violência, do incidente, dentre tantas outras esferas que a lançam em uma indecidibilidade e impenetrabilidade características de uma vida real em forma de *sobrevivência*. Por vida, aqui, portanto, compreende-se um pseudoconceito científico que constitui, na realidade, uma secularização do conceito de vida nua, este sim, verdadeira e efetivamente, há tempos passível de cunho e uso políticos. Por isso, terminamos com as palavras do filósofo italiano, que diz: "Ela [a vida nua] é o soberano invisível que se protege por detrás das estúpidas máscaras dos poderosos que, consciente ou inconscientemente, nos governam em seu nome". (AGAMBEN, 2008a: 17)

Referências bibliográfica

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. [1995] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Estado de Exceção. [2003] Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2007a, 2ª edição.

Profanações. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007b.

L'Aperto. L'uomo e l'animale. [2002] Torino: Bollati Botinghieri, 2007c.

Mezzi senza fine. Note sulla política. [1996] Torino: Bollati Botinghieri, 2008a.

O que resta de Auschwitz. O arquivo e o testemunho. [1998] Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008b.

Signatura rerum. Sul método. [2008] Torino: Bollati Botinghieri, 2008c.

ARISTÓTELES. *Política*. 3ª ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1997

Da alma (De anima). Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.

ARENDT, Hannah. O declínio dos Estados-nação e o fim dos direitos do homem. *In*: *Origens do totalitarismo*. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. [1973] Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BENJAMIN, Walter. "Crítica da Violência, Crítica do Poder". [1932] *In*: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Tradução de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade.* [1975-1976] Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

História da sexualidade: A vontade de saber, Vol. 1. [1976] 19ª ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2009.