Reconhecimento da Vida e Biopolítica. Leituras de Walter Benjamin e Michel Foucault.

Recognition of Life and Biopolitics . Readings of Walter Benjamin and Michel Foucault.

Ms. Bárbara Valle – IFFarroupilha - Campus São Borja[1]

Resumo: Entre as diversas formas, temas e concepções que se apresentam ou se sobrepõem na obra de Walter Benjamin e Michel Foucault, a leitura que será proposta aqui terá como um fio condutor principal a tentativa de percorrer o caminho que leva à construção, ou à produção, da mera vida (blosse Leben) nas suas filosofias. O objetivo principal seria, então, de ver como essa vida, sempre incluída através de uma exclusão, é politizada. Política aqui tem o sentido que Agamben retoma de Verschuer, "o de dar forma à vida de um povo". Tentaremos ver de que forma é dado um valor político a ela e como ela é incluída nos sistemas jurídicos. Para Benjamin através da exploração das questões entre violência e direito que ele contrapõe, se pode mostrar como a polis moderna se fundamenta negativamente pela da duplicidade "estado de exceção - mera vida". Para Foucault, o que está no cerne do direito que se formula como "de vida e morte", representado pela figura do soberano, é, como Foucault salienta, o de causar a morte e de deixar viver. Contemporaneamente essa vida se coloca no centro de mecanismos que visando aos processos biológicos, desenvolve o que ele chama de "controles reguladores: uma bio-política da população". Assim, abre-se a era de um "bio-poder", necessário, sem dúvida, para o desenvolvimento do capitalismo.

Palavras-chave: Biopolítica, Walter Benjamin, Michel Foucault.

Abstract:

Between how Various shapes, themes and concepts What present UO overlap in the work of Walter Benjamin and Michel Foucault, a read What Does proposal here will As a wire conductor principle an attempt to go through the What Path Leads to Construction, uo to Production , the mere life (Blosse Leben) iN THEIR Philosophies. The principle objective would be SO to see how this life always included through an exclusion, and politicized. Politics here has SENSE que Agamben resume Verschuer, & quot; to shape the lives of people hum. & quot; We will try to see to que FORM AND given hum Political worth a It and How It Is included In Legal Systems. For Benjamin through the Exploration of Issues

[1] Professora no Instituto Federal Farroupilha – câmpus São Borja. E-mail: barbara.valle@iffarroupilha.edu.br

Between Violence and Law What IT counteracts if CAN Show As a modern polis negatively based For the duplicity & quot; State of Exception - mere life. & Quot; For Foucault, What is at the core of the Law What is formulated as & quot; of life and death & quot; represented by the figure of the sovereign, is, as Foucault points out, to cause death and let live. Contemporaneously ESSA life stands in the center of MECHANISMS TO que aiming Biological Processes, DEVELOPS What HE calls & quot; Controls Regulators: A bio-Politics Population & quot;. SO, it opens an era of hum & quot; bio-power & quot;, required, without doubt, to the capitalist development.
Key words: Biopolitics, Walter Benjamin, Michel Foucault.

A leitura que será proposta aqui terá como um fio condutor principal à tentativa de percorrer o caminho que leva à construção, ou à produção da vida vista num grupo social como qualificada, como forma de viver enquanto sociedade de seres humanos e que desemboca, na modernidade, em uma biopolítica. O objetivo principal seria, então, o de verificar como essa vida, sempre incluída através de uma exclusão, é politizada. Política aqui tem o sentido que Agamben retoma de Verschuer, "o de dar forma à vida de um povo" (AGAMBEM, 2002, p. 155). Tentaremos demonstrar de que forma é dado um valor político à vida e como ela é incluída nos sistemas jurídicos, quais os problemas que acarreta e possíveis caminhos para a inclusão e o reconhecimento dessa vida pelos direitos humanos através dos escritos de Walter Benjamin e Michel Foucault.

Em Benjamin a *mera vida*, vida pura, será aquela definida pelo “fato de viver” que não era acessível em Aristóteles, mas que agora entra no campo de controle do saber e de intervenção do poder. Assim como para Foucault, o poder que está no cerne do direito que se formula como *de vida e morte*, representado pela figura do soberano, é o de *causar* a morte e de *deixar* viver. Contemporaneamente, essa vida se coloca no centro de mecanismos que, visando os processos biológicos, desenvolve o que ele chama de "controles reguladores: uma biopolítica da população". Segundo Foucault o *biopoder* que se instaura é, sem dúvida necessário, para o desenvolvimento do sistema econômico vigente, o capitalismo.

