

# Foucault versus Agamben?

## *Foucault versus Agamben?*

**Peter Pál Pelbart**

Doutor em filosofia pela USP. Professor no Departamento de Filosofia e no Núcleo de Estudos da Subjetividade do Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP. Contato: ppelbart@uol.com.br.

**RESUMO:**

A leitura feita por Agamben sobre a questão da subjetivação e da dessubjetivação em Foucault é notável. No entanto, ao ser aprofundada, ela deixa transparecer o contraste entre os dois pensamentos, quer nos seus pressupostos, quer nas suas implicações, tanto filosóficas como políticas.

Palavras-chave: Agamben, Foucault, subjetivação, dessubjetivação, biopolítica.

**ABSTRACT:**

*Agamben's analysis on the issue of subjectivation and desubjectivation in Foucault is critical. However, by going deeper, it shows the contrast between the thoughts — both in its political and philosophical assumptions and implications.*

*Keywords: Agamben, Foucault, subjectivation, desubjectivation, biopolitics.*

PELBART, Peter Pál (2013). Foucault versus Agamben?. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 5, jan-abr, pp. 50-64.

Recebido em 09 de setembro de 2012. Confirmado para publicação em 20 de setembro de 2012.

Numa entrevista publicada na revista *Vacarme* em 2000, perguntam ao filósofo italiano Giorgio Agamben por que, em suas análises, ele privilegia tanto o plano do poder, descuidando da resistência. Qual a razão dessa insistência em conceitos como o *homo sacer*, a vida nua, o campo de concentração como paradigma biopolítico, o estado de exceção, em detrimento da resistência, das reapropriações, dos gestos de revide, que teriam maior relevância pragmática? Agamben não teria esquecido da “nossa” biopolítica (dos resistentes), em favor da “deles” (do poder)? Ao privilegiar a biopolítica maior, não teria sacrificado a biopolítica menor?

O pensador responde que essa diferença, que antes era clara, se esfumou. Domínios distintos, até mesmo antitéticos, que em outros momentos puderam ser vividos como dicotômicos, tais como *biós* e *zoé*, forma de vida e vida nua, corpo político e corpo biológico, público e privado, encontram-se hoje a tal ponto confundidos que já não se trata de reivindicar um dos pólos contra o outro, como se fosse possível recuar para uma fronteira já superada. A distinção entre eles já é inoperante. Por isso, ao contrário disso que lhe cobram, insiste ele, é preciso, partir dessa indistinção das esferas:

É a partir desse terreno incerto, zona opaca de indiferenciação, que devemos hoje reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo, de uma outra fala. Eu não saberia sob pretexto algum renunciar a essa indistinção entre público e privado, corpo biológico e corpo político, *zoé* e *bios*. É aí que eu devo reencontrar meu espaço – aí, ou em nenhum outro lugar. Só uma política que parta dessa consciência pode me interessar (Agamben, 2000).

Portanto, se os atores de lutas concretas – daqueles que fazem a experiência do estado de exceção, tais como os sem-documento, os aidéticos, os drogaditos, os desempregados que reivindicam um salário universal – aparecem pouco nos textos de Agamben, e, quando aparecem,

é mais na forma de objetos do que de sujeitos, é porque ele vê aí um problema maior, precisamente o do sujeito. O filósofo não consegue enxergá-los como sujeitos dados, mas sim no interior de um processo ao mesmo tempo de subjetivação e de dessubjetivação. Por um lado, lembra ele, o Estado moderno é uma máquina de descodificação, que embaralha e dissolve as identidades clássicas. Mas, ao mesmo tempo, é uma máquina de recodificação jurídica das identidades dissolvidas. Portanto, ao mesmo tempo em que dessubjetiviza, resubjetiviza. Sem citar Deleuze e Guattari, ele parece avizinhar-se dessa ideia tão presente já em *O Anti-Édipo* – a saber, que enquanto o capitalismo desterritorializa, o Estado, mas também a família, a psicanálise, a mídia, reterritorializam.

Mas fiquemos ainda com Agamben, antes de abrir esse leque de direções.

