

A MORTE EM FOUCAULT E AGAMBEN: UM DENOMINADOR (IN)COMUM

Marcos Nalli¹

Resumo: o presente artigo pretende apresentar os pontos de contato e as diferenças entre os conceitos de morte, tal como concebidos por Foucault e Agamben. Mais do que simplesmente realçar o que pode haver de analogia entre os dois pensadores, trata-se de demarcar em que podem diferir e como isto impacta os modos próprios de considerarem a política, mais especificamente a biopolítica.

Palavras-chave:Morte, Foucault, Agamben

Abstract:The present article aims to present the points of contact and differences between the concepts of death, as conceived by Foucault and Agamben. Rather than simply highlighting what may be analogy between the two thinkers, it is a question of how they might differ and how this impacts their own ways of considering politics, more specifically biopolitics.

Key-words:Death, Foucault, Agamben

¹Pesquisador bolsista do CNPq; Professor do Departamento de Filosofia, dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Psicologia, ambos pela Universidade Estadual de Londrina – Paraná.

O presente texto é uma versão mais elaborada da palestra, de mesmo nome, ministrada no Seminário Necropolítica: Políticas da morte, no Centro de Pesquisa e Formação do SESC-SP, em abril de 2018, de modo que tento absorver as contribuições advindas do debate então suscitados. Agradeço, aliás, imensamente ao meu amigo Fabio Mariano, pela oportunidade e pelas proveitosas conversas sobre o tema.

Introdução

Sem a menor sombra de dúvida, a importância das ideias de Michel Foucault ao pensamento, principalmente político, de Giorgio Agamben é inegável. Um conterrâneo do filósofo italiano, Roberto Esposito, observa com argúcia tal impacto ao retrair a história do conceito de biopolítica situando o lugar que Foucault aí ocupa como uma “a radical novidade da impositação foucaultiana” (ESPOSITO, 2004, p. 23) e as consequências que daí tiram ele mesmo, Toni Negri e Agamben. Quanto a este, Esposito observa que há uma evidente tonalidade negativa, quando introduz os termos gregos *bios* e *zoé* para introduzir sua interpretação sobre a vida em tempos biopolíticos (cf. CAMPBELL, 2008, p. 12). Ainda que ele parece tentar introduzir uma coincidência entre uma *parsdestruens* e uma *parsconstruens* em sua filosofia, de modo a responder às críticas a ele dirigidas (AGAMBEN, 2017, p. 9), em certa medida, é isto que se depreende quando, já desde as primeiras páginas de *Homo sacer* (2014), vemos Agamben introduzir a figura da vida nua, “isto é, a vida matável e insacrificável do *homo sacer*” (AGAMBEN, 2014, p. 16), possibilitando-lhe assim uma correção, ou ao menos uma complementação da tese foucaultiana sobre a biopolítica.

Aos meus propósitos aqui, interessa-me considerar se de fato a questão da morte é coincidente em Foucault e Agamben; isto é, se os dois pensadores consideraram a questão da morte em igual medida, se ela tem a mesma abrangência e pregnância semântica e se desenvolve a mesma função. Nossa hipótese é que ainda que a morte possa ser tomada como um tema recorrentemente comum aos dois, não quer dizer que tenha o mesmo significado e função. O que não quer dizer necessariamente que, paradoxalmente, apesar disso, não esteja aí uma espécie de denominador comum em sua pluralidade semântica e funcional, à medida que se tangenciam em suas análises críticas da biopolítica e de sua declinação mortífera.

Assim sendo, vou considerar um pouco mais detidamente como o tema da morte se apresenta em cada um dos pensadores, para em seguida ensaiar em que medida, apesar das diferenças, tais leituras sobre a morte podem confluir.

