

Vida humana e biopoder em Foucault e Agamben

Human life and biopower in Foucault and Agamben

■ Thiago Delaíde da Silva

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar uma conexão entre as investigações realizadas por Michel Foucault sobre a biopolítica e a sua genealogia da governamentalidade, conforme aparecem nos seus cursos *Segurança, Território e População* e *O Nascimento da Biopolítica*, e a abordagem biopolítica de Giorgio Agamben, a partir da obra *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua* ligada à sua genealogia teológica da economia e do governo conforme é apresentada na obra *O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo*. Este trabalho visa aproximar os conceitos de Foucault e Agamben, preservando suas diferenças, procurando demonstrar como a abordagem destes dois pensadores pode lançar luz para compreendermos o modo como o poder político se estabelece e se articula, seja na forma de soberania ou de governo, na tentativa de refletir a respeito da captura da vida pelo biopoder no contexto contemporâneo.

Palavras-chave:

Biopoder; Biopolítica; Foucault; Agamben.

Abstract

The objective of this article is to present a connection between Michel Foucault's research on biopolitics and his genealogy of governmentality as they appear in his courses on *Security, Territory and Population* and the *Birth of Biopolitics*, and the biopolitical approach of Giorgio Agamben from the work *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* connected to its theological genealogy of the economy and the government as is presented in the work *Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. This work aims to bring the concepts of Foucault and Agamben closer together, preserving their differences, trying to demonstrate how these two thinkers approach can shed light on how the political power is established and articulated, whether in the form of sovereignty or government, in the attempt to reflect on the capture of life by biopower in the contemporary context.

Key-words

Biopower; Biopolitics; Foucault; Agamben.

Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar uma conexão entre as investigações realizadas por Michel Foucault sobre a biopolítica e a sua genealogia da governamentalidade conforme aparecem nos seus cursos *Segurança, Território e População* e *O Nascimento da Biopolítica*, e a abordagem biopolítica de Giorgio Agamben, a partir da obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* ligada à sua genealogia teológica da economia e do governo conforme é apresentada na obra *O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo*. Este trabalho visa aproximar os conceitos de Foucault e Agamben, preservando suas diferenças, procurando demonstrar como as abordagens desses pensadores podem lançar luz para compreendermos o modo como o poder político se estabelece e se articula, seja na forma soberana ou governamental, na tentativa de refletir a respeito da captura da vida pelo biopoder no contexto contemporâneo.

O texto está dividido em cinco seções. As duas primeiras procuram apresentar em linhas gerais a abordagem de Foucault e as duas seguintes tratam da abordagem de Agamben. Na última seção o texto apresenta uma breve reflexão que procura articular paralelamente os conceitos dos dois autores apresentados nas seções anteriores e algumas indicações de como os mesmos podem ser eficazes para entender o modo como a vida humana é capturada pelo biopoder.

Biopoder e governamentalidade

Foucault, já no início do curso *Segurança, Território e População* (2011), define biopoder como o “conjunto de mecanismo pelos quais aquilo que constitui as características biológicas humanas permite entrar em uma política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (p. 3). Essa estratégia de poder será o foco da investigação de Foucault, na medida em que procurará traçar uma genealogia dos dispositivos de governo que começam a surgir a partir do século XVIII e que tem como característica marcante levar em consideração o fator biológico para o exercício da política. Nesse sentido, Foucault procurará investigar em que medida esses mecanismos de poder se valem da ciência biológica para determinar as estratégias de governo das populações, ou seja, “para oferecer os instrumentos para o diagnóstico das desordens sociais, tornando assim possível a intervenção cirúrgica para a remoção das eventuais infecções” (BAZZICALUPO, 2017, p. 24).

É nesse contexto que Foucault analisa o conceito de *população* como categoria nova que difere do conceito de *povo*. Enquanto *povo* é *sujeito* do poder e da soberania, *população* passa a ser *objeto* do poder, ou seja, do governo¹. As estratégias de governabilidade se dão em cima da noção de *população* “que vai aparecer com a meta final do governo” (FOUCAULT, 2011, p. 139). A finalidade última do governo passa a ser:

¹ Conforme explica Ruiz (2016, p.7): “A economia política moderna é um discurso que construiu uma categoria nova, a população, como um objeto a ser governado. Enquanto as teses formais da soberania propunham o povo como sujeito de direitos, os discursos governamentais da economia modelavam a população como um objeto a ser governado. O paradoxo das sociedades modernas é que o mesmo indivíduo é proclamado formalmente sujeito de direitos (cidadão) e é objetivado praticamente como objeto que deve ser governado (população)”.

