

# Direito, Potência e as Dificuldades do Conceito Agambeniano de Vida Nua<sup>1</sup>

Rogério Pacheco Alves\*

## Sumário

1. Introdução. 2. Foucault e o Conceito de Biopoder. 3. *Homo Sacer* e Vida Nua em Agamben. 4. Forma de Vida e Uso dos Corpos. 5. Vida e Poder. 6. Direito e (É) Potência. 7. Conclusão. Bibliografia.

**Palavras-chave:** Biopoder. Vida nua. Poder. Direito. Potência.

## 1. Introdução

Libéria, 1999: Respalhado pelos Governos da Guiné e de Serra Leoa, um grupo de rebeldes se lança contra o governo autoritário de Charles Taylor, formado por apoiadores do Partido Patriótico Nacional da Libéria. Sitiada, a capital, Monróvia, é duramente bombardeada, do que resulta a morte de milhares de civis. Mas, em 2002, um movimento deixa a todos estupefatos: lideradas por Leymah Gbowee e suas companheiras do *Women of Liberia Mass Action for Peace*, mulheres cristãs e muçumanas iniciam uma greve de sexo que contribuiu decisivamente para o fim da segunda guerra civil da Libéria, que fez mais de 200 mil mortos.

Gbowee e suas companheiras reatualizaram a comédia de Aristófanes (444 a.C. – 385 a.C.), na qual Lisístrata pôs fim à guerra entre Atenienses e Espartanos por meio de um movimento feminino e coletivo de recusa do sexo e de incitação do desejo. Um exemplo literário de forte conteúdo político e emancipador, que no contemporâneo denominaríamos de biopolítica do coletivo.

O objetivo do presente trabalho é resgatar o conceito de biopoder em Foucault e seus desenvolvimentos em Giorgio Agamben, o pensador da vida nua e da exceção soberana contemporânea. Delineadas as ideias-chave que gravitam em torno do conceito de vida nua, é nosso propósito estabelecer um contraponto ao pensamento de Agamben a partir de Baruch de Spinoza, o filósofo holandês do século XVII que vai pensar a vida e o direito enquanto potências.

<sup>1</sup> Artigo publicado no livro *Temas de Direitos Humanos*, vol. I. ABREU, Célia Barbosa *et alli* (Org.). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018, p. 211-232.

\* Doutor em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio. Promotor de Justiça do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro. Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense (UFF).

## 2. Foucault e o Conceito de Biopoder

Os conceitos de biopolítica e de biopoder surgem na filosofia contemporânea a partir do pensamento de Foucault, estando presente nas suas reflexões sobre as sociedades disciplinares, a história da sexualidade etc. Analisaremos aqui as ideias desenvolvidas sobre o tema na célebre aula de 17 de março de 1976, proferida ao final de um dos cursos ministrados no *Collège de France*.<sup>2</sup>

Especulando o que denomina “racismo de Estado” e tendo como pano de fundo o problema da guerra, Foucault vai sustentar que um dos fenômenos mais marcantes do século XIX foi a assunção da vida pelo poder, a “estatização do biológico”. Na teoria clássica da soberania, o mais importante direito do soberano é o direito de “fazer morrer e deixar viver”, em que o direito de vida e de morte sempre se exerce em favor do direito de morte, de modo que o direito de vida decorra, essencialmente, do direito que o soberano tem de matar. É porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida (FOUCAULT, 2005, p.286-287).

Tal direito do soberano sinaliza que a vida e a morte não são fenômenos *naturais* que se localizariam fora do campo do poder político. Ao contrário, vida e morte compõem o cerne do poder exercido pelos Estados soberanos. A vida só se torna um direito pela vontade do soberano e, a rigor, o súdito não é, *de jure*, nem vivo nem morto, ele é neutro.

No século XIX, o direito soberano de “fazer morrer e deixar viver” transforma-se, num processo de complementação, num direito de “fazer viver e deixar morrer”, ou seja, num novo direito que inverte a lógica da soberania clássica. Essa transformação se dá, por exemplo, na teoria do direito e já está presente no contratualismo dos séculos XVII e XVIII, que nasce do argumento do perigo da morte violenta, da guerra de “todos contra todos” (FOUCAULT, 2005, p.287).

Se no final do século XVII surgem as técnicas de poder centradas no *corpo individual*, por meio das diversas disciplinas exercidas sobre o trabalho (vigilâncias, inspeções etc.) e por intermédio de diversas instituições (presídios, escolas, sanatórios etc.), a partir da segunda metade do século XVIII aparece uma nova tecnologia que não faz desaparecer a disciplina, mas a complementa. Trata-se de uma tecnologia que vai tomar em questão não mais a vida individual do homem, mas sim a sua vida enquanto espécie, sua vida *coletivamente* considerada, uma tecnologia que se instala e se dirige à multiplicidade dos homens enquanto massa global, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie (FOUCAULT, 2005, p.289). Não mais uma anátomo-política do corpo humano, mas sim uma *biopolítica da espécie humana*, um poder que se encarrega do problema das massas, da população, das estatísticas demográficas, que busca estabelecer mecanismos reguladores de equilíbrio em torno do aleatório inerente a uma população de seres vivos. Essas novas configurações do poder tomam a vida como elemento central, almejam um

<sup>2</sup> A aula de 17 de março de 1976 está publicada na coletânea *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

“fazer viver”, intervir na *maneira* de viver: fazer viver e deixar morrer, diferentemente da soberania clássica que investia, sobretudo, no poder de fazer morrer.

Como já referido, o mecanismo disciplinar dos séculos XVII e XVIII se articula com a nova configuração do biopoder. Daí propor Foucault a visualização de duas séries complementares: a série “corpo – organismo – disciplina – instituições” e a série “população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado” (FOUCAULT, 2005, p.298). Essa última série é uma “biorregulamentação pelo Estado” em que surgem, entre outros, os problemas da subtração das forças, da diminuição do tempo de trabalho e o da velhice (o quanto se deixa de produzir; quanto os tratamentos podem custar etc.), a demonstrar a íntima relação entre biopolítica e capitalismo (demografia e industrialização, por exemplo).