1 A mera vida benjaminiana

É necessário, antes de tudo, aqui fazer a distinção entre as formas de vida que aparecem em Aristóteles. Para os gregos, como Agambem salienta, já havia uma diferenciação entre *zoé* e *bíos*. Essas duas expressões queriam dizer vida, mas se diferenciavam entre aquilo que define o simples fato de viver (*zoé)* e a forma de viver própria de um grupo ou indivíduo *(bíos)* (AGAMBEM, 2002, p. 155). Contudo, em nenhum

momento, está em questão a *zoé* para os gregos, suas preocupações se instauram na *bíos*, na vida relacional dos seres viventes. No Livro III da *Política* de Aristóteles, quando ele discute sobre a Constituição e o propósito do Estado, ele irá justamente esclarecer isso quando exclui o simples viver das preocupações do Estado, da *pólis*:

> A vida virtuosa é, na verdade, a principal finalidade do Estado, tanto corporativa quanto individualmente; mas os homens formam e continuam a manter esse tipo de associação por causa da vida em si mesma. Talvez possamos dizer que existe um elemento valioso até mesmo no simples viver, desde que a vida não seja excessivamente cercada de problemas. Decerto a maioria dos homens, em seu desejo de manter-se viva, está preparada para enfrentar muito sofrimento, encontrando na existência mesma um certo conforto e um sentimento de que é bom estar vivo (ARISTÓTELES , 1999, p. 222).

Essa vida natural, a mera vida, é excluída então do mundo clássico, da fundação do Estado, ou melhor, como Agamben coloca, citando Aristóteles, "a cidade, ou o Estado – que nasce para assegurar o viver e que, depois de formada, é capaz de assegurar o viver bem" (ARISTÓTELES, 1999, p. 145). A simples vida, assim, só é incluída enquanto excluída do sistema.

Dessa maneira, a inovação que se coloca com esse tipo de visão é que o biológico, pela primeira vez, vai refletir no político. Ao contrário do que Aristóteles colocava, agora o "fato de viver" não é mais inacessível, ele entra no campo de controle do saber e de intervenção do poder. E poderíamos falar aqui de uma *biopolítica,* aquilo que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos; assim o homem moderno não é somente um animal vivo capaz de existência política, mas, sim, como Foucault coloca, "é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão" (FOUCAULT, 1998, p. 134).

Contudo a questão central, para Benjamin, abordada por Werner Hamacher no texto *Aformativo, greve* quando analisa os escritos benjaminianos sobre a violência, é a ligação entre a concepção da linguagem e a concepção da política. A linguagem deveria ser pura, não visando a fins e sim como meio, a proposta seria de uma política de mediatização pura. Esses meios são "puros" porque não servem de meios para fins situados fora da esfera da mediatização (HAMACHER, 1997) ou melhor, *medialização*, como diz Agamben. Através desses meios que não põem, mas depõem, não produzem, ao contrário, interrompem a produção, sua teoria versa não apenas tematicamente sobre uma revolução, mas efetua ela própria a inversão da perspectiva da teoria política clássica: define a política não mais por

referência à produção da vida social e sua representação no "organismo moral do estado", mas por referência àquilo que subverte o imperativo de produção e da autoprodução, que desvia as instituições de sua implementação e suspende o paradigma da auto-reprodução social – lei, ato de fala fundador e mantenedor da lei. Trata-se de uma política compreendida via *negationis*, pelo que a destrói. Somente assim poderia ser quebrado o elo entre a violência que institui e destitui o direito.

Benjamin sinaliza na sua obra o local de uma exceção. Assim, mesmo que a mera vida não caracterize a "existência justa", é estranho que a "qualificação de sagrado recaia sobre algo que, segundo o antigo pensamento mítico, é marcado para ser portador da culpa: a mera vida" (BENJAMIN, s.d, p.174). Segundo ele, seria importante pesquisar sobre o dogma da sacralidade da vida, pois parece que ele é recente e visa justamente uma tentativa da tradição ocidental de tentar resgatar o caráter sagrado que a vida perdeu.