[...] melhorar a sorte das populações, aumentar suas riquezas, sua duração de vida, sua saúde. E o instrumento que o governo vai se dar para obter esses fins, que, de certo modo, são imanentes ao campo da população, será essencialmente a população, agindo diretamente sobre ela por meio de campanhas ou também, indiretamente, por meio de técnicas que vão permitir, por exemplo, estimular, sem que as pessoas percebam muito, a taxa de natalidade, ou dirigindo nesta ou naquela região, para determinada atividade, os fluxos de população. É a população, portanto, muito mais que o poder do soberano, que aparece como o fim e o instrumento do governo: sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo (FOUCAULT, 2011, p.140).

É em nome da segurança da população em uma dada extensão territorial que os mecanismos de poder político e econômico passam a ser ativados. “O saber biológico fornece à lógica do governo modelos de adaptação ao ambiente e sugere que esse último possa ser modificado para mudar os corpos e torná-los mais produtivos” (BAZZICALUPO, 2017, p. 57). O biopoder passa a ser um poder que se apropria da vida humana. A fim de regular o status populacional e estabelecer uma normalidade em termos de equilíbrio na sociedade que a governabilidade se instituiu como biopolítica. De acordo com Bazzicalupo (2017, p. 56):

A biopolítica, entendida como dinâmica de forças entre governo, população e economia, orientada a extrair um *plus* das forças produtivas, amplia o campo econômico a todo campo material e complexo, onde entram em cena os recursos naturais, os produtos do trabalho, a sua circulação, a abrangência dos comércios, mas também a gestão das cidades, as condições de vida (habitat, alimentação, etc), o número de habitantes, a sua longevidade, o seu vigor e sua motivação ao trabalho.

A biopolítica, como entendia Foucault, é uma forma de governamentalidade através de práticas de subjetivação. Foucault (2017) identifica no poder pastoral, que remonta ao pastorado cristão, e que é essencialmente um “poder do cuidado da vida de cada uma das ovelhas e o bem de todo o rebanho” (RUIZ, 2016, p. 5), a forma de governo que se institui como prática governamental e biopolítica. Conforme explica Ruiz:

O poder pastoral, diferentemente do poder soberano, é um poder do cuidado dos outros. Um poder que cuida das necessidades do outro. Segundo aponta Foucault, além do cuidado, há um conjunto de características que diferenciam o poder pastoral do poder soberano da política. Tais características influenciaram sobremaneira as técnicas governamentais modernas. Uma característica do pastorado é que ele se exerce sobre o rebanho, e não sobre o território. Ele cuida dos indivíduos, e não das coisas. Uma terceira característica do pastorado oriental é que ele visa à salvação do rebanho. Salvação significa oferecer a melhor vida possível para as ovelhas, defendendo-as de todos os perigos. Ainda há uma quarta característica do pastorado que advém da ideia de que o exercício do poder é, para o pastor, um dever. O pastor exerce essa função como uma responsabilidade direta de tudo o que acontece com as ovelhas. Para ele não é um privilégio exercer o poder, mas uma responsabilidade, um dever (2016, p. 8).

Dessa maneira, diferente do poder soberano, o poder governamental, estabelecendo-se na forma de poder pastoral, irá desenvolver “técnicas específicas de administração de condutas das populações e das pessoas” (RUIZ, 2016, p.10). Sendo assim, pouco a pouco a governamentalidade vai tomando forma e a própria noção de governo que conduz a população como um rebanho se articula de tal maneira que seus efeitos estarão presentes de modo que o próprio poder soberano acaba sendo capturado pelo poder governamental.

Em o *Nascimento da Biopolítica* (2008), Foucault retoma as investigações sobre a governamentalidade e aprofunda alguns aspectos, dentre os quais o modo como economia política passou a fundamentar a razão governamental. Na medida em que a economia de mercado se eleva a um patamar de “soberania”, a mesma passa a ditar as regras pelas quais a razão governamental se guiará. O mercado, como *lócus* econômico, se constitui como “um lugar de verificação... um lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental” (FOUCAULT, 2008, p.45). Isso significa que o mercado assume um papel de regulador da governamentalidade. O mercado é critério regulador e normatizador do governo e da política como prática econômica, mas também torna-se critério valorativo determinante para avaliar bons e maus governos.

O mercado é que vai fazer que o bom governo já não seja somente um governo justo. O mercado é que vai fazer que o governo, agora, para poder ser um bom governo, funcione com base na verdade. Portanto, em toda essa história e na formação de uma nova arte de governar, a economia política não deve seu papel privilegiado ao fato de que ditaria ao governo um bom tipo de conduta. A economia política foi importante, inclusive em sua formulação teórica, na medida em que [...] indicou onde o governo devia ir buscar o princípio de verdade de sua própria prática governamental (FOUCAULT, 2008, p. 45).

