

A FELICIDADE DEPOIS DE FOUCAULT E AGAMBEN

Luiz Felipe Guimarães Soares*

*A principal característica do século 20 é
a terrível multiplicação da população do mundo.
É uma catástrofe, uma tragédia.
Não sabemos o que fazer a respeito*
Gombrich¹

O acontecimento da morte de Foucault, em 1984, permanece com sabor de injustiça e abandono. Comecei a ler Foucault depois de 1984. Abri um livro, portanto, que parecia fechado, e me sentia órfão a cada espanto. Admirava um mestre para sempre jovem e para sempre já escrito, que só existiu para mim depois de morto. Sinto falta de seus comentários sobre abalos políticos internacionais, como se tivesse vivido o suficiente para ter me acostumado a acompanhá-los. Essa nostalgia do que não conheci vinha até há pouco se traduzindo numa pergunta insistente: quem agora vai interpretar o mundo com essa acuidade torrencial, por vezes amarga, que esvazia de sentido a disposição ingênua ou teimosa dos que ainda dão o sangue por projetos de continuidade? A resposta felizmente não custou a aparecer, ainda que obviamente, e também felizmente, incompleta.

Digo 'felizmente' já para espantar a nostalgia. Seria desastroso agora ver Foucault sendo completado, sacralizado, totemizado. Paradoxalmente, um pretense 'seguidor' que quisesse fundar uma seita foucaultiana teria que começar por desobedecê-lo. Seitas foucaultianas, portanto, não fariam o menor sentido. Meu 'felizmente' serve também como provocação foucaultiana à própria noção de felicidade. É difícil ser feliz e foucaultiano ao mesmo tempo. Com efeito, a busca de resposta ao vazio deixado pelo intérprete agudo

* Universidade do Sul de Santa Catarina

¹ HOBBSAWM, Eric. Era dos extremos. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 12.

e lúcido, morto há 20 anos, às vezes corresponde à busca de teorias corajosas que pressuponham, ainda que minimamente, a possibilidade de um futuro que valha a pena ser vivido, mesmo sob a luz cruel de uma radicalidade; teorias que, em outras palavras, abram espaço a alguma ficção de felicidade, mesmo para quem se quer lúcido, ou para quem, como eu, ainda quer ver o filho crescer lúcido e feliz.

Felizmente, enfim, e contraditoriamente, parece haver saída, pelo menos em Agamben. O caráter contraditório dessa ‘saída’ é óbvio. Se o que à primeira vista salta aos olhos na formulação foucaultiana da biopolítica é um pessimismo radical, o pessimismo de Agamben consegue ser, também à primeira vista, ainda mais intenso e assustador, aparentemente absoluto e invencível. A leitura de *Homo sacer*, com a atualização que faz de Foucault, resulta depressiva, aterradora. O que sobra de gás para a busca insistente da felicidade, quando se passa por Foucault e Agamben, só pode estar ligado a algo irreduzível, movido a contradição.

Agamben divide seu estudo em três partes. Na primeira, mostra historicamente o quanto o poder soberano é, igualmente, movido a contradição. A partir de Carl Schmidt, percebe o soberano como alguém com o poder legal de suspender a lei, estando fora da lei. A exceção é vista não como o espaço em que a norma não vale, mas como aquele que, por subtração, define o espaço da norma. O que é excluído na exceção, aponta Agamben, não perde sua relação com a norma. “A norma se aplica à exceção desapplicando-se” (25).² A exceção, portanto, é uma exclusão inclusiva, fundante. Ela cria uma zona de indiferença entre interno e externo que se torna a estrutura originária da relação jurídica. O estado de exceção é o lugar da soberania, um lugar de indistinção entre dentro e fora, vida e morte, certo e errado, transgressão e vigência da lei etc.