A *mera vida*, vida pura, na teoria benjaminiana será aquela definida pelo "fato de viver" que não era acessível em Aristóteles, mas que agora entra no campo de controle do saber e de intervenção do poder. Benjamin lança luz a questões para pensar o problema da biopolítica e do insolúvel nexo com o estado de exceção, que leva consigo uma *mera vida*. Benjamin em sua obra mostra a relação entre violência e direito no pensamento e que através da distinção entre violência mítica e violência pura esse limite não aparece como solução de continuidade entre ambos, mas na verdade emerge uma duplicidade entre "estado de exceção-mera vida", sobre que, posteriormente, Agamben, fundamentado em Foucault e Arendt inicia suas investigações.

A discussão sobre poder soberano e o estado de exceção, a mera vida é a sobra necessária que é incluída enquanto uma exclusão no sistema jurídico.

Tentaremos esclarecer agora o próprio conceito de "mera vida" e a sua ligação com a violência mítica.

1.1 Mera Vida e Mito

Para se entender a "mera vida" benjaminiana explicaremos o estreito elo com que ela se liga ao universo mítico. Segundo Wolin, quando Benjamin faz a distinção entre o tempo de agora (Jetztzeit) e o tempo homogêneo da era histórica, ele introduz a noção da eterna repetição do mito, pois é no cenário mitológico que a "mera vida" pode ser vista em sua forma bruta (WOLIN, 1994, p. 51-52). Como vimos no ensaio "Critica da Violência: Crítica

do Poder", o mito exige o sacrifício, porque se fundamenta na violência daquilo que se encontra desvelado quando se instaura o estado de exceção, a mera vida. Logo, com essa vida termina a dominação do direito sobre os vivos. Assim, a questão de que o homem está condenado à repetição do fracasso mítico e a recorrência do mito não redimido é algo que perpassa toda a obra benjaminiana. Habermas vê, em Benjamin, que "o mito caracteriza um gênero humano irremissivelmente frustrado da sua vocação natural para a vida correta e justa, e que permanece acorrentado ao ciclo da reprodução da mera vida e da sobrevivência bruta".[2]

Portanto, em oposição à justiça divina, para Benjamin, na justiça mítica a vida é governada por uma rede universal de desgraça e culpa. Esse é o reino do destino que Benjamin caracteriza não somente nos sistemas religiosos pagãos da pré-história, mas que continua no mundo moderno sob a ordem da lei, em que, à guisa de justiça, desgraça e culpa são personalizados abstratamente em forma de "direito". Contudo essa rede de culpa que prende o homem sob a dominação do destino mítico deixa de tocar a parte do homem que estaria ligada ao reino da redenção, isto é, a redenção (salvação) não é adquirida através da repetição do mito.

Seria interessante aqui fazermos uma breve discussão sobre a redenção (*Erlösung*) em Benjamin. Segundo Gagnebin, cabe lembrar que os termos *Erlösung, erlösen, Erlöser* remetem ao radical *lös* (no grego antigo *luein*, livrar ou desatar como o faz Dionisios, o *lusos*, que desata os laços de ordem sexual ou familiar), indica a dissolução, o desfecho, a resolução ou solução de um problema, por exemplo, por seu desaparecimento bem-vindo. A redenção (*Erlösung*), em Benjamin, não se confunde, portanto, com a *Aufhebung* hegeliana baseada em uma *Erinnerung* integradora infinita, nem mesmo com a ideia, tão importante, de uma salvação ou conservação (*Rettung*) do passado pelo trabalho necessário do historiador e a prática da rememoração (*Eingedenken*) (GAGNEBIN, 1999, p.112). Se a redenção livra, é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva. Devemos nos lembrar de que a obra de Benjamim é sempre uma tentativa redentora em relação às coisas. A redenção, para ele, é sempre libertária. Ela não é mediação feita através de um "processo global" como exige Adorno na sua carta de 10 de novembro de 1938 sobre o ensaio de Baudelaire (ADORNO,

[2] Tradução ligeiramente modificada pela autora. HABERMAS, Jürgen, **Crítica conscientizante ou salvadora – A atualidade de Walter Benjamin** In: Habermas: Sociologia São Paulo: Ática, 1980, p.180

2001, p.153). A redenção é o que dá sentido à tentativa de conexão entre o teológico e o político[3].