A morte em Foucault

Certamente, qualquer leitor familiarizado com a obra foucaultiana sabe que o tema da morte não aparece apenas quando Foucault fala de biopolítica. O tema lhe é caro desde alguns de seus primeiros trabalhos, como por exemplo *Nascimento da clínica*, publicado originalmente em 1963. No entanto para a análise pretendida aqui, o que importa é a

singularidade de sua posição por ocasião de suas considerações radicais sobre biopolítica, nazismo, totalitarismo e Guerra Fria (no que tange ao seu poder atômico), na última aula de seu curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. Afinal, todo o programa de pesquisa que se instaura a partir dos anos 90 do século passado – como não dizer provocados de forma seminal pelas abordagens trazidas à público por Agamben – em torno da biopolítica, tem naquela famosa aula de 17 de março de 1976, seu marco inaugural. O que Foucault nos diz aí? Exatamente o seguinte:

Então, nessa tecnologia de poder que tem como objeto e como objetivo a vida (e que me parece um dos traços fundamentais da tecnologia do poder desde o século XIX), como vai se exercer o direito de matar e a função do assassinio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar ou regulamentador? Como um pode como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, manda matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (FOUCAULT, 1999, p. 303-304).

Ora, esta passagem deixa bem claro como Foucault matizou a questão da morte. A morte não é pensada aí como um fenômeno natural, biológico, ou médico-patológico, pura e simplesmente. Ela é pensada num contexto político bem claro, ainda que numa armadura argumentativa que evidencia o paradoxo mesmo no qual se situa e se exerce a biopolítica (ou se preferir, o biopoder, embora eu não opte aqui em pensar os dois termos desconectados conceitualmente). Qual é esse contexto político? Inicialmente não o da morte como fato, mas como consequência de um ato que é, em si, exercido politicamente, ou seja, a função legitimada ou sustentada politicamente do assassinio – seja do inimigo, seja do cidadão. O ponto não é a morte, mas o poder e a função de matar, ou no mínimo de deixar morrer. Diz ele claramente o que entende por isso: “É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 306). De qualquer modo não da morte como fenômeno natural, mas como consequência direta de um ato ou de sua omissão. Num limite o assassinio, no outro o descaso com os vivos que podem e devem ser dispensados (o que ele chama de “assassinio indireto”).

Em que sentido dispensados? No sentido que se pode atribuir a todos aqueles que, direta ou indiretamente, são vistos – mais do que por seus atos, por sua estirpe e por tudo que pode ser acionado como elemento diferenciador e hierarquizante numa perspectiva de relação biológica – como socialmente perigosos à sociedade e a todos os seus indivíduos que devem ser protegidos: “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, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 1999, p. 305).

O que explica o sucesso da conjunção entre biopolítica e racismo, e que tem no racismo de Estado implementado pelo nazismo sua forma mais francamente radical; embora se encontre seus íntimos lastros ainda em 1976 (não custa lembrar, a aula foi ministrada desde o contexto geopolítico internacional da Guerra Fria e de todos os riscos e temores de uma terceira guerra mundial, dessa vez de feição nuclear), ainda que permeada por toda a ambiguidade e vicissitudes de imprecisão e repetição que também pode implicar em contradições que se dá numa aula.

Mas o que faz que o poder atômico seja, para o funcionamento do poder político atual, uma espécie de paradoxo difícil de contornar, se não totalmente incontornável, é que, no poder de fabricar e utilizar a bomba atômica, temos a entrada em cena de um poder de soberania que mata mas, igualmente de um poder que é o de matar a própria vida. De sorte que, nesse poder atômico, o poder que se exerce, se exerce de tal forma que é capaz de suprimir a vida. E de suprimir-se, em consequência, como poder de assegurar a vida (FOUCAULT, 1999, p. 303).

Ou seja, se Foucault lembra e fornece pela primeira vez uma análise do nazismo numa perspectiva biopolítica, é preciso também lembrar que ela não se fecha em si mesma como evento ou acidente histórico. Ela ocupa uma função paradigmática – uso o termo aqui já no sentido agambeniano, quer dizer exemplar (cf. AGAMBEN, 2011; TACCETTA, 2011) – à medida que permite pensar nosso tempo presente, isto é, de que há uma linha muito tênue e delgada que separa o totalitarismo da democracia, de que estão numa linha de “filiação bem estranha”, como observam os editores deste curso (FONTANA e BERTANI, 1999, p. 333). Filiação essa que não passou despercebida de uma geração de autores e pensadores – dos quais, Agamben é certamente um dos mais notórios – que se puseram a buscar interpretar nossa contemporaneidade política, evidenciando ao máximo os paradoxos inerentes, quer dizer, totalitários, de nossas sociedades democráticas e liberais. Ademais, vale mencionar aqui, que tais aproximações não são arbitrárias. Elas são concebidas por Foucault, como se pode