Hoje, parece-me que o terreno político é uma espécie de campo de batalha onde se desenrolam esses dois processos: ao mesmo tempo destruição de tudo o que era identidade tradicional – eu o digo sem qualquer nostalgia, evidentemente – e resubjetivação imediata pelo Estado. E não apenas pelo Estado, mas também pelos sujeitos eles mesmos. É o que você evocava em sua questão diz ele ao entrevistador: o conflito decisivo se dá doravante, para cada um dos protagonistas, inclusive os novos sujeitos dos quais você fala, no terreno do que eu chamo de *zoé*, a vida biológica. E, com efeito, não existe outro terreno: não se trata, creio eu, de voltar à oposição política clássica que separa claramente privado e público, corpo político e corpo privado, etc.. Mas esse terreno é também aquele que nos expõe aos processos de assujeitamento do biopoder. Há aí, portanto, uma ambiguidade, um risco. É o que mostrava Foucault. O risco é que se reidentifique, que se invista essa situação com uma nova identidade, que se produza um sujeito novo, seja, mas assujeitado ao Estado, e que se reconduza desde logo, apesar de si, esse processo infinito de subjetivação e de assujeitamento que define justamente o biopoder (Idem).

É um texto forte, categórico, sedutor. Como o faz amiúde, Agamben nos facilita a entrada num problema através de uma chave que parece

abrir todas as portas, mas de repente nos vemos trancados. Talvez porque ele seja o pensador do impasse, enquanto Deleuze, para ficar num único exemplo, retoma a grande lição vinda dos animais de Kafka – o que importa não é a liberdade, mas achar uma saída. Com efeito, se consideramos que o conflito se dá no campo da vida entendida como *zoé*, temos que concordar com a consequência que Agamben indica. Ainda mais levando em conta a extensão temporal que ele atribui ao biopoder, fazendo-o remontar à figura jurídica romana do *homo sacer*, a vida matável, embora não sacrificável, sem que tal morte constituísse um crime. Uma região jurídica, portanto, em que o direito fica suspenso – a vida nua.

Ao extrapolar o quadro histórico fixado por Foucault, bem como seu alcance, a sombra do biopoder se estende sobre nós desde a antiguidade romana. Assim, todos nós estaríamos ainda hoje e cada vez mais submetidos a essa condição de vida nua no interior de um estado de exceção. Daí a dificuldade crescente de pensar uma resistência que não parta precisamente dessa vida nua, vida reduzida ao seu estado de mera atualidade, banalidade biológica, seja a dos prisioneiros de Guantánamo, dos usuários da saúde mental, dos sem-documento, por um lado, ou da performance otimizada, da manipulação genética, por outro – tudo isso a que, de maneira um pouco abusiva, talvez, se chama hoje de biopolítica.

## Contraface

Mas, e se discordássemos desse ponto de partida, considerando que ele parece aderir ao olho do poder, ao seu ponto de vista? E se nos descolássemos dessa primazia ontológica atribuída ao poder, e do risco de uma essencialização metafísica, com sua contrapartida messiânica? Se ousássemos afirmar que não é no campo de *zoé* que se dá essa resistência, que não é na zona da vida nua, entendida como vida reduzida a seu estado de atualidade, de indiferença, de disformidade, de impotência, de

banalidade biológica, mas que a resistência se dá a partir do que Deleuze chamou de *uma vida*, isto é, da vida concebida como virtualidade, diferença, invenção de formas, potência impessoal, então seria outra a cartografia contemporânea que apareceria. Não catastrofista, mas tampouco jubilatória – como se fosse preciso desvencilhar-se a um só tempo, por um lado da diabolização claustrofóbica, para não dizer paranóica, de um poder onipresente, onisciente, omniinvasivo, acompanhado sempre, diga-se de passagem, de uma tentação salvacionista, mas também nuançar a euforia proveniente do culto da potência inesgotável, vitalismo maníaco ou ansiolítico. Seria preciso recusar essas duas vias para atingir um plano outro, de onde se pudesse relançar uma experimentação tateante, hesitante, a partir de uma matéria vital, que também podemos chamar desejo, com todos seus escoamentos e infiltrações múltiplas, se essa palavra fosse aliviada de toda a virilidade de que o biopoder a marcou, bem como da “gorda saúde dominante” que dela se apoderou.