A vida então se sobressai no tempo mítico, é ela o alvo nesse processo. Wolin cita Benjamin para demonstrar a essencial diferença entre o tempo messiânico e o tempo mítico:

> Não é nunca o homem, mas somente a vida dele que é atingida – a parte envolvida na desgraça e na culpa natural pela virtude da ilusão... O contexto da culpa é temporal em uma via totalmente inautêntica, muito diferente em sua forma e medida do tempo da redenção, ou da música ou da verdade (BENJAMIN, 1994, p. 53).

Para Wolin, em Benjamin, no mito, a esfera da vida natural em que as forças míticas influenciam pode ser superada *somente através da morte*, que representa a superação do "homem natural", a vida-limite na terra, e sua elevação ao estado de comunhão com a vida divina. Esse é o tema que perpassa toda obra sobre o *Trauerspiel* em que "o destino conduz à morte. Ela não é castigo, mas expiação, uma expressão da sujeição da vida culpada à lei da vida natural" (BENJAMIN, 1984, p. 154). A morte de Sócrates será o exemplo da secularização da saga mística e do sacrifício expiatório instaurador de direito. Diz ele:

> O ciclo de Sócrates é uma exaustiva secularização da saga heróica, pelo abandono, em favor da razão, dos seus paradoxos demoníacos. Sem dúvida, vista do exterior, a morte de Sócrates se assemelha à morte trágica. Ela é um sacrifício expiatório segundo a letra de um velho direito, um sacrifício instaurador de uma comunidade nova, no espírito de uma justiça vindoura (BENJAMIN, 1984, p. 136).

2. A biopolítica em Foucault

Em seu ensaio *O nascimento da medicina social* numa conferência proferida no Rio de Janeiro em 1974, Michel Foucault, pela primeira vez, utilizou o termo *biopolítica*. Para o autor, o capitalismo não teria acarretado uma passagem da medicina coletiva para a medicina privada, mas sim uma socialização do corpo, sendo o corpo uma realidade biopolítica.

Para Foucault a medicina social tem como pano de fundo uma tecnologia do corpo social. O capitalismo, ao invés e tornar a medicina privada, socializa o corpo enquanto força

[3] Sobre isso ver GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin**. *Estud. av.*, set./dez. 1999, vol.13, no.37, p.191-206.

de produção e trabalho. O poder passa a investir menos no indivíduo do que na população. Segundo ele,

> O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica: A medicina é uma estratégia biopolítica (FOUCAULT, 2011, p.79).

2.1. O simples viver e o *patria potestas*: a vida como "bios" ou como "zoé"

A teoria política clássica define a *polis*, ou o Estado, como a "forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais" (ARISTOTELES, 1999, p. 143), abrindo um campo para o homem ser algo mais do que um *simples vivente*: ele pode ser um *zoon politikon*, um animal político. Na época moderna entra questionando este estatuto. Como Foucault analisa em seu livro *História da Sexualidade I – A vontade de Saber*, essa visão dá um giro radical, o homem moderno é um animal, em cuja política, está em questão sua vida de ser vivo. Isso nos mostra que a visão aristotélica não é mais suficiente para entender a política moderna. O que Foucault nos mostra é que o fundamento invisível da política moderna é a mera vida e levanta a questão de como o *animal vivente* entra no espaço político, que antes era reservado a esse *algo mais*.

Para Foucault em seu livro sobre *A Vontade de Saber*, sob a antiga fórmula do direito romano do *patria potestas*, que era concessão dada ao pai de família de *dispor* sobre a vida de seus filhos. O que está no cerne do direito que se formula como *de vida e morte*, representado pela figura do soberano, é, como Foucault salienta, o de *causar* a morte e de *deixar* viver. A grande diferença entre a época clássica e a moderna é que enquanto na clássica, esse poder sobre a vida nesse tipo de sociedade era direcionado às coisas, a apreensão dessas, do tempo, dos corpos e da vida, na época moderna esse mecanismo não é a forma principal, mas é somente um entre outros. O soberano tinha o direito de suprimir de seus súditos, em forma de confisco, uma parte das riquezas, seja em forma de trabalho ou de sangue imposto aos súditos.