observar na nota final da aula de 10 de janeiro de 1978, primeira aula do curso *Nascimento da biopolítica* (2008), quando ele estabelece como uma espécie de programa “estudar o liberalismo como quadro geral da biopolítica” (FOUCAULT, 2008, p. 30). A situação atômica em meados dos anos 70 do século XX é tão exemplar – e, neste sentido, ela não deve ser encarada como uma excepcionalidade – quanto o nazismo ou o estalinismo, mesmo que respeitadas suas singularidades.

A radicalidade do paradoxo da biopolítica reside justamente na possibilidade de haver um exercício político de morte, ou melhor de matar, que se justifica ou que se exerce como uma ação para assegurar a vida de tal modo que, com o poder atômico, a linha de contiguidade entre o poder de assegurar a vida e o poder de matar é tão forte que esta última acaba por suprimir aquela que visa garantir e proteger. É neste sentido que se pode afirmar que a biopolítica assume uma deriva tanatopolítica ou, respeitada as devidas nuances distintivas do conceito, uma necropolítica,² pela qual se gestiona de modo radical toda e qualquer vida a partir de sua constante ameaça de morte (cf. MBEMBE, 2016).

E posto que a biopolítica deve ser entendida desde dentro da racionalidade governamental do liberalismo, não há como negligenciar a presença aí, ao menos como possibilidade fundamental (quer dizer, não acidental), como logicamente decorrente, desse exercício político do assassinio, do assassinato como estratégia constante num governo liberal.

No entanto, em Foucault, a questão da morte não se coloca apenas pela questão do assassinato. E, portanto, se até aqui, a proximidade argumentativa entre Foucault e Agamben se fazia notar, é preciso lembrar que para o primeiro a morte possui um forte traço normativo em contraponto à vida, também ela como um valor. E creio que é justamente por tal aspecto que o filósofo italiano se distancia.

²Achille Mbembe introduz o conceito de necropolítica para pensar a deriva tanatopolítica da biopolítica. No entanto, o faz a partir do contexto de seus estudos sobre o colonialismo e pós-colonialismo, bem como, considerando o contexto mais geral dos colonialismos então difundidos e empregados no continente africano, acentuando seu traçado racial. Não se deve entender, contudo, tão rapidamente que se trata de um uso específico e circunstanciado, local poderíamos dizer, do tema. Afinal, quando Mbembe pensa o conceito de “negro”, o faz com pretensão de universalidade ainda que a partir da perspectiva africana, o que neste sentido significa dizer que “negro” não é uma categoria aplicável exclusivamente à boa parte da população africana ou afrodescendente, mas a todos aqueles que se veem passíveis de enquadramento dentro dessa categoria, ou em outras palavras, o devir-negro do mundo (MBEMBE, 2014, p. 18), como ele coloca contundentemente: “Assim, é preciso procurar a universalidade do nome ‘Negro’, não do lado da repetição, mas do lado da diferença radical, sem a qual a desoclosão do mundo é impossível. Será em nome desta diferença radical, que se torna necessário reprojectar ‘o Negro’ como figura daquele que está em movimento, pronto a fazer-se à estrada, que experiencia a dor e a estranheza” (MBEMBE, 2014, 268).

Mas antes de tentar entender a questão em Agamben, é preciso esclarecer em que consiste tal traço normativo presente na concepção foucaultiana da morte.³ Ela assume sua forma mais acabada – porém não necessária e pacientemente esclarecida – já no curso *Em defesa da sociedade*. Ali, Foucault já alude a ela, diretamente articulada à sociedade, num duplo sentido à norma: “A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 1999, p. 302). A sociedade atual – vale lembrar, Foucault o diz em pleno séc. XX, em 1976 – é uma sociedade de normalização, na qual a norma rege a própria existência dos indivíduos e de toda a sociedade como um todo. E o paradoxo da biopolítica, sua deriva de morte, se coloca como algo a ser entendido justamente a partir da sociedade de normalização, que tem no racismo sua “condição de aceitabilidade” (FOUCAULT, 1999, p. 306). O que é uma sociedade de normalização?