Tem-se então uma nova tecnologia de um fazer viver (e de “como” viver) na qual a morte deve ser escondida e tratada como um assunto privado e vergonhoso, e não mais como um acontecimento de que a sociedade participava ativamente e que continha, inclusive, brilho. Relativamente ao poder, a morte está do lado de fora, é um evento que sai do seu domínio, e por seu intermédio o indivíduo escapa a qualquer poder (FOUCAULT, 2005, p.295-296).

De toda sorte, embora invista todas as suas fichas na vida, o biopoder traz, em si, o paradoxo do poder de matar a própria vida. Foucault vai se perguntar como um poder que trata essencialmente de aumentar a vida e sua duração pode, também, reclamar a morte, mandar matar. Aqui o racismo cumpre um papel fundamental, que é o de introduzir “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”, uma espécie de fragmentação do biológico de que o poder se incumbem. Dessa cesura, desse papel negativo, surge uma “relação positiva” no racismo, pois se você quer viver, é preciso que o outro morra, “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie” (FOUCAULT, 2005, p.305). O racismo assegura “a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa” (FOUCAULT, 2005, p.308), e a sociedade nazista seria, nessa linha, uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar. O Estado desempenha papel importante nesse cenário, pois é a instituição que tem a função de incumbir-se da vida, organizá-la, multiplicá-la, delimitar suas possibilidades, e por seu intermédio surgem políticas de gestão coletiva da população presentes no funcionamento de todos os Estados (FOUCAULT, 2005, p.312).

### 3. *Homo Sacer* e Vida Nua em Agamben

A articulação do biopoder pelo Estado é um dos temas centrais da pesquisa do filósofo italiano Giorgio Agamben, cujas reflexões têm, confessadamente, a influência do pensamento de Foucault.

Na Grécia, sustenta Agamben, a palavra *vida* era expressada por dois termos com significados bastante diferentes, vale dizer, o termo *zoé*, que exprimia o simples fato de

viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), e o termo *bios*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. É no segundo sentido (*bios*) que, por exemplo, Aristóteles distingue a vida contemplativa do filósofo da vida de prazer e da vida política. Isso significa que a “simples vida natural” não estava em questão para a filosofia política aristotélica (AGAMBEN, 2007, p.9). Já para a modernidade, diferentemente, a *zoé* passa a ser um elemento central, ingressando definitivamente na *pólis* e acarretando o que Agamben chama de “politização da vida nua”, a demandar a busca dos pontos de interseção entre o modelo jurídico institucional e o modelo biopolítico do poder, o que deve mobilizar os conceitos clássicos de soberania, estado de direito e estado de exceção (AGAMBEN, 2007, p.12 e ss.).

Nessa linha, a produção de um corpo biopolítico é a contribuição original do poder soberano, seu núcleo originário. Agamben retoma o pensamento de Carl Schmitt, para quem soberano é aquele a quem o ordenamento jurídico confere o poder de decretar o estado de exceção, ou seja, decretar a suspensão da validade da Constituição e, com ela, dos direitos fundamentais. Essa situação gera o paradoxo da soberania (“a lei está fora dela mesma”), a ideia de que o soberano está, ao mesmo tempo, *dentro e fora* do ordenamento jurídico, pois se pode suspendê-lo é porque não depende, necessariamente, dele, isto é, pode colocar-se *legalmente* fora da lei. A exceção é, assim, uma espécie de exclusão, mas, ao mesmo tempo, o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma (AGAMBEN, 2007, p.25).

Assim, a exceção possui uma estranha lógica, que é a de ser uma “exclusão inclusiva”. Para Schmitt a essência da soberania não consiste no monopólio da sanção ou do poder, como ordinariamente se reconhece, mas sim no monopólio da *decisão* pela decretação da exceção. E por intermédio da exceção, com a suspensão temporária do direito, o soberano busca restaurar a ordem (SCHMITT, 2009, p.18). O estado de exceção não é, nessa perspectiva, o caos (nem a anarquia), mas antes a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica. Por conta disso, a exceção continua sendo acessível ao conhecimento jurídico, uma vez que tanto a norma como a decisão permanecem no marco jurídico (“o direito se suspende a si mesmo”), e é justamente a exceção o que deixa transparecer de forma mais clara a essência da autoridade do Estado (SCHMITT, 2009, p.18-19). Situa-se a exceção, a um só tempo, numa zona de indiscernibilidade entre fato e direito, entre o que está fora e o que está dentro, e o próprio direito se nutre da exceção, sem a qual “é letra morta”. Também o soberano seria o ponto de indiferença entre violência e direito, “o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência” (AGAMBEN, 2007, p.38). Estado de natureza e estado de exceção são faces de um único processo topológico, no qual “o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção)”, e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natural e exceção, *physis* e *nómos*, legal e ilegal (AGAMBEN, 2007, p.43 e 65).

Agamben sustenta que o estado de exceção é uma política fundamental de nosso tempo e que, por conta disso, tende a tornar-se a regra. Invoca, em confirmação

de sua tese, o exemplo dos campos de concentração do nazismo, que nos permitem compreender sua tese de que se a exceção é a *estrutura* da soberania, ela, a soberania, “(...) é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (AGAMBEN, 2007, p.34-35). Haveria, desse modo, uma correlação indissociável entre soberania, exceção, direito e vida, sendo a indistinção entre lei e vida o caráter essencial do estado de exceção. Haveria, além disso, um *portador* do nexa entre violência e direito, que seria o que Agamben chama, recorrendo a Benjamin, de *vida nua*, o elemento excetuado e capturado pela soberania (AGAMBEN, 2007, p.61 e 75).