O que acontece depois da era clássica, é que esse direito de morte se apoiará em outro poder, que exige a geração da vida. Dessa maneira, segundo Foucault, o "velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte" (FOUCAULT, 1988, p.130). Tira-se dessa maneira do cenário do poder a morte e se fixa na vida, na gestão da vida, poderíamos dizer. O fato interessante nessa mudança é que os

princípios que regem a sociedade não são mais aqueles do soberano, quando o *poder matar para poder viver* se estabelecia, não é aqui mais uma questão jurídica, mas sim biológica e se passa do soberano para a população esse poder.

É a partir do séc. XVII que o poder sobre a vida se desenvolve concretamente, segundo Foucault, em dois polos interligados. Um deles centrado no *corpo como máquina*, e seus mecanismos de domesticação e outro no *corpo-espécie*, visando os processos biológicos, desenvolvendo o que ele chama de "controles reguladores: uma biopolítica da população". Assim, abre-se a era de um *biopoder*, necessário, sem dúvida, para o desenvolvimento do capitalismo.

Dessa maneira, a inovação que se coloca com esse tipo de visão é que o biológico, pela primeira vez, vai implicar no político. Ao contrário do que Aristóteles colocava agora o *fato de viver* não é mais inacessível, ele entra no campo de controle do saber e de intervenção do poder. E poderíamos falar aqui, de uma *biopolítica,* ou seja, daquilo que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, assim o homem moderno não é somente um animal vivo capaz de existência política, mas sim, como Foucault coloca, "é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão" (FOUCAULT, 1988, p.130).

3. Direitos humanos e estado de exceção

Discutir sobre a mera vida também nos leva à descoberta de uma fratura muito mais profunda que caracteriza a política moderna mostrada através da declaração dos direitos do homem e do cidadão, de 1789. Como as investigações de Benjamin mostram, à luz de Agamben[4], já aparece no título da declaração, a diferença entre *homem* e *cidadão*, entre a *zoé* e a *bíos,* entre a mera vida e a vida qualificada; o direito natural (que diz respeito ao *homem*) e o direito positivo (que diz respeito ao *cidadão*), embora suas diferenças compartilhem o dogma fundamental de meios e fins como critério para dirimir problemas de violência com a *polis*. A política moderna se caracteriza, como Arendt e Foucault assinalam, no caso de Arendt, pelo progressivo ingresso do *processo vital* no espaço político e, no caso de Foucault, pela vida biológica que ingressa no centro do espaço político do Ocidente, o que ele denomina de *bio-poder*.

[4] Ver AGAMBEN, Giorgio. Política del exílio. In: Archipiélogo. Cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona, Nº 26-27, 1996.

A declaração de 1789 se funda, desse modo, sob o nexo nascimento-nação, mas, a partir da Primeira Guerra Mundial, esse nexo perde a capacidade de desempenhar sua função legitimadora dentro do Estado-Nação, perdendo seu automatismo e seu poder de autorregulação. Distinguindo em seu núcleo, entre uma vida autêntica e uma mera vida, uma vida nua, desprovida de todo valor político, os Estados-Nações realizam, por um lado, uma nova inversão massiva na vida natural. Por outro lado, os direitos do homem, que somente teriam sentido como premissa dos direitos do cidadão, se separam progressivamente desses e se utilizam fora do contexto da cidadania, com suposto fim de representar e proteger uma mera vida, que cada vez mais se vê expulsa em direção às margens dos Estados-Nações, para logo ser recodificada em uma nova identidade nacional. Segundo Agamben, o caráter contraditório desses processos é sem dúvida uma das causas que determinaram o fracasso dos esforços de tantos comitês e organismos mediante os quais os estados, e mais tarde a ONU, trataram de fazer frente ao problema dos refugiados e da salvaguarda dos direitos humanos.

Os atuais direitos humanos, declarados em 1948 pela ONU, e a sua recorrente demanda em defendê-los e promovê-los, andam paralelamente com um mundo em que não somente o estado de exceção se tornou indiscernível em relação à regra, mas, também, a mera vida ingressa radicalmente no espaço político. Assim, como disse Agamben, a afirmação de Benjamin de que "o estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral" é de uma extrema atualidade, pois o que vemos é a progressiva substituição dos direitos civis pelos direitos humanos, o que indica o progressivo ingresso da mera vida, concebida como vida sagrada, no espaço político do ocidente, em paralelo com o estado de exceção convertido em regra. O perigo disso é de que os direitos humanos irão trabalhar para afirmar justamente o contrário do que pretendem defender.