A sociedade de normalização é uma sociedade onde a disciplina e a regulamentação se articulam em torno das normas, permitindo um conjunto de ações planejadas e que visam atingir a sociedade como um todo, a partir de um expoente aglutinador capital, que é a vida, tomada como seu fim, seu objeto e seu efeito. [...] O que não implica em dizer que uma sociedade de normalização seja uma sociedade estrutural e funcionalmente normalizada (NALLI, 2012, p. 161; NALLI, 2014, p. 206).

Ainda que sabido, convém sempre lembrar que Foucault distingue norma de lei, ainda que reconheça sua coexistência, mesmo que não numa perfeita reciprocidade, ou seja, sob a condição que a lei é determinada, delimitada, justificada e instituída a partir de um sistema normativo, no contexto de *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 1988, p. 164); ou anos depois, em 1978 no curso *Segurança, território, população*, exatamente na aula de 25 de janeiro de 1978, quando mostra que a lei exerce uma espécie codificação da norma (FOUCAULT, 2008, p. 74), mas que lei e norma não são coincidentes pelo fato de que o alcance semântico e as possibilidades de aplicação da norma são bem mais extensivas que a lei, podendo, inclusive prescindir de uma estrutura codificante. De qualquer modo, o mais importante a frisar é que a noção foucaultiana de norma não se atrela a uma perspectiva naturalizante e objetificante. A norma tem que ser compreendida em sentido dinâmico numa organização tensionada das relações sócio-políticas: “a norma não se define como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relação aos domínios a que se aplica” (FOUCAULT, 2002, p. 62), cuja regularidade de sua ocorrência em sociedade, apesar de sua variabilidade e flexibilidade; antes, por isso mesmo, permite e potencializa uma determinada

³ A partir daqui, sigo de perto os argumentos de Nalli (2012 e 2014).

tipologia subjetiva, reconhecível, controlável, mesmo que essa se apresente com a marca da infração. Em outras palavras, para entender a norma em Foucault, é preciso partir do social, de seu papel coercitivo para daí se depreender sua força prescritiva e normativa, seu sentido próprio como norma.

É a partir desse enquadramento teórico do que são a norma, o sistema normativo e uma sociedade de normalização, que se pode pensar na vida como também uma espécie de norma. Afinal é a partir de tal construção normativa que vida pode ser considerada como um valor e um fim, com um bem a ser protegido e promovido, e um fim a ser visado e buscado a todo custo. Por isso, tal caracterização normativa da vida, pela construção de uma espécie de axiologia social em seu torno, permite que se possa interpretar a estrutura e o modo próprio de funcionamento de uma sociedade de normalização que, ao fim e a cabo, é a nossa. Ao se compreender a vida como uma norma, o que Foucault proporciona é o entendimento do papel que a vida como fim buscado assume à constituição do indivíduo como um sujeito, normatizado e normalizado, ante à sociedade. A coerção normativa da vida ao sujeito garante, senão integralmente, ao menos de modo fundamental, sua constituição como tal, produzindo-o, inclusive: “a norma não limita a realidade do indivíduo; antes, a norma o maximiza” (NALLI, 2012, p. 164), numa relação de reciprocidade imanente (Cf. NALLI, 2012 e 2014), de tal modo que não só a norma, mas também a vida e o sujeito assumem variações e modulações flexíveis, sendo essas regulada em função de sua regularidade de ocorrência ou não, o que acaba por permitir a instituição de certas regularidades como padrões normativos. De qualquer modo, há uma preeminência dos padrões de regularidade, alçados ao estatuto de norma, que acabam por regular e regradar as vidas e as subjetividades, a despeito de suas pluralidades e flexibilidades de existência. Com isso, tanto as vidas quanto os indivíduos podem ser objetos de classificação, de triagem, de (des)valorização e dispostas em estratos e planos de aplicação social, de modo que os indivíduos podem ser inclusos à medida em que são enquadrados e classificados (cf. NALLI, 2018). Assim, a vida como norma e como bem visado sempre se coloca a partir dessa estratificação e classificação social e mais, a vida só é um bem à medida que pode ser classificada assim ao mesmo tempo que também pode ser desclassificada. Portanto, não é a vida em geral que interessa biopoliticamente à proteção e promoção, mas só aquela que pode ser classificada como tal; o que significa dizer que sempre há um resíduo dispensável de vida na lógica de funcionamento da biopolítica.