Se aceitamos dar esse passo, se aceitamos fazer essa mudança de plano, a questão da dessubjetivação e da ressubjetivação muda de figura, e deixa de ser vista apenas do ponto de vista do próprio poder. Daí porque Deleuze-Guattari nunca diabolizaram a desterritorialização capitalística, ou as dessubjetivações dela advindas, embora não cessassem de criticar as reterritorializações edípicas, significantes, as ressubjetivações identitárias e compensatórias. É como se, desde o início, para a figura do esquizo, por exemplo, que se tornou um personagem conceitual, a dessubjetivação e a ressubjetivação não fossem um problema, não fossem o seu problema. Importa outra coisa, linhas de percepção, blocos de intensidade, percursos de experimentação. Numa escala ampliada, a questão é a dos agenciamentos coletivos de enunciação, das linhas

---

<sup>1</sup> Como o diz J. Derrida, trata-se de desmistificar o tom apocalíptico, que sempre se faz em nome de uma visão mais clara, mais lunimosa, mais verdadeira – “revelação”. DERRIDA, Jacques (1983). *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée.

de fuga criadoras, do devir-minoritário de todos e de cada um, mas também o dos tempos mortos, do esgotamento, da anti-produção, do corpo-sem-órgãos – nada disso reconduz ao sujeito, nem deriva dele; ao contrário, são processos de singularização positivos, na adjacência dos quais se produzem eventualmente subjetivações coletivas, individuações temporárias, universos incorporais, territórios existenciais, até mesmo autoreferencialidades autopoieticas. Não dependem nem espelham aquilo a que se opõem ou aquilo de que fogem: o Estado, o Édipo, o Significante, o Capital, o equivalente geral. Portanto, do ponto de vista de Deleuze e Guattari é um falso problema, essa telescopagem entre uma dessubjetivação e uma ressubjetivação sujeitada, já que no meio, nesse vazio ou nesse resto que Agamben enxerga e onde ele deposita sua esperança ou seu messianismo, Deleuze e Guattari veem outra coisa desde o início – não um resto nem um vazio, mas uma espécie de excesso, e eu seria muito prudente com essa palavra, para não tomá-la como uma plenitude saturada, antes como uma virtualidade complexa...

Mas voltemos ao comentário de Agamben. Ao debruçar-se sobre o “cuidado de si”, Foucault teria defendido, ao mesmo tempo o direito de “desprender-se de si”. Um cuidado de si equivalente a um desaparego de si é um paradoxo que já Nietzsche levava ao extremo. Daí a pergunta de Agamben, no rastro de Foucault: o que seria uma prática de si que não correspondesse a um processo de subjetivação, mas que encontrasse sua “identidade” unicamente num desaparego de si?

Seria preciso, por assim dizer, sustentar-se ao mesmo tempo nesse duplo movimento, dessubjetivação e subjetivação. Evidentemente, é um terreno difícil de sustentar. Trata-se verdadeiramente de identificar esta zona, esse *no man's land* que estaria entre um processo de subjetivação e um processo contrário de dessubjetivação, entre a identidade e uma não-identidade (Agamben, *op. cit.*).

Tanto no exemplo de doentes de Aids como no dos prisioneiros

de Auschwitz, estaríamos diante de uma “subjetividade que seria o sujeito de sua própria dessubjetivação”. O que teria interessado o autor no final do livro intitulado *O que resta de Auschwitz* é precisamente o resto, o que resta entre uma subjetivação e uma dessubjetivação, uma palavra e um mutismo, esse espaço não substancial, esse intervalo. É como se aí tocássemos uma nova estrutura da subjetividade, não tanto um princípio, mas uma prática, que deve preocupar-se em não recair numa ressubjetivação que seria ao mesmo tempo um assujeitamento – o grande risco. Ser um sujeito, pois, apenas na medida de uma necessidade estratégica ou tática, princípio útil em todos os domínios onde uma prática de si tangencia uma zona de não conhecimento ou de dessubjetivação, onde um sujeito assiste ao seu colapso ou roça sua dessubjetivação. É no que consistiria, conclui Agamben, uma biopolítica menor.