Dessa maneira, a fratura que surge entre os direitos humanos e os cívicos, a partir do século XVIII, com a Carta dos Direitos do Homem, tem de ser pensado do mesmo modo que Benjamin[5] pensa o *direito moderno europeu*, como a fratura entre o direito natural e o direito positivo e, por isso, como duas atitudes igualmente dogmáticas que não permitiriam necessariamente uma crítica da violência e por fim, uma problematização da *polis* ocidental: as possibilidades de uma política possível, atualmente, devem se interrogar pelo fundamento *biopolítico* que leva consigo. Somente se formos além de uma biopolítica, poderemos estar à altura da proposta benjaminiana e com isso, à altura dos tempos que, há muito, têm sido

[5] Ver HORVAT, Bárbara Valle. Incluídos pela exceção - mito, poder e biopolítica São Paulo: Digital Books Editora, 2012.

abandonados no Estado de direito que afirma defender. "O que significa uma política para além de uma biopolítica?", será essa a pergunta que o século XXI deverá responder, para evitarmos que toda vida se torne sacra e toda política se torne exceção.

4. Estética da existência

É a partir deste aporte que talvez seja possível estabelecer ligação com as preocupações filosóficas dos últimos anos de vida de Michel Foucault. Observa-se, a partir do curso ministrado no Collège de France de 1982 ("A Hermenêutica do sujeito") uma inflexão da análise foucaultiana para as técnicas de subjetivação e o "vínculo histórico da subjetividade à verdade", das "técnicas de ajuste da relação de si para consigo": uma produção da subjetividade que não remeteria a um invariante transcendental ou meta-histórico, mas a uma pragmática de si que terá como resultado a configuração histórica de um tipo de subjetividade, ou formas-de-vida (o sujeito ético foucaultiano).

Essa nova subjetividade poderia ser uma saída de resistência ao poder político do corpo? Segundo ele:

> É possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu. Quando talvez seja uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que afinal não há outro ponto primeiro e último da resistência ao poder político senão na relação de si consigo (FOUCAULT, 2006, p. 306) .

Contudo, será nos cursos de 1984 (e ainda na rota das técnicas de subjetivação), que Foucault apresentará uma contribuição mais específica para a problematização sobre o conceito de vida (e das formas de vida), que retomaremos como conclusão do presente texto. Ao tratar da exigência da *parrhesia*[6] entre os cínicos, Foucault, segundo Frédéric Gros, assinalará que na filosofia cínica "é a vida, e não o pensamento, que é passada ao fio da navalha da verdade" (GROS, 2004, p. 162).

É nos cínicos que Foucault esboçará o conceito de uma estética da existência (muito próxima do que Agamben posteriormente tentará exprimir no conceito de forma-de-vida... Uma vida que não pode ser cindida de sua forma). Segundo Gros:

[6] *Parresía* é o termo em grego para designar a coragem de se dizer a verdade, expor tudo, de se falar com franqueza. Cf. GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric. (Org.) Foucault: a coragem da verdade. (Tradução Marcos Marcionilo). São Paulo: Parábola Editorial, 2004. pp. 154-166.

> Essa estética da existência encontra-se distanciada daquela que era realizada pela ética estóica: lá tratava-se de estabelecer a correspondência regrada, harmoniosa, entre palavras e atos, a verdade e a vida. Com os cínicos, tratava-se de fazer explodir a verdade na vida como escândalo. A relação entre a vida e a verdade é, ao mesmo tempo, a mais exigente e a mais polêmica. Não se trata de regular a própria vida segundo um discurso e de ter, por exemplo, um comportamento justo defendendo a própria ideia de justiça, mas de tornar diretamente legível no corpo à presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade (GROS, 2004, p. 163).

Uma vida que irrompe como escândalo, que se transmuta em forma imanente da verdade, sem disjunções. Vida e teoria, zoé e bíos, animal e humano passam a ser pensados a partir de outra relação (que só pode pôr-se a termo abolindo tais polaridades e fraturas biunívocas). Uma estética da existência que, segundo Gros, consistiria em "ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade". Uma vida exposta em sua intrínseca nudez: indeterminável e indecidível.