Na segunda parte, Agamben define seu *homo sacer* em sua relação com esse poder soberano. Trata-se de uma figura do direito romano, definida por Festo como uma condenação: se o criminoso, por plebiscito, é julgado *sacer*, qualquer pessoa pode matá-lo sem ser considerada homicida. Acontece, além disso, que o *homo sacer* também não se presta ao sacrifício, não pode ser imolado em rituais: sua vida, que qualquer um pode tirar livremente, com apoio na lei, não pode ser oferecida a deus nenhum. O *homo sacer* é *matável*, porém não *sacrificável* (*sacer* é diferente de *consagrado*). Assim, “uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (89). Essa dupla exceção (da lei humana e da divina) guarda analogia estreita com a estrutura da exceção soberana, onde a lei se aplica ao caso excepcional justamente ao desapplicar-

² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua 1*. Tradução de Henrique Búrigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. A partir deste ponto, todas as referências a esta edição serão colocadas entre parênteses.

se. Em resumo, “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera” (90-1). A vida do *homo sacer* não é, portanto, nem a *zoé* grega (vida natural, animal, reprodutiva), nem a *bios* (vida culturalmente, politicamente qualificada). É a vida nua, zona de indistinção (análoga à da soberania) e de “trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura” (115).

É na terceira parte que Agamben mergulha no terreno da biopolítica, mas de forma tanto mais abrangente quanto mais aprofundada do que fez Foucault em *A Vontade de saber*. Primeiro através de um histórico minucioso da entrada da vida nua no cerne das preocupações da pólis – o primeiro registro seria o texto do *Habeas corpus* de 1679, base da democracia moderna: o corpo (não “o homem”) passa a ser o sujeito da política. Seguem-se as declarações de direitos, que começam a disseminar sobre grande número de corpos nascidos (e não a cidadãos conscientes e donos de si) seu investimento como sujeito ao/do poder soberano, o que resulta no estabelecimento dos estados nacionais, quando os nascimentos determinavam a nação. Agamben examina então os modos como essa transformação racional da *zoé* em *bios* levou ao paroxismo nazista. Termina por propor o campo de concentração (espaço de exceção soberana/sacra permanente) como paradigma da política contemporânea, a partir da diluição, no estado-nação, depois da Primeira Guerra, do nexos funcional (dado pelo nascimento) entre território e ordenação (estado). O estado passa a cuidar da vida biológica de quaisquer populações, nascidas ou migradas, escolhidas ou tornadas *sacri*. “O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento. O deslocamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de *campo* é seu resíduo” (182). O sistema político agora tem uma “*localização deslocante* que o excede”, e o campo é seu novo regulador.

Com isso, Agamben faz o que podemos chamar de atualização necessária de Foucault. Prefiro ‘atualização’ a ‘correção’ da tese foucaultiana, como Agamben propõe (16), para manter vivos dois sentidos de suas ações: (1) o da indecidibilidade, já que corrigir seria pressupor um certo e um errado, e (2) o da atualização propriamente dita, não só propondo relações da tese foucaultiana com acontecimentos posteriores a sua formulação, mas também com relação ao que Foucault *poderia ter feito*. Além de ‘correção’, Agamben usa ainda o termo ‘integração’, que, este sim, se presta ao sentido de atualização que quero destacar aqui. Passo agora a observar mais de perto como se dá essa integração.

A biopolítica, em Foucault, como se pode ler na parte final de *A Vontade de saber*, aparece na modernidade, quando o cuidado com a vida passa a ser preocupação básica do exercício político. Antes o soberano tinha o poder de matar ou mandar matar quem quer que o ameaçasse, ou deixar viver aquele que merecesse. Esse poder de vida e morte a partir do século 17 começa a se transformar. O confisco (da vida ou de outra coisa), que antes parecia ser a forma principal de sanção do soberano, passa agora a ser, segundo Foucault, “somente uma peça, entre outras com funções de incitação de reforço, de controle de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas” (128).³ A morte que antes era prerrogativa do soberano agora “vai aparecer como simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la” (128).

Gradualmente se estabelece uma “anátomo-política do corpo humano”, através de procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas* e que atuam sobre os corpos individuais como máquinas, no sentido do adestramento, da docilização e do aproveitamento de suas forças. Depois, a partir do século 18, instala-se uma “bio-política da população”, pressupondo o corpo como suporte dos processos biológicos (proliferação, nascimentos, mortalidade, nível de saúde etc). Ambos os processos demandaram o uso de novas tecnologias. E se é justamente a partir do século 19 que se travam as guerras mais sangrentas de todas, elas “já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais” (129).