A correlação entre soberania, exceção e vida é explicitada por intermédio da figura histórica do *homo sacer*, um personagem do direito romano arcaico que, julgado por um delito, não poderia ser licitamente sacrificado, mas cujo homicídio não poderia ser punido.<sup>3</sup> O *homo sacer* encerraria, ao mesmo tempo, um vida “matável”, mas “insacrificável”, a impunidade de sua morte e o veto de seu sacrifício, uma pessoa posta para fora da jurisdição humana, mas que não ingressa na esfera divina do sacrifício (nem *ius humanum* nem *ius divinum*). Uma vida nua, portanto. Para Agamben, a vida insacrificável e, todavia, matável é a vida sacra, ou seja, a vida do *homo sacer* (AGAMBEN, 2007, p.81-90). Há aqui uma ambiguidade constituinte tal como se verifica com a soberania (que comporta dentro de si a exceção) e é esta ambiguidade que permite ao autor afirmar que “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 nesta esfera”.<sup>4</sup> O soberano e o *homo sacer* seriam, portanto, figuras simétricas e é justamente esta “matabilidade incondicionada” que inclui a vida humana na ordem política (AGAMBEN, 2007, p.92).

Para Agamben há uma curiosa relação de contiguidade entre democracia e totalitarismo, relação que se constrói de forma sutil pela inscrição individual no campo do biopoder por intermédio da gradativa aquisição de direitos. O *writ of habeas corpus* de 1679 seria um exemplo do primeiro registro da *vida nua* como novo sujeito político e por seu intermédio, “(...) a nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não *bios*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato” (AGAMBEN, 2007, p.130). A lei expressa o seu desejo por um corpo e a democracia, a seu turno, responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo, o que aponta para o caráter ambíguo da democracia, que não elimina a vida sacra.

Daí deriva uma relação de destino entre os direitos humanos e o Estado-nação, como se dá com os refugiados, seres humanos cujos vínculos com os Estados se evaporaram e que se veem excluídos da malha protetiva dos direitos humanos. É que na racionalidade jurídica do Estado-nação a inexistência do vínculo político de cidadania cria um vácuo protetivo, daí a conclusão de que o sujeito dos direitos humanos é antes

<sup>3</sup> “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro” (Festo. *In*: AGAMBEN, 2007, p.196).

<sup>4</sup> AGAMBEN, 2007, p.91.

o *cidadão* e não o homem em sua pura condição de humanidade. Agamben chama a atenção para o próprio título da Declaração de Direitos de 1789 (*déclaration des droits de l'homme et du citoyen*), "onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro está desde o início contido e oculto no segundo" (AGAMBEN, 2007, p.133).

A proliferação de tratados internacionais de direitos humanos e a sua utilização instrumental após a segunda guerra impediram a exata compreensão do significado histórico do fenômeno. Mas, de todo modo, para Agamben as declarações de direitos representam nada mais que a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação, o que coloca a vida em primeiro plano na estrutura do Estado e o legitima.<sup>5</sup>

Pode-se dizer, assim, que os direitos humanos cumprem dois papéis fundamentais. Num primeiro momento, significaram a inscrição da vida do homem na ordem jurídico-política do Estado-nação. Agora, com o rompimento do nexo direitos do homem-direitos do cidadão, a teoria passa a ser mobilizada para a proteção de uma vida colocada às margens dos Estados-nação, mas, que, posteriormente, passa a ter um novo significado (é "recodificada"). Ou seja, os direitos humanos também participam do jogo de "inclusão e exclusão" e do "dentro e fora" que caracterizam a soberania, a exceção e o Estado-nação, jogo que, de resto, está presente na própria lógica da biopolítica moderna. Há, então, na relação entre direitos do homem e biopoder uma contemporaneidade, cuidando-se de duas faces de uma mesma moeda.

#### 4. Forma de Vida e Uso dos Corpos

A essa altura é o caso de indagar: como seria possível liberar-se da prisão biopolítica construída pela soberania, qual seria a outra face da vida nua, seu inverso?

Em *Altíssima Pobreza*, Agamben ensaia uma erudita resposta a partir do resgate do modo de vida das habitações coletivas dos monges e dos movimentos religiosos surgidos nos séculos XII e XIII. O problema que move e percorre todo o livro é como pensar uma vida humana totalmente subtraída das amarras do direito e um uso dos corpos e do mundo inapropriáveis pelo poder, uma vida coletiva baseada na prática do uso comum e não no direito de propriedade.

Dos cenóbios, locais de habitação e do exercício de formas de vida, Agamben destaca o núcleo central de sua constituição, vale dizer, o primado da *koinos bios*, a vida em comum, diversamente do isolamento do eremitério (AGAMBEN, 2014, p.22). Por meio da constituição de uma habitação comum e de práticas religiosas rigorosas e também comunitárias, o que inclui o hábito enquanto indumentária simbólica, o escandir a vida segundo os horários rigorosos dos atos religiosos (*horologium vitae*) e a meditação, produz-se no cenóbio uma zona de indiscernibilidade entre *regra* e *vida*.<sup>6</sup> A rigor, não se

<sup>5</sup> AGAMBEN, 2007, p.134. Ao final da História da Sexualidade I Foucault dirá que as Constituições escritas surgidas a partir da Revolução francesa e toda uma "atividade legislativa permanente e ruidosa" são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador (FOUCAULT, 1988, p.135-136).

<sup>6</sup> "a uma lei que se indetermina em vida, corresponde, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei" (AGAMBEN, 2014, p.93).

trata de regras ou sanções propriamente jurídicas, mas sim de uma *condição* ou *forma de vida* que o direito não consegue apreender, regras que os monges observam em obediência, castidade e humildade, mas também com alegria. (AGAMBEN, 2014, p.42).

