

Introdução



O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (Foucault, 1977, p. 134).

Ao constatar que a vida foi elevada a valor máximo da política, com a substituição do tradicional direito de *causar* a morte e *deixar* viver atribuído ao soberano para a sua própria sobrevivência pelo direito de *fazer* viver e *deixar* morrer, visando-se à manutenção e desenvolvimento do corpo social, Foucault é levado a admitir que houve um simultâneo e paradoxal recrudescimento da violência, em suas próprias palavras, “jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações” (Foucault, 1977, p. 128-129). A pergunta que tal pensador se coloca é se existiria então um novo fundamento para o poder de morte que não se opusesse às práticas e intervenções para a promoção da vida existentes. Nesse sentido, Foucault tenta “eliminar” o paradoxo, revelando a natureza aparente do mesmo, já que explicável dentro da racionalidade biopolítica então vigente. Recorrendo ao pensamento de Arendt, numa tentativa de aproximar sua perspectiva antropológica de *A Condição Humana* (Arendt, 2005a) com suas observações sobre *As Origens do Totalitarismo* (Arendt, 1990), indagaremos se há outra racionalidade possível na modernidade que não promova a identificação da política com o ciclo interminável da violência.

Biopolítica e justificação da morte em Foucault

A mencionada valorização da vida, sua colocação como alvo de decisões políticas, é correlata à inflexão genealógica do pensamento de Foucault, momento em que o autor privilegia a análise, não em termos causais, das condições políticas de emergência de uma positividade, de uma singularidade, de um sistema de saber que representa um tipo de racionalidade existente em determinado contexto histórico. Assim, a partir dos anos 70, com o intuito de liberar os “saberes sujeitados”, isto é, aqueles que não atingiram o status de ciência, “saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados” (Foucault, 2002, p. 13), saberes esses necessariamente inseridos num jogo de poder, Foucault diz abandonar uma concepção que denomina de “jurídico-legal” do poder, uma concepção vinculada à soberania e às teorias contratualistas que consideram o poder como um bem que se possui e que é passível de cessão, uma concepção meramente negativa, destrutiva, restritiva de poder, que conduz, em última instância, à possibilidade de supressão da própria vida para a defesa do soberano.

A partir de então, Foucault passa a considerar o poder como algo positivo, na medida em que o mesmo age sobre indivíduos livres que possuem um poder de transformação, indivíduos que se deixam incitar, seduzir, persuadir, intervindo sobre os corpos de modo a maximizar suas possibilidades, seja por meio da formação do sujeito como individualidade, o que se dá através da sujeição, da formação do homem-máquina pelos mecanismos disciplinares, utilizando-se técnicas de controle detalhado e minucioso que, articuladas a um saber, visam tornar os corpos dóceis e úteis²; seja por meio do governo de uma população, da “governmentabilidade”, enfatizando-se aqui a preservação do homem enquanto espécie, ou seja, a ação do governo passa a ser sobre uma pluralidade, entendida esta enquanto massa global, e a intervenção volta-se para o controle das regularidades, dos nascimentos, das mortes, das epidemias, etc, recorrendo-se então aos dispositivos de segurança, os quais utilizam o saber estatístico e agem sobre um espaço guiados pela probabilidade de ocorrência de determinados eventos³. Apesar de termos mencionado a estatística, cabe ressaltar que essa é auxiliar à ciência que se forma junto com a inflexão da arte de governar no final do séc. XVIII, qual seja, a economia política, momento este em que as relações econômicas, na Antiguidade relegadas ao domínio

privado da casa, do *oikos*, passam a fazer parte da reflexão política; nas palavras de Agamben, podemos falar em uma politização da *zoé*, da vida nua, como evento fundador da modernidade (Agamben, 2004, p. 12)⁴.