Nada disso é desinteressante. Deleuze formulava um problema similar no final dos anos 1960, quando reivindicava o domínio do impessoal, do acontecimento, das singularidades pré-individuais como a única linha “subjetiva” possível, para não dizer a-subjetiva, sem que houvesse aí qualquer drama, nem justificativa diante de qualquer tribunal egológico ou político, já que nisso repousava uma nova dimensão da própria política, que desertava os enquadres tradicionais da subjetividade histórica. Por exemplo, um devir, o que é? Dessubjetivação, certamente, na medida em que arrasta os indivíduos dados para fora de sua identidade constituída, desmanchando ademais fronteiras entre as esferas humana e não humana, animal, vegetal, mineral, mítica, divina. Mas a partir desses devires imperceptíveis nascem sujeitos larvares, múltiplos eus, subjetivações outras. Então, quando Deleuze afirma, anos mais tarde, que só há um universal na política, o devir-minoritário de todos e de cada um, é um chamamento a uma simultânea dessubjetivação e subjetivações eventuais, numa lógica já inteiramente distante da identidade, da sujeição, do

assujeitamento, para não dizer do sujeito, ou do sujeito da História, segundo uma dialética do reconhecimento e da identidade. Como diz a introdução a *Diferença e repetição*, já em 1968: “Cogito para um eu dissolvido. Acreditamos num mundo em que as individuações são impessoais e em que as singularidades são pré-individuais: o esplendor do ‘SE’” (Deleuze, 2006: 17). Coerência do Acontecimento impessoal ou da anarquia coroada. Através desse conjunto heteróclito, sacode-se o padrão majoritário macho-branco-racional-europeu-consumidor sobre o qual se apoia um poder, uma moral, um humanismo, um Estado, suas instituições, etc.. Não podemos deixar de ver aí uma dessubjetivação, vital, tática, clínica, crítica, a de um desejo que passa por vias outras que a vontade ou o eu, talvez porque não tenha alvos, porque se baste, porque seja anônimo, porque nada lhe falte, porque coincida com a imanência. Não é a vida nua, é uma vida. Não é a vida sujeitada, subjugada, biologizada, mas uma vida que escorre, deserta, erra.

## Foucault

Munidos dessas pequenas linhas errantes, talvez já possamos retornar a Foucault. Como se sabe, na última fase de sua obra, não está mais em jogo, para ele, a relação entre um sujeito e um objeto, como no início, nem entre o sujeito e o poder, como no meio, mas entre o sujeito e ele mesmo, para simplificar barbaramente essa trajetória tão mais rica, sobretudo na tematização final do sujeito ético.

Tomemos então o derradeiro curso dado por Foucault antes de sua morte, publicado sob o título de *A coragem da verdade* (Foucault, 2012), que alguns consideram como uma espécie de testamento filosófico. Foucault estabelece ali um contraste entre dois textos platônicos para mostrar uma bifurcação decisiva desse tema do cuidado, já em Platão. No Alcibíades, pergunta-se “o que é mesmo que em si é preciso cuidar, qual é o objeto do cuidado? Ora, é a alma. E o que na alma? O elemento