Há, portanto um nexos entre economia e governamentalidade que paradigmaticamente tornam-se o horizonte no qual se instaura uma biopolítica. Esse é o elo que liga a análise biopolítica de Foucault da economia neoliberal e o desenvolvimento de uma nova concepção de *homo oeconomicus* como empresário de si mesmo.

Biopoder e capital humano

A aula de 14 de março de 1979 de Michel Foucault em *O Nascimento da Biopolítica* (2008) apresenta uma genealogia da formação do neoliberalismo nos EUA e o modo como as práticas neoliberais tornaram-se parte do “modo de ser e pensar” americano (FOUCAULT, 2008, p. 301). Nessa perspectiva, Foucault aponta o surgimento de uma nova lógica do pensamento econômico que estabelece o *homo oeconomicus* como empresário de si. Essa lógica, segundo Foucault, está por detrás das práticas governamentais presentes no pensamento neoliberal que passou a capturar a vida e submetê-la à lógica do mercado.

Foucault (2008) apresenta algumas das características que distinguem o neoliberalismo americano do neoliberalismo europeu. Para tal, começa traçando três principais elementos de contexto, imprescindíveis para compreender o neoliberalismo americano, a saber, “a política keynesiana” presente no governo de Roosevelt, a partir de 1933-34, “os pactos de guerra” juntamente com os “projetos intervencionismo econômico e de intervencionismo social”, e “o crescimento da administração federal através dos programas econômicos sociais” (FOUCAULT, 2008, p. 298-299). Esses elementos, afirma Foucault, constituíram um terreno para o surgimento de críticas liberais a toda e qualquer política intervencionista. Segundo Foucault (2008, p. 301), o liberalismo americano se consolidou como uma “forma de ser e de pensar”, incorporando-se à cultura americana de tal forma que passou ser “um modo de pensamento” que subjaz a todo “estilo de análise, da grade de decifração histórica e sociológica” (p. 302); ou seja, o liberalismo se apresenta como um meta-critério que determina as condições de possibilidade de toda e qualquer forma de governo ou política econômica. Por isso, Foucault chega a afirmar que vemos o neoliberalismo americano subjacente “tanto à esquerda como à direita” (p. 301). Não se trata de uma posição política ou econômica; o liberalismo (e posteriormente o neoliberalismo) nos EUA condiciona as formas de pensamento e comportamento americano. A passagem a seguir ilustra a tese foucaultiana:

[...] o liberalismo americano, atualmente, não se apresenta apenas, não se apresenta tanto como uma alternativa política, mas digamos que é uma espécie de reivindicação global, multiforme, ambígua, com ancoragem à direita e à esquerda. É também uma espécie de foco utópico sempre reativado. É também um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica (FOUCAULT, 2008, p. 301).

Apesar de haver uma nítida diferença entre o liberalismo clássico e o neoliberalismo, segundo Foucault é possível traçar uma genealogia entre os dois sistemas, mas é importante perceber algumas diferenças básicas. Para o liberalismo clássico, o *laissezfaire* está na base da teoria econômica liberal; já para o neoliberalismo, a estratégia é outra. Se para uma política intervencionista o governo pode e deve interferir na economia para ajustá-la aos interesses sociais e para o liberalismo clássico é necessário interferir o menos possível a fim de salvaguardar o mercado, para a política econômica neoliberal o governo deve interferir na economia em favor do mercado.

Foucault constrói sua genealogia identificando as estratégias tomadas pelo neoliberalismo a partir dos economistas neoliberais. A estratégia destes economistas seria desenvolver um novo liberalismo que fosse um “pensamento vivo” (FOUCAULT, 2008, p.301). Segundo Foucault (2008), alguns economistas, como Friedrich Hayek, perceberam que uma das dificuldades do liberalismo clássico é não ter proposto uma utopia. A utopia sempre pareceu uma categoria mais presente no pensamento socialista, mas a partir desse momento era necessário criar “utopias liberais” (FOUCAULT, 2008, p. 302). Dessa forma, apresentar-se-ia o liberalismo não tanto como uma “alternativa técnica de governo”, mas como “estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação” (FOUCAULT, 2008, p. 302).