Como então recorrer à função de morte num sistema político baseado no biopoder, num contexto em que a vida, sua preservação, a maximização de suas potencialidades, a prevenção de seus acidentes, é a diretriz das decisões políticas? É aqui que Foucault menciona o racismo como condição para o exercício do direito de morte numa configuração biopolítica do poder⁵, ou seja, é a raça que agora é utilizada para operar cesuras dentro da espécie humana, para se determinar aqueles seres “inferiores” que devem morrer para a própria manutenção e preservação dos “superiores”. O extermínio, os massacres, são assim justificados dentro da lógica do biopoder, tratando-se de mais um mecanismo não para vencer os adversários políticos, mas para a “promoção” da vida, para o fortalecimento da própria espécie, o que acaba por explicar até mesmo a morte “entre nós”, ou seja, a autofagia, a circularidade da violência dentro de regimes políticos como o nazismo ou o estalinismo.

Labor e descartabilidade do homem em Arendt

Voltando-nos agora para a obra de Arendt, percebemos haver, mesmo que não tenha sido explicitada pela autora, uma continuidade entre seus estudos sobre o totalitarismo e seu trabalho sobre a condição humana, mais especificamente, perguntamo-nos “o que é que Hannah Arendt estava tentando compreender, em *The Human Condition*, dos problemas por ela suscitados em *The Origins of Totalitarianism*? As origens do isolamento e do desenraizamento, sem os quais não se instaura o totalitarismo [...]” (Lafer, 2005, p. 347). O fato é que a atomização da sociedade de massas é correlata à vitória do *animal laborans* na modernidade, à valorização da vida e conseqüente elevação do trabalho à mais alta atividade humana, relegando-se para um segundo plano tanto a fabricação, a criação de um mundo tangível, de algo durável que nos transcenda e nos confira certa familiaridade, quanto a ação política, a atividade por meio da qual vemos e ouvimos uns aos outros e que nos permite romper o curso inevitável dos acontecimentos, que nos possibilita ser espontâneos sem sermos soberanos, já que se reconhece que vivemos entre homens, haja vista não sermos os únicos e privilegiados habitantes da terra⁶.

Ocorre que o labor, ao voltar-se para a satisfação das necessidades vitais, não se caracteriza como uma atividade durável na medida em que o produto é consumido tão logo exaurido o processo, sendo necessária uma reativação constante do mesmo, o que nos faz lembrar do movimento cíclico da natureza e da característica descartabilidade daquilo que se produz. Nesse sentido, podemos afirmar que a compreensão de todas as atividades da vida a partir do labor representa o domínio de uma racionalidade instrumental, uma racionalidade de meios e fins, onde os produtos são consumidos, destruídos imediatamente, o que nos faz pensar, em última instância, na possibilidade do próprio homem ser considerado como um produto descartável, como supérfluo, fator este que pode desencadear a violência em suas mais diversas manifestações. Cabe assim ressaltar que “supérfluo” é justamente o adjetivo que Arendt usa para se referir à condição dos homens sob o poder total: “Os homens, na medida em que não são mais que simples reações animais e realização de funções, são inteiramente supérfluos para os regimes totalitários” (Arendt, 1990, p. 508).

Dessa forma, apesar de Arendt e Foucault não terem dialogado entre si, podemos constatar que o “diagnóstico do presente” realizado por ambos é de certa forma coincidente, principalmente com relação à posição do trabalho na sociedade moderna. Assim, Foucault não só fala em uma biopolítica, mas explicitamente se refere à valorização do trabalho quando menciona a polícia como um dispositivo individualizante que surge no século XVII para incrementar as forças do Estado, sendo este o momento em que há uma incitação à ocupação, já que a perfeição do homem por meio de suas atividades levaria à perfeição do Estado, passando o trabalho então a ser considerado como uma

virtude. “Il était important que les hommes soient vertueux, il était important qu’ils soient obéissants, il était important qu’ils ne soient pas paresseux mais qu’ils soient travailleurs” (Foucault, 2004, p. 329).

