



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

Guazzelli Valerio, Raphael
Sobre a biopolítica de Giorgio Agamben: entre Foucault e Arendt
Griot: Revista de Filosofia, vol. 8, núm. 2, 2013, pp. 175-189
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v7i1.561>


Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576664910014>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

SOBRE A BIOPOLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN: ENTRE FOUCAULT E ARENDT

Raphael Guazzelli Valerio¹
Faculdade Orígenes Lessa (FACOL)
 <https://orcid.org/0000-0003-2058-6478>

RESUMO:

Pretendemos dar uma breve contribuição para a compreensão do conceito de biopolítica na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, mais precisamente em seu trabalho de 1995, inaugurador da série *Homo Sacer*, cujo título leva o mesmo nome: *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Valendo-se do pensamento de Michel Foucault e Hannah Arendt de um lado, e Walter Benjamin e Carl Schmitt de outro, Agamben faz recuar o conceito de biopolítica às fundações da política ocidental. Importa, para o filósofo, mostrar como estrutura, lógica e topologia de funcionamento a biopolítica anima as relações políticas desde seu fundamento e que a modernidade foi capaz de revelar, transformando radicalmente os espaços políticos contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica; Agamben; Arendt; Foucault.

ON GIORGIO AGAMBEN'S BIOPOLITICS: BETWEEN FOUCAULT AND ARENDT

ABSTRACT:

It is intended take a brief contribution for biopolitics conception understanding in the work of Italian philosopher Giorgio Agamben specifically his work in 1995, *Homo Sacer* inaugurate the series, whose title bears the same name: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Drawing on the thought of Michel Foucault and Hannah Arendt on the one hand, and Walter Benjamin and Carl Schmitt on the other, Agamben is the concept of biopolitics back the foundations of western politics. It should show how the structure, logic, topology and function animates the biopolitical relations policies since its foundation and that modernity was able to uncover, radically transforming political spaces contemporaries.

¹Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), São Paulo – Brasil; Professor da Faculdade Orígenes Lessa (FACOL), São Paulo – Brasil. E-mail: guazzellivalerio@hotmail.com

KEYWORDS: Biopolitics; Agamben; Arendt; Foucault.

Neste texto procuraremos mostrar como, a partir de uma intersecção do pensamento foucaultiano, sobretudo da sua chamada segunda fase e, de outro lado, as hipóteses de Hannah Arendt de *A Condição Humana*, o filósofo italiano pôde dar um novo fôlego, por assim dizer, as análises biopolíticas de Michel Foucault. Iniciaremos, portanto, com uma reconstituição interna ao pensamento de Foucault do conceito de biopolítica e, a seguir, seguindo as orientações de Agamben, introduziremos as análises de Arendt, mostrando como ele desenvolve uma teoria política que, segundo suas próprias palavras, uniu o modelo biopolítico a teoria jurídico-institucional do poder.

O pensamento foucaultiano descarta, a princípio, uma análise do poder a guisa tradicional, ou seja, da jurisprudência. Em seu curso no *Collège de France*, em 1976, Foucault afirma:

[...] em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado [...] creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania) (FOUCAULT, 1999, p.40).

Preocupado, portanto, como o poder, ou antes, os poderes funcionam em um nível mais baixo, poderíamos dizer mais cotidiano, num funcionamento micro, Foucault pôde descobrir uma transmutação nas formas de poder que, segundo ele, ocorreram, grosso modo, entre os séculos XVIII e XIX, e inauguraram o que podemos chamar de sociedade disciplinar.

As técnicas disciplinares responsáveis pelo controle dos indivíduos num nível corporal e molecular aparecem, primeiramente, por um problema econômico característico do século XVIII. Por um lado, o grande crescimento populacional que a época suscitou, por outro, o surgimento dos aparelhos de produção em grande escala. Há, portanto, uma necessidade de ordenar os indivíduos tendo em vista esta problemática. Torna-se necessário diminuir os custos da população escolar, carcerária, hospitalar e o contingente militar que se tornaram cada vez maiores. Por outro lado, os aparelhos de produção, a fábrica é aqui o melhor exemplo, tornaram-se maiores e mais complexos, havia ainda a necessidade, imposta pelo capital, de fazê-los prosperar e render. As disciplinas, como podemos observar em *Vigiar e Punir*, respondem portanto “a esses dois processos ou antes sem dúvida à necessidade de ajustar sua correlação”. (FOUCAULT, 1984, p.192)

Adiante podemos observar a importância das disciplinas num quadro político. O novo direito representativo do século XVIII, que levou a

burguesia à classe dominante, estava embasado na vontade geral e na garantia de igualdade perante a lei. Uma sociedade disciplinar garantiria a esta classe uma estabilidade real que ela não dispunha no contexto jurídico-político. “E se [...] o regime representativo permite que [...] a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos”.(FOUCAULT, 1983, p.192)

As disciplinas operam um assujeitamento dos corpos, criam assim corpos dóceis e maleáveis para as operações de que necessita. As disciplinas são “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”. (FOUCAULT, 1984, p.126) Seja na fábrica ou na escola o método disciplinar permite que os indivíduos sejam, por assim dizer, adestrados para um desempenho com maior eficácia. Ele tem, como alerta Foucault, ainda em *Vigiar e Punir*, uma dupla função, aumentar a rentabilidade dos corpos num nível econômico e diminuir essa movimentação num nível político.

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (FOUCAULT, 1983, p.195).

Para fabricar esses “corpos dóceis” a disciplina lança mão de alguns dispositivos. Primeiramente as disciplinas são forças positivas, na medida em que produzem algo. Produzem um saber e este saber produz os indivíduos que, submetidos às técnicas disciplinares, por sua vez, produzem novos saberes e assim sucessivamente.

Outras duas características do poder disciplinar são a organização do espaço e o controle do tempo. Talvez essas sejam as características que melhor resumam as sociedades disciplinares tendo em vista os seus propósitos, pois, segundo Deleuze em seu pequeno escrito sobre as sociedades de controle², a tarefa primordial da sociedade disciplinar seria: “concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares”.(DELEUZE, 1992, p.219)

² Antonio Negri e Michael Hardt afirmam que o biopoder só pode se realizar em sua plenitude no horizonte de uma sociedade de controle, sociedade esta que sucederia as velhas sociedades disciplinares e diferem desta última em alguns aspectos. “A sociedade de controle [...] pode ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização e disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias e comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes”. (HARDT & NEGRI, 2001, pp.42-43)

A vigilância que ocorre de maneira permanente sobre o corpo individual, o panoptismo, fecharia o quadro das principais características de uma sociedade disciplinar. Segundo Foucault o poder disciplinar antecede e dá sustentação ao poder biopolítico, é este outro tipo de poder que cumpre agora analisar.

Temos duas espécies de poder que dão sustentação ao que Foucault chamou de biopolítica; um, o poder disciplinar; outro, o biopoder. Se as disciplinas se ocupam da administração da vida em seu nível molecular, uma anátomo-política, que opera no detalhe, o biopoder se encarrega de governar a vida em seus aspectos globais, um controle dos corpos ao nível das massas, uma biopolítica portanto.

Conjuntamente ao desenvolvimento do capitalismo o século XVIII experimentou um relativo domínio sobre a vida, isto é, as grandes fomes e epidemias que assolavam a Europa em séculos passados regrediram neste período devido a um desenvolvimento econômico, científico e, também, das técnicas de produção agrícola, possibilitando assim certa estabilidade nos processos vitais da população. Essa conjuntura histórica trouxe, como mostra Foucault, uma profunda transformação nos regimes políticos ocidentais. Tentemos, portanto, observar essa reviravolta.

O poder soberano caracterizava-se, segundo Foucault, por ser um direito de vida e de morte, condicionado à própria defesa do soberano. Esse direito, simbolizado pelo gládio, é de causar a morte ou de deixar viver. Conforme anotamos em seu curso de 1976: “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. [...] O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1999, pp.287-288).

Esta é uma característica de uma sociedade em que o poder se exercia como subtração, ou seja, o soberano detinha o poder de se apropriar das riquezas, bens, serviços e, no limite, do sangue de seus súditos. Voltando a *Vontade de Saber*, Foucault esclarece que:

O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la (FOUCAULT, 1984, p. 128).

Notemos, então, que a morte é a chave do poder soberano, é pelo direito de matar que ele se apodera da vida de seus súditos. O que ocorre, portanto, no século XVIII, conjuntamente a todos os processos já mencionados, é a inversão do princípio soberano. Se o poder soberano faz morrer e deixa viver, o biopoder, pelo contrário, faz viver e deixa morrer: “o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou de devolver à morte”. (FOUCAULT, 1984, p. 130)

Observemos ainda que, se o direito soberano podia ser um direito de confisco, o biopoder é produtivo, na medida em que ele assume como tarefa

a gerência dos processos globais da população; ele carrega consigo a tarefa de otimizar as forças presentes nessa população por meio de procedimentos como assistência aos inválidos, controle da higiene pública e das epidemias, averiguação das taxas de natalidade, longevidade, etc., em suma, uma série de intervenções e controles reguladores: “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”.(FOUCAULT, 1984, p. 128)

É também neste período que vemos surgir a ideia de governo (governamentalidade, como diz Foucault). Se antes o bom estadista, ou o príncipe, era aquele que cumpria e fazia cumprir a lei, na idade da biopolítica um excelente Estado é aquele bem governado. E o que é o governo senão um poder de polícia? Nenhum processo lhe escapa, nada fica de fora de sua regulação; nada, mas principalmente os processos populacionais. Isto porque se a antiga soberania se baseava no domínio territorial, a biopolítica precisa de um Estado populacional. Mudança de lógica. No primeiro caso espera-se a conquista para o crescimento do Estado, no segundo a otimização de suas forças internas, os homens e suas coisas, servem de referência para o desenvolvimento estatal: “o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”.(FOUCAULT, 1982, p. 129)

Para Foucault o advento do biopoder se dá no momento em que as formas de poder, entendidas como soberania, receberão um complemento³, primeiramente das técnicas disciplinares, ou técnicas de individualização, e, posteriormente do biopoder, ou seja, de procedimentos de massificação e totalização que operam, desta maneira, um controle político ao nível da vida natural ou biológica.

Ao abandonar a análise política dentro do modelo jurídico-institucional, Foucault, portanto, nega-se a elaborar uma teoria unitária a respeito do poder. É neste hiato deixado por ele que Agamben concentrará seu pensamento.

onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o “duplo vínculo” político encontra sua razão de ser? (AGAMBEN, 2004, p.13).

Com o objetivo de analisar este ponto cego nas pesquisas de Foucault, Agamben construirá um pensamento político que unirá a análise

³ Conforme Foucault: “Devemos compreender as coisas não em termos de substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e desta por uma sociedade de governo. Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais.” (FOUCAULT, 1999, p.291)

do poder à maneira tradicional (modelo jurídico-político) com o modelo biopolítico de poder. “A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”. (AGAMBEN, 2004, p.14)

Agamben observa que vinte anos antes de *A Vontade de Saber*, Hannah Arendt em *A Condição Humana* havia demonstrado como a decadência do espaço público nas sociedades modernas estava relacionada com o fato de que a vida biológica, que para os gregos, os quais devemos grande parte de nosso léxico político, estava situada à margem do ordenamento político passou, a partir da modernidade, a ocupar um lugar de destaque na cena política.

Segundo Arendt, a vida estritamente humana está relacionada, ou depende inteiramente, de um mundo habitado por homens e de coisas feitas por ele, sejam elas objetos fabricados, isto é, produzidos pelo homem, coisas de que ele cuida, como as terras cultiváveis ou, por fim, coisas que os homens estabeleceram em seu convívio, como as instituições e os ordenamentos políticos. O mundo em que vivemos, sob esta perspectiva, não existiria sem a atividade humana. Estas atividades são, portanto, condicionadas pelo simples fato de os homens viverem juntos. A este conjunto de atividades Arendt dá o nome de *vita activa*, resumindo, assim, as características da vida dita propriamente humana.

Três são as dimensões da atividade humana: trabalho, fabricação e ação. Cada uma destas dimensões corresponde a certo tipo de concepção humana, a saber, o *animal laborans*, quando o homem se encontra preso em atividades que garantam sua subsistência biológica, isto é o trabalho; o *homo faber*, correspondente a atividade da fabricação, ou seja, por meio de uma *techné* o homem é capaz de produzir objetos duráveis que rompam o eterno ciclo vital da natureza, garantindo persistência à breve existência humana; por fim, a ação corresponde ao *zoon politikon*, o homem enquanto agente político capaz de se relacionar, através da palavra, com outros homens e, deste modo, estabelecer a esfera dos negócios humanos, o domínio público.

Evidentemente cada uma destas atividades relaciona-se e complementam-se, contudo, cada uma delas tem um lugar específico para ser realizada. Sabemos que a antiga cidade-estado grega estava dividida em dois âmbitos básicos, o da vida privada (oikos) e o da vida pública (pólis), ora, tanto o trabalho quanto a fabricação eram atividades restritas à esfera privada e somente a ação (práxis) tinha seu lugar no âmbito político, isto é, ao domínio público. Arendt observa que somente a ação (*práxis*) é prerrogativa essencial do homem. As atividades do trabalho e da fabricação não requerem a presença de outros, no entanto, um homem, que por hipótese, trabalhasse e fabricasse coisas em um mundo habitado somente por ele, não poderia ser chamado de homem, mas sim, “*homo faber*”, ou um “*animal laborans*”. “Nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a

ação depende inteiramente da constante presença de outros” (ARENDT, 2010, p.27).

Da relação entre vida e ação decorre, segundo a filósofa, um grave problema, a ascensão do conceito de “social”; que nos remete à antiga tradução do termo aristotélico, animal político, *zoon politikon*, como “animal social”. Destaca-se a tradução consagrada de Tomás de Aquino: “o homem é por natureza, político, isto é, social” (ARENDT, 2010, p.27). A palavra social, de origem romana, não é encontrada entre os gregos e, no entanto, com o passar do tempo o termo social passou a adquirir o sentido de condição humana fundamental.

Nem Aristóteles, nem Platão ignoravam o fato de que o homem não pode viver só, sem a companhia de outros, todavia, não acreditavam ser esta uma característica que definisse a condição humana fundamental, pelo fato de que o viver em comum é característico também dos outros animais, isto é, pode-se dizer que este viver em comum, seja um fato natural ou biológico. Para eles, a companhia natural, longe de definir o gênero humano, era vista como uma limitação biológica, equivalente em todo o reino animal.

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 *bios politikos*” (ARENDT, 2010, p.28).

Dentre todas as atividades humanas não mais do que duas eram consideradas políticas, próprias do *bios politikos*, o que excluía o que era apenas necessário ou útil, mas que, pelo contrário, constituía a esfera dos negócios humanos, a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). Ser político, isto é, viver em uma *pólis*, significava que tudo era resolvido mediante a palavra, o que excluía o uso da força e da violência. Para os gregos, o uso da violência e da força só poderia existir em modos pré-políticos (ou seja, fora da *pólis*) de convivência humana que eram características do lar e da vida em família, onde o chefe da casa imperava com poderes despóticos sobre a vida dos familiares e dos escravos. Não por acaso, os gregos comparavam os impérios asiáticos, os bárbaros, à organização de uma casa.

Assim, a definição aristotélica de *zoon politikon*, jamais poderia ser “social”, pois esta definição era, não só alheia, mas diretamente oposta à idéia de uma associação natural ou da vida do lar (*oikos*). Para Arendt, o significado desta expressão, *zoon politikon*, só pode ser compreendida em sua totalidade se observarmos uma segunda definição dada por Aristóteles para o ser humano: um ser vivo dotado de fala (*zoon logon ekhon*). Segundo a filósofa, esta definição simplesmente expressava um pensamento corriqueiro no mundo da *pólis* grega e do modo de vida político, qual seja,

que todos os que viviam fora da *polis* (escravos, bárbaros, etc.) eram desprovidos, não de fala propriamente dita, mas de um modo particular de vida onde o discurso tinha primazia sobre a violência e onde tudo se resolvia mediante o uso da palavra.

Nota-se que, não só para os gregos, mas também entre os romanos, até mesmo o poder do tirano era considerado inferior ao do *pater familias* romano, ou do chefe do *oikos* grego, o *despotes*, ao dirigir sua casa. Isto porque o domínio absoluto e incontestável estava destinado a viver fora do ordenamento político.

Verificamos que, entre os antigos, as atividades humanas destinadas à manutenção da vida estavam estritamente separadas das esferas da ação política, isto é, além de sua vida digamos natural, os homens recebiam uma “segunda vida”, inconteste mais qualificada e superior que aquela. O fato é que o conceito de social, ao equacionar as esferas pública e privada, pode nos levar a um esvaziamento da primeira, na medida em que, originalmente estas duas esferas remetem a atividades distintas. Embora esse equacionamento, conforme Arendt, nos remeta à tradução latina de expressões gregas adaptadas ao pensamento romano-cristão, esse problema veio a agravar-se na modernidade a partir de sua concepção de sociedade.

A distinção entre uma esfera privada, correspondente ao *oikos* e uma esfera pública, correspondente à *polis*, como atividades distintas nos remete ao surgimento da cidade-estado grega. Contudo, a ascendência da esfera social é um fenômeno recente cuja origem nos leva à era moderna e que encontrou sua forma política no Estado nacional. Interessante notar que, segundo Agamben, Arendt não faz aqui nenhuma relação com sua primeira obra, *Origens do Totalitarismo*⁴, no qual o problema do Estado nacional ocupa grande parte de sua crítica. O problema do Estado-nação e a crítica arendtiana do moderno Estado nacional e dos direitos humanos por meio da figura do apátrida ou refugiado já foi por nós trabalhado, onde se viu emergir um paradoxo situado na relação entre os direitos do homem e o Estado-nação; Agamben procurará contornar este paradoxo, como já visto, introduzindo uma concepção biopolítica deste problema jurídico. As declarações de direitos representam, em verdade, a inscrição jurídica da vida

⁴ Esta não é a opinião corrente entre os arendtianos. Na apresentação a 11ª edição brasileira de *A Condição Humana* Adriano Correia sustenta que um bom caminho para se compreender o significado desta obra seria retomando *Origens do Totalitarismo*, sobretudo a partir da incorporação, na 2ª edição, que data de 1958, mesmo ano da publicação original de *A Condição Humana*, do ensaio “Ideologia e Terror” ao final do livro. Nele Arendt faz menção ao conceito kantiano de “mal radical”, que não estaria mais condicionado à corrupção moral de todas as máximas, como em Kant, mas num mal absoluto que tem por objetivo a erradicação total da pluralidade humana da face da Terra. Ora, os regimes totalitários com seus campos de concentração, segundo Arendt, operaram como um experimento que visava à transformação da própria condição humana, embasada no reconhecimento de que cada ser humano é único, edificador e coedificador de um mundo comum, tornando-os supérfluos e intercambiáveis.

natural como elemento basilar na organização política dos ordenamentos pós Revolução Francesa, fenômeno este que, de outro modo, parece ser notado por Arendt ao insistir em sua crítica ao esvaziamento do espaço público nas modernas sociedades conforme estamos observando.

A ascendência da esfera do social nos modernos Estados nacionais trouxe uma grande dificuldade para compreendermos a divisão privado/público que era evidente em si mesma para os antigos, bem como distinguir o viver e agir em um mundo comum, a política, e a manutenção da vida natural confinada ao âmbito reprodutivo, o lar (*oikos*), pois o pensamento político moderno passou a ver “o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”. (ARENDT, 2010, p.34) A este corpo damos o nome de nação.

O pensamento que se destina a se ocupar dos problemas da nação não será mais a ciência política, mas a “economia nacional” ou a “economia social” (ARENDT, 2010, p.34), numa palavra, o termo é economia-política. A esfera familiar surgiu pela necessidade dos homens viverem juntos a fim de sustentarem suas necessidades e carências naturais. Era a necessidade que reinava sobre as atividades exercidas no lar. Pelo contrário, na *pólis*, o primado pertencia à esfera da liberdade. Se havia alguma relação entre elas era a do simples fato de que os homens para adentrarem a vida política deveriam, antes, ter suas necessidades naturais atendidas. “A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade” (ARENDT, 2010, pp.36-37), como ocorre no mundo moderno onde a liberdade passou a ser situada no âmbito da sociedade e a violência monopólio do Estado no intuito de protegê-la.

Entre os gregos a liberdade situava-se no âmbito político e a violência era somente autorizada na esfera privada onde o homem poderia lançar mão desta, por exemplo para subjugar escravos, tendo em vista vencer as necessidades impostas pela natureza e alcançar, deste modo, a liberdade, a esfera política. A violência é, portanto, um ato pré-político. Arendt, contudo, nos adverte que este “poder pré-político com o qual o chefe do lar governava a família e seus escravos, e que era tido como necessário porque o homem é um animal ‘social’ antes de ser um animal ‘político’” (ARENDT, 2010, p.38), não pode ser confundido com as teorias contratualistas modernas onde os homens são tirados de um estado de natureza caótico ao entregarem o monopólio da violência a um soberano. Para Arendt, o poder pré-político do pai de família dos antigos e o monopólio da violência entregue ao poder soberano, nas teorias modernas, ainda que este retire sua autorização da violência através de um estado de natureza, portanto, também pré-político, não devem ser confundidos pois os conceitos de domínio, submissão, governo e poder, eram características, não da esfera pública, mas sim, pertencentes à esfera privada.

Deste modo, nota-se que a partir da modernidade a diferenciação entre o social entendido aqui como âmbito privado e o político praticamente desaparecem, e é possível tomar um pelo outro, pois as atividades antes de interesse puramente privado tornaram-se questões políticas e a administração da economia, portanto do lar (*oikos*) tornou-se interesse coletivo, isto é, interesse do Estado. Para os gregos, portanto, há uma clara distinção entre as atividades econômicas, pertencentes ao domínio do lar, da casa, e as atividades políticas. É claro que, como já visto, sem vencer as necessidades impostas pela vida natural por meio da organização doméstica não era possível viver, tampouco o *bem-viver* aristotélico, contudo a política jamais poderia visar à manutenção da vida, tarefa da casa que, deste modo, sustentava, porém num outro âmbito, a *boa vida*, esta sim política.

Se observarmos bem, seguindo as orientações de Agamben, segundo as quais seu modelo de biopolítica deve de algum modo fazer confluir a análises de Foucault e Arendt (AGAMBEN, 2004, p.216), o problema levantado por ela é o mesmo que se passa numa das lições de Foucault em seus cursos no Collège de France de 1978 (FOUCAULT, 2010, pp. 117-142) em que se procura analisar o problema da população e a ascendência do que ele chamou de governamentalização do Estado (FOUCAULT, 1999, p.277). Fenômeno este que ocorreu às portas da modernidade.

Segundo Foucault, entre os séculos XVI ao XVIII, a literatura política testemunhou o aparecimento de um sem número de tratados que se apresentavam não mais como conselhos aos príncipes, tampouco como ciência política, mas como arte de governar. Tome-se como exemplo do que Foucault chamou de textos clássicos da soberania *O Príncipe* de Maquiavel e tentemos marcar sumariamente as diferenças deste para com os novos tratados políticos, na medida em que é este o modelo que as teorias do governo irão recusar e substituir por uma arte de governar.

O príncipe maquiavélico encontra-se numa relação de exterioridade para com o principado, ele o recebe por conquista ou herança. O foco dos conselhos ao príncipe dizem respeito às habilidades que este deve desenvolver para manter seu território. Este território é o fundamento de todo o poder soberano, que tem por finalidade fazer com que os súditos respeitem às leis. Pelo contrário, as teorias da arte de governar sustentam que existem diversas modalidades de governo, por exemplo o governo do pai sobre a casa, e que o governo do príncipe é apenas uma delas. Portanto, se a teoria jurídica da soberania procura marcar uma descontinuidade⁵ do poder soberano em relação às outras formas de poder digamos menores, o modelo do governo, diferentemente, postula uma continuidade deste poder cuja atividade pode ser resumida basicamente em duas frentes; uma, o príncipe que quer governar um Estado deve, antes, saber governar seus bens

⁵ Essa descontinuidade do poder político com relação a outras formas de poder já pode ser observado, como veremos adiante, na *Política* de Aristóteles (ARISTÓTELES, 1252a 7-10).

e sua família: teoria da pedagogia do príncipe; outra, quando o Estado é bem governado, todo o resto também o é, os pais governam bem suas famílias e assim por diante: teoria da polícia. Seu fundamento não é mais o território, mas os homens e a relação destes com suas coisas (riquezas, bens, doenças, etc.). Por fim, se a finalidade do poder soberano é fazer com que os súditos respeitem as leis⁶, a finalidade do governo é plural, depende das circunstâncias e dos objetivos estabelecidos, isto é, organizam de tal modo os homens em relação com suas coisas de maneira a alcançar o objetivo estabelecido para cada um dos problemas a serem geridos, como exemplo, gerar riquezas ou acabar com uma epidemia.

Percebe-se aqui a emergência de um conceito, que como já observamos em Arendt, estava até então ausente nos textos políticos, a casa, e, por conseguinte, a economia:

A arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado? A introdução da economia no exercício político será o papel essencial do governo (FOUCAULT, 1982, p.281).

A arte de governar é, portanto, a arte de exercer o poder segundo o modelo da economia. Este problema que começa a se esboçar no século XVI e que, deste modo, deve lidar com conceitos até então antagônicos – economia e política – irá se desenvolver de tal modo ao longo dos séculos seguintes que, em meados do século XVIII, a palavra economia já passa a designar um campo da realidade que deve ser gerido pelo Estado. Como isso foi possível? Conforme Foucault, o problema da arte do governo e, portanto, do deslocamento da economia para o âmbito político, está relacionado com uma série de fatores onde se destaca, contudo, o problema da população.

Se pode dizer que foi graças à percepção dos problemas específicos da população, graças ao isolamento deste nível de realidade, que chamamos a economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, sistematizado e calculado fora do quadro jurídico da soberania (FOUCAULT, 1982, p.288).

O advento da população elimina o paradigma da economia como quadro familiar e, portanto, privado, e o transfere para o âmbito da política. Já vimos, em Arendt, como o conceito de nação passa a representar a ideia de uma família gigantesca. A família passa a ser vista como um segmento da população, segmento privilegiado no entanto, pois, ao gerir a população,

⁶ Foucault observa que a lógica que sustenta a soberania é circular, pois, ao fazer com que a lei seja cumprida, ela simplesmente tem como finalidade sua continuidade.

o governo deverá iniciar suas intervenções na família, mapear os comportamentos sexuais, o nível de consumo, de mortalidade, etc.. Assim, a população pode ser vista como fim e ao mesmo tempo instrumento do governo; fim, melhorá-la, otimizá-la, fazê-la crescer e prosperar, aumentando sua duração, seu nível de saúde, sua riqueza, etc.; instrumento, pois é a partir da família e por meio dela que o governo intervém, através de um sem número de dispositivos, em um segmento maior, num conjunto de famílias, que chamamos de população. Neste sentido, a população gerará uma série de saberes governamentais necessários para melhor geri-la, a estes saberes podemos dar o nome de economia, ou melhor, economia-política. A economia-política é, portanto, o ponto em que a arte de governo se transmuta em ciência política e, assim, encontra seu modelo jurídico.

Já vimos como, em Foucault, o modelo jurídico da soberania cedeu espaço às técnicas de poder biopolíticas. O que gostaríamos de observar, seguindo as orientações de Agamben, é que o problema foucaultiano é de algum modo, o mesmo de Arendt, isto é, a assunção da esfera econômica ao plano político, nos primórdios da modernidade, transformou de tal modo as categorias políticas até então vigentes que se pode falar em uma radical mudança no modelo de soberania, por assim dizer, a biopolítica foucaultiana, que realizou uma espécie de animalização do homem, uma estatização do biológico, através de dispositivos políticos mais sofisticados, como também em uma decadência da esfera política para Arendt. Segundo Agamben, o fato de Arendt não ter realizado nenhuma relação entre este problema e suas indagações acerca do totalitarismo e de que em seu pensamento está ausente qualquer perspectiva biopolítica, bem como o fato de Foucault poder iniciar suas análises do biopoder sem qualquer referência a ela é índice dos problemas que o pensamento político deve superar neste âmbito. Para ele, como já observamos, trata-se de fazer retornar a biopolítica aos primórdios da política ocidental e, por meio de sua genealogia, demonstrar como esta pôde vir à tona na modernidade, em especial na contemporaneidade.

De volta ao pensamento grego Agamben observa que estes não possuíam um sintagma específico que definisse o que nós entendemos por vida, assim, existiam dois termos para tanto: *zoé* e *bíos*. A *zoé* era a vida natural, comum a todos os seres, sejam eles homens, animais ou deuses. Por outro lado, *bíos* designava um modo próprio de viver de determinado grupo ou indivíduo, uma vida qualificada portanto. Nota-se que na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ao procurar descobrir que tipo de vida é aquela vida ética, isto é, feliz, nos traz três candidatos a esta, a vida do filósofo, a vida dos prazeres e a vida política. O termo utilizado por ele é *bíos*: *bíos theoreticós*, *bíos apolauticós* e, como já vimos, o *bíos politikós*, pois se trata aqui de um modo particular de viver, uma vida, por assim dizer, qualificada e não a mera vida natural, a *zoé*. Deste modo, a finalidade da *pólis* não é o simples viver, mas o viver bem (ARISTÓTELES, 1278b 20-24).

Não que os gregos vissem um mal no simples viver, de fato um pouco mais adiante na *Política* – em 1278b-25 – Aristóteles confirma que o simples viver é em si mesmo um bem.

Contudo, como já tivemos a oportunidade de observar em Arendt, a vida natural é excluída do mundo político propriamente dito, pois pertence a uma outra esfera da atividade humana, o âmbito reprodutivo, a casa, a família, o *oikos* portanto. De fato, logo no início da *Política* Aristóteles procura distinguir claramente o chefe de um empreendimento (*oikonomikos*) e o chefe da família (*despotes*) do chefe político, mostrando que suas diferenças não são de grau, mas de espécie, pois os dois primeiros ocupam-se de atividades meramente reprodutivas, isto é, a manutenção do *oikos*.

Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa e de um senhor de escravos são uma e mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade (ARISTÓTELES, 1252a 07-10).

Quando Aristóteles procura definir o fim da comunidade perfeita é justamente recorrendo a estas definições que ele opõe o simples fato da vida a vida politicamente qualificada: “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”. (ARISTÓTELES, 1252b 29-30) Para o filósofo, portanto, a *pólis* nasce dessa oposição entre viver (fora) e viver bem (dentro da ordem política), ou, entre a vida e a boa vida que, se assim nos permite, pode também ser definida deste modo: vida natural, ou como prefere Agamben vida nua, e existência política.

Isto posto, Agamben nos sugere os seguintes questionamentos: Porque a política ocidental se constitui pela exclusão da vida nua? Que relações existem entre esta vida nua e a política já que é por meio de sua exclusão que a vida nua é incluída na *pólis*? A política se nos apresenta, deste modo, como uma inclusão exclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, ou, nos termos aristotélicos, o lugar onde o viver deve, necessariamente, ser transformado em bem viver, isto é, aquilo que deve ser politizado é, desde sempre, a vida nua.

Aqui já é possível ver como a política já carrega em si a biopolítica. O Estado moderno ao colocar a vida biológica dos cidadãos no centro dos cálculos políticos deixa ver o vínculo secreto que une o poder soberano e a vida nua. Também já notamos a emergência de dois conceitos fundamentais para Agamben, estado de exceção e *homo sacer*. A estrutura política original, graças à qual a vida nua é incluída no ordenamento através de sua exclusão, é aquela detectada por Carl Schmitt: o estado de exceção. De outro lado, esta vida nua produzida pelo poder soberano através do estado de exceção, é aquela do *homo sacer*, uma figura obscura do direito romano

arcaico que se nos apresenta como paradigma do corpo vivo exposto ao poder soberano e graças ao qual os dois pólos do ordenamento – vida nua e poder soberano – serão conectados.

A vida nua é, portanto, um conceito essencial para a política ocidental, pois a cidade dos homens funda-se, justamente, sobre a sua exclusão que é, na mesma medida, sua implicação. Assim, a dupla categorial fundamental da política não é aquela desenhada por Schmitt em seu *O Conceito do Político*, amigo-inimigo, mas antes, vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. “A política existe porque o homem é o vivo que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”. (AGAMBEN, 2004, p.16)

Deste modo, a tese foucaultiana segundo a qual, com o advento da modernidade, houve um processo pelo qual a política se transformou em biopolítica e a vida natural, até então confinada fora do ordenamento político, passa a ocupar o centro dos problemas políticos, deve ser, conforme Agamben (AGAMBEN, 2004, p.16), corrigida, pois, para ele, problemático não é o fato de a vida nua tornar-se objeto do poder estatal nem, tampouco, a inclusão desta no ordenamento político, pois, como já vimos, estas relações são antiquíssimas, nos remetem às origens da política ocidental. O fato essencial, segundo Agamben, é que a partir da modernidade e, sobretudo na contemporaneidade, quando o estado de exceção passa a tornar-se, regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem a coincidir com o espaço político e, assim, exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*, direito e fato, *phýsis* e *nómos* entram em uma zona amorfa e tornam-se indistinguíveis. Este espaço, que Agamben chamará de campo de concentração, é o espaço biopolítico por excelência, pois, ao embaralhar as duplas categoriais fundamentais da política ocidental, o poder soberano tem diante de si uma vida nua sem qualquer mediação, ou seja, uma vida totalmente desqualificada, mas no entanto e justamente por isso, excessivamente politizada à mercê, portanto, de um poder que, no limite, é um poder de morte.

Como notou Foucault, a partir do advento das sociedades disciplinares o poder estatal faz dos homens como simples vivos o objeto específico do poder. Porém, o que Foucault deixa escapar é que, do outro lado, a democracia moderna faz dos homens como simples vivos, não apenas objeto, mas também, sujeitos do poder. Assim, sob a perspectiva agambeniana, a democracia moderna diverge profundamente da clássica neste ponto, ao fazer do vivo objeto e, ao mesmo tempo, sujeito do poder, ela reivindica e tenta liberar esta vida nua, até então situada à margem da política, transformando-a em forma de vida. Daqui sua fragilidade, pois tenta encontrar a liberdade e a felicidade justamente no ponto que indica, originalmente, submissão, isto é, a vida nua.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª Ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2010.
- _____, _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo. Companhia das Letras. 1989.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Os Pensadores. 4ª ed. São Paulo. Nova Cultural. 1991.
- _____. *Política*. Lisboa. Vega. 1998.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito da História*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. 7ª ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.
- _____, _____. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: *Documentos de Cultura Documentos de Barbárie [Escritos Escolhidos]*. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- DELEUZE, Gilles. *Post- scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações*. Rio de Janeiro. Editora 34. 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 3ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1982.
- _____, _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis. Vozes. 1983.
- _____, _____. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. 5ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1984.
- _____, _____. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo. Martins Fontes. 1999.
- _____, _____. *Segurança, Território, População: Curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo. Martins Fontes. 2010.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. São Paulo. Ed. Del Rey. 2006.