De acordo com a análise foucaultiana, um dos elementos mais importantes para compreender o neoliberalismo americano se dá a partir da teoria do capital humano (FOUCAULT, 2008). Para

Foucault (2008), foi através da teoria do capital humano que se procurou estabelecer uma análise econômica de campos que até então não tinham sido explorados e “reinterpretar em termos econômicos” (p. 302) elementos da vida que não eram tidos como pertencentes à esfera econômica. Assim, os neoliberais passaram a desenvolver uma nova teoria econômica do trabalho, não mais pensado como uma engrenagem de um sistema econômico, mas a partir da ótica do trabalhador (FOUCAULT, 2008). O objetivo passa a ser “estudar o trabalho como conduta econômica, como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha” (FOUCAULT, 2008, p. 307). Para a nova teoria econômica neoliberal, o trabalho precisa ser decomposto “do ponto de vista do trabalhador” (FOUCAULT, 2008, p. 308). Essa perspectiva permite pensar nas formas de subjetivação que possibilitarão conduzir o interesse e os desejos do trabalhador que passa a ser um consumidor (FOUCAULT, 2008).

A estratégia neoliberal é modificar a concepção de um *homo oeconomicus* que antes podia ser definido como um “parceiro da troca” (FOUCAULT, 2008, p. 310) para ser um “empresário de si mesmo” (p. 311). Na concepção clássica do *homo oeconomicus* como parceiro de troca está presente certa concepção de trabalho e uma “problemática das necessidades” (FOUCAULT, 2008, p. 310), uma vez que o indivíduo antes entrava no jogo econômico pela necessidade e como parceiro de troca, encontrando ali sua função dentro do sistema. O trabalho, nessa perspectiva é uma necessidade, mas na perspectiva neoliberal agora o capital não é mais um objeto externo ao sujeito, algo que pertence ao sistema econômico, objetivamente; agora o capital é o próprio sujeito, suas capacidades inatas ou adquiridas que possibilitam o trabalho. Do ponto de vista do trabalhador, o capital-competência passa a ser a fonte de renda e a possibilidade de fluxos de renda futuros, e por isso o sujeito vê a si mesmo como uma empresa (FOUCAULT, 2008). A passagem a seguir apresenta de maneira emblemática a tese foucaultiana:

O *homo oeconomicus* é um empresário, e empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será para substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. (FOUCAULT, 2008, p. 311).

Este passa a ser um novo paradigma econômico e a sociedade passa a se preocupar com a melhoria do capital humano em geral de sua população. As questões que envolvem governabilidade, que já tinham sido exploradas por Foucault em *Segurança, Território e População*, marcam aqui a presença de uma biopolítica, na qual se coloca precisamente “o problema político da utilização da genética” (FOUCAULT, 2008, p. 314). Foucault (2008) afirma que o interesse pela aplicação da genética às populações humanas “é possibilitar reconhecer os indivíduos de risco e tipo de risco que os indivíduos correm ao longo de sua existência” (p. 313). Isso significa uma nova configuração política que vê os indivíduos como portadores de bons ou maus equipamentos genéticos, tornando-se objeto de “cálculos econômicos” (FOUCAULT, 2008, p. 313). Desse modo, até a própria ideia de casamento e a produção de filhos passa a ser um problema político e econômico, uma vez que a escolha de um parceiro com bom material genético é fundamental para gerar descendentes geneticamente adequados. Esse panorama se apresenta da seguinte forma, segundo Foucault:

[...] a partir do momento em que uma sociedade se coloca o problema da melhoria do seu capital humano em geral, não é possível que o problema do controle, da filtragem, da melhoria do capital humano dos indivíduos, em função, é claro, da uniões e das procriações que daí decorrerão, não seja posto e discutido (FOUCAULT, 2008, p. 314).

Entretanto, o problema do capital humano não se apresenta apenas dentro do aspecto genético, que seria inato, ele se coloca também no aspecto adquirido. O capital humano adquirido se constitui ao decorrer da vida dos indivíduos e por sua vez tem forte relação com o investimento educacional dado aos sujeitos, desde o tempo dos pais dedicados aos filhos, os cuidados médicos, até a formação escolar, a fim de estabelecer melhorias na competência-máquina do sujeito (FOUCAULT, 2008, p. 309). Esse conceito de competência-máquina refere-se, segundo Foucault, a “aptidão a trabalhar, a competência, o poder de fazer alguma coisa” (FOUCAULT, 2008, p. 309); ou seja, o sujeito, na medida em que é empreendedor de si mesmo, carrega uma competência capaz de produzir fluxos de renda: por isso é uma máquina. Desse modo, investir no sujeito, investir no seu capital humano, significa dar condições para que este seja mais competente enquanto máquina, enquanto trabalhador, enquanto empresário de si mesmo. Uma sociedade bem desenvolvida passa a ser aquela que investe na educação da sua população, não por benevolência, mas porque é parte de um processo econômico que realoca os sujeitos como capital humano.