Entretanto, não obstante ambos terem constatado a glorificação do trabalho e da vida na sociedade moderna, Arendt assume uma postura valorativa⁷ com relação a tal realidade, pois a ascensão do social, “the unnatural growth of the natural” (Arendt, 1958, p. 47), ou seja, o já mencionado deslocamento para o âmbito público das questões antes relegadas ao domínio privado, isto é, de problemas atinentes à manutenção da vida biológica da espécie, o que acaba por colocar “em xeque” a própria distinção público/privado, foi correlato ao encurtamento do político, do espaço da ação, do novo, a que se contrapõe o *comportamento* previsível e controlado dos indivíduos em uma sociedade onde o político é visto somente como um mecanismo para gerar o bem-estar dos indivíduos e o crescimento das populações. Por outro lado, se o vínculo entre a elevação da vida a bem primordial e o incremento da violência perde sua natureza paradoxal na medida em que é justificado dentro de uma racionalidade biopolítica em Foucault, tal vínculo também não constitui nenhum paradoxo a partir da leitura de Arendt, pois a própria condição humana da vida e a atividade do labor possuem um componente destrutivo, o que explica as atrocidades cometidas em sociedades onde a ação política e a fabricação foram substituídas pelo labor. Com Arendt, então, podemos identificar vida, trabalho e violência, e afirmar que a liberdade somente existe no domínio da política, ou seja, quando abandonamos o âmbito de satisfação de nossas necessidades, quando percebemos que a visibilidade, o relacionamento com o “outro”⁸, com aquele que é singular mas igual a mim, já que também pode falar e agir, é constitutivo de nossa humanidade, em outros termos, quando adotamos uma concepção de política como ação em conjunto, como possibilidade de diálogo, e não como simples cálculo do meio mais adequado para a preservação biológica da espécie⁹.

Nesse sentido, apesar de Foucault considerar a liberdade como condição de possibilidade do poder¹⁰, como algo que escapa à sua rede, haja vista que ser humano é ser livre, aproximando-se aqui de Arendt, na medida em que esta identifica, seguindo Agostinho, liberdade e natalidade, sendo o início do homem o que o faz um iniciador, um produtor de novidades, de ações imprevistas, inesperadas, ao adotar uma tal concepção de liberdade Foucault é levado a admitir que a todo poder corresponde um contrapoder, nas palavras de Deleuze (1998, p. 100-101), correlato a todo *afecto ativo* temos um *afecto passivo*, a toda espontaneidade uma receptividade, não deixando a força afetada de ter uma capacidade de resistência, mas devemos lembrar, com Arendt, que a liberdade somente existe na medida em que não depende só do indivíduo isolado, na medida em que se configura como uma *liberdade política*, pois o clamor sem ouvidos que o ouçam é mudo, a resistência sem o espaço da aparência, sem a visibilidade da dimensão pública torna-se ineficaz¹¹.

Dessa forma, apesar de Foucault afirmar que a própria vida voltou-se contra o sistema que tentava controlá-la, gerando novas demandas, como o “direito” à vida, à felicidade, ao corpo, à saúde (Foucault, 1977, p. 136), o que levou alguns intérpretes a afirmar que temos, ao contrário do que pensou Arendt, não o fim da política, mas uma sociedade mais politizada, uma “politização da vida” (Dolan, 2007, p. 12), não conseguimos visualizar tais lutas senão localizando-as no espaço público, no âmbito da pluralidade, haja vista que o *direito a ter direitos* significa uma busca incessante e recíproca de reconhecimento, o que implica o abandono de uma perspectiva monológica, em outros termos, não somos iguais *por natureza*, mas por nossa decisão de atribuímos uns aos outros os mesmos direitos não obstante nossa singularidade, nossas “naturais” diferenças. Percebe-se, portanto, que nem a política nem o direito podem ser fundamentados na natureza, sob pena de se gerar a negação dos mesmos, o que nos leva, por outra parte, a visualizar uma relação constitutiva entre política, entendida como ação em conjunto, nos termos de Arendt, e direito, como a exigência de liberdade e igualdade, numa dimensão universalizável, que a modernidade inaugura¹².