Com o advento do franciscanismo (século XIII), a forma de vida praticada pelos monges encontra sua mais alta expressão. Com Francisco e seus seguidores, cuida-se de uma reivindicação da possibilidade de viver de uma forma determinada, uma forma alegre e não mais uma ascese. Forma e vida se confundem e, mais que isso, *vida e regra* já agora são neutralizadas sob uma determinada “forma-de-vida” (AGAMBEN, 2014, p.99-113), que, ao reivindicar a pobreza, abrirá um intenso conflito com a Cúria. De fato, é justamente a recusa ao direito de propriedade e, por consequência, ao próprio direito (*abdicatione juris*), o que determinará a novidade e a inadequação do franciscanismo e culminará com a ruptura ocorrida sob o papado de João XXII. Para os franciscanos o que está em questão é a possibilidade de uma existência humana fora do direito, ou seja, a possibilidade de os irmãos se servirem dos bens sem terem sobre eles direito algum, nem o direito de propriedade nem o direito de uso (AGAMBEN, 2014, p.116). Estaríamos diante não do direito, mas sim de um mero “uso de fato” sobre determinadas coisas (os alimentos e o vestuário, por exemplo), numa tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito. O uso de fato de determinadas coisas se fundamenta na doutrina da comunhão originária dos bens e na máxima segundo a qual “por direito natural todas as coisas são de todos”. Ockham, de forma mais sutil, distingue o *ius utendi naturale* (direito natural de uso), que é um direito de todos os homens em estado de necessidade, do *ius utendi positivum* (direito positivo de uso), que deriva de alguma constituição ou algum pacto humano. Daí que os frades menores teriam apenas um direito natural sobre as coisas, um direito irrenunciável, mas limitado ao extremo caso de necessidade (AGAMBEN, 2014, p.120). Haveria então, na sutileza do pensamento de Ockham, um “manter-se fora e dentro do direito”, e por isso Agamben dirá que os frades menores efetuam uma inversão e, ao mesmo tempo, uma absolutização do estado de exceção: “(...) fora do estado de necessidade, eles não têm relação com o direito. O que para os outros é normal torna-se para eles exceção; o que para os outros é exceção torna-se para eles uma forma de vida” (AGAMBEN, 2014, p.120-133).

O clímax do projeto agambeniano de saída da exceção soberana é alcançado em *O Uso dos Corpos*, último volume da série iniciada por *Homo Sacer I*. Aqui o problema central é estabelecer o nexos entre uso e uma forma-de-vida situada fora do direito, o que já se anunciara no limiar de *Altíssima Pobreza*, e, sobretudo, deslocar o fundamento da política para o conceito de *uso* (e não de *ação*). Para tanto, Agamben resgata a ideia aristotélica de “uso do corpo”, utilizada na definição da natureza do escravo e que consistiria numa atividade improdutiva (como o uso de uma cama) em que não seria possível discernir entre corpo próprio (o corpo do escravo) e corpo de outro (o corpo do senhor) nem tampouco entre *physis* (o corpo vivo) e *nómos* (instrumento artificial). O escravo, definido por intermédio desse “uso do corpo”, é um homem sem obra que torna possível a outros homens terem uma vida humana, que é a vida política. É, portanto, a vida nua dos antigos (AGAMBEN, 2017, p.41).

Já uma concepção do uso liberta dos contornos jurídicos nos quais o franciscanismo se emaranhou apontaria para o uso como algo absolutamente inapropriável, “(...) como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo algum apropriado”.<sup>7</sup> No uso o homem se constitui a si mesmo (uso de si), numa estética da existência (Foucault) que é, ao final, um problema ético e não, propriamente, estético: cuida-se de um sujeito que se constitui pela prática de si, que se constitui na *relação* que mantém consigo mesmo, com o mundo e com outros seres e que se mantém imanente a esta relação (como dirá Foucault, o si com que se tem relação nada mais é do que a própria relação).<sup>8</sup> No uso e na constituição desse sujeito haveria como que uma *causalidade imanente*, à maneira de Spinoza, ou seja, uma relação inseparável entre essência e existência (AGAMBEN, 2017, p.178 e ss.).

Por forma-de-vida, Agamben entende uma vida que jamais pode ser separada de sua forma, ou seja, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua, o *inverso* da vida nua, e que será sempre uma potência indivisa relativamente ao ato (AGAMBEN, 2017, p.233-234).

Em suma, já que a política ocidental funda-se na cisão entre “simples vida” e “vida politicamente qualificada”, cuida-se então de reunir *bios* e *zoè*, de neutralizar tal biopolaridade e fazer surgir um terceiro elemento, a forma-de-vida (AGAMBEN, 2017, p.246 e ss.). Para nosso autor, “(...) não será possível pensar outra dimensão da política e da vida se antes não formos capazes de desativar o dispositivo da exceção da vida nua” (AGAMBEN, 2017, p.295), indiferenciando existência e essência, potência e ato, num resultado em que vida biológica e vida política se indeterminam.<sup>9</sup> Uma tarefa “destituente” (e não constituinte), portanto.

## 5. Vida e Poder

Do conceito foucaultiano de biopolítica importa reter duas ideias centrais: a de que o poder de vida e morte engendrado pelo Estado, a partir do século XVIII, tem por alvo o controle sobre os corpos coletivos, e que o cenário da biopolítica é o liberalismo e as demandas de racionalização apresentadas pelo capital (o problema, por exemplo, da redução dos custos da saúde pública).<sup>10</sup> É o capital, portanto, e não apenas (e tanto) o Estado-nação que deve importar na análise dos poderes que se exercem sobre as vidas coletivas, muito embora capital e Estado não sejam instâncias divorciáveis (o Estado, por meio de suas inúmeras agências de regulação, é o garante das relações contratuais do capital).

<sup>7</sup> Como se daria com o corpo, a língua e a paisagem (AGAMBEN, 2017, p.105 e ss.). A concepção da justiça como algo “inapropriável” é tomada de empréstimo de Benjamin.

<sup>8</sup> “A prática de si, o sujeito ético foucaultiano é essa imanência: o ser sujeito como passear-se a si. O ser que se constitui na prática de si nunca fica (...) debaixo ou antes de si, nunca separa (...) de si um sujeito ou uma ‘substância’, mas continua imanente a si, é sua constituição e não cessa de constituir a si, de exibir a si e usar a si como agente, visitante, passeante, amante” (AGAMBEN, 2017, p.129).

<sup>9</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O Uso dos Corpos*, ob. cit., p.250- 253.

<sup>10</sup> FOUCAULT, 2008, p.431-432. “Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode se garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 1988, p.132).

De qualquer modo, convivendo com os dispositivos disciplinares, que incidem sobre os corpos individuais, a biopolítica multitudinária vai suscitar uma questão fundamental e aparentemente ambígua: se a biopolítica é o poder que se exerce sobre os corpos coletivos e se em Foucault o poder não é unitário e não se exaure na figura do Estado – muito ao contrário, ele atravessa e circula as relações dos homens em vários níveis (famílias, instituições sociais etc.) – a base sobre a qual a biopolítica se assenta não será, jamais, uma base inerte e passiva. Ou, na fórmula mais elegante de Judith Revel, posta sob a forma de uma interrogação:

(...) trata-se de pensar a biopolítica como um conjunto de biopoderes ou então, na medida em que dizer que o poder abrangeu a vida significa igualmente que a vida é um poder, pode-se localizar na própria vida – isto é, certamente, no trabalho e na linguagem, mas também nos corpos, nos afetos, nos desejos e na sexualidade – o local de emergência de um contrapoder, o local de uma produção de subjetividade que se daria como momento de “desassujeitamento”? (REVEL, 2011, p.25)

Gostaríamos de esboçar uma resposta à indagação de Revel a partir da ideia, contida em sua interrogação, de que *a vida é poder*. E para tanto, deixando Foucault provisoriamente no canto da sala, rememorar o pensamento de Baruch de Spinoza, o filósofo do XVII que vai pensar justamente a vida e o direito enquanto potências.

Embora não seja possível analisar em pormenores a ontologia spinozana, dados os limites do presente texto, é o caso apenas de apontar que para o nosso autor o homem é uma relação inafastável com a substância única (Deus ou Natureza), do que decorre que “(...) a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus e da natureza, isto é (...), de sua essência” (EIV, Proposição 4, Demonstração).<sup>11</sup> Tudo o que existe *exprime* a natureza de Deus e, portanto, “tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é a causa de todas as coisas” (EI, P. 36, Demonstração).<sup>12</sup> E a essência atual de cada coisa (o homem, inclusive) é o esforço em perseverar em seu ser (“o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”),<sup>13</sup> o que Spinoza chamará de *conatus*, um dinamismo concreto por perseguir e manter o fato de existir, um movimento singular do desejo. E como tal é um esforço temporalmente indefinido<sup>14</sup> no qual a ideia ou conceito de morte não intervém, pois a morte é externa

<sup>11</sup> Utilizaremos, doravante, uma forma abreviada de citação das obras de Spinoza, em que E=Ética; IV=livro; P=proposição; D=demonstração; esc. ou escólio=escólio; TP= Tratado Político; TTP=Tratado Teológico Político.

<sup>12</sup> É bom que se diga desde logo que Spinoza não é um “filósofo-teólogo”, pois em seu pensamento Deus é um ponto de partida objetivo, não um criador. Além disso, o Deus spinozano, diferentemente do Deus da teologia, detém uma potência absoluta, ou seja, não se move por finalidades nem tampouco se assemelha ao homem (não experimenta paixões, por exemplo).

<sup>13</sup> EIII, P. 7.

<sup>14</sup> “(...) o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual existe agora, a existir indefinidamente, desde que (pela mesma prop. 4) não seja destruída por nenhuma causa exterior. Logo, esse esforço envolve um tempo indefinido” (EIII, P. 8, Demonstração).

e não constitutiva da essência do homem.<sup>15</sup> Por isso Spinoza dirá que é impossível que o homem se esforce, por sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma (EIV, P. 20, escólio) e que “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (EIV, P. 67).

O *conatus* não é fardo, muito embora a tradução do termo *conatus* como “esforço” possa induzir a essa compreensão. De qualquer modo, dado que todo indivíduo é finito<sup>16</sup> e que sempre haverá causas exteriores que o superam em potência,<sup>17</sup> o *conatus* é um dinamismo positivo de resistência a tudo que a ele se opõe<sup>18</sup> e aos perigos inerentes ao viver. Nesse sentido, pode-se dizer que o *conatus* é uma estratégia de guerra e de resolução de problemas postos pelas situações de risco: estratégia de resistência à violência policial, estratégia das minorias contra os discursos de ódio, as quais se engendram mesmo nas situações em que a aniquilação por forças externas e mais potentes se mostra inevitável.

Cuida-se, em suma, de uma expressão plena e inteira de uma força determinada, ou seja, a afirmação de uma potência atual, e não da atualização de uma “potência ainda potencial”, um esforço dinâmico do corpo e da mente<sup>19</sup>.

Para Spinoza o desejo é a própria essência do homem, o que significa considerar o desejo na perspectiva da razão que leva o homem a conservar-se, e não o contrário. O desejo como essência atual do homem é positivo, é uma ação e não nasce de uma negatividade interna ou de algum tipo de carência, é pura resistência, um esforço sem objeto e sem finalidade ou um *desir de rien* (desejo de coisa alguma), na feliz expressão de Laurent Bove (2010, p.79). O desejo é, assim, a significação efetiva do *conatus*, o outro nome desse perseverar no ser que é a própria essência do homem tomado numa perspectiva afirmativa, uma condição natural de *todos* os homens.

De todo modo, ao mesmo tempo em que pontua o *conatus* como um tipo de amor a si mesmo, Spinoza relembra ser totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser e que vivamos apartados das coisas que estão fora de nós (EP. 18, escólio), o que tem por consequência que para o homem e sua conservação nada é mais útil que a união com outros homens (EIV, P. 35, Corolário 1). Assim, o desejo supõe uma *relação* e só pode ser concebido no interior da interação que o homem estabelece com outros homens ou outras coisas, o que o caracteriza como *uma certa maneira de desejar* marcada pelos encontros. A relatividade permanente dos desejos é, no pensamento de Spinoza, um importante

<sup>15</sup> Por exprimir a potência de Deus, “(...) nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída (...) e ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência” (EIII, P. 6, Demonstração).

<sup>16</sup> “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior” (EI, Definição 2). A finitude não está, portanto, relacionada ao tempo de duração de um corpo, mas sim à potência de uma outra coisa. Uma finitude que é, portanto, relacional.

<sup>17</sup> “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores” (EIV, P. 3).

<sup>18</sup> “(...) nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (...)” (EIII, P. 6, Demonstração).

<sup>19</sup> Também a mente, “... quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço” (EIII, P. 9).

índice de negação da existência de uma essência humana imodificável, o que desloca a questão a respeito do homem para uma interrogação não propriamente sobre o seu *ser*, mas sobre o seu *modo de ser*.

Há também em Spinoza um interessante liame entre as noções de desejo e *conatus*, de um lado, e a busca do que é *útil* enquanto virtude, de outro, uma vez que “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser (...) tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente” (EIV, P. 20). E, numa síntese extraordinária, Spinoza dirá, aditando agora a *razão* como mais um elemento, que “agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (EIV, P. 24).<sup>20</sup>

O esforço-perseverança não exclui, por certo, que dos encontros que travamos com outros seres, inclusive com o Estado e seus dispositivos biopolíticos, possam advir tristezas, as quais, necessariamente, diminuem a nossa potência de agir.<sup>21</sup> Mas Spinoza nos dirá que há um esforço “por fazer com que se realize tudo aquilo que imaginamos levar à alegria” e que, por outro lado, esforçamo-nos também “por afastar ou destruir tudo aquilo que a isso se opõe, ou seja, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza” (EIII, P. 28).<sup>22</sup> O hábito e a memória terão uma grande importância aqui, pois “quem se recorda de uma coisa com a qual, uma vez, se deleitou, deseja desfrutá-la sob as mesmas circunstâncias sob as quais, da primeira vez, com ela se deleitou” (EIII, P. 36), o que permite afirmar a existência de uma *tendência à repetição do prazer* (e à resistência à tristeza) como um princípio de nossa existência biopsíquica (BOVE, 2012, p.38). Dessa forma, já se nota que o *conatus* spinozano possui uma produtividade que impede se reconheça uma “vida nua”, uma vida indigna de ser vivida porque inteiramente aprisionada pelos dispositivos biopolíticos do capital ou do Estado.

Virtude e potência, para Spinoza, são inseparáveis: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa”, isto é, “a virtude, enquanto referida ao homem, é a sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza” (EIV, Definição 8). Além disso, em Spinoza há uma identificação entre os termos *potentia* (potência) e *potestas* (poder), a negar que a potência seja uma mera “potencialidade”, é dizer, um poder que pode, ou não, concretizar-se. E a virtude-potência do homem consiste justamente em conservar-se.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> “(...) a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele (...)” (EIV, P. 37, Escólio 1).

<sup>21</sup> “(...) à medida que uma coisa é afetada de tristeza, ela é destruída, num grau que será tanto maior quanto maior for a tristeza que a afeta” (EIII, P. 21, Demonstração).

<sup>22</sup> “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (EIII, P. 12).

<sup>23</sup> “O esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude” (EIV, P. 22, Corolário).

Em breve, em Spinoza “uma coisa qualquer, (...) seja ela mais perfeita ou menos perfeita, sempre poderá perseverar no existir, com a mesma força com que começa a existir, razão pela qual, sob esse aspecto, todas as coisas são iguais” (EIV, Prefácio). A premissa é a da existência de um “esforço universal que fazem todos os homens para a sua conservação, esforço que fazem igualmente, quer sejam sábios ou insensatos” (TP, Capítulo III, §18).<sup>24</sup> Passivo, mas ativo ao mesmo tempo, produzido e produtor de realidade, o homem é um *múltiplo simultâneo* (CHAUI, 2003, p.134-135) capaz de constituir novas formas de vida e novas formas de liberação por meio do direito, da política, das artes etc. Um homem que é capaz de produzir uma vida que está longe de congelar-se nos modelos de produção capitalista e dos biopoderes engendrados pelo Estado, ou seja, reduzido ao domínio absoluto do poder político ou do mercado.

## 6. Direito e (É) Potência

Especificamente no campo do direito, diferentemente de Hobbes e dos contratualistas, em Spinoza inexistente transferência de potência ou cessão de direito no momento de instituição do estado civil. Sobre o direito natural (que vai até onde for o “desejo” e o “poder”) Spinoza nega a possibilidade de sua renúncia pelo indivíduo, a não ser que este transfira para outrem o poder de se defender. Mas o privar-se absolutamente do direito de se defender importa na privação da própria humanidade. Assim, “ninguém (...) pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem”. Em consequência, “tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade” (TTP, Capítulo XVII).<sup>25</sup> A transferência, além disso, contrariaria o desejo natural que todos os homens têm de governar (e de não serem governados).<sup>26</sup>

Em carta de 2 de junho de 1674 (Carta 50), Spinoza dirá a Jelles que, diferentemente de Hobbes, mantém sempre o direito natural. Contudo, em Hobbes, em rigor, há também a conservação de alguns direitos naturais, como, por exemplo, a defesa da própria vida. Mas tal conservação se dá ou a título de direito individual não transferido ou a respeito do qual a lei silencia ou como mera *virtualidade* que, em situações extremas, pode vir a atualizar-se. Ou seja, o direito natural deixa de ter realidade na vida política, salvo nas situações limítrofes da guerra civil ou da renúncia do soberano (CHAUI, 2003, p.296). Em Spinoza, ao contrário, o direito natural é uma realidade produtiva e não cessa jamais de existir e é justamente a instituição do direito civil o fator determinante à efetividade do direito natural, frágil e abstrato antes desse momento decisivo da política. Assim, a vida política surge para que o direito natural se torne real e não para que seja aniquilado.

<sup>24</sup> “Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude” (EIV, P. 20).

<sup>25</sup> “(...) os homens dotados de Razão nunca abandonam o seu direito a tal ponto que deixem de ser homens e se tornem semelhantes a gado” (TP, Capítulo VII, § 25).

<sup>26</sup> “(...) é certo que não há ninguém que não goste mais de governar do que ser governado; ninguém cede voluntariamente o comando a outrem ...” (TP, Capítulo VII, §5º).

Há, em decorrência, uma relação de permanente *tensão* entre o poder do soberano, instituído pela lei civil, e o direito natural dos indivíduos, que, por não cessar de existir, atua como medida do direito civil e como ameaça permanente ao detentor do poder (TP, Capítulo III, §2º). Em breve, o direito natural é, ao mesmo tempo, *guardião* do direito civil, ou seja, medida do poder político, e também sua *ameaça*, e essa é sua tensão insuperável.

Já se pode então compreender que o direito natural em Spinoza é uma projeção do próprio *conatus*, que se estende para a dinâmica interindividual, e também por isso não há transferência de poder, pois ninguém pode deixar de desejar e de buscar a sua conservação, o seu perseverar na existência a partir da busca do útil próprio. A ontologia ressurgue aqui mais uma vez e, por conta disso, Spinoza conceberá o direito natural como sendo “(...) as próprias leis ou regras da Natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, o próprio poder da Natureza” (TP, Capítulo II, §4º). Tal direito é o próprio poder de Deus,<sup>27</sup> que, por força da causalidade imanente, não se retira do causado, ou seja, Deus é a causa pela qual as coisas existem e também pela qual perseveram em seu existir (EI, P. 24, corolário). Potência em ato, o direito natural se exprime na forma de um direito comum que se nutre da potência da própria vida.

A instituição do estado civil não muda a natureza desejante e passional dos homens nem tampouco o desejo de governar (mais do que de ser governado), donde a naturalidade e a inafastabilidade do conflito. Mais ainda, se há uma continuação entre o estado natural e o estado civil, tal contínuo, embora institua uma horizontalidade afetiva visando à paz, não elimina nem a violência nem as relações de força.<sup>28</sup> A liberdade e o direito se defendem e se conquistam pela cooperação, no estado civil, não há dúvida, mas igualmente pelo conflito e pela resistência. É dizer, se há resistência no estado de natureza (resistência a submeter-se ao arbítrio de outrem), como de fato há, haverá também resistência no estado civil, inclusive contra a tirania. Em rigor, o que obsta a que o poder seja absoluto (incontrolável) é que a multidão continue a ser *temível* aos olhos do governante, o que faz do direito de resistência uma expressão multitudinária do direito natural e do *conatus*, um dinamismo positivo contrário à consolidação passiva de um *homo sacer*.

Daí decorre que a indignação diante da injustiça é uma reação natural do homem, seja para se defender de uma ameaça, seja para se vingar de um mal (TP, Capítulos III, §9º, e IV, §4º). Não há dúvida de que na instituição do estado civil os indivíduos devem obediência ao Estado, e mesmo quando julgam iníquos os decretos da cidade são, contudo, obrigados a submeter-se-lhes (TP, Capítulo III, §5º). Não obstante, a cidade “peca” e atenta contra si mesma quando age contra os ditames da

<sup>27</sup> “Sabendo, portanto, que o poder pelo qual existem e agem os seres da Natureza é o próprio poder de Deus, conhecemos facilmente o que é o direito natural” (TP, Capítulo II, §3º).

<sup>28</sup> “(...) é pelo direito de guerra, não pelo direito civil, que o rei pode ser privado do seu poder; à sua violência os súditos não podem resistir senão pela violência” (TP, Capítulo VII, §30); “(...) considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural” (Carta 50).

razão, isto é, quando impõe ao homem a negação de seu esforço de perseverança e quando viola as leis estabelecidas por ela mesma (TP, Capítulo IV, §4º).

Do que se vê, a obediência (pressuposto de uma vida em comum) e a resistência (limite ao poder político) são pensadas em conjunto por Spinoza, da mesma forma que a liberdade dos cidadãos e a autoridade do Estado. Se a obediência produz súditos, a resistência produz cidadãos, não havendo qualquer antítese entre obediência e resistência, pois, em rigor, a antítese se dará entre obediência e *servidão* (GUIMARAENS; ROCHA, 2014, p.190). Por isso Spinoza, sem qualquer contradição, poderá dizer, de um lado, que “é o que a cidade decreta ser justo e bom o que cada um deve aceitar como tal [e obedecer]”, e, de outro, que “se numa cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer, não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina” e que “uma cidade em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de solidão que o de cidade” (TP, Capítulo III, §5º, e Capítulo V, §4º).

A paz não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, isto é, na concórdia. Dessa forma, Spinoza admite que as leis sejam violadas pela multidão quando assim o ditar o “interesse comum” (TP, Capítulo IV, §6º) e, nesse caso, a defesa do interesse comum se dá não pelo direito civil, mas pelo “direito de guerra” (TP, Capítulo IV, §6º), cuidando-se de uma expressão coletiva do dissenso e não de expressões isoladas ou individuais, pois “a nenhum particular compete julgar, isto é, decidir se é do interesse comum violar as leis estabelecidas ou não” (TP, Capítulo IV, §6º, e Capítulo III, §5º).

Em Spinoza as discórdias e sedições representam a passagem de uma forma a outra, ou seja, a própria conservação *dinâmica* do Estado “sem modificação notável” (TP, Capítulo VI, §2º), mas que podem evoluir à própria dissolução da cidade em situações extremas, pois aqueles que detêm o poder não podem “violiar ou desprezar abertamente as leis estabelecidas por eles mesmos” sob pena de transformarem o temor em indignação” (TP, IV, §4º).

Em breve, os conflitos e a resistência expressam uma tensão que Spinoza assume abertamente, pois a potência plural da multidão funda e sustenta o Estado, mas, no limite, pode também destruí-lo. Ou seja, a segurança e a liberdade, fins do Estado, não excluem o dissenso, o que torna a estabilidade política algo tão desejável quanto frágil ao mesmo tempo.

## 7. Conclusão

Agamben condiciona a participação na vida política ao pagamento de um preço muito alto, a sujeição da vida a um poder de morte. No entanto, é necessário compreender que a vida está no campo do poder político “para o mal” (servidão), mas também “para o bem”, ou seja, para a construção de estratégias de resistência a partir de uma massa viva e plena de potência, em que o direito é um *locus* de efetuação de poderes (e não, necessariamente, de “assujeitamentos”). A vida escapa continuamente e o direito por ela engendrado, se por um lado atua como ferramenta de normalização, por outro serve de escora de luta aos novos procedimentos de

poder. É Foucault quem nos indica que os discursos nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele, e que os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força (FOUCAULT, 1988, p.96-97). Ou seja, é possível extrair uma linha de fuga contemporânea que se nutra da própria biopolítica, que lida com o corpo múltiplo e potente.

Com Spinoza aprendemos que o esforço em perseverar é inerente a todos os modos, a indicar que a potência e a resistência são primeiras diante do poder político. Cuida-se de tomar a vida enquanto *zoé*, mas que é potente antes mesmo de ser *bios*, o que permite problematizar a cisão entre “simples vida” (*zoé*) e “vida politicamente qualificada” (*bios*), já que existência e essência, potência e ato são ontologicamente inseparáveis.

Indo além, é necessário não tomar o poder como algo que se possa dividir entre os que o possuem e os que não o possuem, do que decorre considerar o poder como algo que *circula* e em cuja *rede* “os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão” (FOUCAULT, 2008, p.183). Tem-se aqui uma advertência metodológica que Agamben não toma em devida conta<sup>29</sup> e que acaba por ignorar que não há transcendência do Estado relativamente à potência que o constitui (a potência da multidão), à qual está sempre subordinado. Há, assim, uma dinâmica nas relações de poder, que não se exaurem na figura estática e sempre precária do soberano.

Não há, então, uma massa inerte e passiva à mercê do Estado e do capital, mas sim um conjunto vivo de estratégias que toma a vida como um vetor de autovalorização. Uma vida que é a um só tempo precariedade e capital único do homem. Cuida-se, portanto, de tomar a biopolítica não mais apenas como poder sobre a vida, mas como potência da vida, e de considerar a insurgência de uma biopolítica do coletivo que aponta a potência de vidas que não são inertes nem tampouco passivas (ou “nuas”).

É também o caso de não desconfiar que é do próprio corpo, em sua dinâmica desejante, que arrancam as possibilidades de resistência e de uma nova política, sob pena de termos que admitir a morte como a única linha de fuga possível ao escape do indivíduo a qualquer poder, ou, como prefere Agamben, uma forma-de-vida de esvaziamento do direito e dos desejos, uma vida “mortificada”, portanto. A interpelação que deve ser feita à concepção política agambeniana é: com que corpo? (ou, na poética de Noel, “com que roupa?”). Em São Francisco de Assis tem-se a ascese e o corpo como o “irmão Burrico” assujeitado pela moralização das formas de vida. Já em Spinoza, diferentemente, “(...) quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina” (EIV, P. 45, Escólio 2).

<sup>29</sup> As demais advertências metodológicas são as seguintes: não analisar o poder em seu centro, mas sim em suas extremidades, onde ele se prolonga e penetra as instituições locais; não analisar o poder pelo lado interno, ou seja, não indagar: “quem tem o poder e o que pretende”; analisar como o poder e suas técnicas atuam nos níveis mais elementares da sociedade (família, vizinhança etc.); compreender os “aparelhos de saber” formados pelo poder (FOUCAULT, 2008, p.182-186).

Por outro lado, é Agamben mesmo quem nos recorda que em Hobbes o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que o conserva e pode, por isso, exercer o direito de punir (AGAMBEN, 2007, p.41 e 113). Contudo, se não há transferência do direito/potência na “passagem” do estado de natureza ao estado civil, o estado de natureza e sua potência sobrevivem *também* nos súditos, ou seja, em todos e em cada um de nós. Assim, se estado de natureza e direito transitam no interior da soberania, como de fato transitam, transitarão também através das (nas) “vidas nuas”.

A história é repleta de exemplos de resistências de homens e mulheres perante o poder do Estado e do capital. Num dos relatos mais impressionantes dos horrores do holocausto, Primo Levi nos fala de estratégias de resistências que brotam mesmo nas situações em que a aniquilação por forças externas e mais potentes se mostra inevitável. E refere à história de Elias Lindzin, o anão-máquina do campo de Auschwitz descrito como “um espetáculo inquietante” de força de trabalho e resistência.<sup>30</sup> Um homem que era, provavelmente, feliz.

### Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. *Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *O Uso dos Corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia Social. Ensaios de Ontologia Política e Antropogênese*. Tradução de André Menezes Rocha *et alii*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. *La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 2012.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

\_\_\_\_\_. *Vocabulário de Foucault*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.

CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque *et al*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>30</sup> “(...) enquanto caminha a passinhos rápidos com suas pernas curtas e fortes, faz caretas debaixo da carga, ri, pragueja, berra e canta sem parar, como se tivesse pulmões de bronze (...). Nunca o vi descansando, nunca calado ou quieto, nunca soube que se machucasse ou adoecesse” (LEVI, 1988, p.97).

\_\_\_\_\_. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. 25ª edição. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Spinoza e o Direito de Resistência. *In: Revista Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos*, nº 69. Florianópolis, dez. 2014.

LEVI, Primo. *É Isto um Homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SPINOZA, Baruch. Tratado Político. Tradução de Manuel de Castro. *In: Coleção "Os Pensadores"*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.