Esse resíduo, em princípio, pode ser tomado como equivalente à morte. Como tal, historicamente, é o que Foucault chamou de o limite extremo do poder, que não conta

politicamente, que lhe é estranho e externo, sendo-lhe inclusive um óbice (cf. FOUCAULT, 1999). Mas eis de que limite externo ao poder e à política, a morte, assim como a vida pode ser capturada pelas estratégias biopolíticas: A partir do momento que a morte passa a ser considerada como o cume, o ápice da vida, em que o corpo inerte e morto ainda pode enunciar a história daquele corpo cadavérico quando ainda gozava de alguma vida, a partir do momento que a morte passa a integrar à vida como parte de seu processo, a morte ganhou outros estatutos. Não apenas epistemológicos, simbólico-culturais, mas também políticos. Considerações sobre a natureza e os processos vitais se tornaram a partir do final do século XVIII questões fulcrais ao jogo político, dando assim condições para o surgimento da biopolítica: “é a entrada, no campo das técnicas de poder de uma natureza” (FOUCAULT, 2008, p. 98).

A morte em Agamben

Certamente, a questão da morte não foi objeto de consideração para Agamben apenas por ocasião da publicação do primeiro volume de seu projeto *Homo sacer*. Ele já havia considerado sua importância em *A linguagem e a morte*, de 1982, basicamente para pensar aí o tema da negatividade atrelado ao tema da linguagem. Neste sentido, segundo Castro (2013), Agamben busca explorar o duplo tema nos pensamentos de Hegel e Heidegger, obtendo aí uma dupla negatividade articulada à questão da voz:

[...] o haver-sido da voz animal (Hegel) e o silêncio de uma voz que não diz nada (Heidegger). Sobre esse modelo de uma articulação duplamente negativa, a cultura ocidental, segundo Agamben, pensou um de seus problemas supremos: a articulação entre natureza e cultura, entre *fýsis* e *lógos* (CASTRO, 2013, p. 51).

Nesse texto já está em germe o conceito e o projeto do *homo sacer*, justamente pelo paradoxo da exclusão/inclusão, da inclusão pela exclusão, das figuras notórias da *zoé* e da *bios*, e por que há uma relação de correspondência entre vida e linguagem por um lado e por outro entre vida e política:

O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. [...] A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva. (AGAMBEN, 2014, p. 15-16).

Sem dúvida, é com a introdução do conceito de vida nua, em *Homo sacer* (2014), livro publicado 15 anos após *A morte e a linguagem*, que Agamben resgata – desta vez numa chave mais política, ou ainda mais precisamente, no prisma de uma ontologia política – o tema da

morte, isto é, da “vida matável e insacrificável do *homo sacer*” (AGAMBEN, 2014, p. 16). Toda a tese que Agamben busca estabelecer é que a habitação política – neste sentido, estamos falando de alguma inclusão – da vida nua de cada vivente que somos nós, coincide com sua própria marginalização, com o ser posto numa zona indistinta, imprecisa e indeterminável que é o limite, a margem da vida política, da vida em sociedade. E é justamente neste ponto que, na ótica do filósofo italiano se pode e deve corrigir, ou ao menos completar Foucault – quer dizer, ou Foucault errou ligeiramente ou ao menos formulou uma argumentação incompleta à sua tese. Diz Agamben:

[...] 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 com o espaço público, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político [...] Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé* (AGAMBEN, 2014, p. 16-17).