Foucault segue abordando o tema do investimento em capital humano na aula do dia 24 de março de 1979, ao afirmar que até mesmo o tempo dedicado pela mãe ao seu filho, seus cuidados físicos e sua alimentação, tem por trás a lógica econômica liberal, na medida em que a criança é vista como um potencial adulto produtor de renda (FOUCAULT, 2008, p. 334-335). Esse princípio passa a reger as políticas de natalidade e as famílias mais ricas, especialmente, passam a desejar ter menos filhos, a fim de poder investir mais em seus filhos, ou seja, no seu projeto de capital humano.

Novamente, a biopolítica em forma de governamentalidade normatiza todos os aspectos da vida. Como governo pastoral, conduz os sujeitos a assumirem-se como empresas e buscarem autogestão e autodesenvolvimento. Assim, o que interessa não é mais a lógica do mercado em si, objetivamente falando, mas “o *homo oeconomicus* como empreendedor de si próprio, da própria vida, dotado de diferenças biológicas e de diferenças adquiridas, instrução, saúde, sobre as quais é possível valorizar, para gerar *empowerment*” (BAZZICALUPO, 2017, p. 72). Disso decorrem as estratégias e técnicas governamentais de subjetivação que vão não apenas conduzir os interesses dos sujeitos, mas fabricar os seus desejos de modo que se adéquem ao sistema, ou seja, às necessidades do mercado.

A biopolítica e a vida nua

O filósofo italiano Giorgio Agamben, embora seguindo os passos de Foucault, aborda o problema do biopoder e da biopolítica sob nova ótica. Enquanto a análise foucaultiana do biopoder procura distanciar-se da problemática do poder soberano, fixando-se sobre a governamentalidade, Agamben procura desenvolver sua reflexão a partir da polarização entre o poder soberano e o poder governamental. Segundo sua análise, poder soberano e poder governamental se articulam desde sempre e se retroalimentam (AGAMBEN, 2011).

Agamben (2002) desenvolve suas investigações a partir da diferenciação entre duas formas de vida, valendo-se das noções gregas *zoé* e *bíos*. Conforme explicita na obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002), *zoé* era o termo usado pelos gregos para se referir ao “simples fato de viver comum a todos os seres vivos” (p. 9), incluindo animais, homens e até os deuses, ou seja, corresponderia à vida natural dos seres vivos. Em contrapartida, *bíos* “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”, um modo de vida tal que se caracterizaria por uma politicidade. A *bíos* seria a dimensão da vida humana que o difere dos demais seres naturais, que o coloca em um patamar distinto. Agamben (2002) afirma que para os gregos a vida humana caracterizava-se essencialmente pela *bíos*, ou seja, por uma vida que não se contenta em um “mero fato de viver” em conformidade aos impulsos naturais, como é o caso da vida animal, mas busca sempre um “modo de viver” (p. 10). Ou seja, o modo de vida humana não está dado pela natureza, pois este é um ser aberto que determina seu destino e suas escolhas. O humano é um ser aberto a possibilidades: um ser que é essencialmente potência. Agamben esclarece:

Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontrar-se -, o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente destina à felicidade. Porém isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (AGAMBEN, 2015, p. 14).

Esse nexos entre *bíos* e política é o fio condutor que levará Agamben a divergir de Foucault em relação ao surgimento do biopoder e da biopolítica. Conforme argumenta Agamben, a política já nasce como biopolítica, uma vez que a *zoé*, ou seja, “a simples vida natural”, não tem espaço na *pólis* reduzindo-se a “mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*” (AGAMBEN, 2002, p.10).

Oikos é o termo utilizado pelos gregos para se referir ao espaço doméstico, ou se quiser, à vida privada. Logo, a tese aristotélica de que o homem é por excelência um animal político (ARISTÓTELES, 2006) apenas faz eco a uma forma de pensar já presente entre os gregos, segundo a qual o homem exerce sua qualidade de humano na vida pública. Esse é um tópico já trabalhado por Hanna Arendt em *A Condição Humana* (2007):

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, <<além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *biopolitikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (ARENDRT, 2007, p. 33).

É a partir dessa diferenciação que Arendt (2007) vai examinar as relações entre o público e o privado, na medida em que na modernidade, especialmente, o caráter da vida privada, pouco a pouco, toma o lugar do espaço público. Nesse sentido, argumenta Arendt (2007), a vida privada é uma forma de privação da *bios*, do seu caráter propriamente humano. “Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana; [...] privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida”, afirma Arendt (2007, p. 68). Esse “algo mais” seria a dimensão da *bios*, a dimensão da *pólis*, enquanto que a “vida” a qual Arendt se refere é a *zoé*. Segundo Agamben, “era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna” (AGAMBEN, 2002, p. 11).

Por isso, Agamben, influenciado por Arendt, afirma que “a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (2002, p. 15). De acordo com Bazzicalupo “a exclusão da vida natural, que torna possível a vida política, é redefinida através do conceito de ‘exceção’ no sentido etimológico de ‘sair fora’” (2017, p. 97). Exceção é uma forma de exclusão, é a suspensão dos direitos dos indivíduos pelo poder soberano. Na medida em que a exceção suspende os direitos, o poder soberano retira o homem da condição de *bios*, reduzindo-o à animalidade, à *zoé*.

É na esteira das reflexões de Arendt, somada às de Foucault, que Agamben desenvolve sua genealogia a partir da ótica da *oikonomia* teológica. Se a *oikonomia* na grécia antiga se referia à administração do ambiente doméstico, da vida privada, que nada tinha a ver com a política, como ela pode tornar-se a forma de poder pela qual estão articuladas a soberania e a governamentalidade? Essa é uma das questões que Agamben procura responder em seus estudos, especialmente em *O Reino e a Glória* (2011). Como explica Eduardo Castro:

[...] se tomarmos em conta este giro que se produz em Agamben, entre *Homo sacer I e O reino e a glória*, creio que podemos distinguir nele dois conceitos de biopolítica. Esquemáticamente, biopolítica-soberana e biopolítica-economia-governo. O primeiro é, como dissemos antes, o que tem como objetivo a produção de vida nua, vida exposta à morte. O segundo é o que tem como objetivo administrá-la. Estes dois conceitos são, para Agamben, os dois pólos da máquina política do Ocidente (CASTRO, 2010, p. 12).

Essa bipolaridade da máquina governamental será analisada por Agamben à luz da teologia cristã em *O Reino e a Glória*.

O poder e a glória

O tema central de *O Reino e a Glória* (2011) versa sobre a possibilidade de estabelecer uma investigação genealógica da economia e do governo modernos a partir da teologia cristã. Duas questões abrem o itinerário que percorrerá toda a obra de Agamben. Em primeiro lugar, o filósofo italiano se pergunta por quais razões o poder no Ocidente tomou a forma de um governo dos homens

e das coisas (AGAMBEN, 2011). Nesse sentido Agamben (2011) demonstra detalhadamente a presença de uma economia teológica na máquina governamental que remonta aos primeiros séculos da era cristã. Em segundo lugar, Agamben (2011) procura interrogar por que razão o poder necessita da glória. Além de serem indagações genuínas, apesar de parecerem enigmáticas a um leitor não acostumado com filosofia agambeniana, as respostas exigem uma grande atenção e a compreensão de que se trata de uma continuidade das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade (AGAMBEN, 2011).

Já na *Premissa de O Reino e a Glória*, Agamben estabelece que “o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação [...] da máquina governamental” (AGAMBEN, 2011, p. 9). A *oikonomia* trinitária elaborada pela teologia cristã nos primeiros séculos foi a tentativa dos teólogos cristãos de romperem com a ontologia grega, que estabelecia uma lógica determinística entre o ser divino e a natureza (AGAMBEN, 2011). Para a filosofia grega é natural que haja uma lógica de causalidade entre ser e *práxis*. Toda ação é decorrência do ser. Por sua vez, se há um uma divindade como causa da natureza, isso se dá por necessidade e não contingência. Todavia a *oikonomia* trinitária pretende criar uma fratura entre ser e *práxis*, uma vez que para a teologia cristã, Deus não tem a necessidade de criar o mundo, mas o faz por livre e espontânea vontade (AGAMBEN, 2011).

Essa separação entre ser e *práxis* é “o primeiro germe da divisão entre Reino e Governo” (AGAMBEN, 2011, p. 127). Agamben (2011) demonstra que há uma construção teológica de que Deus reina, mas não governa. O governo do mundo se dá a partir do intermédio dos anjos e por decorrência de seus ministros na esfera eclesial e terrena. Dessa maneira, há uma íntima relação entre a angelologia e a burocracia moderna. Afirma Agamben que “o culto cristão tem uma genuína relação com a esfera política apenas na medida em que tende a transformar o culto da Igreja em um serviço semelhante ao culto dos anjos” (AGAMBEN, 2011, p. 164). Há uma relação entre a angelologia e a burocracia por conta da hierarquia dos anjos e sua proximidade com Deus. Deus não governa diretamente, mas através de seus assessores, os anjos. Deus é, por excelência, em sua soberania, inoperoso².

Agamben (2011) analisa, então, a teologia da glória e maneira como os teólogos minuciosamente constroem uma tentativa de articular o Reino e o Governo. Embora Deus não precise de glória, e a glória também possa se referir ao atributo divino, o que a teologia da glória vai estabelecer é a glorificação como a ação que condiz aos homens atribuir à divindade (AGAMBEN, 2011)³. Esse caráter de glorificação, que perpassa a liturgia cristã, que através de símbolos e rituais permanece

² A inoperosidade é um tema frequente na obra de Agamben. Em *O Reino e a Glória* (2011), a inoperosidade é um atributo divino, sendo fundamento da soberania de Deus. Por decorrência, a finalidade humana, assim como da política também é a inoperosidade. Nas palavras de Agamben: “A vida humana é inoperosa e sem objetivo, mas é justamente essa *argia* e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana” (2011, p. 268).

³ Agamben trabalha com mais detalhes diferença entre glória e glorificação na teologia cristã nos capítulos finais de *O Reino e a Glória* (2011). Em síntese podemos dizer que a Glória seria um elemento atribuído a Deus e a glorificação a ação humana de dar glória a Deus. (Ver capítulo 7 “O poder e a Glória”, p. 185; e capítulo 8 “A arqueologia da Glória”, p. 217).

como uma *assinatura teológica*⁴ nas práticas da política moderna e contemporânea, podendo ser visualizado de maneira efetiva no caráter aclamatório das democracias de massas (AGAMBEN, 2011). Nas palavras de Agamben:

A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar (que o termo grego para glória – doxa – seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência) (AGAMBEN, 2011, p. 278).

É por esta via que a tese agambiana sobre as relações entre poder e glória vão tomando forma. O poder precisa da glória porque é a glória que dá legitimidade ao poder. Nas democracias de massas, a opinião pública cumpre um papel importante vinculado a ideia de aclamação. Nesse sentido a publicidade passa a ter um peso preponderante. Por isso, afirma Agamben, que “o problema hoje tão debatido da função da mídia nas sociedades contemporâneas assume um novo significado e nova urgência” (2011, p. 278). Nesse sentido, as teses de Guy Debord (2013) em sua *Sociedade do Espetáculo*, parecem trazer luz para a compreensão da política contemporânea. Como afirma Debord:

O espetáculo moderno exprime, pelo contrário, o que a sociedade pode fazer, mas nesta expressão o permitido opõe-se absolutamente ao possível. O espetáculo é a conservação da inconsciência na modificação prática das condições de existência. Ele é o seu próprio produto, e ele próprio fez as suas regras: é um pseudo-sagrado (DEBORD, 2013, p. 25).

Se é verdade que vivemos mais do que nunca uma sociedade espetacular onde o *parecer* normatiza diversos aspectos da vida, não é preciso muito esforço para perceber o nexo entre glória, aclamação e espetáculo. Retomando as teses de Carl Schmitt, Agamben escreve que “só partindo do vínculo constitutivo entre povo, aclamação e opinião pública é possível reintegrar em seus direitos o conceito de publicidade” (2011, p. 277). O que as teses agambianas nos levam a indagar é de que forma a opinião pública é conduzida ou direcionada em outra direção através do espetáculo. A publicidade e os discursos midiáticos parecem formatar a opinião pública em vista de aclamação popular, ou seja, de glória, a fim de legitimar o poder estabelecido. De certa forma, pode-se dizer que há um governo da opinião pública, onde de modo circular e paradoxal se busca legitimidade.

Algumas considerações sobre a biopolitização da vida

Há uma linha tênue que pode ser perseguida entre a genealogia do biopoder de Foucault e a emergência do *homo oeconomicus* como empresário de si e a genealogia teológica desenvolvida por

⁴ O conceito de *assinatura* em Agamben (2011) diz respeito a uma marca ou uma presença, no caso, uma marca teológica, na construção do discurso econômico e político, que mantém uma sacralidade inerente por sua origem e fundamento teológico.

Agamben, que culmina com o poder bipolar que faz da glória seu critério de legitimidade. Embora sejam distintas as perspectivas de Foucault e Agamben, são ambas complementares e trazem luz para diversas questões emergentes da vida contemporânea.

Se hoje todos os setores da vida parecem ter sido capturados pela economia, encontramos na reflexão biopolítica uma tentativa de compreender o quanto nos tornamos assujeitados pelas formas as quais somos governados. Como bem assinala Ruiz:

Ao olharmos as relações de poder contemporâneas, observamos que estamos imersos num emaranhado de tecnologias de governo das condutas humanas. As sociedades de controle não cessam de ampliar os dispositivos para monitorar comportamentos e avaliar condutas de todos os indivíduos nas diversas instâncias. Todas as instituições aprimoram seus dispositivos de controle sobre os indivíduos que nelas transitam (RUIZ, 2016, p. 3).