A estética da existência não se resume a estilos de vida à maneira webberiana. O acontecimento, próprio das forças em luta, é que não se pode engessar em um módulo. Estética da existência é a fusão do pessoal com o público, uma série de valores móveis em um sujeito liberto das individualidades burguesas, construído por práticas de liberdade na luta contra governamentalidades, as relações de poder e o governo de si e dos outros e as relações de si para consigo. Trata-se de liberarmo-nos do estado e da individualização a esse respeito. A estética da existência foucaultiana não se parece com nenhum regime político, não é uma escolha, não é uma adesão de consciência, não é uma alteridade voltada para o aperfeiçoamento da conduta, mas sim uma atitude diante da conduta.

Portanto, o que encontramos aqui são caminhos, talvez possíveis, talvez não, de se pensar a política e a vida atual. Caminhos esses que são instrumentos de análise para o pensamento, ou melhor, para a vida, como Foucault preferiria. Esse é o papel do intelectual, como mostra Foucault em uma entrevista publicada em 1975, intitulada Poder-Corpo:

> O intelectual não tem mais que desempenhar o papel daquele que dá conselhos. Cabe àqueles que se batem e se debatem encontrar, eles mesmos, o projeto, as táticas, os alvos de que necessitam. O que o intelectual pode fazer é fornecer os instrumentos de análise, (...). Trata-se, com efeito, de ter do presente uma percepção densa, de longo alcance, que permita localizar onde estão os pontos frágeis, onde estão os pontos fortes, a que estão ligados os poderes. (...) Em outros termos, fazer um sumário topográfico da batalha... Eis aí o papel do intelectual. Mas de maneia alguma, dizer: eis o que vocês devem fazer (FOUCAULT, 2011, p. 151).

Referências Bibliográficas:

ADORNO, Theodor W. *Sobre Walter Benjamin* Madrid: Catedra, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *Notas sobre a política.* Disponível em: <https://bibliotecadafilo.files.wordpress.com/2013/10/7-agamben-notas-sobre-a-polc3adtica.pdf > Acesso em: 1 de jul. 2014.

_____. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida Nua I.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

_____. *Política del exílio*. In: Archipiélogo. Cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona, Nº 26-27, 1996.

ARISTÓTELES. *Política.* São Paulo: Editora Nova Cultural, (Col. Os pensadores) 1999.

BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência***.** In: Escritos sobre Mito e Linguagem. São Paulo: Editora 35, s.d,

_____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984

_____.*Fate and Character*, in Reflections, p.307. APUD, WOLIN, Richard. *Walter Benjamin, an aesthetic of redemption*. California: University of California Press, 1994

BARBOSA, Jonnefer Francisco. *Formas e Políticas da vida.* In: Kínesis, Vol. I, n° 02, Outubro-2009, p. 105 - 123

<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/Artigo08.Jonnefer.pdf> Acesso em: 10 de jul de 2014.

FOUCAULT, Michel**.** *Historia da Sexualidade I:* A vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 15. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Edições Graal, 2011.

_____. *A hermenêutica do sujeito***.** Curso dado no Collège de France (1981-1982). (Tradução Marcelo Alves Fonseca e Salma Tannus Muchaill). São Paulo: Martins Fonte s: 2006.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. Estud. av.*, set./dez. 1999, vol.13, no.37

_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 112.

GROS, Frédéric. *A parrhesia em Foucault (1982-1984).* In: GROS, Frédéric. (Org.) Foucault: a coragem da verdade. (Tradução Marcos Marcionilo). São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HAMACHER, Werner. HAMACHER, Werner. (1997). *Aformativo, greve: a "Crítica da violência" de Benjamin.* In: A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência. Peter Osborne (org). Rio de Janeiro: Jorge Zahar

HORVAT, Barbara Valle. *Incluídos pela exceção - mito, poder e biopolítica* São Paulo: Digital Books Editora, 2012.

PASSETI, Edson. *Estéticas da existência: Ingovernáveis*. In: RAGO, Margareth. Dossiê: Foucault e as Estéticas da Existência. Revista Aulas (19 min 55s) Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/flowplayer/example/passeti.html> Acesso em: 10 de julho. 2014

WOLIN, Richard. *Walter Benjamin, an aesthetic of redemption*. California: University of California Press, 1994