A análise de Arendt sobre a crise dos direitos humanos, sobre o problema da ineficácia dos mesmos, do fato de serem abstrações com déficit de concretude, mostra-nos que a vida, a natureza não pode servir como parâmetro para o direito. Seguindo Agamben, podemos dizer que a

imersão da *vida nua* na política pode ser constatada nas declarações de direito do século XVIII, quando direitos são estendidos a todos os homens em virtude do mero nascimento, havendo então uma pretensa confluência *sem resíduos* entre nascimento e nação (Agamben, 2004, p. 134-135), mas Arendt nos revela que quando os homens foram tratados como simples membros da espécie, numa “nudez abstrata” (Arendt, 1990, p. 333) ao serem considerados como unicamente humanos, sem qualquer adjetivo que os qualificasse, quando perderam sua cidadania, sua identidade, sua personalidade jurídica e moral¹³, como aconteceu nos campos de concentração nazistas, os direitos tidos como inalienáveis e imprescritíveis lhes foram negados, ou seja, não houve qualquer obstáculo para que eles fossem vítimas de uma violência atroz, irrepresentável, na verdade, ousaríamos afirmar que a violência então realizada é a expressão máxima da destruição que uma política e um direito orientados pela vida, pela manutenção da ciclo da natureza pode ocasionar em suas manifestações extremas.

Considerações finais

À guisa de conclusão, podemos dizer que quando Agamben afirma que na modernidade a exceção está se tornando regra¹⁴, o que tal pensador está tentando nos dizer, aproximando assim a análise biopolítica de Foucault dos estudos sobre o totalitarismo de Arendt, é que essa violência dos campos de concentração, essa violência extraordinária também está presente em nosso cotidiano¹⁵, que somos todos *homines sacri*, que vivemos uma vida insuscetível e matável, estando nossa vida completamente exposta e administrada, o que nos torna vítimas potenciais de uma violência que é inerente a uma política voltada para a satisfação das necessidades, pois na medida em que o mundo comum é substituído pelo mercado de trocas, que o artifício humano voltado para a criação de uma igualdade não natural é desconsiderado em prol de um processo produtivo que gera objetos e seres descartáveis, não há saída a não ser esperar que a política gere somente violência.

Dessa forma, a aproximação realizada por Agamben entre Arendt e Foucault mostra-se fecunda por nos alertar do perigo que a biopolítica representa ainda hoje. Em outros termos, diríamos que Arendt e Foucault foram perspicazes ao diagnosticarem o domínio do labor e o conseqüente “ciclo” interminável de violência subjacente a esta prevalência de uma racionalidade instrumental, o que nos faz pensar na necessidade de restringir a abrangência da atividade do labor e resgatar outras dimensões da ação, em termos arendtianos, diríamos que é necessário defendermos a “dignidade da política”, ou seja, a possibilidade de falar e ouvir em um espaço compartilhado por muitos, haja vista que se o labor não pode ser descartado tendo em vista a importância desta atividade para a manutenção da vida biológica da espécie, ele não pode ser a diretriz máxima da política, sob pena de gerar o ocultamento da mesma.