divino que nela permite ver a verdade”. Há, portanto, o cuidado de si, a alma, a verdade divina, e daí toda uma direção que deve desembocar numa metafísica da alma, e posteriormente numa ontologia do eu. Já no *Laques*, o tema ganha outro rumo. Sim, claro, é preciso cuidar, mas cuidar, sobretudo, dos jovens, e ensiná-los a cuidarem de si mesmos. Mas o que é preciso cuidar neles, e o que é preciso ensiná-los a cuidar? Qual é o objeto do cuidado? Ora, não é a alma, mas a vida, não *psyché*, mas *bios*, ou seja, a maneira de viver. Daí as duas direções na filosofia, a filosofia como uma metafísica da alma, como uma ontologia do eu, por um lado, ou a filosofia como a elaboração de uma certa forma de vida, uma modalidade de vida, a própria vida como matéria ética (Idem: 112). A emergência da vida como objeto de cuidado significa que sobre ela é preciso exercer uma operação, colocá-la à prova, submetê-la a uma triagem, a uma transformação, etc.. Ao invés, portanto, da contemplação da alma, surge a estilística da existência. Não se busca o ser da alma, mas um estilo de vida. Foucault insiste em como, ao longo da história, a filosofia teria deixado na margem essa segunda via, privilegiando a primeira, como se o cuidado de si que tem por objeto a vida, e a elaboração de uma bela vida, através de um falar-franco, ou um dizer-a-verdade, tivesse sido relegado a segundo plano em favor da metafísica da alma. A ousadia de Foucault, para não dizer sua causticidade, lhe permite dizer:

se é verdade que a questão do Ser foi de fato o que a filosofia ocidental esqueceu e cujo esquecimento tornou possível a metafísica, talvez também a questão da vida filosófica não tenha cessado de ser, não diria esquecida, mas desprezada; ela não cessou de aparecer como demasiada em relação à filosofia, à prática filosófica, a um discurso filosófico cada vez mais indexado ao modelo científico. A questão da vida filosófica não cessou de aparecer como uma sombra, cada vez mais inútil, da prática filosófica (Ibidem, 208).

Até aqui ainda navegamos em águas mais ou menos plácidas, seja no mundo antigo, seja na esfera filosófica. Onde tudo se complica é quando Foucault toma o exemplo do cinismo, a fim de mostrar como, ali, essa linhagem da estilística da existência ganha contornos exacerbados. Para tornar-se a verdadeira vida, segundo os preceitos que os cínicos professam, numa espécie de jocosa transvalorização de todos os valores, numa performatização pública e escandalosa, a vida deve ser uma vida outra, uma vida radicalmente outra, em ruptura total com todos os códigos, leis, instituições, hábitos, inclusive dos próprios filósofos. A vida de verdade é uma vida outra, e deve também, na sua manifestação pública, agressiva, histriônica até, transformar o mundo, chamar por um mundo outro. Não é, pois, a questão do outro mundo, segundo o modelo socrático, mas do mundo outro. O dizer-a-verdade, o cuidado de si, o cuidado dos outros, a vida outra, o mundo outro. Há, pois, uma inversão necessária cuja lógica Foucault vai esmiuçar de maneira exaustiva, mostrando a que ponto no seio dessa suposta vida verdadeira se insinua uma alteridade

Na penúltima aula de seu curso, assim ele define a bifurcação à qual nos referimos há pouco, e que com os cínicos ganha traços quase caricatos: “Experiência metafísica do mundo, experiência histórico-crítica da vida: temos aí os dois” (Ibidem: 278). Foucault não deixará de sublinhar que tal experiência, seja metafísica, seja histórico-crítica, se dá nessa articulação entre um regime de veridicção (Saberes), uma forma de governamentalidade (Poderes), uma prática de si (Subjetivação). Se a filosofia é uma forma de experiência, entre outras, supõe-se que ela produza uma modalidade de relação a si ou de modificação de si. Cabe a ela “produzir”, por assim dizer, para ficar nos termos que usamos no início, graus ou modalidades de subjetivação ou dessubjetivação que lhe correspondem. Pode-se perguntar, pois, se em Foucault uma transformação de si tal como encontrou nos cínicos não equivalia, por

vezes, a um abandono de si, ou, em outros termos, se certas modalidades de subjetivação por ele evocadas não implicariam diferentes graus de dessubjetivação, de modo tal que eles tenham que ser pensados na sua paradoxal imanência, e não como contrários, excludentes, opostos.