Foucault resume o processo de instalação da biopolítica na comparação com o sonho grego: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (134).

Agamben percebe que, em termos de administração da vida, de um lado Hannah Arendt, em seu estudo sobre os sistemas totalitários do século 20, deixa de trabalhar especificamente a subjetivação através da politização da vida; de outro, Foucault, ao examinar a biopolítica, não aborda os sistemas jurídicos que sustentaram aos campos de concentração e os sistemas totalitários do século 20. Agamben então empreende uma revisão histórica a fim de, entre outras coisas, juntar as duas pontas. Quer encontrar “este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do

³ FOUCAULT, Michel. *A vontade de saber*. Tradução de Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988. A partir deste ponto, todas as referências a esta edição serão colocadas entre parênteses.

poder”, e o faz no exame da passagem entre *zoé* e *bios* empreendida pelo poder soberano como exceção, valorizando a referência de Foucault a Aristóteles mencionada acima. Uma de suas hipóteses é de que “a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (14). Assim, a integração da tese de Foucault em Agamben se dá no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir como espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção (16).

Obviamente, Agamben faz um alerta escancarado e suficientemente fundamentado ao “risco de uma catástrofe biopolítica sem precedentes” (194) e portanto para a urgência de um modo de reivindicar a vida não-fascista, um modo de pensar a política por fora dos sistemas baseados no cogito, na consciência, na fenomenologia e (diria Néelson Rodrigues) na objetividade idiota, e que enfrente corajosamente as contradições envolvidas no projeto (incluindo o fato de não haver solução fácil, como queria Hitler, para o nascimento de tanta gente). “A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais” (18).

Se, na última parte de *A vontade de saber*, Foucault sugere a biopolítica como herdeira do *patria potestas* romano, Agamben parte para um exame detalhado dessa herança, como que a fim de levá-la às últimas conseqüências. Diz Agamben que a primeira vez em que a expressão direito de vida e morte aparece na história do direito é na fórmula *vitae necisque potestas*, então a designar o poder do pai sobre os filhos. Ele repara que *vita*, em geral, dentro do direito romano, “não é um conceito jurídico, mas indica, como no uso latino comum, o simples fato de viver ou um modo particular de vida” (95) reunindo tanto o sentido de *zoé* quanto o de *bios*. A única exceção, ou seja, o único caso em que *vita* adquire um peso jurídico é justamente em *vitae necisque potestas*. *Vita*, nessa fórmula, não passa de um corolário de *nex*, assassinato. Assim, para além da consideração de Foucault sobre o poder do soberano de matar ou deixar viver quem merece, ou seja, como sanção, Agamben insiste nesse sentido do *potestas* absoluto como fundamento da política em geral.

A vida aparece, digamos, originariamente no direito romano apenas como contraparte de um poder que ameaça com a morte (...). Este poder é absoluto e não

é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus*. (...) a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário (95-6).

A partir de outros episódios da vida romana, Agamben vê o *vitae necisque potestas* se estender do *domus* para “uma espécie de ofício público”. Depois, então, que Bruto manda à morte seus filhos e adota o povo romano no lugar deles, “é um mesmo poder de morte que, através da imagem da adoção, se transfere agora sobre todo o povo, restituindo o seu originário, sinistro significado ao epíteto hagiográfico de ‘pai da pátria’, reservado em todos os tempos aos chefes investidos no poder soberano” (96). Com isso Agamben conclui que “o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade” (96). Agamben parece com isso estar preenchendo, não só de uma análise histórica mais acurada, mas também de sentido e consequência, o salto que Foucault apresenta entre um poder de vida e morte antigo e o biopoder atual.

Trinta anos antes de *A vontade de saber*, quando Foucault tinha seus 20 anos e Agamben era criança, a *Dialética do esclarecimento* apareceu como um primeiro espanto teórico a ligar o holocausto não a uma exceção louca, a algo que teria dado errado no projeto moderno, mas, ao contrário, ao paroxismo da razão utilitária. Com Foucault, é o projeto moderno em geral, essa *promessa de felicidade*, cujo estabelecimento se dá bem antes do iluminismo, que é colocado inteiro sob suspeita: o cuidado com a vida é o que justifica a morte. Com Agamben, sem trocadilho, é o sentido da vida que muda, bem como o de soberania, num exame mais intenso e radical da história das próprias bases do direito: a razão, as tecnologias, apenas intensificam a forma, já própria do império romano, de dar forma à vida nua.

Foucault destaca bem essa diferença entre o antigo e o moderno como réplica: “O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania” (136, comentado por Agamben, 127). Em Agamben, o *homo sacer* romano cruza o abismo que supostamente o separava da modernidade e encontra sua terra prometida no campo de concentração. Com isso Agamben *integra* cuidadosamente as diferenças às semelhanças do par antigo/moderno. E se pensarmos também em Sloterdijk como outro depositário do espólio de Foucault, veremos o

quanto as formas de soberania vão, no mesmo barco, minando a importância da fronteira entre antigo e moderno quando se fala nas aporias da administração da vida. Os holocaustos assim parecem ficar cada vez menos surpreendentes.

Agamben percebe o moderno como o tempo que pôs em prática, através das tecnologias e do campo de concentração, algo que já estava previsto no antigo: *a vitae necisque potestas* e suas conseqüências sobre aqueles que, graças às mesmas tecnologias, parecem agora ser bilhões de *homines sacri*:

apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tomara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [o 20] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. (...) Até mesmo o repentino deslize das classes dirigentes ex-comunistas no racismo mais extremo (como na Sérvia, com o programa de ‘limpeza étnica’) e o renascimento do fascismo na Europa, sob novas formas, encontram aqui a sua raiz (127-8).

Agamben, portanto, aponta o que parecia faltar na teoria de Foucault para dar conta dos totalitarismos ao longo de todo o século 20 – *Homo sacer* é publicado em 1995. Se Foucault “acena para ‘uma outra economia dos corpos e do[s] prazer[es]’⁴ como possível horizonte de uma outra política”, e se “até mesmo o conceito de ‘corpo’, bem como aqueles de sexo e sexualidade, já está desde sempre preso em um dispositivo, ou melhor, é desde sempre corpo biopolítico e vida nua”, impotente contra as pretensões do soberano (192-3), se é assim, Agamben recomenda uma “ulterior cautela”:

o corpo biopolítico do Ocidente (esta última encarnação da vida do *homo sacer*) se apresenta como um limiar de absoluta indistinção entre direito e fato, norma e vida biológica. Uma lei que pretende fazer-se integralmente vida encontra-se hoje cada vez mais freqüentemente diante de uma vida que se desanima e mortifica em norma. Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bios*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada. (...) Dos campos não há retorno em direção à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis, e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está [sic] em questão suas vidas de

⁴ No plural na edição brasileira de *A vontade de saber*, op. cit.

seres vivos, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política (193).

Agamben constrói uma ponte entre Foucault e a forma como a soberania norte-americana vem sendo exercida nesse início de século 21, uma forma que é parente próxima do totalitarismo pelo lado da exceção. Mas o que há de mais curioso nessa ponte é que ela também liga um sistema de exercício de poder regular, compreensível, que vinha definindo a modernidade até agora, a outro que, apesar de não ser novo, parece que só agora, após o 11 de setembro, tornou-se visível. É que agora, como aponta Žižek em relação ao império americano, o Inimigo “deixa de ser o Império do Mal, ou seja, outra entidade territorial (um Estado ou grupo de Estados), mas [passa a ser] uma rede mundial ilegal, secreta – quase virtual – (...) e como tal entidade não tem *status* legal positivo, essa nova configuração resulta no fim do direito internacional que – pelo menos desde o início da modernidade – regula as relações entre os Estados” (131).⁵

Žižek localiza com Agamben as aporias atuais do discurso do poder soberano americano. Comenta, por exemplo, o argumento hipócrita de Darshowitz e Rumsfeld em defesa da tortura (122-5) e a declaração de Ashcroft da perda da liberdade como preço pela liberdade (127)⁶. A vantagem de se perceber essas aporias a partir da noção de soberania de Agamben é que assim o alerta de Agamben quanto ao estado de emergência permanente (127) ganha, talvez como nunca, o sentido de urgência, reafirmando que teorias tradicionais (da linha racionalista-hegeliana-fenomenológica) de fato não dão mais conta desse assunto. Podemos perceber as tais aporias americanas não como auto-traição em relação ao ideal iluminista de 1776, mas como sinônimos do poder soberano que vem constituindo no planeta uma população assustadoramente grande de *homines sacri*. Ou então, como demonstração cabal, no centro do império, de que de fato, como previra Benjamin, estamos há tempos imersos na lógica da exceção, do estado de emergência permanente. Nos Estados Unidos, o governo central reivindica (e consegue) a suspensão potencial do império do direito;

o Estado deve ter permissão para afirmar sua soberania sem restrições legais ‘excessivas’, pois, como disse o presidente Bush imediatamente depois do 11 de Setembro, a América está em estado de guerra. O problema é exatamente que a América

⁵ Žižek, Slavoj. Bem vindo ao deserto do real. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003. A partir deste ponto, todas as referências a esta edição serão colocadas entre parênteses.

⁶ Alan Darshowitz: professor de Direito em Harvard. Donald Rumsfeld: secretário de Defesa (EUA). John Ashcroft: advogado geral da união (EUA).

não está em guerra, pelo menos não no antigo sentido convencional do termo (...): até mesmo a distinção entre estado de guerra e estado de paz fica embaçada; estamos entrando numa era em que um estado de paz em si pode ao mesmo tempo ser um estado de emergência (127-8).

É possível ir ainda mais além do que Žižek, a partir da definição do poder soberano a que, em Agamben, estão sujeitos os *homines sacri*. Todo o debate sobre o direito do setor de defesa dos Estados Unidos de derrubar aviões comerciais seqüestrados, como foi o caso no 11 de setembro, gira em torno da dúvida apontada por Žižek quanto ao sentido dessa “guerra”. Como “comandante em chefe” das forças armadas, o presidente tem esse direito garantido por lei. Trata-se, parece, de um momento de *exceção* em relação à Convenção de Chicago, de 1944, que se por um lado proíbe ao governo o uso de armas, por outro mantém as obrigações do governo quanto à segurança, permitindo o uso da força, por *self-defence*, em resposta a um ataque armado anterior. A discussão passa então a ser quanto à caracterização de um seqüestro de avião comercial como ataque armado.⁷ “Prior to 9/11, it was understood that an order to shoot down a commercial aircraft would have to be issued by the National Command Authority (...). The threat of terrorists hijacking commercial airliners within the United States – and using them as guided missiles – was not recognized by NORAD before 9/11.”⁸

De qualquer forma, no calor da hora, a decisão foi declarada difícil pelo vice-presidente: “Amid all that confusion, Bush was forced to make what Cheney called ‘the toughest decision’ of the day: whether American pilots should be authorized to shoot down an airliner filled with American citizens”.⁹ Ao mesmo tempo, porém, a decisão foi descrita como fácil pelo presidente: “‘That’s a sobering moment to order your own combat aircraft to shoot down your own civilian aircraft,’ says Bush. ‘But it was an easy decision to make given the – given the fact that we had learned that a commercial aircraft was being used as a weapon. I say easy decision, it was, I didn’t hesitate, let me put it that way. I knew what had to be done.’”¹⁰

⁷ Agradeço ao professor Tony Dillof, do Departamento de Direito da Wayne State University por essas referências.

⁸ <http://news.findlaw.com/hdocs/docs/911finalrpt/ch1.pdf>, consultado dia 12 de setembro de 2004. NORAD é o North American Defence Committee.

⁹ <http://billstclair.com/911timeline/2001/usatoday091601.html>, consultado dia 11 de setembro de 2004. Não foi necessária, segundo a versão oficial, a derrubada de aviões. A queda do avião seqüestrado na Pensilvânia se deveu, segundo a mesma versão à reação dos próprios passageiros, que no mesmo documento, segundo Rumsfeld, “sacrificed themselves”. Prefiro não levar a sério a versão do sacrifício aqui, no mínimo por falta de confiabilidade da fonte.

¹⁰ <http://www.cbsnews.com/stories/2002/09/11/60II/main521718.shtml> (consultado em 14 de setembro de 2004).

Logo depois do 11 de setembro o governo anunciou que comandantes militares de altas patentes receberiam autoridade para derrubar aviões comerciais, mesmo sem aprovação do presidente. Ao contrário dos paraguaios sob Stroessner, dos favelados brasileiros, dos muçulmanos pobres de “outras” regiões, os passageiros daqueles aviões, matáveis e insacrificáveis, eram americanos de classe média ou superior, sendo porém igualmente *homines sacri*.

Mas a presença de Agamben para tornar mais urgente um novo olhar sobre nosso presente ainda pode ir além. Em *Homo sacer*, assim como no texto sobre Bartleby, ele insiste na importância de se pensar no lado negativo da potência em Aristóteles, ou melhor, na potência-do-não. E cita o grego: “‘É potente aquilo, para o qual, quando se realiza o ato do qual se disse ter a potência, nada será de potente não ser’ (Met. 1047a, 24-26)” (53).¹¹ Se Aristóteles parece dizer, no fim das contas, que “é possível o que não é impossível”, Agamben devolve potência a essa aparente obviedade. “O potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (...). Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário a sua realização, o voltar-se da potência sobre si mesma”. Aqui, então, Agamben lembra uma passagem do *De anima* (417b, 2-16) em que a passagem ao ato é descrita “não como uma alteração ou uma destruição da potência no ato, mas como um conservar-se e um ‘doar-se a si mesma’ da potência. (...) No limite, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano” (53-4).

O mais curioso aqui é como a dissimulação da potência-do-não está presente no centro do poder soberano imperial de hoje. Mais precisamente num depoimento de Donald Rumsfeld à National Commission on Terrorist Attacks em março de 2003:

It's important not to dumb down what's needed by promising *not to do things* – by saying “*we won't use ground forces,*” or “*we won't risk lives,*” or “*we won't permit collateral damage,*” or “*we won't bomb below 15,000 feet,*” or “*we'll set an arbitrary deadline that it will end as of this date.*” That simplifies the problem for the enemy and makes our task vastly more difficult – and vastly more dangerous.¹²

¹¹ A edição da Metafísica da Globo (Porto Alegre, 1969) pode, ou não, ser de tradução (de Leonel Vallandro) menos precisa, mas de qualquer forma, incluindo os trechos anterior e posterior, ajuda a ampliar a noção: “Acontece que um ser que tem o poder de andar não ande, e que ande o que tem o poder de não andar. E uma coisa é capaz de produzir determinado efeito quando a sua passagem da potência ao ato não envolve nenhuma impossibilidade. Digo, por exemplo, que se um ser é capaz de sentar-se e tem o poder de fazê-lo, não haverá nenhuma impossibilidade de sentar-se realmente” (194).

¹² <http://news.findlaw.com/hdocs/docs/terrorism/rumsfeld32304stmt.pdf>, consultado dia 12 de setembro de 2004 (grifos meus).

Enfim, a partir de Foucault, e firmando-se na busca de uma ontologia da potência (não do ato, como na tradição), Agamben faz uma profunda revisão histórica das formas de se falar de política e de se fazer política. Propõe e realiza a *integração* da tese foucaultiana na análise nos procedimentos jurídicos em geral, e na (i)lógica dos totalitarismos em particular. Ainda que soe totalizante na busca de um paradigma – justamente o do campo de concentração –, ele segue a constante suspeita foucaultiana sempre no caminho da imanência. Descarta, portanto, qualquer utopia, portanto qualquer sonho de felicidade geral.

Como então eu posso considerar Agamben uma “saída”? No sentido de considerar, como Žižek, a partir de Lacan, a felicidade como traição do desejo? É pouco. Prefiro considerar outras possibilidades, em dois níveis. Num primeiro nível, examino o “kinismo”, em Sloterdijk, em oposição ao cinismo hipócrita do exercício de poder atual. Trata-se da atitude que Sloterdijk valoriza em Diógenes, o grego.¹³ Depois que sua fama de Diógenes corre mundo, Alexandre, o Grande, vai vê-lo em busca de suas palavras sábias; a fria e curta resposta de Diógenes, na sarjeta, vestido apenas com um barril, surpreende o imperador: “você está tapando meu sol”. Aos olhos de Agamben (99ss), Diógenes poderia estar vendo na silhueta do corpo do soberano a sua frente uma imagem em negativo que, por um lado, lhe tira o sol (energia, vida simples, vegetativa, *zoé*), por outro, duplica aquele corpo. Diógenes desmascara assim o próprio jogo do poder soberano sobre a vida nua que ele faz questão de ter, deixando, portanto, de tê-la. Num gesto simples, não mata o corpo do soberano (duplicado, imatável), apenas exige que sua imagem, seu duplo (condição de sua soberania) se desloque para a região da transparência, da diluição, de sua própria assunção como imagem, como jogo, como vidro talvez. A atitude kínica de se refestelar com muito, permanecendo satisfeito com pouco, é de fato uma grande possibilidade de alheamento radical ao jogo entre soberano e *homo sacer*.¹⁴

Num segundo nível, que quase se confunde com o primeiro, e que se pretende correspondente à imanência buscada por Agamben, aparece, enfim, “a *afirmação* nietzscheana, afirmação alegre do jogo do mundo e da inocência do devir, a afirmação de um mundo de signos sem erro, sem verdade, sem origem, oferecido a uma interpretação ativa”¹⁵. Talvez haja possibilidade de uma felicidade estranha, ligada à *vida*, no sentido

¹³ SLOTERDIJK, Peter. *Critique of Cinical Reason*. Translated by Michael Eldred. Londres/New York: Verso, 1988.

¹⁴ Zeca Pagodinho faz a imagem kínica para o público atualmente: “em cima do chão em baixo do céu qualquer lugar pra mim tá bom” (canção “Samba do approach”, CD Vamo imbolá, de Zeca Baleiro).

¹⁵ DERRIDA, Jacques. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. In: *A escritura e a diferença*. SP: Perspectiva, 1971, p. 248.

que Deleuze (com Derrida) percebe como central em Nietzsche. Vida errante, corajosa, devir. E que talvez seja, também, aquilo que determinou a virada na teoria de Foucault a partir de *A vontade de saber*, segundo Antelo, a busca por um sujeito que só se relaciona “à vida e o seu errar”. E é justamente Agamben que pondera, ainda segundo Antelo, “que por uma estranha coincidência, os últimos textos de Michel Foucault e Gilles Deleuze, antes de morrerem, têm como ponto central o conceito de vida”.¹⁶

Assim, na leitura dessa contra-tradição nietzscheana para mim representada hoje pelos vivos Agamben e Sloterdijk, o que me surge como convite (incluindo meu filho no sonho) é a troca da busca da “felicidade” pela busca da *vida*, num sentido que ainda não sei. A coragem de ser imanente corresponde à troca do suposto pessimismo de Agamben e Foucault por um otimismo (deles e de Nietzsche) simetricamente radical, arriscado, assombroso. Corresponde a buscar a permanência da potência: não mais uma “forma de vida” com base numa *zoé* sempre já imaginada como centro alijado, mas uma outra vida no corpo contemplante, anterior à morte, um pensar com o corpo, “dado que aquele que possui a ciência (em potência) torna-se contemplante em ato, e isto ou não é uma alteração – pois temos aqui um doar a si mesmo e ao ato (*epídoxis eis heautó*) – ou então é uma alteração de outra espécie”.¹⁷

¹⁶ ANTELO, Raúl. “Aspecto, espelho: ficção”. *DC Cultura. Diário Catarinense*. Florianópolis, 18 de setembro de 2004, p. 14-15.

¹⁷ *De anima* (417b, 2-16), citado por AGAMBEN, op. cit., 53.