Nesse sentido, como bem coloca André Duarte, se as mazelas contemporâneas, as diversas formas de “aniquilação” em curso ainda hoje no mundo, como o trabalho escravo e infantil, as guerras do “bem contra o mal”, o crescimento da massa de miseráveis, entre outros fatores, são expressão dessa racionalidade do mercado que engloba a política, terminando por descaracterizá-la, a distinção entre política e violência realizada por Arendt, distinção essa que não se configura como uma utopia já que se mostrou fecunda em determinados, apesar de raros, momentos de nossa história, como a *pólis* grega ou as revoluções modernas, permite-nos visualizar que há alternativas à atual e naturalizada identificação entre poder e violência. Dessa forma, podemos dizer que a instabilidade que hoje vivenciamos deve-se muito à perda de um espaço comum e de instituições que trazem consigo a pretensão de durabilidade, à “abolição contínua das barreiras que protegem o mundo em relação aos grandes ciclos da natureza” (Duarte, 2004, p. 49), o que nos impõe o questionamento da biopolítica como configuração única e necessária do poder na modernidade, sendo importante então, como propõe Arendt, resgatarmos uma outra racionalidade que foi marginalizada, esquecida pela filosofia política ocidental, qual seja, aquela que considera a política enquanto liberdade, enquanto fim em si mesma e não mero instrumento para se alcançar um objetivo determinado.

NOTAS

¹ Doutoranda em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista da FAPEMIG.

² Esse poder disciplinar, que surge nos séculos XVII e XVIII, recebe sua exposição mais clara em *Vigiar e punir* (Foucault, 1998), momento em que Foucault não só estende sua amplitude para a toda a sociedade (séculos XIX e XX), afirmando a existência de diversas instituições de controle, como as escolas e os hospitais, mas também explica a funcionalidade do mesmo para o modo de produção capitalista então em desenvolvimento. Trata-se assim de instituições em que o poder disciplinar, utilizando-se de diversas técnicas, como, por exemplo, a vigilância hierárquica e a prática dos exames nas prisões, não assume a função de exclusão, antes pelo contrário, o que pretende é incluir, fixar os indivíduos em um determinado modo de produção por meio da normalização de suas condutas.

³ “C’est la gestion de ces series ouvrets, et par conséquent qui ne peuvent être contrôlées que par une estimation de probabilités, c’est cela, je crois, qui caractérise assez essentiellement le mécanisme de sécurité” (Foucault, 2004, p. 22).

⁴ Essa imbricação entre economia e política começa a surgir no século XVI, mas é somente no século XVIII que podemos falar na constituição de uma nova ciência, a economia política. De modo semelhante, quando falamos em “governamentalidade”, estamos nos referindo a uma inflexão, ocorrida no século XVIII, da “arte de governar” que surge em um contexto geral de problematização das condutas no século XVI, momento em que há uma intensificação e ao mesmo tempo uma politização do poder pastoral. O modo como se governam as condutas, seja nas famílias, nas escolas, ou por meio do Estado, passa a ser alvo de preocupação, surgindo então, paralelamente às doutrinas da soberania que se interessam pelo fundamento de legitimidade do poder, as doutrinas da Razão de Estado que recorrem a saberes e tecnologias, como o dispositivo diplomático-militar e a polícia, para a conservação do próprio Estado, para aumentar suas forças, interna e externamente, numa vã tentativa de barrar o inevitável, as revoluções. Dessa forma, podemos dizer que a “governamentalidade” nada mais é do que uma reformulação dessa “arte de governar”, tendo como objeto, a população; como técnica, os dispositivos de segurança; e, como saber, a economia política. Sobre o tema, ver: Foucault (2004) e Senellart (1995, 2007).

⁵ “A raça, o racismo, é condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (Foucault, 2002, p. 306).

⁶ “The whole factual world of human affairs depends for its reality and its continued existence, first, upon the presence of others who have seen and heard and will remember, and, second, on the transformation of the intangible into the tangibility of things” (Arendt, 1958, p. 95). Será possível então pensarmos na existência de uma comunidade, entendida esta como um mundo plural, se a política for compreendida meramente como labor, como instrumento para a satisfação das necessidades vitais? De onde adviria a coesão social? O que uniria os indivíduos naturalmente desiguais de forma a não eliminar a diversidade constitutiva do humano?

⁷ Apesar de Foucault ter pretendido realizar um pensamento meramente descritivo, questionamos, seguindo Habermas, a possibilidade de uma tal neutralidade axiológica, ou seja, perguntamo-nos se Foucault não teria caído numa contradição performativa quando se absteve de atribuir juízo de valor a qualquer das racionalidades das quais constatou a existência. Na verdade, concordamos com a opinião de Senellart (Senellart, 2007) de que a teoria do poder de Foucault não representa uma negação radical das Luzes, mas entendemos que o próprio Habermas assim o entende ao se perguntar por uma normatividade implícita à postura crítica de Foucault. “Por que a luta é preferível à submissão? Por que resistir à dominação? Somente com a introdução de noções normativas de alguma espécie Foucault poderia começar a responder essa questão. Somente com a introdução de noções normativas ele poderia começar a nos contar o que está errado com o regime moderno de poder e conhecimento, e por que devemos nos opor a ele.” (Fraser in Habermas, 2002, p. 397). De fato, por ter dado voz aos loucos, aos condenados, às mulheres, aos interditos, aos excluídos, por ter ressaltado a importância da resistência, do contrapoder, por ter resgatado a dimensão de um ethos filosófico como prática de “in-servidão voluntária” (Foucault, 1995, p. 5), acreditamos que Foucault reconheceu “critérios pós-modernos de justiça” (Habermas, 2002, p. 397), mesmo que não o tenha feito explicitamente. Sabemos, entretanto, que a constatação da presença de uma tal normatividade em Foucault contraria suas explicitações metodológicas, mais especificamente, seu assumido nominalismo, no entanto acreditamos que uma tal incoerência de fundo não retira os méritos de seu pensamento, a fecundidade crítica que o mesmo possui. Além de Habermas, há outros autores, como Han Béatrice, que também questionam a postura descritiva de

Foucault ao investigar sua herança kantiana, no caso dessa autora específica, ela o faz através da análise da continuidade e inconsistência da noção de “*a priori* histórico” na obra de Foucault. Nesse sentido, ver Han (2007) e Kelly (2004).

⁸ Com Arendt, podemos dizer que a verdade, até sobre nós mesmos, somente surge na dimensão da aparência, no espaço público: “Only in the freedom of our speaking with one another does the world, as that about which we speak, emerge in its objectivity and visibility from all sides” (Arendt, 2005b, p. 128).

⁹ Em Foucault, a política aparece numa perspectiva instrumental, na medida em que recorre à *mathesis* como método, ainda que nas teorias da Razão de Estado seja o interesse público que ainda predomine, ou seja, ainda que uma racionalidade econômica só ganhe completa desenvoltura no século XVIII. Sobre o tema, ver Foucault (2004).

¹⁰ “Freedom, conceived ontologically, is power’s condition of possibility” (Gordon, 2002, p. 125).

¹¹ Nesse sentido, Neve Gordon, após admitir que a visibilidade é não só efeito, mas condição de possibilidade do poder em Foucault, afirma: “[...] any form of resistance is also dependent on visibility, on the ability of people to see and hear defiant acts. Without visibility, all confrontations are meaningless” (Gordon, 2002, p. 137).

¹² Se é entendimento incontestado na filosofia do direito contemporânea a falência do discurso jusnaturalista para a fundamentação do direito, isso se deve, como estamos procurando desenvolver aqui, não só à ausência de uma “natureza” ou “essência” humana, mas também à relação estreita entre vida, natureza e violência. Surgem-nos então algumas indagações: se a natureza não é mais base para a resistência, para a crítica do direito positivado, isso significa que não há mais qualquer parâmetro para a crítica? Toda lei seria aceitável, legítima? O direito seria indiferente a seu próprio conteúdo, como pensava Kelsen? Não seria melhor tentar visualizar a ligação íntima entre direito e política na modernidade, mostrando que suas manifestações mais genuínas são democráticas? Que isso implica certas exigências normativas, a liberdade e igualdade de todos, bem como determinada concepção do político, como algo que cabe a todos e não somente àqueles que detêm o saber, como na tradição filosófica inaugurada por Platão? Questionamos então um conceito de política desvinculado do normativo, da dimensão jurídica, como ocorre em Foucault, onde o direito assume ou uma “imagem” negativa, de restrição, para a própria conceituação do poder como seu oposto, algo positivo, ou é apresentado como mero vetor do poder disciplinar (Fonseca, 2002). Ou seja, em ambos os casos, nessas duas primeiras “imagens” do direito em Foucault, o direito não é condição de possibilidade do poder, mas, quando muito, ele é instrumentalizado pelo mesmo para o alcance de seus fins. Somente em uma terceira “imagem”, frágil na argumentação de Foucault, já que não muito desenvolvida, o direito, agora denominado “novo”, refere-se a uma postura crítica; trata-se de um direito que se manifesta em atitudes de resistência às práticas de normalização, “atitudes capazes de ultrapassar a ‘finitude’ de um direito essencialmente formalizado, permitindo sua abertura à ‘infinitude’ das situações humanas” (Fonseca, 2002, p. 299).

¹³ “O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado” (Arendt, 1990, p. 335-336).

¹⁴ Apesar de entendermos que a idéia do campo de concentração como paradigma biopolítico moderno desenvolvida por Agamben é interessante ao nos revelar o perigo de práticas totalitárias nas modernas democracias ocidentais, algumas interrogações surgem quanto à concepção de direito desenvolvida por tal pensador, haja vista que a afirmação do mesmo de que o direito se refere à vida somente na situação de exceção, sem a qual é “letra morta”, bem como a sua identificação entre poder constituinte e soberania, podem conduzir a justificativas autoritárias na definição do sentido do que seja o direito moderno.

¹⁵ “A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais” (Agamben, 2004, p. 18).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. 2004. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 207 p.
- ARENDT, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, 333 p.
- ARENDT, H. 1990. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 562 p.
- ARENDT, H. 2005a. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 252 p.
- ARENDT, H. 2005b. *The Promise of Politics*. New York, Schocken Books, 218 p.
- DELEUZE, G. 1998. *Foucault*. Lisboa, Vega, 179 p.
- DUARTE, A. 2004. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: A. DUARTE; C. LOPREATO e M.B. de MAGALHÃES, *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, p. 35-54.
- DOLAN, F.M. 2007. The Paradoxical Liberty of Bio-Power: Hannah Arendt and Michel Foucault on Modern Politics. Acessado em: 26/05/07, disponível em: <http://socrates.berkeley.edu/~fmdolan>
- FOUCAULT, M. 1977. *História da sexualidade: Vol. I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 152 p.
- FOUCAULT, M. 1995. Crítica y *Aufklärung* ["Qu'est-ce que la Critique?"] Trad. Jorge Dávila. *Revista de Filosofia – ULA*, 8:1-18.
- FOUCAULT, M. 1998. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 262 p.
- FOUCAULT, M. 2002. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 382 p.
- FOUCAULT, M. 2004. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris, Gallimard/Seuil, 411 p.
- FONSECA, M.A. 2002. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo, Max Limonad, 329 p.
- GORDON, N. 2002. On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault. *Human Studies*, 25:125-145.
- HABERMAS, J. 2002. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 540 p.
- HAN, B. 2007. Reply to Gary Gutting's review of *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Acessado em: 20/04/07, disponível em: <http://ndpr.icaap.org/content/archives/2003/5/gutting-han.html>.
- KELLY, M. 2004. Review: Béatrice Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. *Foucault Studies*, 1:92-97.
- LAFER, C. 2005. A política e a condição humana. In: H. ARENDT, *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, p. 341-352.
- SENELLART, M. 1995. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social, Revista Sociologia USP*, 7(1-2):1-14.
- SENELLART, M. 2007. Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato. Acessado em: 26/05/07, disponível em: <http://www.filosofia.unina.it/ars/senellart.html>.