Ora, não podemos ignorar que o momento em que a temática do cuidado de si aparece, também em paralelo, Foucault trabalha a questão da governamentalidade, do liberalismo, da transformação do indivíduo numa empresa de si mesmo. Só nesse contexto em que o poder já é pensado como ação sobre ação, conduta sobre conduta, em que o governo é definido como “um conjunto de ações sobre ações possíveis” (“Sujeito e poder”), o poder tem como contrapartida, ou como condição, digamos, a liberdade dos sujeitos. O governo concebido como “estruturação do campo de ação eventual dos outros” supõe um sujeito que lhe corresponda, ou lhe seja correlato, ou lhe resista. E de fato há uma virada, sobretudo a partir do *Governo dos vivos*, em direção a uma problemática do sujeito. A condição do governo é a construção de uma relação a si, e é apenas a partir dela que a obediência é possível. Mas contrariamente às práticas similares da antiguidade descritas por Foucault, como no estoicismo, onde a técnica de si visava um domínio de si, essa manifestação da verdade no interior de si no cristianismo não visa o domínio de si, mas a humildade, obediência, mortificação, desapego, em suma, uma destruição da forma do si. Há um contraste entre o domínio de si estóico e a destruição cristã de si, assim como há uma distância entre esta destruição da vaidade do ego no cristianismo e a hermenêutica moderna, que visa a identidade do sujeito. Em todo caso, esse nó entre a vida, o si e o poder não caracteriza apenas o cristianismo primitivo, mas também o Estado ocidental moderno, na medida em que ele teria integrado procedimentos do poder pastoral. Assim, trata-se de uma forma de poder que não pode prescindir de saber “o que acontece na cabeça das pessoas, nem deixar de explorar sua alma, forçá-los a revelar seus

segredos mais íntimos”. Ou seja, diz Foucault, “é uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos” e favorece “tudo o que liga o indivíduo a si mesmo e garante assim a submissão aos outros”. Se a figura do sujeito aparece, não é como um desvio da análise biopolítica, mas é que a análise do poder sobre a vida exige passar pelo sujeito, pois é o modo pelo qual o poder acapara a vida.

## A vida capaz de condutas

Ora, desde 1973 Foucault dizia que o sujeito psicológico, dotado de uma consciência de si, de uma interioridade, é o efeito de procedimentos de assujeitamento. Mas essa ideia de que o sujeito é apenas o reverso de um processo de assujeitamento, tal como no contexto de um mecanismo disciplinar, não poderá ser sustentada mais tarde. Pois não se explica justamente “como” esse mecanismo cria sujeitos. Muriel Combes faz a hipótese instigante de que é justamente para explicar *como opera o assujeitamento* que muito mais tarde Foucault recorre às técnicas de si, que, associadas às técnicas de dominação, permitiriam empreender “a genealogia do sujeito na civilização ocidental”, ao invés de patinar numa “filosofia do sujeito” (“Sexualidade e solidão”) (Combes, 2011). Essas técnicas de si são definidas como “as que permitem aos indivíduos efetuar, por si mesmos, um certo número de operações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos, suas condutas, e isso de maneira a produzir neles uma transformação”. Pois bem, se as técnicas de si parecem ainda obedecer à divisão alma/corpo, a autora nota que esta divisão não é operacional, quando pensada a fundo, como nos exemplos dados por Foucault, onde há reversibilidades entre ambos. Em todo caso, é apenas a partir dessas técnicas de si que se pode entender como um poder disciplinar produz sujeitos, nomeando aquilo que as disciplinas investem, o corpo, o desejo, os pensamentos. Assim, para Muriel Combes, no fundo, não há nem alma nem corpo, apesar das divisões operadas a cada momento da história, mas