Qual seria o erro ou a limitação de Foucault, sempre segundo Agamben? A de acreditar que só a partir da modernidade se inclui a *zoé* no cenário político (numa interpretação diversa, vale conferir NALLI, 2019), o que já ocorrera na democracia ateniense, e de que a vida é apenas um objeto de cálculos estatais. Por sua vez, o que Agamben crê ter descoberto é a zona de irreduzível indistinção entre fato e direito, uma relação que não pode ser entendida em termos de justaposição entre o fato biológico do viver pura e simplesmente e de uma vida entendida como uma dignidade e um direito a ser protegida pelo Estado. E mais, em virtude dessa indeterminação e indiscernibilidade entre o fato biológico do viver (ou seja, *zoé*) e a dignidade jurídica da vida (ou seja, *bíos*), a introdução na democracia moderna de uma forma-de-vida ao simples viver, que se caracteriza precisamente por uma vida patentemente sem forma.

Ora, segundo Agamben, ao utilizar a expressão “forma-de-vida” - neste caso com hífen, não para separar, mas para ligar (cf. NASCIMENTO, 2014), ele quer dizer uma vida que não pode ser separada de sua forma e que, pois, não se pode isolar uma vida nua. Portanto uma vida que em seu viver está irremediavelmente atada ao seu modo de viver. “Que significa esta expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual todos os modos, os atos e os processos do viver jamais são simplesmente fatos, mas sempre e antes de tudo possibilidades

de vida, sempre e antes de tudo potências. [...] eles põem sempre em jogo o viver mesmo” (AGAMBEN, 2002, p. 14).

Portanto, a nossa modernidade/contemporaneidade política parece se caracterizar por um movimento complexo de, não apenas intentar separar a vida de sua forma, de despotencializar a vida, como de conferir à vida nua, a vida que se marca por seu fato biológico, pelo seu simples viver, isto é uma vida despotencializada, esvaziada de sua potência, uma forma. Na vida nua, é seu próprio fato biológico à medida que se trata de uma vida desprovida de toda e qualquer forma que a dignifique de um ponto de vista político como uma vida digna, que lhe confere sua forma. E assim, portanto, não apenas se trata de uma despotencialização da vida, e sim, também de uma manutenção dessa vida em estado despotencializado, em puro ato. Um ato de viver que não é uma vida de plena realização de suas possibilidades e de sua potência, mas de uma vida esvaziada de sua forma e por isso mesmo uma vida esvaziada de si mesma.

É neste sentido que Agamben pode articular à categoria grega *zoé* – utilizada para demarcar o fato biológico do viver – com a noção de vida nua, uma vida despossuída de sua forma e, pois, despotencializada, à medida que se articula com um terceiro conceito para formar um todo e mesmo arcabouço conceitual, o conceito de *homo sacer*. “Em que consiste, então, a sacralidade do homem sacro, o que significa a expressão *sacer esto*, que figura muitas vezes nas leis [...] se ela implica ao mesmo tempo o *impune occidi* e a exclusão do sacrifício?” – pergunta Agamben (2014, p. 75), sabedor que era da especificidade do *homo sacer*, a saber, “a impunidade de sua morte e o veto de seu sacrifício” (*idem*, p. 76). Ela não consiste na ambivalência da sacralidade propriamente dita. Segundo o filósofo italiano a sacralidade pode ser entendida num duplo sentido: de sua vinculação ao divino e também ao infernal; ao fato e ao nefasto; ao puro e ao impuro. Mas sua ambivalência decorre do fato de que a sacralidade do *homo sacer* o coloca em posição de destaque, isto é apartado, dos dois padrões jurídicos fundamentais: o *ius humanum* e o *iusdivinum*, das leis dos homens e das leis dos deuses.

Com a expressão *sacratio* o que se tem é uma expulsão, uma exclusão, uma separação da jurisdição humana; mas sem remeter à jurisdição divina. Ela é uma dupla exceção, expulsão tanto da esfera humana quanto da divina, da profana e da religiosa. Ou para ser mais preciso: a exceção em sua duplicidade é a exclusão do *homo sacer* da esfera humana e jurídica e o veto prévio a qualquer inserção ou inclusão participativa na esfera divina. É esta dupla exceção que determina a ambivalência da fórmula da sacralidade da vida nua, matável e

insacrificável, uma profunda atenção ao problema outrora identificado por ele da intimidade profunda e irreduzível entre democracia e totalitarismo – ao qual o tema da biopolítica⁴ entra para permitir-lhe um esboço analítico de partida – ele lhe propõe uma resposta mais profunda, desde os arcanos do poder político, entre o poder soberano e a vida nua.

O que ela teve de registrar entre seus prováveis resultados é [...] que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano [...] Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii* (AGAMBEN, 2014, p. 14).

Chama a atenção aqui justamente o que sustenta a intimidade entre democracia e totalitarismo: desde suas fundamentações mais arcaicas o exercício e, mais, a constituição do poder soberano se assenta nesse movimento de inserção com o que deve ser, por excelência, excluído – a vida nua. Isto coloca a relação entre democracia e totalitarismo numa relação que não é de coincidência ou, como em Foucault de uma deriva política da democracia, mas pela descoberta dessa íntima identificação, Agamben situa já desde os seus arcanos, desde suas origens o núcleo totalitário da democracia – e que, por isso, já denuncia seu destino, isto é, o de repetir e perpetuar sua origem. Em Foucault, a deriva tanocrática, necropolítica, da biopolítica e da democracia, não nos permite decidir hermeneuticamente se é acidental ou estrutural, porque a deriva é da ordem do acontecimento (*événement*) histórico, portanto marcadamente provisório, contingencial e acidental. Em Agamben não há qualquer espaço para a indecisão: a deriva é de natureza estrutural, como se dotado de conformação ontológica. E neste sentido, todo exercício político não é potencialmente – quero dizer acidentalmente – um exercício mortífero. O poder de matar sempre se faz inevitavelmente presente, mesmo que não se realize, de modo fulcral em seu horizonte, desde suas origens até seu destino. E isto porque o poder soberano, por excelência, se caracteriza como o poder de decidir pelo estado de exceção, isto é, de suspensão da lei, de suspensão da instância jurídica,

⁴ Aqui também se delineia a divergência entre Foucault e Agamben: O primeiro situa historicamente a biopolítica já como fenômeno moderno, tendo uma origem por volta do século XIX, enquanto o segundo a situa já desde a antiguidade. Mas a diferença de situação histórica é apenas um dos traços distintivos. Foucault tenta, como formas de exercícios políticos, ou de modos de poder, distinguir poder soberano de biopolítica; Agamben, por sua vez, anuvia essa distinção, percebendo não apenas uma antiguidade na biopolítica símile a do poder soberano, como, inclusive, lhes identifica um ponto de contiguidade ou até de identidade operatória. E talvez nisto esteja a maior diferença entre os dois pensadores: em Agamben, a identificação se coloca como possível porque ele a concebe principalmente como uma disposição da vida, um pôr a vida (nua) à disposição do poder soberano. Mas em Foucault, essa disposição política da vida passa também pelo crivo dos avanços tecnológicos e científicos, seja da economia, seja da biologia e medicina – o que não aparece em Agamben, mesmo quando ele trata do econômico.

implicando e capturando nele a vida nua, que nada mais é que a vida capturada pelo poder soberano, indo muito além da mera analogia:

A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono. [...] *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa [...] simultaneamente augusto e abjeto de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano (AGAMBEN, 2014, p. 85-86).

Considerações finais

Assassínio em Foucault, uma vida matável e insacrificável em Agamben. O tema da morte nos dois pensadores é simetricamente equivalente? Estão ao menos em esquemas problematizantes e argumentativos equivalentes? Assassinar em Foucault é matar ou sacrificar, ou ainda é matar e sacrificar? Num caso, Foucault andaria junto com Agamben, apesar de uma ambivalência a se decidir, a saber, se assassinar corresponde a matar ou ao contrário se corresponde a sacrificar. Noutro caso, Foucault e Agamben tratam a morte de modos bem distintos, uma vez que seria de admitir em Foucault um sentido conjuntivo, quando em Agamben sempre há uma disjunção entre matar e sacrificar que lhe é fundamental para seus argumentos. Ainda que haja também em Agamben uma ambivalência um tanto complicada de resolver, decorrente justamente da análise que ele faz do que entende por *sacratio*: se *sacratio* tem a ver com o processo de uma dupla exclusão à vida nua, tanto do *ius humanum* quanto do *iusdivinum*, significa dizer que já está separado de qualquer jurisdição. Portanto sua morte não é objeto de sacrilégio e por isso quem o mata, não pode ser juridicamente acusado de assassinato. Mas a fórmula que Agamben nos dá para definir a vida nua do *homo sacer* é de que ela é matável e não sacrificável. Ora, o sacrifício, ainda que seja da ordem ritual do *iusdivinum*, com vistas principalmente à purificação, não é, de um ponto de vista etimológico, um ofício, um fazer, uma realização da *sacratio*, e neste sentido um apartar, um excluir? Em que medida, ainda que seja uma realização da exclusão, a *sacratio* ainda faz parte de alguma ordem jurídica, seja ela humana ou divina?

Ainda, como a tanatopolítica e a necropolítica podem ser entendidas em Foucault como derivas da biopolítica, a política de morte, mesmo que apenas como uma possibilidade no exercício político, elas se fazem sempre presentes de modo acidental ou incidental. De qualquer modo sempre justificadas, seja como efeito de cálculo de uma biopolítica que se exerce como gestão econômica. De qualquer modo esta condição incidental do assassinio evidencia a natureza paradoxal da biopolítica, mas apenas em termos de uma racionalidade

política. Em Agamben, a matabilidade e a condição insacral da vida nua evidencia a natureza necropolítica da biopolítica e da democracia em termos do exercício soberano, revelando aí não uma coincidência, ou intimidade, mas sim uma identidade estrutural que as atravessam desde sua origem até seu destino – por isto, inclusive, que o soberano também assume um traço sacro (AGAMBEN, p. 102-103). Neste caso não é a racionalidade política e governamental que lhe interessa, mas a estrutura mesma da vida política, e considerando a vida nua, da morte política.

Assim, acredito que se pode notar com alguma segurança que ao menos no que tange o tema da morte, Foucault e Agamben não compartilham os mesmos pontos de vista, de argumentos e de análise. Pode-se até sustentar que apesar da coincidência terminológica, não há uma equivalência conceitual entre os dois pensadores. No entanto, o que parece nos levar em direção a uma disjunção de pensamento não nos autoriza a pensar numa contradição entre Foucault e Agamben, e sim na possibilidade de um profundo diálogo e mesmo na formação de uma espécie de comunidade de pensamento hermeneuticamente poderosa para compreender nosso tempo presente, tempo este que em certa medida ainda podemos chamar – valendo-se de outra pensadora, Hannah Arendt (2015), que a despeito das diferenças parece comungar da mesma comunidade de pensamento – de tempos sombrios.⁵

⁵ Arendt (2015) diz a esse respeito: “A história conhece muitos períodos de tempos sombrios em que o âmbito público se obscureceu e o mundo se tornou tão dúbio que as pessoas deixaram de pedir qualquer coisa à política além de que mostre a devida consideração pelos seus interesses vitais e liberdade pessoal” (ARENDR, 2015, p. 19).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins: notes sur la politique*. Paris: Rivages, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo (homo sacer, II, 2)*. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos (homo sacer, IV, 2)*. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CAMPBELL, Timothy. “Politica, immunità, Vita. Il pensiero di Roberto Esposito nel dibattito filosofico contemporaneo”. In: ESPOSITO, Roberto. *Termini della politica: comunità, immunità, biopolitica*. Milano: Mimesis, 2008. P. 9-61.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.

FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. “Situação do Curso”. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. P. 327-351.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Arte & Ensaios*. N. 32 (2016): 123-151.

NALLI, Marcos. A imanência normativa da vida (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito. *O que nos faz pensar*. N. 31, (fevereiro 2012): 149-174.

NALLI, Marcos. De que vida trata a biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica. *Revista Aurora (PUCPR)*, Curitiba, v. 31, n. 52 (jan./abr. 2019): 94-117.

NALLI, Marcos. Que inclusão? In: Marcos Nalli e Sonia Regina Vargas Mansano. (Org.). *Diagnósticos do Presente*. Maringá: EDUEM, 2018, p. 173-188.

NALLI, Marcos. The Normative Immanence of Life and Death in Foucauldian Analysis of Biopolitics. *Materiali Foucaultiani*. Vol. III, number 5-6 (January-December 2014): 197-218.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.

TACCETTA, Natalia. *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.