Nessa perspectiva, o poder pastoral, tal como identificou Foucault em suas investigações, permanece uma realidade como forma de governo das condutas. Apesar do poder pastoral não ser intrinsecamente algo ruim (RUIZ, 2016), a linha entre uma governabilidade que se presta ao cuidado da população em prol de suas necessidades e aquela em que o poder se vale das vulnerabilidades a fim de manipular as consciências, é tênue e perigosa. E de fato, é inegável que o poder pastoral nas sociedades ocidentais tem sido utilizado em grande medida para essa segunda finalidade.

De acordo com Bazzicalupo (2017, p. 67), o poder pastoral é vestígio “de uma subjetivação inédita que se constrói por *destituição* do sujeito”. É paradoxal, e de certa forma perturbador, que certas técnicas de subjetivação sejam os mecanismos de negação do sujeito. O grande trunfo dessa forma de governamentalidade está em fazer com que os indivíduos concordem com o governo de suas condutas. As técnicas de subjetivação são formas de captura da consciência crítica.

Paralelamente, ao passo que o capitalismo se tornou não apenas uma forma de economia hegemônica, mas uma forma de vida, os indivíduos cada vez mais são levados a acreditar que a solução para todo e qualquer problema (seja da ordem econômica ou social) depende apenas de um esforço pessoal. O sujeito vê a si mesmo como máquina, como capital humano. “Capital é poder e saber fazer algo, e a atividade deve ser pensada como empresa” (BAZZICALUPO, 2017, p. 72). Todo seu esforço está em empreender a si mesmo como rota de fuga para todos os problemas da vida. Não se trata aqui de explorar uma potencialidade inerente ao sujeito, mas especialmente de investir em si mesmo como empresa.

Essa governamentalidade na forma de empresariamento da vida começa a cooptar diversos setores sociais. Não é à toa que cada vez mais o discurso sobre empreendedorismo ganha força e se apresenta como solução aos mais variados problemas, dos econômicos aos pessoais, abrindo espaço, inclusive, para o surgimento de novos nichos de mercado, como os profissionais de *coaching*, que utilizam técnicas de diversas áreas do conhecimento com a finalidade de que seus clientes saibam empreender a si mesmos e ter sucesso em suas vidas.

A abordagem de Agamben acrescenta outros aspectos na reflexão da relação entre vida e biopoder. A tese agambiana é que vivemos um estado de exceção onde o poder soberano institui a vida nua. O poder soberano tem a capacidade de suspender os direitos e reduzir a vida humana à *zoé*, completamente alheia à vida política, bem como acesso aos bens públicos. Os indivíduos ficam marginalizados em uma condição de *homo sacer*, ou seja, aquele que não tendo direitos, não sendo reconhecido como pessoa, em sentido jurídico, está sujeito ao banimento (AGAMBEN, 2002). Como ressalta Bazzicalupo (2017, p.98): “a vida nua é aquilo que é banido, no duplo sentido daquele que é excluído da comunidade, posto ao bando, mas também é, dessa forma, politizado, posto sob o signo do soberano”.

Por sua vez, a dinâmica da esfera política fica refém do espetáculo e da glória, presente na opinião pública, cada vez mais modelável em tempos hipermediáticos pelos meios de comunicação de massa. “As vontades individuais são massificadas por dispositivos de opinião pública que operam como modernos sofistas conseguindo iludir as pessoas a pensar de uma determinada forma através do poder midiático” (RUIZ, 2016, p. 16). Em tese, os cidadãos podem exercer participação política através das mídias sociais, mas o direcionamento da opinião pública em vista de garantir a manutenção do poder através da publicidade faz parecer ingênuo acreditar que tal participação é genuína, quanto mais crer que o poder emana do povo.

Diante das reflexões de Foucault e Agamben, podemos visualizar um quadro complexo da vida humana na contemporaneidade e sua estreita relação com o biopoder e a biopolítica. A biopolitização da vida, seja na forma como é apresentada por Foucault ou Agamben, serve como chave conceitual indispensável para compreender os mais variados elementos através dos quais a vida humana é capturada e submetida pelo poder político-econômico, governamental ou soberano.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Forma-de-vida*. In: AGAMBEN, Giorgio (Org.). *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 13-21.
- ARENDDT, Hanna. *A Condição Humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *A Política*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2017.
- CASTRO, Eduardo. *Governar no Ocidente é exercer o poder como exceção*. Entrevista por Márcia Junges. In: IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ed. 343, setembro de 2010. p.11-14. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao343.pdf>>. Acesso em: jun. 2018.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Jerusalém: Livros da Revolta, 2013

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RUIZ, Castor Bartolomé. *O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno*. Cadernos IHU Ideias, São Leopoldo, v. 14, n. 241, p.1-32, 2016.

Thiago Delaíde da Silva é Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale dos Sinos. Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Metodista IPA. E-mail: thiago.del@gmail.com.