*condutas subjetivas*. Se as técnicas de dominação não bastam mais para dar conta da genealogia do sujeito ocidental, é porque falta esse elo, as técnicas de si, a maneira como os sujeitos são constituídos, pois é esse nível, afinal, que nos permite pensar a relação entre poder e vida, mesmo e sobretudo no contexto do biopoder. Para dizê-lo de outra maneira: se na análise das disciplinas ainda se poderia considerar o sujeito psicológico como espécie de efeito da incidência material do poder sobre os corpos, a análise do biopoder impõe, na relação com a vida, as técnicas de si, a relação a si, a mediação do sujeito. É porque – e aqui sigo Muriel Combes – a vida, precisamente, não é mais apenas o corpo, uma vida não é apenas biológica, mesmo que não se trate de dizer que ela é também alma ou espírito ou subjetiva. A vida sobre a qual as técnicas de si incidem é, sobretudo, uma vida capaz de condutas, uma vida suscetível de adotar diversas direções diferentes (Idem: 52). Vida capaz de condutas, eis aí uma definição curiosa para pensar o objeto sobre o qual incide o biopoder:

Talvez eu tenha insistido demais, quando estudei os manicômios, as prisões, etc., nas técnicas de dominação. É verdade que o que chamamos de ‘disciplina’ é algo que tem uma importância real nesse tipo de instituições. Mas não é senão um aspecto da arte de governar em nossas sociedades (Foucault, 2003: 171).

Portanto, as técnicas de si não são técnicas de dominação, propriamente, nem procedem por assujeitamento. Estão na passagem entre uma modalidade de assujeitamento para uma modalidade de autocontrole, no contexto da governamentalidade, para dizê-lo de maneira um tanto brusca, impossível de aprofundar aqui.

Pois bem, se agora voltamos ao problema da vida, podemos dizer muito amplamente, genericamente, até, que a subjetivação é uma modalidade de exercício do poder sobre a vida, na medida em que convoca um trabalho sobre si, entendido esse si não propriamente como uma instância

substantiva, personológica ou universal, por trás do sujeito, mas como uma potencialidade relacional, uma zona de constituição da subjetividade (Cf. Combes). Sendo o governo um poder que se exerce sobre “sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem tomar lugar”, como o diz Muriel Combes, a zona de consistência do poder deve ser concebida mais do lado do sujeito considerado como campo de possibilidade, campo de ação para uma multidão de condutas a inventar do que do lado da “vida nua”. Se Agamben teve o mérito de trazer à tona a diferença entre vida nua e forma de vida, a vida nua deve ser concebida como um limite, um ponto crítico, para um poder que se exerce como ação sobre ação “pois a vida sobre a qual um biopoder incide é uma vida sempre informada, uma vida capaz de diversas condutas, e por essa razão, sempre suscetível de insubmissão”, arremata Combes.

Disso poderíamos extrair diversas consequências. Se não partimos da vida nua, para pensar o biopoder, mas da vida capaz de condutas, é outro horizonte que se abre. Mesmo no campo de concentração, mas também nos contextos mais brutais de nossa contemporaneidade, ou mesmo nos mais delicados, como nessas populações às quais se referia a entrevista de Agamben, ou nos autistas de Deligny, ou nos nossos psicóticos, ou no *Bartleby* de Melville, ou no Ulrich de *O homem sem qualidades*, que Hermano Vianna entendeu como o protótipo do homem pós moderno, não se trata da vida biológica nua e crua, ou da vida vegetativa, mas de outra coisa inteiramente distinta, dos gestos, maneiras, modos, variações, resistências, por minúsculas e inaparentes que pareçam. Talvez seja preciso, como sugerido há pouco, partir do que Deleuze chamou de uma vida, dessa anônima obstinação, virtualidade, isto é, vida capaz de condutas, como o indicou Muriel Combes, a partir da qual se reativa a banda de Moebius que Agamben havia bloqueado, nesse par cruzado biopoder/vida nua, dessubjetivação/subjetivação.

## Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (2000). “Une biopolitique mineure” (Entrevista com Giorgio Agamben realizada por Stany Grelet e Mathieu Potte-Bonneville). In: *Vacarme*, nº 10. Disponível em <http://www.vacarme.org/article255.html> (consultado em 29/09/2012).

COMBES, Muriel (2011). *La vie inseparée: vie et sujet au temps de la biopolitique*. Paris: Dittmar

DELEUZE, Gilles (2006). *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel (2003). “Sexualidade e solidão”. In: *Ditos & Escritos IV*. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. (2012). *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes.