

**Fábio Henrique Duarte**

**BIOPOLÍTICA E DEMOCRACIA EM GIORGIO AGAMBEN**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política  
Orientadora: Profa. Dra. Carolina Noto

FLORIANÓPOLIS  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

duarte, Fábio Henrique  
BIOPOLÍTICA E DEMOCRACIA EM GIORGIO AGAMBEN /  
Fábio Henrique Duarte ; orientador, Carolina Noto,  
2017.  
158 p.

tese (doutorado) - universidade federal de santa  
catarina, centro de filosofia e ciências humanas,  
programa de pós-graduação em filosofia, Florianópolis,  
2017.

inclui referências.


1. filosofia. 2. biopolítica. 3. democracia. 4.  
poder. 5. política. I. Noto, Carolina. II.  
universidade federal de santa catarina. programa de  
pós-graduação em filosofia. III. título.

Fábio Henrique Dauré

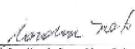
**"BIOPOLÍTICA E DEMOCRACIA EM GIORGIO AGAMBEN"**

Este tese foi julgada adequada para obtenção do Título de "Doutor em Filosofia", e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia


Florianópolis, 15 de dezembro de 2015.

  
Prof. Rosaria Witz, Dr.  
Coordenadora do Curso


Banca Examinadora:

  
Prof. Carolina de Souza Mota, Dr.  
Coordenadora


Universidade Federal de Santa Catarina

  
Prof. Daniel Luis Cabello Carballes, Dr.

Universidade Regional de Blumenau

  
Prof. Lucia Schneider Harari, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina

  
Prof. Valdir Reis, Dr.

Universidade do Sul de Santa Catarina



Ao prof. Selvino Assmann,  
*in memoriam.*



## AGRADECIMENTOS

Ao professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, em especial aqueles que fizeram parte e ministraram disciplinas no Programa DINTER, Cooperação UFSC-UFT, propiciando um ambiente de troca de ideias que permitiram o amadurecimento intelectual.

Aos colegas e amigos do Colegiado de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT), pelo apoio durante o período de realização do doutorado, principalmente em sua fase final, momento no qual foram dadas as condições necessárias para a sua conclusão.

A profa. Carolina Noto, que, na fase final, foi de inestimável apoio na orientação de conclusão, com as observações seguras e indicações que enriqueceram o trabalho.

A Juliana Santa de Almeida, pelo apoio técnico e pelas conversas enriquecedoras e produtivas, durante o estágio doutoral na UFSC. Agradecimentos estendidos de igual modo ao prof. Silvalino Araújo, do Colegiado de Direito (UFT).

Por fim, a Celso Sampaio Gomes, José Benedito Lopes e Goreth Feitosa, que, no interregno entre o começo e fim da tese, partiram, deixando saudades eternas. Que o carinho, a admiração e o respeito sejam expressões de agradecimento pela oportunidade de ter compartilhado a existência com eles!

“A construção histórica é dedicada à memória dos sem nomes.” (Walter Benjamin)

“Eu não escrevo para um público, escrevo para/ usuários, não para leitores.” (Michel Foucault)

“Todas as revoluções não fizeram senão tornar mais perfeita a máquina governamental em vez de quebrá-la. Os partidos que, sucessivamente, lutaram pelo Poder vieram na conquista desse enorme edifício de Estado a presa oferecida ao vencedor.” (Marx, *O dezoito brumário de Luís Bonaparte*)



## RESUMO

Busca-se neste trabalho problematizar a democracia como regime político incontornável em nossa cultura contemporânea, tendo como suporte teórico a biopolítica. Faz-se uma caracterização geral da democracia, com seus principais elementos, destacando o Estado democrático de Direito. Para fundamentar a pesquisa, em um segundo momento, almeja-se fazer uma exposição da biopolítica em Michel Foucault e, depois, sua redefinição na obra de Giorgio Agamben. Após efetivar ao modo de entendimento da biopolítica por parte do pensador italiano, explicita-se uma abordagem da economia e da democracia. Ao final, após fazer a exposição do modo como a democracia pode ser refletida desde a biopolítica, defende-se que, ao se apoiar nas ideias de Agamben, pode-se perceber as limitações da democracia, compreendendo-se que a crítica deste regime político é uma das tarefas inescusáveis da filosofia política contemporânea.

**Palavras-chave:** Biopolítica. Democracia. Estado de exceção. *Homo sacer*. Poder.

## ABSTRACT

This work aims to problematize the democracy as an essential political regime in our contemporary culture, with theoretical support of biopolitics. Firstly, a general characterization of democracy, with its main elements, highlighting the democratic State of Law was done. In order to justify the research, secondly, it is desired to make an exposition of the biopolitics based on Michel Foucault's theory, later, its redefinition in the work of Giorgio Agamben was made. After applying the way of understanding the biopolitics through the Italian thinker, an approach to economics and democracy was explicated. At the end, after exposing how democracy can be reflected from biopolitics, it is argued that by relying on Agamben's ideas, one can perceive the limitations of democracy understanding that the critique of this political regime is one of the inexcusable tasks of the contemporary political philosophy.

**Keywords:** Biopolitics. Democracy. State of exception. *Homo sacer*. Power.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1: DEMOCRACIA COMO REGIME POLÍTICO HEGEMÔNICO.....	21
CAPÍTULO 2: A BIOPOLÍTICA EM FOUCAULT.....	39
2.1. A FILOSOFIA POLÍTICA.....	39
2.2. A BIOPOLÍTICA.....	55
CAPÍTULO 3: INTERPRETAÇÃO AGAMBENIANA DA BIOPOLÍTICA.....	79
CAPÍTULO 4: ECONOMIA E BIOPOLÍTICA.....	109
CAPÍTULO 5: A CRÍTICA DA DEMOCRACIA EM AGAMBEN.....	127
CONCLUSÃO.....	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	151



## INTRODUÇÃO

Os seres humanos, ao viverem em sociedade, devem necessariamente buscar fundamentar a ordem política e social sob a qual viverão de modo permanente, criando regras, normas e leis que permitem a resolução de seus problemas sem apelar para a violência e para a pura animalidade. No entanto, estas regras gerais são criadas num espaço em que há diferenças de interesses entre grupos, classes sociais e indivíduos, resultando em uma disputa perene. Assim, os seres humanos, os grupos sociais e as classes são movidos por uma pluralidade de interesses. Como desta multiplicidade chegar à unidade? A política é a ação humana que permite atuar neste âmbito e dar resolução, na medida do possível, a este problema. Historicamente, portanto, ela é a criação de uma unidade a partir desta pluralidade de interesses múltiplos e divergentes. No mundo moderno e contemporâneo a resolução deste problema político teria na democracia liberal representativa a sua forma acabada e definitiva, segundo algumas leituras.

É com o propósito de entender esta afirmação da democracia como a melhor experiência até hoje conhecida, com seu sistema representativo-parlamentar sendo o único que parece hoje ser realizável, que iniciamos este trabalho. Tal afirmação, repetida de maneira diversa por autores de diversas matizes teóricas, limita o debate político e retira de cena a crítica reflexiva e fecundante que deveria ser a marca de todo conhecimento racional. Para refletir sobre a democracia, revelando aspectos não percebidos pelo discurso comumente aceito, nós buscaremos apoio na leitura biopolítica, problematizando se encontramos em sua efetivação elementos que nos permitam pensar uma leitura diferenciada da política contemporânea e, assim, do atual regime político hegemônico. Mas antes de demarcar melhor o âmbito desta pesquisa ora empreendida, alguns elementos introdutórios são necessários ser expostos.

A política é aquela discussão da qual o filósofo não pode se desvencilhar do “senso comum”. Diferentemente do que acontece em outras áreas, como, por exemplo, na epistemologia, ele, neste âmbito de reflexão, não pode pretender ter um conhecimento ou visão superior aos demais. Na política, pois, o filósofo compartilha um espaço comum de debate com os outros seres sociais. Há uma comunidade que o envolve, aprisiona-o e condiciona a sua visão sobre o político. Estamos longe da visão, tal qual a platônica, em que o filósofo volta à caverna e traz a verdade a ser ofertada aos simplórios, ao populacho, à massa. Não cabe

aqui a presumível arrogância de um conhecimento sobranceiro, único e singular. Devemos partir da opinião comum e daí forçar o aparecimento de compreensões sobre o agir comum, ação essa a qual se dá o nome de política.

Partindo então deste pressuposto, a filosofia política teria como tarefa procurar entender o significado das experiências humanas comuns na política. Distinguindo-se assim da ciência política, busca interpretar o sentido, as finalidades, o porquê da política. Com este escopo, ela conclama certas evidências que têm que ser questionadas: qual a natureza da política? O poder seria a essência do político? Qual o melhor regime político? De onde nos vem a certeza de que a democracia seria o ápice de nossa experiência política? Após a experiência do totalitarismo, a democracia torna-se hegemônica apenas pelo medo do pior?

Nestas discussões, de forma inescusável a problematização política efetiva uma relação com a tradição do pensamento político, na qual formas, regimes, divisões e caracterização do poder político foram forçadas. Mas as experiências do século XX colocaram em xeque esta tradição e aquilo que ainda orientava a nossa ação como seres políticos e sociais. Como isto se nos apresenta? É evidente esta falência?

A modernidade, principalmente o século XIX, fixou as bases do nosso entendimento da política. Apesar do tempo que dele nos separa, as nossas ideias, as nossas obsessões e as nossas utopias foram, em larga escala, fixadas naquela ocasião. Dentre estas ideias destaca-se aquela que indigita o Estado como o momento positivo da história humana (ou seja, como realização do homem enquanto ser racional e social, distinto da pura animalidade caracterizada pelos desejos, pelas paixões e pelos impulsos) e também como o local privilegiado, como o centro da política, de tal modo que a lei se torna a pura expressão da política.

A identificação do político com o estatal e, por extensão, com a legalidade, marca sobremaneira a Modernidade. Isto é tão forte e arraigado que se pode asseverar que o nascimento da Modernidade política se dá pela ênfase no direito como o fato político fundamental (Cf. MOURA, p. 46; KEMPSKI, p. 495-502). A consequência é uma identificação entre filosofia política e filosofia do direito. Além disto, esta compreensão da política traz como características fundamentais a ideia da política, e do poder, como propriedade de um soberano ou de uma classe social; o poder político como tendo um lugar privilegiado de exercício, que é o Estado; a concepção de que a relação política é sempre entre os que possuem ou detém o poder e aqueles que não o

possuem. Podemos acomodar estas características sob um mesmo teto e chamar de “momento hobbesiano”.

A referência a Hobbes não é gratuita. O século XIX, por um lado, leva à crise do contratualismo e, por outro, fixa e amplia alguns postulados anteriormente trabalhados. A modernidade política (principalmente nos séculos XVII e XVIII) traz a concepção do direito natural como substituto do direito transcendente e divino. Assim, à ideia de um poder transcendente, a-histórico, suprassocial, efetiva-se uma outra no qual se dá a subordinação do indivíduo (cidadão) à soberania. Sobre este tema voltaremos oportunamente no texto. Voltemos nossa atenção agora para a configuração política contemporânea.

No mundo contemporâneo, e vista sob um ponto de vista filosófico, a política caracteriza-se por um certo mal-estar e obscurecimento. A reflexão filosófica sobre a política estaria marcada ou por sua submissão aos parâmetros da teorização da ciência social ou pela dificuldade de interpretar problemas novos com velhas categorias, quicá desgastas ou inúteis.

No entanto, há tentativas de pensar os fenômenos e acontecimentos novos na política com categorias próprias, demarcando o fim da tradição política, percebendo deste modo a distinção da política contemporânea para com o passado. Dentre estes empreendimentos, destaca-se a temática da biopolítica, como reflexão que busca compreender o diferencial da política no mundo contemporâneo. A biopolítica, como conceito inédito, permite-nos pensar a política para além da discussão comum que tem no termos que compõem o Estado democrático de Direito o seu alvo, possibilitando-nos perceber um fenômeno mais profundo e essencial da política moderna e contemporânea: a apropriação ou captura da vida nua pela política.

De qualquer modo, ao se atentar para o fenômeno político, o que avulta é uma crise, tanto dos conceitos quanto das práticas. Há tanto uma crise das categorias clássicas de se pensar a política, como a Soberania, assim como um esgotamento da política centrado no Estado-nação e nas instituições modernas. A transformação da política e o esgotamento de suas formas clássicas são resultados da transformação histórica da ordem e constituição política que vigorou na modernidade, com ênfase na soberania do conjunto de conceitos e instituições que a definiram.

Neste panorama, Giorgio Agamben é um dos pensadores contemporâneos que se destaca na reflexão sobre o “eclipse da política”, que se concretiza no fato de que a política deixou de confrontar-se com as transformações que esvaziaram de sentido os seus conceitos e as suas

categorias tradicionais. Transformações estas que podem ser assinaladas, dentre outros fatos, pela politização da vida biológica antes excluída da esfera política; pelos campos de concentração, que criaram uma zona de indiferença entre o público e o privado; pelos refugiados, que rompem o nexo estabelecido entre o homem e o cidadão. Daí que é mister repensar as categorias de nossa tradição política à luz de novas relações e de novas configurações, como, por exemplo, a relação entre o poder soberano e vida nua. Segundo ele, filósofos como Hannah Arendt e Michel Foucault mostraram como a politização do *zoé*, da vida nua, determina uma profunda modificação dos conceitos políticos tradicionais. Deste modo,

Se a política parece, hoje, atravessar um eclipse permanente, no qual se apresenta em posição subalterna em relação à religião, à economia e até mesmo ao direito, isso é porque, na medida em que perdia consciência de seu estatuto ontológico, ela deixou de se confrontar com as transformações que progressivamente esvaziaram de dentro suas categorias e conceitos. (AGAMBEN, 2015, p. 9)

E, nesta perspectiva, acrescenta o autor italiano: “Exatamente no momento em que se gostaria de dar lições de democracia a cultura e tradições diferentes, a cultura política do Ocidente não se dá conta de haver perdido por inteiro os princípios que a fundam” (AGAMBEN, 2004, p. 33). Precisamente, por sua importância na questão política do Ocidente, esta questão sobre a democracia será alvo de nossa inquirição, conforme assinalado no início.

Neste processo de eclipsamento da política observamos que os conceitos tradicionais, como o de Soberania, são ineficazes para compreender as novas relações políticas e as novas modalidades de efetivação da democracia nas sociedades contemporâneas. Assim, as categorias e conceitos da tradição perderam o seu poder heurístico ou, então, não são mais orientadoras confiáveis na nossa compreensão do político. Conceitos e categorias, tais como, por exemplo, Estado nacional, Soberania, Povo, cidadania, nação, partidos políticos, entraram em crise, perdendo o seu sentido original, ou tornaram-se ineficazes para a compreensão da política nas sociedades contemporâneas. Percebe-se então, em nossa atualidade, uma transformação radical das categorias pelas quais a política era pensada, analisada. No dizer de Agamben (2012), “elas continuam vivas como formas vazias, mas a



política tem hoje a forma de uma 'economia', a saber, de um governo das coisas e dos seres humanos”.

No entanto, em que pesem as críticas e lacunas, a política é uma exigência de nossa condição ontológica e também de nossa contemporaneidade. Percebe-se que ela caminha para um obscurecimento, com uma das possibilidades resultando na sua redução à economia e ao estatismo.

Se atentarmos para a *démarche* agambeniana, podemos asseverar a sua importância para o debate político contemporâneo e subscrever as palavras de Selvino Assmann (2007, p. 7):

Agamben vai consolidando em sua obra uma corajosa leitura do pensamento político contemporâneo, recorrendo a paradigmas extremos como o 'campo de concentração' ou o 'estado de exceção', e sobretudo falando da biopolítica como luta da vida e das formas de vida contra o poder, que procura submetê-los a seus fins por meios muitas vezes ilegítimos.

Dentre os conceitos agambenianos, podemos atentar que o estado de exceção, por exemplo, torna-se um termo forte, um paradigma, apontando para o fato que a tradição democrática e suas instituições fundamentais entraram em crise ou perderam seu significado originário. A afirmação contundente de que há uma íntima solidariedade entre o regime democrático e o totalitarismo, com ênfase justamente nos conceitos de vida nua, estado de exceção, campo como paradigma, reclama atenção e reflexão por parte de todas aquelas pessoas que têm na política o alvo de suas inquições.

A partir destes pontos e na tentativa de refletir sobre a política e seus aspectos novidadeiros do mundo contemporâneo, destacamos que a pesquisa ora empreendida tem como alvo um objeto particular, interpretar a particularidade da democracia, como ela se efetiva na atualidade, tendo como instrumento interpretativo a biopolítica. Este tema da biopolítica torna-se paulatinamente um assunto presente e comum nas discussões; passa a ser um tema popular, momento no qual o conceito começa a ser assimilado pelo discurso comum. Pode-se apontar

que ele teria sido alçado à condição de “*éndoxa*”<sup>1</sup>. Em seu desenvolvimento teórico chega a perder muito de seu propósito inicial. Como assinala Farhi Neto (2010, p. 17):

Na sequência e desenrolar de sua recepção, o termo “biopolítica” foi associado a um leque de significados, às vezes oposto entre si. Tem sido empregado, em grandes linhas, para qualificar as metafísicas dos genocídios, para caracterizar as forças que formatam nossos corpos, para rotular os modos alternativos de subjetivação das feministas, de homossexuais, de presidiários, de multidões em sua produção imaterial, como a face oculta e denunciada do estado de direito, como a essência totalitária de toda forma de soberania, como a visão de mundo ocidental que sacraliza a vida individual ou o processo vital da espécie, como a política de salvaguarda da dignidade da vida, como o movimento de resistência dos corpos aos processos de sua sujeição.

Como podemos observar, há um seu uso múltiplo e variegado, tentando de forma dilatada abarcar desde as transformações do Estado de Bem-Estar social até passar pela manipulação genética, tendo como risco tornar o conceito infrutífero ou incompreensível dada a sua extensão. Isto traz consigo a possibilidade de, ao se tornar um tema no mercado das ideias, levar a simplificações ou a ser mero *slogan*, com a consequência de o termo perder toda a sua riqueza interpretativa ou heurística. O fato do termo apresentar-se hoje como um dos principais temas da reflexão política não se faz sem que haja a presença de ambiguidades e de largueza quanto ao seu significado, explicitando uma variação do termo entre diferentes obras e autores.

Quando isso acontece, apresentam-se, sem exclusividade, duas posturas: ou renegar tal conceito por sua “normalidade”, por seu aspecto comum, reforçando o abismo entre uma postura racional (científica ou filosófica) e a linguagem comum, ou, por outro lado, levar a sério o conceito, destacando a sua capacidade de recortar e interpretar um

1 Para uma compreensão do *éndoxa*, cf., BERTI (2002), principalmente p.3-42, e ARENDT (1989), p.15-88. *Éndoxa* aqui vai no sentido das opiniões (e conceitos) geralmente aceitas e comumente compartilhadas.

campo de experiência na cultura contemporânea. Esta última é a nossa opção nesse estudo ora empreendido.

Podemos acrescentar que o destino de uma categoria de pensamento não se deve à vontade arbitrária individual de um autor, mas à sua inserção na cultura e nos debates teóricos, na sua capacidade heurística de envolver as pessoas numa dada explicação da realidade histórica e cultural com a qual se deparam. Assim, devemos ter presente que, na análise filosófica, há a possibilidade de buscarmos definir o conceito e perceber se ele tem uma riqueza interpretativa capaz de dar conta dos fenômenos de nossa realidade política contemporânea, em suas manifestações mais essenciais.

Esclarecido isso, intentamos, na pesquisa, identificar o potencial da “biopolítica” como conceito capaz de recortar e precisar um campo de análise no panorama do fenômeno político, que envolve aspectos distintos da tradição política e que permita atentar para aspectos novos e fenômenos inéditos presentes na nossa atual realidade política.

Almejando a compreensão de nossa atualidade política, tomaremos o conceito a ser analisado, o de biopolítica, não o entendendo como um conceito-síntese, que daria conta de todas as eventualidades de nossa política, respeitando a disposição de uma cultura que não tem mais uma concepção forte de filosofia da história, porém como uma chave de interpretação que abriria uma determinada perspectiva.

Com este intento, no prosseguimento deste trabalho, em um primeiro momento, explicitaremos uma caracterização da democracia como regime hegemônico no panorama político contemporâneo, destacando suas características fundamentais, desde a elaboração do pensamento político moderno, destacando uma de suas escolas fundamentais de pensamento, o contratualismo, e também os conceitos que balizaram a discussão política, com destaque para o de Soberania. Como buscamos perceber a democracia a partir do instrumental biopolítico, faremos a seguir, no segundo capítulo, uma caracterização da biopolítica, começando por aquele que é tido como o responsável pela sua forte presença no debate atual, que é Michel Foucault. Destacaremos pontos fundamentais de sua trajetória ao final da década de setenta do século passado, ao final de sua fase genealógica, para percebermos como ele descreveu a biopolítica. Concebendo que ele, no entanto, não deixou uma reflexão mais contundente sobre a democracia, pois não há uma reflexão determinada e evidente sobre o tema em seu pensamento, recorreremos depois à filosofia política agambeniana, caracterizando como ele desenvolve e transforma a temática da biopolítica, em seu

projeto *Homo Sacer*. Enfatizaremos a análise da leitura agambeniana da biopolítica em sua continuidade e distinção com relação à leitura de Michel Foucault, tendo como escopo relacionar a categoria em tela com a questão da democracia, que será alvo do último capítulo. Tentaremos provar a sua capacidade de auxiliar na leitura interpretativa da nossa contemporaneidade, marcada por questões fundamentais, tais como: a prioridade da economia sobre a política, a linguagem da política sob a forma da lei, separando poder e direito, a democracia como regime inquestionável. Afirmamos que, no pensador italiano e em sua reflexão biopolítica, encontramos elementos que nos fazem pensar esta nossa realidade política contemporânea, para além das evidências, simplificações e discursos laudatórios.

## CAPÍTULO 1: DEMOCRACIA COMO REGIME POLÍTICO HEGEMÔNICO

No atual panorama das ideias políticas, a democracia se apresenta como o melhor regime possível para os seres humanos em nossa atualidade (Cf. DELLACAMPAGNE, 2000, p. 14). No entanto, se quisermos ir para além destes conformismos e das leituras fáceis, a questão da democracia deve ser colocada em análise, pois a ela não podemos nos reportar de fora, com um olhar imaculado, puro ou sobranceiro, pois de forma inescusável já estamos nela incluídos como sujeitos políticos e para ela devemos nos voltar a fim de problematizar a questão da política no mundo contemporâneo.

Neste estado de coisas uma questão apresenta-se como premente e não pode permanecer negligenciada: por que a democracia seria o regime político preferido? Quais são suas qualidades e defeitos que nos permite vê-la como a excelência em nossa disposição política? Sabemos que estas questões não são fúteis e banais, pois, ao longo da história, a democracia contou com mais inimigos e detratores do que defensores, conforme se percebe pelo extenso debate desde a filosofia política clássica grega<sup>2</sup>. Há, portanto, uma execração tradicional da democracia como forma de governo, da Grécia Clássica até a Modernidade, de Platão a Kant e Tocqueville. No entanto, tal detração não deve nos se impor como um senso comum, uma visão não questionável sobre o assunto em tela.

O que se coloca para nós como tarefa inescusável é precisamente a crítica deste senso comum, que resulta na pacificação de qualquer crítica e na disposição da teoria como defesa do *status quo*. Além dessa tarefa, duas outras questões importantes, que acompanham a filosofia política, merecem a nossa atenção: como limitar o poder? Como se efetiva a distribuição deste mesmo poder? Estas duas questões alimentam o debate contemporâneo sobre a questão democrática.

A despeito de que estas questões sejam fundamentais e da importância de seu debate, a questão da democracia se perde amiúde, no mundo contemporâneo, em vacuidades dos discursos políticos, na negligência ou no caráter banal de sua problematização. Como exemplo dessa pressa temos que o pensamento conservador exalta os valores da democracia, encarando-a como um universal a-histórico acima das vicissitudes do cotidiano. Este discurso assevera que, após a queda do mundo soviético, as democracias liberais capitalistas tornam-se

hegemônicas, sem concorrentes e sem um além na história, chegando à conclusão de que não haverá, no futuro, um outro melhor regime, restando apenas melhorar a democracia vigente, apresentada então como o modelo único para todos os governos. Como resultado desta percepção, proclama-se o fim da História, entendido não como a falta de novos eventos, mas sim como o fim de novas experiências humanas sociais.

A fim de prosseguirmos nesta problematização da democracia, um dos aspectos que nos parece não poder ser negligenciado é a mudança de seu estatuto, que ocorre na Modernidade, caracterizando-a como diferente da tradição política, que, em nossa compreensão, abarca da Grécia Clássica até o começo da Idade Moderna.

A percepção sociopolítica, depois da Modernidade, impõe-nos que a história não seja mais pensada como uma sucessão de regimes políticos, não importa se numa escala progressiva ou regressiva, mas sobre formas de sociedade e de produção econômica. A questão, portanto, deslocou-se da política para a economia e para a sociologia. Como exemplo, a história deixa de ser pensada como a sucessão destes regimes (despotismo, república, democracia) e passa a ser pensada em sucessão de modos de produção, como em Marx, ou em mudanças de formas econômicas (pastoral, agrícola e mercantil).

Se pensarmos numa caracterização mais apropriada, podemos afirmar que a Modernidade é o período da história que se efetivou através de movimentos culturais, como o Humanismo renascentista, o Iluminismo e a Revolução Científica, assim como pelo desenvolvimento de valores hegemônicos liberais, incluindo o Estado democrático de direito e os direitos humanos. Assim, no processo histórico que vai da Renascença à Revolução Francesa, fenômenos como o subjetivismo epistemológico, o liberalismo político, a ética individualista e a economia de mercado mostram-se fundamentais para a nova configuração sociopolítica, diversa dos períodos anteriores.

Um outro aspecto que nos permite perceber a modernidade em de seus aspectos essenciais residiria no desenvolvimento da ciência, como expressão da ênfase em uma razão puramente mundana e subjetiva. Assistimos então o predomínio do individualismo e do racionalismo, com amplas repercussões nos terrenos epistemológicos, jurídicos e políticos.

Em termos estritamente epistemológicos, a questão sobre o conhecimento foi assentada sobre o caráter subjetivo, ou seja, a possibilidade do conhecimento fundamenta-se nas capacidades dos indivíduos racionais, efetiva-se a partir de um sujeito epistemológico. Este conhecimento subjetivo se deu ou pelo racionalismo inatista ou

pela experiência, destacando as vertentes racionalista e empirista do pensamento moderno. Esta postura individualista, quando trasladada para o âmbito da política, permitiu a afirmação do sujeito de direitos ou do cidadão.

Prosseguindo no terreno da política, o aspecto fundamental da modernidade é o aparecimento do Estado como encarnação da soberania. Desde o século XVI, com a filosofia política de Maquiavel, o Estado passa a significar o “[...] *poder central soberano* legiferante e capaz de decidir, sem compartilhar esse poder com ninguém, sobre as questões exteriores quanto internas de uma coletividade; ou seja, de poder que realiza a laicização da *plenitudo potestas*” (Cf. CHATÉLET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 1990, p. 38). Este processo completa-se com Hobbes, autor no qual a laicização completa da *plenitudo potestas* efetiva-se na noção de Estado, na indistinção entre a essência da soberania (quer seja a potência ou majestade) e o seu exercício empírico (poder ou governo). A soberania, alma do Estado, torna-se a categoria fundamental do pensamento político moderno, e traduz em termos teóricos a superação, em termos históricos, da fragmentação dos poderes no mundo político medieval. Esta noção é tão forte que assinala o que de mais importante se produziu no debate político moderno.

Este momento de redefinição da política e, particularmente, da hegemonização do Estado, revela-se na afirmação daquilo que se convencionou chamar de contratualismo moderno, mais bem elaborado que o antigo, presente em Platão, nas *Leis*, e em Cícero, em *Da República*<sup>3</sup>. Ela revive a antiga ideia do direito natural, presente nas proposições dos legisladores medievais, e que tem como marco moderno a obra de Hugo Grócio (1588-1625), *De iure belli ac pacis*.

De certo modo, a filosofia política moderna confunde-se com a afirmação da teoria contratualista moderna e, conseqüentemente, com o jusnaturalismo. O contratualismo (de Hobbes a Kant, passando por Locke, Rousseau e Espinosa) mostra a sua importância por demarcar os princípios norteadores da democracia e do constitucionalismo modernos assim uma nova concepção de lei. Temas fundamentais do debate político moderno, como soberania, Estado, direito subjetivo, propriedade privada tem seu solo originário nesta escola de pensamento. Sua importância é fundamental, durante mais ou menos dois séculos, advindo a sua morte nas codificações modernas, em especial a napoleônica, no historicismo jurídico alemão e na obra de Hegel.

O contratualismo, em sua variegada forma, submete-se ao esquema *estado de natureza-contrato-sociedade política* e a admissão da independência de direitos individuais e naturais em relação ao poder político e social. Marcado pela crítica da sociedade humana (principalmente em sua face feudal) e também da história, onde destacam-se a injustiça, a desigualdade e o desvio do uso sensato da razão, o contratualismo, alicerçando-se em uma racionalização da reflexão política, apresenta a ideia nuclear de um pacto através do qual os indivíduos renunciam ao estado de natureza em prol da constituição de uma sociedade civil-política, marcada por leis que garantam o direito natural, que passa a ser direito civil. Mas, poderíamos perguntar, como o Estado legitima-se enquanto ordem civil<sup>4</sup>. Ora, no único fundamento seguro após a dissolução do direito divino: no povo enquanto cidadão, como vontade coletiva e fonte da lei, assinalando a concepção moderna da política. A figura fundamental da Modernidade, o Estado, funda-se na liberdade e na igualdade de direitos atribuídos ao indivíduo, que tem precisamente na sociedade política a salvaguarda destes direitos.

O contratualismo assinalou, deste modo, a busca fundamental do direito moderno e, assim, do Estado, que foi a afirmação de direitos naturais, que de igual modo às leis da física matemática, eram leis universais da natureza, fundamentando deste modo os delineamentos básicos do pensamento moderno. Isto fica patente no modelo adotado por esta escola filosófica, que é racionalista, axiomático, de cariz geométrico.

A unidade da “escola” contratualista esteve antes no método do que em uma unidade ontológica ou ideológica. O seu método seria racional, que permitiria a redução do direito, da moral e da política a uma ciência demonstrativa, conforme o cânone moderno. Buscava-se, nesta perspectiva, uma reconstrução racional da origem e do fundamento do Estado. Havia uma tentativa de efetivação de uma teoria racional do Estado, além de uma teoria do Estado racional.

Por outro lado, o contratualismo aloja-se nas disposições modernas da laicização da cultura moderna e da ênfase no individualismo. Este individualismo está na base da doutrina, posto que

<sup>4</sup> A ideia de direito natural “[...] serviu para atenuar a concepção absolutista do poder, fazendo do déspota esclarecido um servidor do Estado, conduzindo-o a tomar consciência dos seus deveres em relação aos indivíduos, ou para apoiar o próprio Estado na soberania popular, reivindicando os direitos dos indivíduos” (HYPPOLITE, 1995, p.58).



a construção da sociedade civil se dá a partir de individualidades livres e iguais no estado de natureza anárquico. Convém assinalar que

[...] na origem do individualismo há tanto uma ontologia quanto uma ética: uma ontologia, enquanto baseada em uma concepção atomista da sociedade, tal como se apresenta tanto na reconstrução do estado de natureza que precede o Estado civil na filosofia política de Hobbes a Kant, quanto na fundação da nova ciência, a economia política, cujo principal ator é o *homo economicus*, desprezado por Marx, que individualista não era; uma ética, defino, que atribui ao indivíduo humano, diversamente de todos os outros seres do mundo natural, uma personalidade moral que, para nos expressarmos em termos kantianos, tem uma dignidade, e não um preço (BOBBIO, 2000, p. 380-381).

O Estado concebido como soma das vontades particulares e como vontade artificial, como indivíduo artificial, também é consequência desta concepção da individualidade. Como consequência, buscou-se o direito fundado na razão, ao contrário do direito natural anterior que se baseava na revelação divina.

Conforme explicita Colleton (2011, p. 19-20), dentre os contratualistas, a vertente positivista do pensamento jurídico moderno, representado por Hobbes, Gassendi e Espinosa, nega a causa final na natureza e a metafísica clássica de uma ordem natural. Esta vertente concebe o direito como exclusividade da vontade humana e não de uma razão que, por meio de uma concepção da natureza, estabeleceria a justiça. Outrossim, a escola do direito natural moderna afirma uma concepção da natureza humana estribada em uma concepção fisiológica e mecânica da natureza, apartando-se, assim, de uma tradicional concepção teleológica do ser humano, desde a qual, anteriormente, se poderia inferir normas para a conduta humana,

O contratualismo, em seu aspecto fundamental, apresentou uma dicotomia: ou o estado de natureza ou a sociedade civil. Este modelo de pensamento se diferencia do modelo gradual das sociedades, presente nas concepções organicistas tradicionais, como em Aristóteles, onde o Estado não passa de um grau maior de sociedade natural. Jamais poderia ser pensado, no âmbito do contratualismo, o Estado como uma grande família, como sói acontecer no modelo organicista. Em relação à

concepção clássica, podemos assinalar que há uma ênfase na natureza individual do homem e não mais em uma predisposição natural e ontológica do homem para a sociabilidade. Ocorre no contratualismo uma racionalização da natureza humana, compreendendo como base o indivíduo isolado, dotado de direitos que lhe pertencem por natureza e, portanto, inalienáveis e invioláveis.

Para os modernos, a natureza humana é uma natureza individual, tendo como consequência que a sociedade deixa de ser natural e surge por contrato celebrado entre estes indivíduos pré-existentes, ou seja, há a primazia do indivíduo sobre a sociedade, desfazendo a concepção organicista que havia caracterizado a filosofia política clássica. Hobbes, exemplar desta nova disposição, demarca esta diferença de opções em sua obra-prima, o *Leviatã*.

Thomas Hobbes mostra-se deveras como a figura proeminente e que pode ser tida como fundadora do jusnaturalismo moderno. Desvincilhando-se da concepção organicista e daquela do homem como natural e teleologicamente destinado à sociabilidade, ele contrapôs ao homem social por natureza o *homo homini lupus*.

Em grande parte da teoria do jusnaturalismo moderno, que vigorou entre o início do século XVII e fim do século XVIII, a discussão é sobre o direito público, sobre o problema do fundamento e da natureza do Estado. Ou melhor: uma teoria para interpretar o fundamento e os limites da soberania, a fim de justificar a legitimidade do poder (soberano). Como exemplo, temos que o subtítulo d' *O Contrato Social* (1762), de Rousseau, é *Princípios do direito público*, sendo este último termo uma expressão para designar o “estudo abstrato e geral do direito e do governo”, como presente no jurista genebrino Jean-Jacques Burlamaqui (1674-1748). O direito político, na teorização rousseauiana, é democrático, pois advoga a dependência de toda soberania e autoridade ao vínculo com o povo (o conjunto dos pactuantes) em sua totalidade<sup>5</sup>.

É salutar chamarmos a atenção para o fato de que o direito político moderno é solapado pela hegemonia daquilo que caracteriza em

5 Perceber a leitura que Foucault faz da relação entre arte e governar e seu aprisionamento nos limites do direito público à época da reatualização da teoria do contrato na Modernidade, presente no curso *Segurança, Território e População* (Cf. FOUCAULT, 2008 b). O desbloqueio das artes de governar ocorreu a partir do período em que os Estados tomam como seu objeto não a unidade territorial, mas a complexidade de governar uma população, o que permite a Foucault tratar o tema da governamentalidade.

boa parte a modernidade em seu aspecto social e cultural, qual seja, a promoção do indivíduo e o triunfo da subjetividade. Com o decorrer do tempo, o direito público acaba dissolvido no direito privado. O desenvolvimento da modernidade, a hegemonia da visão liberal-burguesa acaba por fazer prevalecer os interesses privados sobre o interesse público, instalando o império do livre mercado e apresentando a glorificação da vocação econômica da sociedade civil.

A legitimidade do poder é dada, no contratualismo, pelo consenso. Ou seja: o princípio de legitimação das sociedades políticas é o consenso. Isso se dá pelo modelo dicotômico contratualista que contrapõe estado de natureza e estado civil (Cf. BOBBIO, 1996, p.38-39). A legitimidade se dá, assim, pelo consentimento dos indivíduos, na medida em que preserve e respeite os direitos naturais universais do ser humano, concebido como indivíduo singular. A autoridade do governante tem que obter consentimento dos governados a fim de que seja declarada legítima. Refuta-se outros princípios políticos tradicionais, como o direito divino dos reis ou a autoridade patriarcal. Deste modo, “[...] se a única forma de legitimação do poder político é o consenso daqueles sobre quem esse poder se exerce, na origem da sociedade civil deve ter existido um pacto, se não expresso, pelo menos tácito, entre os que deram vida a tal sociedade” (Idem, 1996, p. 64). O contrato obedece a um princípio racional, pois a partir da ideia de indivíduos livres e iguais ele aparece como consequência necessária.

Tradicionalmente, aponta-se dois momentos no contrato social. Um primeiro, que é o pacto de associação, no qual os indivíduos, livres e iguais, resolvem viver em sociedade vem um comum acordo, transformando a multidão em um corpo social. Um segundo, que é o pacto de sujeição, no qual os indivíduos se submetem a um poder soberano e comum, no qual o povo, corpo social, se transforma em Estado. Na concepção democrática do contrato, como em Espinosa e Rousseau, basta um único contrato, pois a soberania está com o povo e ele não pode se submeter a si próprio. Como ressalta o genebrino em uma passagem de O Contrato Social: “Não há senão um contrato no Estado, o da associação; e este, por si só, exclui qualquer outro” (ROUSSEAU, 2011, Livro III).

O pacto social consiste num acordo para a constituição de um poder comum. A caracterização deste poder, que faz surgir o corpo político e civil ou Estado, leva a divergências fundamentais, restando, como exemplo e limitando o fecundo debate, a caracterização deste poder ou como absoluto, indivisível e perpétuo (como em Hobbes e Rousseau) ou então limitado, divisível e resistível (como em Locke).

Rousseau destaca-se por buscar a unidade do Estado (em consonância com Hobbes) e a liberdade do indivíduo (seguindo Locke). De qualquer modo, o Estado remete aos direitos individuais. Assim sendo,

na origem do Estado moderno, que nasce do contrato social, e portanto da livre vontade dos indivíduos, está a idéia não de que o indivíduo é produto da sociedade, mas sim de que a sociedade é o produto do indivíduo. E portanto a sociedade deve ser construída de modo que seja benéfica para o indivíduo, e não maléfica (BOBBIO, 2000, p. 423).

Ao se dizer que o soberano é absoluto significa que ele é livre das leis civis, das leis que ele pode criar. O soberano não pode ser submetido a julgamento, não importando a lei que viole ou o que faça. O julgamento torna-se inútil porque o soberano não é obrigado juridicamente a respeitar as leis civis. O soberano, contudo, não é marcado pelo mero arbítrio ou capricho, com poderes ilimitados, contudo os limites de seu poder não são jurídicos (do direito já positivado), mas sim limites advindos do direito natural.

No contexto moderno, e tendo em vista a afirmação da democracia, uma outra vertente que conclama a atenção é o liberalismo<sup>6</sup>. Ele, neste contexto das ideias políticas modernas, é a afirmação política do individualismo. A ideia fundamental dos direitos naturais do homem remete à concepção do sujeito racional. Deste modo, “a valorização da livre iniciativa e da liberdade individual no campo da política e da economia equivale no campo do conhecimento à valorização da experiência individual, tanto intelectual (racionalismo) quanto sensível (empirismo)” (MARCONDES, 2007, p. 10). A concepção de natureza humana está na base tanto do campo gnosiológico quanto do prático na Modernidade. O individualismo deve ser compreendido, neste contexto, como a concepção do indivíduo livre e autônomo, consciente e capaz de se autodeterminar.

O liberalismo aparece, portanto, como a teoria política que assinala o primado do individualismo moderno. Como consequência aparece a discussão da conciliação entre o respeito aos direitos

6 Para uma compreensão da história e das correntes do liberalismo, cf. Merquior (2014); Bobbio (1990).

fundamentais do indivíduo (tais como o direito à vida, à liberdade e à felicidade) e a exigência da vida em comunidade, a vida política.

O método democrático impõe-se, no panorama moderno, de forma precisa na relação entre governo e sociedade. As doutrinas liberal e a contratualista estão no bojo de um processo social e histórico, no qual se busca uma nova forma de legitimação para o poder político, distinto do período medieval e de sua concepção teocrática, assinalando o triunfo da democracia e do Estado de direito. Este é um processo político que se estende da Renascença até a Revolução Francesa.

Se as doutrinas contratualistas e liberais estão na base das discussões políticas modernas, a figura do Estado, que vai se consolidando neste processo, é fundamental. E, ao se falar em Estado, destaca-se a figura de Max Weber e sua concepção de um Estado racional, ou melhor, legal e racional. Na leitura que ele empreende, esta instituição moderna é marcada pelas características de laicização do Estado e subordinação de todos à lei, do primado da lei sobre os costumes e hábitos, das relações impessoais através da lei, acarretando o surgimento do Estado burocrático (na relação entre governantes e funcionários) e Estado de direito (na relação entre o governo e os cidadãos) (Cf. WEBER, 1993).

A partir de Max Weber tornou-se comum associar Modernidade e racionalismo, de tal modo que a Modernidade estaria marcada por um processo racional de desencantamento do mundo, conduzindo a uma cultura laica desde a desintegração das antigas concepções religiosas. É fácil apontarmos que este processo assinala uma nova forma de interpretação da realidade, que tem na ciência o seu aspecto distintivo. Além dessa laicização da cultura (ocidental), a Modernidade seria marcada também pelo desenvolvimento das sociedades. As novas estruturas sociais estariam voltadas para o princípio organizacional da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. No vocabulário weberiano, este processo é a institucionalização de um agir econômico e administrativo teo-racional. É neste sentido que a Modernidade, marcada pelos dois processos citados, e tendo seu *locus* no Ocidente a partir do séc. XVI, não pode ser confundida com modernização<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> A modernização refere-se a um conjunto de processos sem uma marca temporal precisa, em que se destacam o desenvolvimento das forças produtivas, o aumento da produtividade do trabalho, a formação de capital e mobilização de recursos, o estabelecimento de poderes políticos centralizados, secularização de valores e de normas, expansão das formas urbanas de vida, crescimento da formação escolar formal (Cf. HABERMAS, 1990, p.13-32).

Há na modernidade uma concepção essencialmente legalista do Estado, que acompanha o nascimento do Estado-nação, a partir do qual não é possível a distinção entre filosofia política e direito público. O direito público moderno nasceu de questões inéditas, inexistentes para o pensamento clássico e antigo, quais sejam, o conflito entre poder espiritual e poder temporal (que foi o objeto primordial de toda uma tradição política medieval), e, por conseguinte, entre *regna* e *imperium*.

Neste seu processo de consolidação, a lei é concebida como a linguagem na qual se expressa este Estado racional. A lei pode ser entendida como a norma geral e abstrata de um Estado, produzida por uma vontade racional. Distingue-se assim de qualquer arbítrio ou capricho de uma vontade particular de um governante qualquer (do soberano, principalmente) e também das normas costumeiras presentes nas sociedades tradicionais, como a sociedade feudal. Há, por exemplo, no contratualismo, uma crítica à concepção tradicional do poder e consequente elaboração de uma teoria legal e racional do poder político.

Ao longo da modernidade efetiva-se a autonomia do político que, escapando do amparo em fundamentos transcendentais ou teológicos, almeja fundamentar o Estado (explicá-lo e justificá-lo) a partir da natureza humana, de suas paixões, dos seus instintos e interesses, como acontece em Hobbes – que baseia sua política na natureza humana, o ser humano pensado como um ser de sensações, paixões e razão, sem apelar para nenhum princípio transcendente. No autor do *Leviatã*, o propósito é aplicar ao estudo da moral a metodologia racional que obtivera êxito no estudo da natureza, efetivando uma ética racional apartada de modo definitivo da teologia. Rompe-se assim com toda uma tradição que remonta a Aristóteles, para quem o estudo das questões morais só pode alcançar um conhecimento provável, estando vedado a possibilidade de se conseguir a certeza que possui a matemática.

Retomando o tema da democracia, podemos afirmar que já não estamos naquela fase em que se individualizava a democracia a partir de seu confronto com outras formas de exercício de poder, como na teoria clássica. Os autores costumeira e tradicionalmente apresentavam sua teoria da democracia após o confronto com outras formas de regime políticos. A questão democrática resumia-se classicamente na questão do número de governantes (a discussão sobre quais e quantos são os governantes) mas também sobre o modo como se exerce o poder. A problematização tradicional dizia respeito a uma forma ou regime político e não a uma forma de sociedade. No entanto, a separação não é tão cômoda, bastando observar, como exemplo, o paralelismo, em

Platão, entre a organização da *pólis* e a organização da alma de seus habitantes.

A democracia apresenta-se, no mundo contemporâneo, hegemônica, constituindo-se um lugar-comum. Há um sentido fortemente positivo, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, que se diferencia da visão negativa clássica que se tinha sobre ela. Assim, hoje em dia, não há regime que não queira se colocar como democrático, até mesmo os mais autoritários. A sua hegemonia parece consolidar-se, após 1989, com a Queda do Muro de Berlim e, conseqüentemente, com o único regime que lhe fazia concorrência no panorama político do século XX. A sua valorização desde então, conduz de forma a que não se conceba nenhuma outra alternativa razoável. A democracia passa a significar tudo aquilo que é politicamente desejável e moral. No máximo, por conta de transformações conceituais e históricas, ela é contraposta a uma outra forma de regime, que pode ser ou a autocracia ou o totalitarismo, de tal modo que se apresenta que existiria uma incomensurabilidade entre democracia ocidental e o regime totalitário, nazista ou stalinista. Ou então, num certo período histórico, definir-se-ia a democracia liberal a partir do contraste com outras formas políticas, como o comunismo ou o populismo.

A democracia, doutrinariamente liberal e que tem o seu espaço próprio no Estado, é uma criação da política moderna. Ela resulta de uma luta para a transformação do Estado absolutista e centralizado surgido entre os séculos XVI e XVII, e marcada, historicamente, pela transformação das antigas cidades-Estado em Estados centralizados e territoriais modernos. Ela distingue-se por ser o único regime político que nasce como termo indicativo do poder de um corpo coletivo, o *dêmos*, tradicionalmente confundido com a massa, a plebe.

Podemos melhorar esta caracterização e apontar que o Estado Democrático de Direito, uma outra faceta da política estatal moderna, aparece, no Ocidente, a partir do século XVI, caracterizando-se por fazer com que as relações sociais passem a ser mediadas por uma noção de direitos e não mais por privilégios ou arbítrios (Cf. RIBEIRO, 2005, p. 47-48). A institucionalização do “Estado democrático de direito” foi um processo através do qual houve a transformação dos deveres dos súditos em direitos dos cidadãos. O reconhecimento e a proteção destes direitos, do homem ou do cidadão, estão na base das constituições modernas. O caráter positivo da democracia moderna advém do reconhecimento destes direitos fundamentais.

Explicando um pouco mais esta identidade da política moderna ocidental, podemos observar que

[...] os direitos humanos não surgem com a democracia moderna, no século 18 ou 19, mas *antes dela*, já no 17, para limitarem o poder monárquico. São eles que começam a converter o poder absoluto dos reis em poder constitucional. Mas o poder executivo continua com o monarca. O que o rei perde é o pleno controle do poder judiciário e do legislativo, embora continue nomeando os juízes (só não pode mais demiti-los a seu arbítrio) e possa vetar leis (o que, depois de 1707, nenhum deles fez) (RIBEIRO, 2005, p. 18).

Este processo culmina na Declaração de 1789, que é a primeira declaração a tratar o ser humano em geral e não de um povo só, referindo-se a um direito humano universal. Os direitos humanos valem por sua universalidade, garantindo a todos, ao menos formalmente, o acesso à vida, educação, à saúde, ao pleno emprego, etc. (Cf. RIBEIRO, 2005, p. 56).

Neste processo de efetivação, os direitos humanos têm como função limitar o poder do governante e garantir os direitos fundamentais do ser humano. Um conceito que surge em um contexto distinto do regime democrático (em monarquias absolutistas, por exemplo) termina por fazer parte da essência da própria democracia. Estes direitos tornam-se depois, na democracia moderna, mais importantes que a representação política. Destarte, a democracia moderna está indissociável da ideia de direitos fundamentais e também da descentralização do poder, sendo este distribuído entre vários órgãos e instituições.

O termo Estado Democrático de Direito assinala a interseção entre os três elementos que o constituem a partir da Modernidade e que caracteriza a política ocidental, assinalando os limites teóricos e práticos do agir comum do cidadão, cindido pelo liberalismo. O adjetivo democrático qualifica o Estado, incluindo a ordem jurídica. Portanto,

o direito surge neste âmbito como um vetor orientador para a realização da democracia, na medida em que cumpre, ao mesmo tempo, a função de um limitador do poder. O povo, em coletividade democrática, hoje representativa, sem olvidar que o direito é também um pressuposto para a sua atividade faz o direito, elabora leis que



regulam inclusive o processo de elaboração de novas leis (NASCIMENTO, 2014, p. 65).

O Estado Democrático de Direito assenta-se, de modo tradicional, em alguns princípios básicos que lhe caracterizam, sendo os mais destacados os seguintes: a garantia e a preservação da liberdade individual, expressas, por exemplo, na livre expressão de ideias; a igualdade de direitos e a segurança dos indivíduos como algo sagrado; a noção de governo do povo, com a supremacia da vontade popular; eleições periódicas com sufrágio universal, com a garantia da existência de vários grupos políticos e partidos em concorrência entre si; governo efetivado mediante consentimento; a alternância do governo através de eleições livres e justas, com a transição pacífica de poder; respeito à escolha da maioria dos cidadãos, sem contudo desprezar as minorias; o reconhecimento de alguns direitos fundamentais, que transformam os homens em cidadãos.

Norberto Bobbio<sup>8</sup> não contrapõe a democracia a outros regimes, mas sim as transformações da democracia sob a forma de “promessas não-cumpridas”, ou melhor dizendo, entre democracia ideal e real, entre o que foi prometido e aquilo que foi efetivamente realizado (Cf. BOBBIO, 2004, p. 20). Ou em outras palavras: o autor contrasta os ideais democráticos propostos por diversos autores modernos e a democracia real, efetiva. Estas promessas não-cumpridas são por ele elencadas: a sobrevivência do poder invisível, a permanência das oligarquias, a supressão dos corpos intermediários, a revanche da representação dos interesses, a participação interrompida e o cidadão não-educado (mal-educado).

O pensador italiano parte de uma definição mínima de democracia, qual seja, “por regime democrático entende-se primeiramente um conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação

8 Bobbio é escolhido como exemplo, neste texto, devido a alguns fatores: a) é um autor assaz conhecido e trabalhado na filosofia política no contexto brasileiro, influenciando debates e teses acadêmicas; b) tem uma teoria da democracia que dialoga com as duas vertentes mais influentes do debate político do século XX, quais sejam, o liberalismo e o socialismo; c) sua teoria da democracia é um dos pontos fortes de sua trajetória teórica, estando presente em diversas obras, das quais destacamos: *O Futuro da Democracia* (1991), *Estado, governo, sociedade – para uma teoria geral da política* (1995), *Teoria geral da política – a filosofia política e a lição dos clássicos* (1999), dentre outros.

mais ampla possível dos interessados” (BOBBIO, 2004, p. 22). Esta definição mínima permite ao autor, apesar de seu simplismo, diferenciar a democracia e outras formas de governo. Para ele, o que diferencia fundamentalmente a democracia de outras formas autocráticas de governo é que esta é “[...] caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais *procedimentos*” (BOBBIO, 2004, p. 30). Em acréscimo, o autor italiano enfatiza o caráter público das decisões na democracia. Assim, esta seria o “poder em público”. E mais: se na democracia antiga o que a marcava era o debate em praça pública, na *Agorá*, a sua transformação, na Modernidade, em democracia representativa, não retirou a exigência de visibilidade ou publicidade do poder político (Cf. BOBBIO, 2000, p. 386-387).

Um outro autor, como Dellacampagne (2000, p. 17-18), estipula que uma sociedade pode ser chamada de democrática se respeita três princípios fundamentais, princípios estes que parecem assegurados numa democracia representativa: o princípio da tolerância (que garante a livre expressão de concepções políticas, filosóficas ou religiosas, incluindo-se aí a laicidade), o princípio de separação dos poderes (a fim de garantir a proteção do cidadão contra qualquer abuso advindo da concentração de poder, divide-se o poder de fazer leis, de aplicá-las e o de punir infrações contra a lei) e o princípio de justiça (a afirmação da justiça social como fundamental para uma democracia substantiva e não somente formal, não permitindo que surjam desigualdades muito acentuadas que impeçam a participação política dos membros da sociedade).

A democracia se caracterizaria assim, em uma definição mínima, pela atribuição a um elevado número de cidadãos, o povo, do direito de participar da tomada de decisões coletivas, pela existência de regras de procedimentos como a decisão tomada pela maioria (ou por unanimidade) e por fim a necessidade dos que forem chamados a decidir (ou a delegar a representantes) sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condições de escolher entre estas alternativas. Para que esta última exigência seja atendida, os direitos de liberdade dos cidadãos devem ser respeitados (liberdade de opinião, de reunião, de expressão de ideias, etc.). A função principal da democracia é “sustentar sociedades em que a mudança e a adaptação possam ocorrer livremente” (OSBORNE, 2013, p. 10). Isso por conta da liberdade dos cidadãos e da publicidade do poder.

A diferença fundamental para com a democracia antiga é que com a eleição, o povo, como o conjunto de cidadãos, a ênfase recai na

representação política, demarcando o caráter indireto da participação. Assim, a democracia moderna é uma democracia indireta, complementada com formas de participação direta, como o referendo e o plebiscito.

Outro fato que merece destaque é que a democracia moderna nasce de uma concepção individualista da sociedade. Esta seria um produto artificial das vontades individuais. Na democracia moderna, a liberdade é entendida como autonomia, ou seja, como a capacidade dos indivíduos de darem a si próprios leis civis, como bem enfatizado em Rousseau. No entanto, em sua efetivação concreta, a democracia deixou de ser a livre e direta participação do cidadão (do indivíduo) e passou a ser uma concorrência entre grupos elitistas. Esta disposição transformou a antiga utopia de uma participação direta dos indivíduos na decisão política.

O regime democrático tem alguns elementos fundamentais, tais como<sup>9</sup>: em primeiro lugar, a soberania popular. Nesse modelo de organização jurídico-política, a limitação do poder político representaria a vontade do próprio povo ao se consolidar em um Estado, organizado por uma Constituição, que garantiria os direitos fundamentais e que seja regido por normas que os representantes do povo elaborarão com base na vontade do povo. A ênfase nesta soberania é tamanha, que um autor do século XVIII pôde afirmar: “O povo escolhe de maneira admirável aqueles aos quais deve confiar parte da sua própria autoridade” (MONTESQUIEU, apud BOBBIO, 2000, p. 374). Nascida da luta contra o absolutismo, a soberania desloca-se do Príncipe para o Povo.

Em segundo lugar, as eleições livres, estabelecendo direito de voto a todos os cidadãos maiores de idade, com o asseguramento da igualdade no voto de todos os eleitores. O legislativo é eleito pelos cidadãos, assim como o executivo. As eleições são um método e um mecanismo. Como método, elas são o modo pelo qual são designados os representantes que exercem o mandato, não em nome dos eleitores, mas do povo todo. Como um mecanismo, elas servem para escolher e autorizar governos, a partir da existência de grupos que competem por governança, associados em partidos políticos e escolhidos por voto. O voto na democracia não é mero procedimento, mas expressão da igualdade e da liberdade. Assim, “somos livres e, portanto, decidimos nosso destino político. Somos iguais, e por isso nenhum voto vale mais que outro” (RIBEIRO, 2005, p. 32).

9 Nesta caracterização, servirmo-nos principalmente das indicações contidas em Bobbio (2010) e Chauí (2007).

A partir deste mecanismo, a função dos votantes não é a de resolver problemas políticos, mas a de escolher homens que decidirão quais são os problemas e como resolvê-los. A função do sistema eleitoral é garantir o rodízio dos ocupantes do poder, preservando contra os riscos da tirania. O modelo político baseia-se no mercado econômico e na soberania do consumidor. A existência de um aparato governamental é necessário por ser capaz de estabilizar as demandas da vontade política.

Em terceiro lugar, neste modelo, a legitimidade é assegurada pelo fato de que os dirigentes são eleitos por consulta periódica e por respeito à vontade da maioria; a eleição pressupõe a competição entre grupos e partidos (a condição de existência de associações políticas livres); a competição pressupõe a publicidade de opiniões e liberdade de expressão (a condição da vontade geral dos cidadãos; a livre expressão dos eleitores e possibilidade de alternativas política; o respeito às minorias e a proteção contra os riscos de perpetuação de um grupo no poder (a existência de divisões sociais e de parlamentos); e, por fim, não deve haver limitação dos direitos da minoria.

Por fim, a democracia moderna, e o Estado que lhe dá sustentação, é caracterizada também pela separação das funções do poder político, separando as funções de fazer as leis, de executá-las e de fiscalizá-las. Tal disposição tem como meta garantir a integridade do cidadão face aos governantes, contra os abusos de autoridade e na defesa do sistema contra uma possível tirania ou qualquer outra ação que venha a desrespeitar a vigência da lei e do direito público e privado.

Na afirmação da democracia moderna, é salutar atentar para a relação que se estabelece com o liberalismo. Para um pensador como Bobbio (2004, p. 32), a relação estabelecida entre democracia e liberalismo é essencial. Deste modo, afirma que

[...] o Estado liberal é o pressuposto não só histórico mas jurídico do Estado democrático. Estado liberal e Estado democrático são interdependentes em dois modos: na direção que vai do liberalismo à democracia, no sentido de que são necessárias certas liberdades para o exercício correto do poder democrático, e na direção oposta que vai da democracia ao liberalismo, no sentido de que é necessário o poder democrático para garantir a existência e persistência das liberdades fundamentais (BOBBIO, 2004, p. 32).

Assim, há uma interdependência entre Estado liberal e Estado democrático. No entanto, como assinala Chauí (2007, p. 147), “a peculiaridade liberal está em tomar a democracia estritamente como um sistema político que repousa sobre os postulados institucionais que se seguem, tidos, então, como condições sociais da democracia.” Estes postulados são: o da cidadania e eleição; o da existência de associações cuja forma privilegiada é o Estado; o das divisões sociais e de parlamentos; o da existência de leis, do direito público e privado; e da defesa da liberdade dos cidadãos.

Bobbio indica três obstáculos que incidem sobre a democracia: a ampliação do poder de técnicos e especialistas numa sociedade cada vez mais complexa; o contínuo crescimento do aparelho burocrático; e a “ingovernabilidade” da democracia (a emancipação da sociedade civil da sociedade política acarretou na inesgotável demanda dirigida ao governo por esta sociedade emancipada). Em outro momento, o autor assinala quatro obstáculos para a democracia, quais sejam: as grandes dimensões; a burocratização crescente do aparelho estatal; o tecnicismo gradual das decisões; e a tendência à massificação da sociedade civil (Cf. Bobbio, 1987, p. 89).

O Estado liberal admite a democracia compatível consigo e estriba-se na salvaguarda de alguns direitos fundamentais (liberdade de pensamento, de religião, de imprensa, de reunião, etc.). Além disso, outros aspectos são respeitados, acolhidos: a democracia representativa ou parlamentar, onde a soberania popular é transferida a um corpo estrito de representantes eleitos pelos cidadãos com o dever de fazer leis – esta forma de democracia se desenvolvendo em algumas linhas ou direções: no alargamento do direito do voto até alcançar o sufrágio universal; na multiplicação dos órgãos compostos de representantes eleitos; submissão às leis; proclamação e garantia dos direitos individuais, políticos e sociais. A participação do poder político, no entanto, limita-se, na concepção liberal, ao asseguramento das liberdades individuais.

Ao se apresentar com estas características e elementos fundamentais, democracia porta-se, para muitos pensadores, como o regime hegemônico, historicamente superior ou o ápice de nossa tradição política. A partir de meados do século XX, coloca-se como critério único de todo o regime político, com o resultado de que outras formas seriam desvios ou patologias. O seu prestígio é tal que para alguns a classificação da política não se dá por formas ou regimes distintos, mas sim por graus de efetivação da democracia. No entanto, este papel não nos exime de pôr questões e de refletir sobre seus limites,

suas disposições e suas possíveis incoerências. A hegemonia seria suficiente para pensar em toda a sua extensão a política moderna? Ela demarca uma novidade na tradição política ocidental ou está inscrita numa disposição fundamental que percorre o Ocidente desde o seu nascedouro? A sua hegemonia, pós-Segunda Grande Guerra, demarca de forma contundente sua diferenciação quanto aos regimes totalitários? Ou há, como formas modernas de fazer política, uma certa contiguidade? Os direitos fundamentais estão em sua base, ou há outro elemento mais insidioso que a caracteriza?

Intentando responder a estas indagações, este trabalho segue agora na caracterização da biopolítica, como instrumento para se pensar a forma pela qual a democracia se efetiva na contemporaneidade, não se limitando, porém, a este aspecto, mas enquadrando numa visão mais ampla, em que se dá a politização, com sua inclusão e captura, da vida nua, natural. Explicitamos, em um primeiro momento, como se dá a compreensão deste termo em Foucault e depois em Agamben. Poderíamos ter escolhido várias possibilidades, mas justificamos que, em nossa interpretação, a relação entre Agamben e a herança foucaultiana é fundamental, não desprezando, contudo, as outras influências, como a de Hannah Arendt, por exemplo. Assim, a caracterização da biopolítica, em Agamben, buscando pistas e conceitos na sua filosofia política, após, uma caracterização em Foucault, servirá de instrumento para pensarmos a democracia, escapando, se possível, de seu louvor banal, tendo como escopo demarcar uma crítica à democracia. No entanto, levaremos em conta que a biopolítica permite-nos uma compreensão que vai além da tradição teórica que pensa a política apenas na ótica do Estado, do direito e da lei, mas que encare outros domínios políticos, como a vida.

## **CAPÍTULO 2: A BIOPOLÍTICA EM FOUCAULT**

A noção de biopolítica inscreve-se em um quadro teórico-conceitual que busca interpretar e analisar problemas e objetos que não foram vistos, percebidos, refletidos pela filosofia política clássica, a partir de uma redefinição de nossa própria experiência política. Em nosso entendimento, a temática da biopolítica aloja-se na crítica e crise da filosofia política clássica, como uma das características fundamentais do debate político contemporâneo. Assim, destacam-se, nesta discussão, temas que dizem respeito ao controle da vida, com a conseqüente transformação da população, da vida e do corpo em temas prementes da ação política, levantando a questão do governo da vida e das pessoas, dos seus desejos. Estes temas decerto não estavam presentes e nem eram alvo de considerações por parte da teoria política clássica. Apenas mudanças ocorridas na política moderna e contemporânea permitiram que a biopolítica se apresentasse como um tema e uma discussão fundamental para entendermos a nossa contemporaneidade. Concebemos que, para posicionar melhor a biopolítica no âmbito da filosofia política, faz-se mister entender a sua novidade quanto à teoria tradicional e seus conceitos fundamentais, destacando o de poder. Com este objetivo então que agora buscaremos caracterizar a filosofia política tradicional para depois, enfim, adentrar a biopolítica.

### **2.1. A FILOSOFIA POLÍTICA**

Quando tratamos de uma disciplina devemos dar conta de seu objeto e posicioná-la em um determinado âmbito da área do conhecimento à qual pertence. No caso da filosofia política significa, antes de tudo e por força das circunstâncias, inseri-la como disciplina no rol daquilo que se convencionou apodar de conhecimento filosófico. No que se refere ao tema da biopolítica, faz-se mister posicioná-la no amplo panorama da filosofia política e, por conseguinte, da filosofia em geral. Assim sendo, e seguindo esta disposição prévia, inicia-se esta exposição pela discussão da filosofia política e do seu tema fundamental, que é, a nosso ver, o tema do poder.

Há vários caminhos e possibilidades de penetrarmos na discussão política a partir de um viés filosófico. Uma das possibilidades seria indagar qual o específico da política em relação a outras formas de ação humana. Ou, então, inquirir qual a sua modalidade moderna ou sua

continuidade temporal e essencial em relação à herança clássica grega, de onde nos chegamos às primeiras interrogações sobre este fenômeno.

Partimos do fato óbvio de que desde a Grécia clássica até o mundo contemporâneo, a política sempre foi um dos alvos diletos das discussões filosóficas. Na classificação tradicional e dentro do âmbito da Filosofia, a política ocupa um lugar específico: está no âmbito da filosofia prática.

Começamos pela assertiva de que a filosofia não é “[...] uma forma de saber codificado, que goza de uma legitimidade assegurada e incontestada, e que tenha um estatuto que não seja ele mesmo objeto de discussão” (PETRUCCIANI, 2014, p. 13). A filosofia está sempre obrigada, como forma de saber, a demonstrar a cada vez a sua eventual legitimidade. A filosofia tem como uma de suas tarefas fundamentais a de “[...] contribuir para *formular* da maneira mais clara possível as questões teóricas e práticas que os homens e as mulheres de nossos tempos são levadas a se colocarem” (BERTEN, 2014, p. 9). Formular uma questão, segundo este mesmo autor, é isolá-la e objetivá-la. A tarefa da filosofia seria “de provocar uma discussão argumentada a fim de permitir uma atitude reflexiva, refletida, no que concerne a nossas opiniões” (Idem, p. 10).

A filosofia não é fática ou empírica, distinguindo-se desta maneira dos saberes comuns ou do conhecimento científico. Ela se utiliza de argumentos e busca construir raciocínios persuasivos. Procura a filosofia ir além dos conhecimentos parciais do real, que é a marca dos conhecimentos científicos, em que pese a dialogicidade contemporânea das diversas ciências marcando a conexão entre elas<sup>10</sup>.

A filosofia política, como filosofia prática e relacionada à ação humana, busca razões, fundamentos para essa ação. Por isso, necessariamente tende a incorporar questões normativas, efetivando argumentos razoáveis na problematização de questões referentes aos litígios característicos da vida em sociedade. Esta disposição é evidente porque os julgamentos normativos acompanham de modo inexorável a ação humana na prática social. Ela necessariamente deve refletir sobre estes julgamentos normativos que estão na base da ação humana intersubjetiva.

Neste sentido, segundo Leo Strauss (apud PETRUCCIANI, 2014, p. 17): “a filosofia política é, portanto, a tentativa de conhecer

10 Para uma compreensão do diálogo da filosofia com as ciências e em especial a autonomia da ciência na modernidade, cf. Herrero (2006), em especial o capítulo 1.



verdadeiramente ao mesmo tempo a natureza das coisas políticas e a justa ou boa ordem política.” A filosofia política seria então mais uma filosofia última que uma filosofia primeira, pois se debruça sobre os fatos que aí já estão, que merecem uma reflexão mais crítica e problematizadora. Há na zona de questões abordadas pela filosofia política um encontro com outras áreas do conhecimento (ética, sociologia, direito, antropologia filosófica, etc.). A posição ocupada por esta disciplina é peculiar, pois ela é “[...] mais um ponto de chegada do que um ponto de partida, é o lugar para onde muitos fios convergem, onde reflexões e pesquisas diversas devem achar um ponto de encontro e dispor-se numa figura coerente” (PETRUCCIANI, 2014, p. 13).

Prosseguindo com esta caracterização, segundo Bobbio (apud PETRUCCIANI, 2014, p. 18) há quatro perguntas que, na tradição, a filosofia política tentou responder, quais sejam: sobre a melhor constituição política; sobre o fundamento da obrigação política; a natureza do agir político com sua definição; e sobre o método e condições de validade da ciência política. De todo modo, parece-nos que a tradição em filosofia política sempre esteve às voltas com a procura daquilo que seria a “essência do político”. Buscar-lhe a essência é descrevê-la, definir os seus traços específicos e fundamentais.

Podemos ainda, na busca de caracterizar a filosofia política, acompanhar a reflexão de Alain Badiou (1999, p. 21): “O que é a filosofia política? É o programa que, considerando a política – ou, melhor ainda, o político – como um dado objectivo, até mesmo invariável, da experiência universal, se propõe libertar dela o pensamento no registro da filosofia”. Avançando para além deste primeiro olhar, atentamos que a filosofia política trata de um aspecto fundamental da experiência humana, qual seja, “[...] ocupa-se das interações sociais entre os seres humanos na medida em que essas se configuram como relações de poder, e dão lugar à discussão ou ao conflito sobre o modo como o poder deve ser distribuído ou organizado” (PETRUCCIANI, 2014, p. 13). Desdobrando esta caracterização, afirmamos que a realidade primeira da sociabilidade humana é a existência do múltiplo, os seres humanos movidos por uma pluralidade de interesses e de opiniões. Como assinala Ruby (1998, p. 10):

Ante tal multiplicidade, não convém nem angustiar-se a ponto de impor-lhe uma norma do exterior ou uma unidade pretensamente dada de antemão, nem celebrá-la a ponto de favorecer-lhe a errância. Importa explicar como e porque é

desejável tecer uma unidade (viva) com esse múltiplo: um “uno” que corresponda ao momento infinito de uma multidão em confronto, de uma pluralidade ativa por sua própria mediação.

Na caracterização de Petrucciani (2014, p. 15), a filosofia política teria duas faces, a saber: uma, cujo representante seria Maquiavel, que trataria do poder, do seu conflito, de sua conquista e manutenção, relacionado assim às diversas faces da ação política; outra, cujo exemplo seria o de Platão, que perguntaria pelo justo ordenamento político. Pareceria fácil dividir então em uma fase moderna, a primeira, e uma antiga, a segunda.

A partir desta primeira caracterização geral, podemos nos voltar agora para um tema fundamental da filosofia política, qual seja, a natureza do poder, que está na base dos conflitos e lutas na vida social. O poder apresenta-se, então, como o objeto privilegiado da filosofia política. Assim sendo, a questão do poder é de tal modo presente na reflexão da filosofia política que podemos afirmar que, essencialmente, a política, como ação humana social, constitui-se no processo de efetivação, distribuição e exercício do poder. Autores que buscam entender a natureza do poder político moderno, como Gérard Lebrun (1996, p.31), advertem que “[...] a natureza de um poder não pode ser deduzida das tarefas sociais que ele é levado a cumprir”. Torna-se então, agora, tarefa fundamental buscar um entendimento do que seja este objeto.

Poder é uma palavra plurívoca, de significação tão complexa. No mundo cotidiano a palavra reveste-se de um sentido impreciso e, por vezes, atemorizador. Não se pode dispensá-lo, contudo, de nossas preocupações e inquições. Como sói acontecer, geralmente associamos poder com violência, ainda mais em um país, o Brasil, e em uma região, a América Ibérica, em que historicamente a política reveste-se de uma tradição de autoritarismo e de resolução dos conflitos políticos pela violência e pela brutalidade. Mas, em termos filosóficos, quase sempre falamos de potência quando estamos falando de poder.

Podemos afirmar que, na política, um partido ou um sindicato tem *força*, mas não no sentido de uso de meios violentos e sim de posse de “meios que permitam influenciar o comportamento de outra pessoa” (LEBRUN, 1996, p. 12). A força “[...] é a canalização da potência, é a sua determinação. E é graças a ela que se pode definir a potência na ordem das relações sociais ou, mais especificamente, políticas” (Idem). No dizer de Lebrun, o poder é uma espécie específica de potência, na

medida em que é a determinação da força sob o modo da ordem dirigida a alguém que deve cumpri-la.

Qualquer que seja a sua configuração, a política, enquanto forma de atividade humana, está ligada ao poder, que tradicionalmente, é definido como posse dos meios adequados à obtenção de qualquer vantagem. Em outras palavras: o poder é a posse dos meios e instrumentos que favorece alcançar uma vantagem qualquer ou os efeitos desejados. O poder político, deste modo, está relacionado à ação ou atividade entre sujeitos, um dos quais determina a vontade do outro.

O poder só é possível na ordem. Ele se constitui na criação de um espaço em comum que permite a convivência perene dos seres humanos em sociedade. A organização do poder faz uma sociedade passar do caos para a ordem. Se atentarmos para a composição moderna, o poder é, com a presença hegemônica da figura do Estado, um fenômeno jurídico de organização e de regulação que se caracteriza, já em sua emergência, por sua capacidade normativa.

Voltemos nossa atenção ao entendimento do poder como espécie de potência. A potência tem origem no verbo latino “posse”, que significa ser capaz de, ter força para. Ela, em uma primeira acepção, no infinitivo, denota simplesmente a ação; em uma segunda acepção, enquanto potência, designa algo de durável, de permanente. Reporta-se geralmente à faculdade, capacidade, recurso que produz certos efeitos, como no poder do remédio, da palavra, etc. Tem-se a potência que nos permite fazer algo, e se exerce o poder de exercê-lo. Correntemente, chama-se de poder o homem ou a minoria que decide em nome da coletividade, ou que toma decisões que vão influir sobre ela, em sua vontade, canalizando a sua ação. Na última acepção o poder terá no Estado a sua encarnação.

A potência, no sentido político, é aquela ação exercida de um ser humano sobre a vontade de outro ser humano – ou seja, a capacidade que tem um ser humano de limitar a liberdade de que usufrui outro na sua conduta; assim, a capacidade de obter de outros o sigam, que o obedeçam. Enquanto conceito político, e designando um potencial, não um ato, potência é a capacidade que tem uma pessoa, ou um grupo, de estabelecer com outros grupos ou pessoas relações adequadas ao seu desejo. Deste modo,

[...] *potência* é o conceito mais genérico – potencial de comando, de influência ou de coação que tem um indivíduo, com relação a outros-, enquanto o *poder* é uma modalidade da potência, caracterizada não por qualquer tipo de exercício

da potência, mas por uma certa forma de potencial ou atualização desse potencial (ARON, 1985, p. 206).

A potência, em sentido aristotélico, a partir do exemplo da criança e do arquiteto, pode ser entendida de duas maneiras: ou como virtualidade ou como uma determinada capacidade, que se está de exercer a qualquer oportunidade; dispor de recursos que se podem efetivar a qualquer momento. Este segundo sentido é que interessa na política.

Por outro lado, comumente se associa a palavra poder como mando ou força. Se se tem esta impressão, ocorre a pergunta se este poder teria a possibilidade de perdurar ou se, além disso, não possuiria mecanismos, estratégias e recursos mais sofisticados, mais sutis. No entanto, esta relação entre força e poder nem sempre é rude, elementar ou simples. Podemos, por exemplo, fazer menção ao modo como Elias Canetti remete a esta questão. Diz o autor:

À força [*Gewalt*], costuma-se associar a idéia de algo que se encontra próximo e presente. Ela é mais coercitiva e imediata do que o poder [*Macht*]. Fala-se, enfatizando-a em força física. O poder, em seus estágios mais profundos e animais, é antes força. Uma presa é capturada pela força, e pela força levada à boca. Dispondo de mais tempo, a força transforma-se em poder. Mas no momento crítico que, então, invariavelmente chega – o momento da decisão e de irrevocabilidade –, volta a ser força pura. O poder é mais universal e mais amplo; ele *contém* muito mais, e já não é tão dinâmico. É mais cerimonioso e possui até um certo grau de paciência (CANETTI, 1995, p. 281).

Por poder devemos entender o quê? Comumente se pensa o poder como “[...] a capacidade que alguém tem de controlar, mediante a própria influência ou com ameaças de sanções, o comportamento de outras pessoas, ou de ver obedecidas as próprias disposições” (Idem). Ou, em outras palavras: “poder é a possibilidade, por parte de um grupo ou pessoa, de limitar as opções de comportamento de outros grupos ou pessoas, visando a objetivos próprios” (VAN DOORN apud ARON, 1985, p. 204).

Assim é que quando se fala em “poder” algumas das obsessões mais comuns vêm à tona, sendo que estas são de ordem cultural. Há uma confusão terminológica de tal monta que quase sempre associamos poder com violência ou com autoridade. É ao esclarecimento deste termo que devemos estar atentos. A pergunta deve ser sobre as suas especificidades e as suas diferenças.

A política, enquanto discussão filosófica, parte da consideração, conforme já assinalada, do homem vivendo em sociedade, em relações civis. A ênfase aqui recai sobre o comportamento exterior do ser humano, ou melhor, sobre o espaço onde as ações/relações intersubjetivas efetivam-se. Uma ressalva, contudo: a vida cultural assinala a reciprocidade entre os homens, mas podem ocorrer atividades que isolem o homem, como, por exemplo, o pesquisador recluso em sua investigação. Não obstante, a ação requer, mesmo que no embate, o encontro entre seres humanos. É devido a esta compreensão que Hannah Arendt (1989, p. 31) assinala: “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”. Ação, depreende-se, é prerrogativa exclusiva dos homens e é condicionada pela reciprocidade entre os indivíduos.

A ação intersubjetiva assinala a condição inexorável dos homens: os homens não podem viver fora da companhia dos outros homens. A partir deste envolvimento que os homens forjam as leis e as normas capazes de reger a sua vida comum. Sendo a filosofia política uma reflexão sobre esta ação, ela, além da admissão desta sociabilidade, deve lembrar constantemente daquela multiplicidade que caracteriza a sociabilidade humana.

O uso da força é a condição necessária, porém não suficiente, para o exercício do poder político. Ele tem como características a exclusividade, a universalidade (decisões legítimas e eficazes no que tange à distribuição e destinação dos recursos), a inclusividade (intervir de modo imperativo nas atividades sociais, encaminhando-as ou não ao fim desejado por meio de instrumentos de ordenamento jurídico). Portanto, a política é a ação ou atividade direta ou indiretamente relacionada à organização do poder.

As teorias tradicionais do poder, presentes na filosofia política, sempre deram ênfase às formas institucionalizadas de poder, principalmente as que se incorporam nas instituições estatais ou semelhantes e que se cristalizam nas leis. Ou seja: a filosofia política

trata tradicionalmente das formas de poder institucionalizadas, que modernamente se cristalizaram na forma estatal<sup>11</sup>. Nesta acepção, é fácil advogar a ideia de que o poder, em geral, está disseminado pelo corpo social, para a dominação, poder estabilizado possuído pela autoridade. No entanto, há certas discordâncias em relação a esta tradição, deslocando as problematizações para além da posse ou da visão estatista, como o caso de Michel Foucault e de sua ênfase nas relações microfísicas de poder.

Na concepção tradicional do poder político, marcada por uma visão substancialista, de Hobbes a Max Weber, para não irmos tão longe na história das ideias políticas, o Estado é a fonte legítima de poder. De Weber, retemos, enquanto estudioso da política e de seu objeto, o poder, a definição hoje sobejamente conhecida e que se tornou já umas ideias comuns de nossa tradição, a saber: o Estado como uma relação de domínio entre os homens assentado sobre o monopólio do uso da força legítima de coerção. Ou em outras palavras: “[...] devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o *monopólio do uso legítimo da violência física*” (WEBER, 1993, p. 63).

Na definição weberiana, ou a partir dela, apresenta-se a outra questão fundamental da tradição da filosofia política, além daquela da natureza do poder. Esta questão é concernente à legitimidade do poder ou da melhor forma de organização da comunidade política. A questão é a do melhor governo e, conseqüentemente, da justiça, posto que o melhor regime político não poderia ser senão aquele que promoveria a justiça - ou seja, que seria um governo justo. Esta é a questão clássica do melhor regime, que inaugura a Filosofia Política já na Grécia clássica, com autores como Platão e Aristóteles.

A política, em sua forma tradicional, bebeu em fontes gregas, sendo marcante a sua consideração ontológica sobre a própria natureza humana. Se, por exemplo, se toma Aristóteles como referência, observa-se que a vida ativa, o espaço da *práxis*, está na base desta compreensão do ser humano, entendendo-o como um ser de linguagem e um ser político (Cf. ARISTÓTELES, 1997, p. 13-6). Esta visão está na base de nossa interpretação “tradicional” da política.

Aristóteles, apesar de sua origem macedônica, é intelectualmente um grego. Para um heleno, a política não é uma questão qualquer, trivial

11 Para acompanhar o processo histórico pelo qual o poder individual se transforma, historicamente, em poder estatal, cf. Burdeau (2005).

ou comum, mas, sim, fundamental, posto que remete à própria constituição do ser humano. Imerso na ordem do cosmos, o homem apresenta-se e distingue-se como ser político. O mundo humano é um mundo compartilhado. O homem é, assim, um ser da *pólis* e, portanto, da lei – ele está em um mundo compartilhado com os outros, seus semelhantes, e precisa criar as normas e as regras reguladoras de sua convivência.

Sendo a *pólis* o *habitat* do homem, a sua identidade remete à vida política, entendida como compromisso com a *pólis*. Esta preocupação com o destino público caracteriza o político, destacado do âmbito privado da casa, onde vigora a necessidade e sua satisfação. A ação política, na acepção grega, é a ação humana nobre, pois é a vida política que dá ao homem a sua humanidade, a sua capacidade de ser humano. Furtar-se a esta ação é limitar-se à idiotia. O *idiotés* é o indivíduo isolado, insignificante, restrito aos interesses privados, incapaz de exceler em ações públicas, deixando traços de sua existência digna. Ao idiota contrapõe-se o político, aquele que tem consciência de sua dependência ontológica da vida em comum da *pólis*.

O pensamento aristotélico condensa a visão grega, mesmo que inserido em um contexto da derrocada política, de perda da autonomia política sob o jugo dos impérios macedônico e romano, situação expressa na indiferença política das escolas estoica e epicurista. Para Aristóteles, o homem é um animal político que só pode alcançar a sua excelência na e pela condição de cidadão. A necessidade imperiosa da participação política revela o homem individual, isolado, como deficitário em dignidade e valor. Atentemos melhor para isto. Como o Estagirita caracteriza o homem? A passagem é célebre:

A cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal político, e um homem que por natureza, e não por acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade [...].

E mais:

[...] é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada fez sem propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala [...]. Mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o

nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a sociedade (ARISTÓTELES, 1997, p.15).

O filósofo grego, em sua caracterização do ser humano, articula sociabilidade e linguagem, afirmando que a efetivação do mundo humano ocorre pelo viver em comum mediado pelo simbólico, que expressa o ordenamento da realidade. O mundo se dá, então, pela afirmação de um significado produzido pela ação humana. Assim, pode-se ressaltar que a existência social do homem não é um “mero estar com o outro”, não é um simples viver junto para garantir a sobrevivência – pois, se assim fosse, estar-se-ia limitando a existência social a gregarismo. A associação dos homens ultrapassa o simples “ajuntamento” para a busca de satisfação, apresentando a ordem não do simples viver, mas do viver bem<sup>12</sup>:

A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor (ARISTÓTELES, 1997, p.15).

Ele buscou refletir sobre a condição política do homem, reflexão esta possibilitada pelas novas condições sociais surgidas no séc. V a.C. nas *póleis* gregas, destacando-se a cidade de Atenas. À velha aristocracia sobrepõe-se o regime democrático, marcado pelo desenvolvimento da vida pública e pela criação de mecanismos institucionais capazes de garantir a vida política. É o surgimento desta vida pública que conclama a reflexão crítica dos filósofos, interrogando-se sobre o problema do fundamento da comunidade política, do viver em comum dos homens.

Platão já havia conduzido a reflexão filosófica sobre a política para a busca de um fundamento seguro para a ação cívica e



consequentemente do critério do melhor governo ou regime político (Cf. RUBY, 1998, p.23), perspectiva esta que, eminentemente grega, entrelaça ética e política. Busca-se, desde então, no pensamento político, o critério absoluto de fundamentação da lei justa.

Percorrendo esta trilha, mas discordando em parte desse princípio absoluto, Aristóteles assenta a sua leitura da política sobre uma perspectiva teleológica, ou seja, na ideia de que cada ser persegue um fim. Na *Ética a Nicômaco*, ele já havia asseverado ser a felicidade o fim a que almeja o ser humano, não a entendendo como satisfação efêmera ou prazer imediato, porém aquela ditada pela vida teórica ou contemplativa, capaz de desvelar o que há de mais digno no homem, a racionalidade. Segundo o filósofo grego,

[...] aquilo que é peculiar a cada criatura lhe é naturalmente melhor e mais agradável, para o homem, a vida conforme ao intelecto é melhor e mais agradável, já que o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem. Esta vida, portanto, é também a mais feliz. (ARISTÓTELES, 1997, p.15)

Na *Política*, a preocupação está no viver comum, no público que surge da transcendência do terreno limitado dos interesses privados. É baseado nisto que Aristóteles faz a distinção entre os poderes despótico e público, entre família e república (*pólis*). A república distingue-se pelo fato de que o poder é efetivado obedecendo-se os princípios da constituição e da ciência política<sup>13</sup> (ARISTÓTELES, 1997, p. 13). A ciência política é aquela que tem como objeto o maior dos bens – sendo assim, a ciência fundamental. Destarte

Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem (ARISTÓTELES, 1997, p.18).

13 Ciência (*epistéme*, para os gregos) refere-se ao que não pode ser de outra forma, graças à demonstração que deixa a descoberto o lado necessário do que sustenta ou afirma.

O homem, não sendo nem uma besta fera nem um deus, necessita do outro e em um espaço comum deve efetivar uma existência que não pode ser confundida com a mera sobrevivência. Assim, na dispersão de seus interesses próprios, ou a partir deles, os homens devem alcançar a unidade, expressa na lei justa, capaz de ordenar a multiplicidade de opiniões presentes no social (Cf. RUBY, 1998, p.10).

É precisamente este intento do viver bem que se torna o critério, e isto pode ser percebido na interpretação aristotélica das formas de governo. Seria por demais simplista pensarmos que este critério residiria no número dos que governam. O importante é que o bem comum deva ser respeitado:

O governo é o exercício do poder supremo do Estado. Este poder só poderia estar ou nas mãos de um só, ou da minoria, ou da maioria das pessoas. Quando o monarca, a minoria ou maioria não buscam, uns dou outros, senão a felicidade geral, o governo é necessariamente justo. Mas, se ele visa ao interesse particular do príncipe ou dos outros chefes, há um desvio. O interesse deve ser comum a todos ou, **se não o for, não são mais cidadãos** (ARISTÓTELES, 1991, p.93).

A condição de ser humano assenta-se na ação do cidadão, efetivada pelo “direito de administrar justiça e exercer funções públicas”, ou seja, o cidadão caracteriza-se por sua participação na jurisdição e na deliberação dos assuntos públicos de sua pátria. Logo, a atividade pública, a participação no exercício do poder público é a marca distintiva do cidadão (Cf. ARISTÓTELES, 1997, p.77-81). Como bem expressou Benjamin Constant (apud BOBBIO, 1990, p. 8-9), o que os amigos chamavam de liberdade era tão somente a distribuição do poder político entre todos os cidadãos de uma *pólis*, efetivando-se numa participação ativa e constante neste poder coletivo.

Ao definir o homem como um animal político (*zóon politikón*), Aristóteles caracteriza precisamente que a realização do homem se dá na participação ativa na vida comum, pública. Ele sintetiza a visão grega, surgida da democratização da vida política: o homem vive na *pólis* e esta, por sua vez, vive nele; nesta recíproca se dá a realização do homem. Deve-se enfatizar, para concluir estas observações, que na concepção grega, o termo *pólis* não distingue política e sociedade – distinção tão cara aos modernos. Assim, no pensamento grego,

O que importa salientar é que o animal político, o *polites*, não se distinguia de nenhum modo de um animal social. O viver *político* (na polis) era ao mesmo tempo o viver coletivo, a vida associada e, mais intensamente, a vida em *koinonia* – em comunhão e *comunidade*. Não é exato, portanto, que Aristóteles fizesse abranger o *social* pelo *político*. Para ele, as duas idéias estavam contidas no mesmo termo. Com efeito, a palavra *social* não é grega, porém latina, e foi atribuída à linguagem de Aristóteles pelos seus tradutores e comentaristas medievais (SARTORI, 1997, p.159).

A Modernidade, por sua vez, tem um caráter singular que distingue a compreensão e a prática do poder em relação ao mundo antigo e medieval. O poder passa a ser compreendido como Soberania, distinguindo-se da tradição política clássica (grega e medieval), para a qual os valores básicos eram a justiça e o bem comum. E a criação da Soberania está a par com a transformação da multidão em corpo político. Hobbes é um nome de destaque nesta transformação. Ele confere ao soberano uma potência de modo que o exercício do seu poder se encontra liberto de toda norma ou regra. Segundo o autor, o soberano, seja ele uma assembleia de indivíduos ou um homem só, não está sujeito às leis civis de modo absoluto. Tendo o soberano o poder de fazer ou desfazer as leis, pode, quando lhe apraz, livrar-se desta sujeição revogando as leis que o incomodam e fazendo novas.

Na acepção moderna e hobbesiana, para que haja corpo político é mister que as vontades de todos sejam depostas numa única vontade e que exista um depositário da personalidade comum (Cf. HOBBS, 1983, p. 103-113). Neste processo, a emergência da política moderna coincide com o reconhecimento da soberania estatal. A partir do século XVI, o Estado soberano passa a ser a estrutura preponderante na política ocidental, passando a política a ter seu fundamento em si própria, explicitando a sua autonomia, prescindindo de qualquer horizonte teológico, como acontecia no medievo.

A modernidade política leva a se pensar a autossuficiência do Estado soberano, sem referência de natureza metapolítica, sem subordinação aos valores da tradição moral e com a independência do seu conceito. O pensamento político moderno se faz pelas críticas às referências heterônomas em que se baseava, a autoridade política, quer seja a natureza das coisas, o poder divino dos reis, as crenças religiosas ou a ordem estabelecida.

A discussão sobre a soberania afirma, no pensamento político moderno, a capacidade e o poder do Estado moderno de criador de direito, isto é, como potência reguladora da ordem social, facultade esta efetivada nas Constituições. A soberania expressa e põe em ação, através do direito político, os princípios de independência e de competência estatais.

Além disso, a soberania apresenta-se como a solução para a questão de um poder comum capaz de aglutinar politicamente indivíduos iguais, assegurando a ordem a partir da transformação da *pólis* e da comunidade (*koinonía*) tradicional que não mais existem. Assim, há uma diferenciação quanto à política tradicional, pois agora não se visa o Bem Comum e sim ter segurança e gozar ao máximo das “comodidades da vida”. Não existe uma justiça preexistente, nenhuma legislação (divina ou humana) anterior. A essência da soberania reside no fato de que é a autoridade que faz a lei. A necessidade do Estado advém do direito individual de conservar a própria vida. Isso está presente em autores fundamentais do período de transformação e consolidação da nova perspectiva política, como Hobbes e Rousseau.

No intervalo entre a Antiguidade clássica e a Modernidade, algumas evidências foram perdidas, dentre elas, a realização do homem na vida pública, comum. O mundo moderno é o mundo do indivíduo. O indivíduo não é o outro do Estado, que lhe seria hostil por natureza. O homem moderno deve ser protegido da atividade política e não participar dela. O liberalismo, como doutrina que expressa esta ênfase no individualismo moderno, demarca isso bem. Assim, “a liberdade reivindicada pelo liberal não é austera liberdade do Cidadão rousseauísta, *mediatizada pelo Estado*; é a preservação da minha esfera privada contra as ingerências do poder” (LEBRUN, 1996, p. 77). Mais ainda: neste processo de consolidação do individualismo moderno, “genealogicamente, foi apenas graças à tutela de um poder único e centralizador que o “indivíduo” se viu capaz de compensar o seu isolamento, e de reivindicar a sua condição de indivíduo” (Idem, p. 45).

Algo que se deve ressaltar é o fato de que, desde o Iluminismo e do contratualismo, a discussão sobre a autoridade e sobre a legitimidade do poder político, dado o vazio deixado pelas explicações de cariz religiosa ou metafísica, foi preenchida por um fundamento imanente, como criação dos próprios indivíduos em suas relações recíprocas, construídas na sociedade e na história, sem apelar para abstrações transcendentais ou entidades não-humanas.

A política moderna, em largas palavras, tem sua base em dois aspectos, que não são únicos ou exclusivos. De um lado, observa-se o

individualismo, na medida em que o indivíduo é concebido como o fundamento da política, refutando a visão organicista do pensamento grego. De outro, vislumbra-se a concepção do espaço público como expressão de uma transparência a ser conseguida pela ação livre dos homens, como desdobramento de seus interesses e direitos individuais.

A modernidade, assim, caracterizar-se-ia, de modo contundente, pelo triunfo do individualismo e pela busca de emancipação dos indivíduos<sup>14</sup>. A política seria ainda a forma mais substancial de coletividade humana, mas agora, com a perda do espaço público, cada vez mais a ênfase vai ser dada ao social e seus inúmeros aspectos, onde a política é só mais uma ação comum (Cf. ARENDT, 1989, p. 31-88). De qualquer modo, o fundamento seria o indivíduo, com suas características próprias, diferenciando-se do aspecto comunitário da política grega. Assim, a identificação entre política e espaço público sofre um abalo, pois ocorre uma progressiva deterioração do espaço público em favor dos espaços privados. Conforme bem expressou Benjamin Constant, a liberdade moderna dos indivíduos é constituída pela fruição pacífica da independência privada (apud BOBBIO, 1990, p. 9).

A política moderna seria o desenvolvimento histórico da dissociação entre o político e o público. Ao contrário da política grega em que o indivíduo está subsumido à esfera coletiva, a Modernidade, através de uma ênfase no processo de autorrealização do indivíduo, apresenta a concepção de que é o espaço público que deve se submeter a este processo. Isto remete a um sonho característico da modernidade, qual seja, o sonho da emancipação social, da autodeterminação do homem, de uma produção autônoma da vida (Cf. KURZ, 1997, p. 91-115; p.151-157).

O atual momento político é complexo em sua percepção. De um modo, fala-se em um momento de crise, com a diluição dos conceitos da modernidade política (Cf. BAUMAN, 2000). De outro, fala-se de uma crise da tradição política e dos conceitos fundamentais. Se buscarmos referência em uma autora, como Hannah Arendt, percebe-se a sua afirmação de que a tradição do pensamento político começaria com Platão e Aristóteles, terminando com Marx, no século XIX. A tradição começaria com o mito da caverna, contido na *República* platônica, e com definição aristotélica do homem como *zôon politikón* e como *zôon*

14 Para uma compreensão do individualismo, no mundo moderno, cf. Renaut (1998). Em uma outra perspectiva a interpretação de Charles Taylor (2011a e 2011b).

*lógon ékhon*. A *pólis*, com suas condições políticas e sociais, seria o modelo e o fundamento desta tradição.

Na visão arendtiana,

A filosofia política implica a necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder “realizá-la” na política (ARENDDT, 1988, p.44).

Esta tradição termina com a teoria marxiana e a possível liberação do trabalho e da política. No pensador alemão, encontrar-se-iam elementos contraditórios entre a percepção de tendências na Modernidade que não podiam mais ser compreendidas no quadro de referência de tradição e o uso de conceitos e de ideias tradicionais através dos quais Marx os compreendeu e integrou. Deste modo,

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repetir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado (ARENDDT, 1988, p. 52).

É necessário lançar mão de novas ferramentas conceituais se se quiser compreender melhor a política na contemporaneidade. A noção de biopolítica inscreve-se num quadro teórico-conceitual que busca abarcar certos problemas e objetos que não são vistos, percebidos, refletidos pela filosofia política clássica. Destaca-se nesta discussão, temas que dizem respeito ao controle da vida, pela transformação da população, da vida e do corpo em temas prementes da ação política, levantando a questão do governo da vida e das pessoas, dos seus desejos. A temática, portanto, da biopolítica aloja-se na crítica e crise da filosofia política clássica, como uma das características fundamentais do debate político contemporâneo.

Um dos nomes fundamentais para se entender a biopolítica é o de Michel Foucault. Cabe recorrermos, a partir de agora nesta pesquisa, a

ele no escopo de entendermos como o termo foi reelaborado em sua filosofia política e qual interpretação particular que deu ao objeto “poder”, instigando e influenciando uma parte da discussão política contemporânea.

## 2.2. A BIOPOLÍTICA

De modo inegável, Michel Foucault tem destacada influência nos debates filosóficos contemporâneos, principalmente no âmbito da filosofia das ciências humanas, apresentando-se como um dos pensadores contemporâneos mais influentes na produção intelectual, com seus conceitos tendo ampla repercussão nas trajetórias intelectuais de vários pensadores e nas discussões atuais. As análises foucaultianas se apresentaram como uma ferramenta de problematização dos temas fundamentais da cultura e do pensamento do século XX. Ele, de outro modo, foi tido como um pensador controverso, tanto em relação aos métodos e diferenciação das fases de seu pensamento quanto a uma possível sistematização de sua *démarche*. O seu pensamento caracterizou-se por almejar encontrar novas formas de crítica filosófica e de indagação das experiências socialmente construídas no Ocidente, desde a Antiguidade greco-romana.

O pensador francês é um autor que se caracteriza sobremaneira por contrapor-se à teoria clássica do poder, que é marcada pela representação jurídica do poder, advindo da Monarquia absolutista e não deixada de lado pelos teóricos modernos do poder, como os contratualistas, liberais e marxistas. Para sair desta clausura, ocorre a necessidade de decifrar os mecanismos de poder em suas variadas técnicas, práticas e condições de verdade. O argumento foucaultiano é que o poder é produtor antes que repressor - o poder sendo menos controlador de forças que seu produtor e organizador. Mais ainda: este poder é mais instaurador de normas que de leis.

Em termos precisos de filosofia política, ele buscou produzir um instrumental teórico que lhe permitisse analisar as diversas técnicas de poder que se foram sucedendo na Modernidade ocidental. Assim, “[...] em vez de uma única teoria ou doutrina, ela oferece um corpo diversificado de pensamento que consiste em várias análises específicas das várias questões em jogo” (OKSALA, 2011, p. 8). Mas, dentre as marcas indeléveis deixadas por ele, o uso da história para compreender a sociedade contemporânea é notório. É mister dizer que, no pensamento foucaultiano, “[...] o objetivo do pensamento e da investigação histórica

não deve ter como fim o poder ou seus modos de funcionamento, mas os processos a partir dos quais viemos a ser o que somos entre práticas e relações de poder que fazemos funcionar ao longo de nossa história” (AYUB, 2014, p. 11).

Em relação a um posicionamento do autor de *Vigiar e Punir* na história do pensamento filosófico, ele pertenceu à geração filosófica que fez da crítica do sujeito a sua questão precípua, tendo como alvos as escolas filosóficas então hegemônicas, quais sejam, o existencialismo e a fenomenologia. Naquele contexto, almejava-se decretar o fim da filosofia centrada no sujeito, traço fundamental do pensamento moderno, o qual tivemos a oportunidade de mencionar no capítulo anterior quando falávamos da caracterização fundamental da Modernidade, em seus aspectos gnosiológicos e políticos. Ocorreu naquela geração e naquele período a negação do sujeito como objeto privilegiado de análise filosófica. Neste sentido, o pensamento de Foucault é “[...] tributário da conjuntura filosófica francesa da segunda metade do século XX, marcada pela crítica mordaz do caráter universalista do sujeito, ou seja, ao modo pelo qual, de Descartes a Husserl, ele tem sido reconhecido como subjetividade a-histórica, autorreferente e absolutamente livre” (CANDIOTTO, 2010, p. 16). Assim, marcado por esta discussão do descentramento do sujeito, o pensador francês se voltou para uma articulação entre filosofia e história para efetivar uma crítica da modernidade.

A partir da década de sessenta do século passado, a filosofia do sujeito deixa de ser evidente por não satisfazer certas ambições ou desafios, como, por exemplo, não conseguir elaborar uma filosofia do saber científico e não dar conta dos mecanismos formais de significação e das estruturas de sentido. Podemos assinalar então que “[...] conforme Foucault, duas perspectivas de análise buscaram sair da filosofia do sujeito. Uma tem sido a teoria do saber objetivo, conhecida como positivismo lógico; outra é o estruturalismo, que, mediante análise dos sistemas de sentido e da semiologia, fez-se presente na linguística, na psicanálise e na antropologia estrutural francesa” (CANDIOTTO, 2010, p. 17).

Para contestar esta “filosofia do sujeito” e sair de seus impasses, ele elabora uma “genealogia do sujeito moderno”, que se realiza mediante o estudo da constituição do sujeito nas práticas históricas. Voltou-se, assim, para o estudo das práticas sociais, podendo se compreender a arqueogenealogia como tentativa de ultrapassar a temática do sujeito. Deste modo, “[...] o sujeito não é uma fonte autônoma e transparente de saber – é construído em redes de práticas



sociais que sempre incorporam relações de poder e exclusões” (OKSALA, 2011, p. 23). Lembremos que, na arqueologia, houvera uma conversão da “história das ciências” em uma “história da racionalidade”. Assim, esta arqueologia constitui-se como uma análise histórico-filosófica do nascimento das ciências do homem e teve, como sua tarefa fundamental, o problema da racionalidade, reivindicando sua independência em relação à questão da cientificidade (inclusive neutralizando esta questão com a produção de conceitos independentes da ciência), pretendendo constituir-se como uma crítica a este ideal de uma racionalidade global e unitária, o que teve por consequência uma crítica ao próprio “sujeito racional”.

Em sua fase dita arquelógica, Foucault repensou o estatuto do sujeito questionando-o como fundamento do conhecimento científico. Por sua vez, a genealogia permitiu-lhe apresentar uma descrição mais completa do sujeito através dos processos de subjetivação. O sujeito, assim, só poderia ser possível através da rede de poder-saber. As identidades são criadas por meio de práticas efetivadas nesta relação de poder e saber. Em outras palavras: “[...] as relações de poder não existem entre sujeitos com identidades predeterminadas, mas são constitutivas dos próprios sujeitos, moldam condutas e instilam formas de autoconsciência. Os sujeitos em relação aos quais a rede de poder é definida não podem ser concebidos como existindo à margem dela” (OKSALA, 2011, p. 75).

Ocorre, na trajetória foucaultiana e no âmbito da pesquisa genealógica, um deslocamento: não a perspectiva de partir de um indivíduo dado antes das relações de poder, mas sim entender como, nestas relações de poder, se dá a constituição dos sujeitos. Trata-se de investigar como as relações de sujeição produzem sujeitos.

A questão do poder, em Foucault, pode ser assim trabalhada a partir da perspectiva de descentramento do sujeito identitário, entendido este como o fundamento das ações políticas, que pode ulteriormente se apresentar na forma de uma classe social soberana. Coloca-se deste modo a investigação do poder sob a égide de uma crítica à filosofia do sujeito e ao humanismo.

Por conta de suas investigações no âmbito da filosofia política, ao se abordar o tema da biopolítica, a referência ao pensamento de Michel Foucault, como já assinalamos, é imprescindível e incontornável. Ele seria o filósofo que pensou em termos mais consistentes a noção de biopolítica, mesmo que anteriormente tenha havido contribuições e atenções ao tema, como, por exemplo, em pensadores como Hannah Arendt e Walter Benjamin. No entanto, conforme Gadelha (2009, p. 17),

Em que pesem as contribuições anteriores de Walter Benjamin, Hannah Arendt e de outros autores ao tema, foi Foucault quem efetivamente abordou a biopolítica como tecnologia política, explorando sua contribuição, sua lógica, suas dimensões e suas interfaces com outras tecnologias de dominação e formas de governamentalidade (poder soberano, disciplinas, normalização, regulamentação, governamentalização).

Caracterizando melhor a relevância de Foucault para o assunto em tela, acompanhemos uma genealogia da temática biopolítica, apresentada por Roberto Esposito (2010, p. 28-71). Ele apresenta uma trajetória com três etapas, a saber: uma etapa organicista, ocorrida nas primeiras três décadas do século XX, marcadamente alemã, em que está o criador do termo, o sueco Rudolf Kyellen, caracterizou-se pelo esforço de pensar o Estado como um organismo vivente. No livro *Estado como forma de vida*, de 1916, o cientista político apresentou a tese de que o Estado não se constituiria em um sujeito de direito formado pela vontade contratual dos homens, mas sim que o mesmo se forma a partir de um conjunto de homens cujas condutas se pautam por uma unidade teleológica. Houve uma segunda etapa, por volta dos anos sessenta e marcadamente francesa, destacando autores como Edgar Morin, buscando-se explicar a história da humanidade partindo da vida sem reduzir a história à natureza. E, por fim, uma terceira etapa, em meados dos setenta e marcadamente de língua inglesa, na qual a natureza aparece como único referente regulativo da política. Sumariando: teríamos um enfoque organicista, principalmente de língua alemã; um enfoque humanista, de linha francesa e, por fim, o enfoque naturalista de linhagem anglo-saxã. Em relação a estas etapas, segundo o mesmo autor, as obras de Foucault e de Hannah Arendt representam uma quarta que não está em relação de continuidade com as precedentes.

Os conceitos forjados por Michel Foucault, principalmente em sua fase genealógica, que nos interessam na presente pesquisa, não se prestam a qualquer objeto, indistintamente, e nem são de fácil aplicação. Há ainda que se notar que ele sempre explicitou uma rejeição, em sua trajetória intelectual, à totalidade, aos universais, assinalando sempre o caráter hipotético e fragmentário de suas pesquisas. Um ceticismo sistemático em relação aos universais antropológicos marca o

pensamento de Foucault.<sup>15</sup> Como ele afirmava: “[...] a primeira regra metodológica para esse tipo de trabalho é portanto a seguinte: evitar universais antropológicos tanto quanto possível, de modo a interrogá-los em sua constituição” (FOUCAULT, apud OKSANA, 2011, p. 67).

Dentre estes universais o corpo é um dos objetos questionados. Eles têm uma história, só existem em sociedade, moldados por normas diversas de saúde, gênero, beleza, por exemplo; moldados por intervenções médicas e exercícios. Assim, “[...] as genealogias são ‘histórias do corpo’: elas questionam tipicamente todas as explicações puramente biológicas para áreas complexas do comportamento humano como a sexualidade, a insanidade ou a criminalidade” (OKSANA, 2011, p. 67).

Em sua trajetória intelectual, o pensador almejou apresentar um mapa das bases conceituais de críticas fundamentais da cultura moderna, como, dentre outras, a prisão, a punição, a loucura, o poder. Em sua investigação, mostrou a natureza historicamente contingente e aleatória das práticas. Para ele, “[...] a filosofia não era um corpo de saber que se acumulava, mas um exercício crítico que questionava de maneira incessante crenças dogmáticas e práticas intoleráveis na sociedade contemporânea” (OKSALA, 2011, p. 12). Todas estas questões parecem remeter à questão essencial da filosofia foucaultiana, qual seja: qual é a natureza do presente? O filósofo francês tentou encontrar o contingente, o fugaz, o arbitrário naquilo que era considerado da ordem da necessidade. O objetivo da filosofia seria o questionamento dos modos como pensamos, vivemos e nos relacionamos com o mundo, com a história, com os outros e conosco mesmos, para mostrar a possibilidade de ser diferente.

Invariavelmente, em suas pesquisas desde a fase arqueológica, privilegia a modernidade, desde dos séculos XVII e XVIII, período que abriga o surgimento das grandes instituições burguesas oriundas das revoluções modernas. Há a intenção de desnaturalizar, de mostrar como os fenômenos, como a loucura e a sexualidade, que se pensa serem naturais e biológicos, são deveras formados no curso da história e da cultura humana, são produtos do agir humano na história.

Sem querermos problematizar a divisão das fases do pensamento de Foucault, enfatizamos, para os fins do atual trabalho aqui exposto, uma parte da chamada fase genealógica, característica de seu pensamento na década de 70 do século passado. Na trajetória intelectual foucaultiana, a questão do poder é objeto destas investigações

15 Para uma discussão do método em Foucault, cf. Veyne (2014).

genealógicas. E, no bojo destas pesquisas, encontra-se um momento em que ocorre a atenção ao tema da biopolítica.

Como podemos caracterizar esta genealogia empreendida por Foucault? O balanço teórico empreendido pelo pensador francês, após a fase arqueológica, leva-o a reforçar a hipótese de que o saber, o discurso, somente pode ser tematizado na sua intrínseca relação com o poder. A análise foucaultiana além da crítica à hipótese que entende os mecanismos de poder segundo a perspectiva de repressão quer seja da natureza, do indivíduo, dos instintos de uma classe (apodada de “hipótese de Reich”), remete à crítica também do esquema economicista da análise do poder<sup>16</sup> que se caracteriza pela colocação do poder em uma posição secundária em relação à economia – o poder sempre sendo determinado pela economia e concebido como uma mercadoria, como algo que se possui, que se adquire, que se pode ceder, alienar, recuperar, etc.

Foucault concebe que o poder não tem uma natureza ou essência, não é uma propriedade; não é algo unitário e global; não é um objeto natural, mas uma prática social. Concebe a política não como uma espécie de cratologia, mas como uma descrição dos mecanismos e táticas pelos quais o poder se efetiva nas sociedades modernas. Ele analisa o “como” do poder, com ênfase em seus mecanismos, técnicas, práticas e discursos que o poder faz funcionar e de que necessita em sua efetivação.

O tema da biopolítica insere-se, portanto, no âmbito das pesquisas genealógicas empreendidas pelo autor, cujo gesto inaugural é a aula proferida, em 1970, no *Collège de France*<sup>17</sup>. Esta fase de efetivação do método genealógico, de inspiração nietzschiana, tem no artigo *Nietzsche, a história e a genealogia* a sua marca de consolidação<sup>18</sup>. O recurso a Nietzsche, com ênfase à “história da razão” e à “vontade de verdade”, auxiliou Foucault a se despedir da perspectiva

16 Foucault enquadra na concepção economicista tanto o liberalismo quanto o marxismo. Uma autora como Laura Bazzicalupo questiona o modo como o filósofo francês, nesta crítica do economicismo, enfatiza em demasia o papel da política e limita o papel autorreferente da economia, não percebendo o primado atual da economia em desfavor do governo político, como exemplifica a falência do Estado-nação e supremacia do mercado livre e globalizado. Cf. Lax (2009, p.239-240).

17 A aula foi publicada com o título de *A ordem do discurso* (Cf. FOUCAULT, 1996).

18 Cf. FOUCAULT (1995, p. 15-37).

filosófica dominante na França até depois da Segunda Guerra: a fenomenologia e seu sujeito trans-histórico, coerente com sua inserção na conjuntura de crise da filosofia do sujeito, conforme acima assinalado. Aquilo que podemos nomear de “ciclo biopolítico”, na trajetória intelectual de Foucault, se estende de 1974, com a palestra *Nascimento da Medicina Social*, até 1979, com o curso *Nascimento da Biopolítica*. Assim precisando as coisas: a biopolítica é abordada neste período de 1974 a 1979, no qual o tema vira alvo de suas análises e pesquisas. Destacam-se, neste contexto, textos fundamentais, como *O Nascimento da Medicina Social*; *A Vontade de Saber*; *Em defesa da sociedade*; *Seguridade, Território e População*<sup>19</sup>; *O Nascimento da Biopolítica*. A problemática da biopolítica tem em temas e disciplinas, como a medicina, o direito, a guerra e a economia, vias de acesso fundamentais<sup>20</sup>.

Para melhor caracterizar este desdobramento da pesquisa genealógica, assinalamos que Foucault, pouco antes de publicar *Vigiar e Punir*, realizou uma conferência no Rio de Janeiro, em 1974, sobre o *Nascimento da Medicina Social*. Ele assevera, na ocasião, que a medicina social não é uma coisa antiga. A prática médica tradicional havia sido centrada na relação entre médico e paciente. Uma medicina social, destacando-se daquela, é recente e torna-se possível pelo advento do capitalismo e de toda uma tecnologia do corpo social a ele ligada. Ela está ligada ao controle e à regulação da vida das populações. O capitalismo não acarretou uma privatização da medicina, como se pensou, mas sim levou a uma socialização do corpo. Como assevera o filósofo:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina provada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se

19 Neste curso, Foucault procede, como assinala Gadelha (2009, p. 120), “[...] a uma nova leitura da biopolítica, tomando como fio condutor a noção de governo, isto é, tipos de racionalidade que envolvem conjuntos de procedimentos, mecanismos, táticas, saberes, técnicas e instrumentos destinados a dirigir a conduta dos homens.”

20 Um exemplo de percepção dos significados múltiplos da biopolítica em Foucault, encontra-se em Farhi Neto (2012, p. 18), quando assinala: “Ao final da pesquisa, identificamos não mais nem menos do que cinco formulações, cada uma remetendo a um confronto da política com algum outro domínio, aparentemente, exterior a ela – saúde, guerra, sexualidade, segurança ou economia.”

em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. 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 bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política (FOUCAULT, 1995, p. 80).

A formação da Medicina social passa por três etapas, em sua visão: “medicina de Estado” na Alemanha, uma “medicina urbana” na França e uma “medicina da força de trabalho”, na Inglaterra. Das três versões de medicina social, a versão inglesa foi a mais influente no futuro, porque conjugava de modo simultâneo “três sistemas superpostos e coexistentes, uma medicina social destinada aos mais pobres, uma medicina administrativa encarregada de problemas gerais como a vacinação, as epidemias, etc., e uma medicina provada que beneficiava quem tinha meios de pagá-la” (FOUCAULT, 1995, p. 97). A pesquisa aponta para uma “medicalização da vida”, ou seja, todos os indivíduos e toda a sociedade deverão ser constituídos por processos de normalização, tendo a norma disciplinar por referência.

No desenvolvimento no tema da biopolítica, dois anos depois da Conferência no Rio de Janeiro, Foucault, ampliando a temática da biopolítica, analisou o dispositivo da sexualidade<sup>21</sup>, no famoso último capítulo do livro *Vontade de Saber* (1976), primeiro livro da série *História da Sexualidade*.

Façamos aqui uma breve digressão sobre este conceito fundamental, que é o dispositivo. Ele constitui tanto um diagrama estratégico de relações de forças que suportam tipos de saber, como relações de saber que suportam determinadas relações de forças (relações de poder). Outrossim, ele comporta coisas ditas e não-ditas, abarcando leis, atos, falas ou práticas que constituem uma formação histórica. Há nele uma mistura de coisas, ideias, representações, doutrinas, filosofias, instituições e práticas sociais, econômicas, etc. Constitui tanto um diagrama estratégico de relações de forças que dão suporte a tipos de saber como também relações de saber que suportam

21 Para uma visão do que seja o dispositivo, cf. Foucault (1995, p. 243-76). Para uma compreensão de sua origem no pensamento de Foucault, cf. Agamben (2009, p. 25-51).

determinadas relações de forças (relações de poder). Na visão de Foucault, o dispositivo é formado por três elementos, a saber. Em primeiro lugar, ele é

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Em segundo lugar, o dispositivo demarca a natureza que pode existir entre estes elementos heterogêneos, pois “[...] entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes” (Idem).

Em terceiro e último lugar, o dispositivo é “[...] um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (Idem).

O dispositivo tem importância significativa em uma abordagem genealógica dos poderes modernos. Assim sendo,

Na modernidade [...] além do dispositivo disciplinar, Foucault nos aponta também a emergência de um segundo tipo de dispositivo, *o dispositivo da sexualidade*, o qual irá exercer-se conjugado àquele, complementando-o, e pondo em evidência um novo operador, a norma. Além disso, Foucault irá mostrar como esses dois dispositivos, acoplados um ao outro, através de processos de normalização e regulamentação (biopoderes), irão integrar-se, por seu turno, à biopolítica (GADELHA, 2009, p. 48).

Voltando ao referido capítulo, anuncia-se a questão da biopolítica, que diz respeito à regulação e ao controle do modo de vida das populações, tomando-as como objeto do cálculo do poder. A biopolítica foi indispensável ao desenvolvimento do capitalismo: garantido à custa da inserção controlada dos corpos no parêntese de produção e por meio de

um ajustamento da população aos processos econômicos. A partir então desta disposição, questões básicas são apontadas, como:

a) “no fundo, será que o sexo, que parece ser uma instância dotada de leis, coações, a partir de que se definem tanto o sexo masculino e o feminino, não seria ao contrário algo que poderia ser produzido pelo dispositivo de sexualidade?”

b) “A questão que gostaria de colocar não é porque somos reprimidos, mas porque dizemos, com tanta paixão, tanto rancor contra nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos?” (FOUCAULT, 1993, p.125-49).

É neste sentido que Foucault afirma que a sexualidade não é um dado natural sobre o qual repousaria uma ação repressiva. Ela teve uma importância estratégica fundamental desde a passagem do século XVIII para o século XX, situando-se na encruzilhada entre o corpo individual e a população.

A hipótese apresentada na História da Sexualidade é justamente a de que ela não deve ser concebida como uma espécie de dado da natureza<sup>22</sup> que o poder político é tentado a controlar, pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber almejaria desvelar. Ela é deveras um dispositivo histórico, caracterizada por ser uma “[...] grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação do discurso, a formação do conhecimento, o reforço dos controles e das resistências, que se encadeiam uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e do poder” (MARTINS, 2006, p. 194).

A importância do sexo ligada à tecnologia política da vida está em fazer parte das disciplinas do corpo individualizado (ligado inclusive aos prazeres) e por pertencer à regulação das populações (controle da natalidade, da morbidez, da saúde). O sexo é acesso à vida do corpo e à vida da espécie; e tornou-se alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida e, portanto, daí o seu interesse biopolítico.

Toda esta discussão é empreendida por uma genealogia, que, como já fizemos notar, caracteriza-se por uma análise do poder. Nesta análise, efetiva-se como uma interpretação não-jurídica do fenômeno poder. A concepção jurídico-política, alvo de crítica por parte de Foucault, centralizava-se nas figuras do Estado, da lei, da repressão e da

22 Esta contestação à sexualidade está na base da argumentação de *A Vontade de Saber*, como assinala Farhi Neto (2010, p. 85): “Foucault escreve o primeiro volume de uma história da sexualidade para refutar a concepção de uma sexualidade natural.”



violência. A genealogia, por sua vez, evita a questão da soberania e obediência dos indivíduos, com ênfase no problema da dominação e da sujeição.

A analítica do poder foucaultiana estabelece alguns pontos importantes, tais como: é produtivo, pois produz discursos e sujeitos, incitando-os a falar, agir (os poderes se caracterizariam pela produção de discursos) – um poder que não se caracteriza pela repressão dos indivíduos, pelo “não”, mas por produção de subjetividades, a ideia de poder afirmativo, produtivo, poder produtor e incitador de formas de experiência e conhecimento, em vez de repressão e censura; não tem como fonte o Estado ou é movido pelo aparato jurídico; está disseminado por toda a sociedade, através de técnicas e de tecnologias; o poder é sempre plural e relacional e se exerce em práticas heterogêneas e sujeitas a transformações, que significa que o poder se efetiva em um conjunto de práticas sociais constituídas historicamente, atuantes por meio de dispositivos estratégicos que alcançam a todos e que impossibilita qualquer forma de escapar, pois toda a vida social não está isenta de seus mecanismos.

Tais considerações efetivam um questionamento da concepção tradicional, jurídico-política do poder, que têm o centro e atenção na figura do Estado e do Soberano, impondo a verticalização do poder, de cima para baixo, impondo-se por meio da repressão e da lei que diz ‘não’, o espaço do possível e do permitido. Ao enfatizar tais aspectos, o pensador francês escapa das teorias clássicas e tradicionais do poder político, colocando-se, em nossa leitura, como um dos fatores da concepção da superação das categorias e conceitos herdados, que não nos permitem mais pensar a nossa realidade política contemporânea.

Contrapondo-se à perspectiva jurídico-política do poder, Foucault propõe a perspectiva histórico-política de cariz genealógico. Para ele, a teoria do poder clássica sempre teve a perspectiva de tomar o direito como fundamental, apresentando também a questão da legitimidade, do limite e da origem do poder. A genealogia, de sua parte, buscaria as técnicas e tecnologias de poder; consistiria em estudar como o poder domina e se faz presente, enfatizando como novas modalidades e técnicas de poder surgem a partir dos séculos XVII e XVIII.

Contrapondo-se ao império do direito na teoria jurídico-política do poder, ele adverte que, na sociedade disciplinar e de normalização,

A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de

normalização não é, pois nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se lastrado e facilmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação (FOUCAULT, 2005, p. 302).

O fato que a genealogia apresenta é de que o poder nas sociedades modernas funciona numa rede de dispositivos e mecanismos. Nestas sociedades, os poderes se exercem através de um jogo entre um direito público da soberania e o mecanismo polimorfo das disciplinas (Cf. FOUCAULT, 1995, p. 189). Ele não existe como coisa, mas como prática ou relações de poder. O poder é assim produtivo: o indivíduo surge nos interstícios das relações de poder, o indivíduo é produto do saber-poder. Saber e poder se implicam de modo recíproco: “[...] não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder” (FOUCAULT, 1995, p. XXI).

Na investigação de práticas de poder e das formas de conhecimento que as sustentavam, Foucault afirmava que relações de poder e formas de conhecimento (saberes) criam sujeitos. Assim, “ele tentou compreender e descrever, por meio de estudos históricos, os processos pelos quais diferentes tipos de sujeitos eram construídos; de que forma as identidades 'delinquente' ou 'homossexual', por exemplo, emergiram como classificações supostamente naturais, científicas” (OKSALA, 2011, p. 21). O seu método de procedimento investigava o “como” do poder, e não o que era o poder, isto é, nos efeitos de objetivação-dessubjetivação-subjetivação que o seu exercício desempenha sobre as pessoas. Nas palavras do autor:

O que tentei investigar [...] foi o como do poder; tentei discernir os mecanismos existentes entre dois pontos de referência, dois limites: por um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e, por outro, os efeitos de verdade que este poder produz, transmite e que por sua vez reproduzem-no. Um triângulo,

portanto: poder, direito e verdade. [...] A questão fundamental da filosofia política poderia ser esquematicamente formulada nesses termos: como pode o discurso da verdade, ou simplesmente a filosofia entendida como o discurso da verdade por excelência, fixar os limites de direito do poder? Eu preferiria colocar uma outra, mais elementar e muito mais concreta em relação a esta pergunta tradicional [...]: de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade? [...] Afirmar que a soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais implica, no fundo, dizer que o discurso e a técnica do direito tiveram basicamente a função de dissolver o fato da dominação dentro do poder para, em seu lugar, fazer aparecer duas coisas: por um lado, os direitos legítimos da soberania e, por outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei e é, portanto, a eliminação da dominação e de suas consequências (FOUCAULT, 1995, p. 179-181).

Qual o procedimento de Foucault para analisar o “como” do poder? Ele elabora uma interpretação baseada nos fenômenos históricos concretos e singulares, que depois eram generalizados como parâmetros dos mecanismos de poder em forma ideal, concretizados no cotidiano da vida social, e que permitia o controle, a subjetivação, a interiorização de valores e crenças.

A investigação genealógica, assim, efetiva-se “[...] através do estudo das práticas sociais e de sua relação com a produção e funcionamento dos saberes médicos, penais, educacionais etc” e “o poder entra em cena enquanto regime de forças articulado às formas de poder, numa constante produção e multiplicação de funções que vão da disciplinarização do corpo à gestão da população” (AYUB, 2014, p.17). A analítica percorre os meandros que definem as relações entre o saber e o poder. A analítica do poder dessubstancializa o poder.

A genealogia teve como objetivo historicizar para um questionamento radical do caráter atemporal e inevitável de práticas e formas de pensamento. A passagem da arqueologia para a genealogia ocorrida na década de 70 não representou o abandono da história, mas sim uma mudança no foco das questões foucaultianas. Dá-se a passagem de preocupações com as questões pertinentes às regras internas e

condições de emergências de práticas discursivas, característica dos estudos arqueológicos, para o estudo da conexão entre relações de poder e a formação do conhecimento científico. Assim, os estudos genealógicos revelam que as regras reguladoras das práticas científicas estão sempre associadas às relações de poder e à sociedade. O par saber-poder é ressaltado, explicitando que domínios do saber e relações de poder estão intrinsecamente relacionados. A marca de Foucault é enfatizar em um sentido forte esta relação entre saber-poder. Para ele, “[...] a relação entre ambos é interna: o contexto social e político do conhecimento científico também molda o conteúdo do próprio conhecimento científico. Em outras palavras, as respostas que a criminologia fornece para os que estão no poder são elas mesmas moldadas por estruturas de poder” (OKSANA, 2011, p. 64-65). A genealogia demonstra que mecanismos de poder são sempre utilizados em consonância com procedimentos, instrumentos e objetivos validados em sistemas de saber mais ou menos coerentes.

De modo essencial, as premissas e fundamentos da analítica do poder foucaultiano tiveram sempre como contraposto a concepção clássica sobre o poder. Dentre estas teorias, a de Hobbes<sup>23</sup>, quiçá por sua influência na história do pensamento político moderno, é aquela mais presente. Ao indagar sobre o que é o poder, esta teoria clássica fica presa a questões como a origem e a natureza substancial do poder. Daí que o Estado, mormente nas teorias contratualistas, como exemplo da teoria política clássica, ficam limitadas à questão do Estado, como fonte do poder. O Estado é o centro de onde emana, vertical e descendentemente, o poder político. Deste modo, “[...] as críticas de Foucault à Teoria do Poder concentram-se no fato de que, nesta grade de análise, o Estado e duas instituições incorporam o poder e dão-lhe substância” (AYUB, 2014, p. 23). O filósofo francês atenta para os processos nos quais o poder se efetiva, deslocando a questão da substância para os mecanismos. A ênfase recai sobre os meios que o poder recorre para ser exercido, pois o exercício do poder efetiva-se pela ação de táticas, tecnologias e técnicas.

O modelo jurídico-político da soberania obseda-se em pensar as relações de poder desde a concepção individualista, ou seja, de um indivíduo preexistente, detentor de direitos fundamentais e naturais, o que é a marca distintiva do pensamento político moderno,

23 Quanto à importância da obra de Hobbes, um autor como Roberto Esposito (2010) pode situar a sua obra como o marco do surgimento da biopolítica no pensamento político ocidental, a partir da modernidade.

principalmente no contratualismo. Foucault, em sua análise, percebe o poder como ação, como feixe de forças, implicando em um processo de sujeição dos indivíduos. Assim, opondo-se às teorias clássicas do poder, o indivíduo deixa de ser um pressuposto, um *a priori*, para apresentar-se como constituído a partir de técnicas e tecnologias de poder que normalizam. Daí que o poder disciplinar e suas técnicas seja a marca da sociedade de normalização. A formação da alma, a partir do corpo útil e dócil é o objetivo das disciplinas. O outro lado da sociedade normalizadora é a biopolítica, que tem como alvo a população, o conjunto da vida de indivíduos que ocupam um mesmo território. Essa é dupla normalização moderna: individualizante e totalizante. O sujeito deve estar sujeitado a alguma coisa. Pode-se então concordar que: “daí a constituição de um sujeito sujeitado a partir do controle do corpo e da regulação da vida” (CANDIOTTO, 2009, p. 221).

Em Foucault, não há um pensamento sistemático, fechado ou um conceito unívoco, determinado de biopolítica. Os conceitos de “biopolítica” e “biopoder” surgiram na reflexão foucaultiana inseridos na reflexão final da genealogia do poder, iniciada nos anos 70. A compreensão do sentido do conceito de biopoder dependeria, assim, da inserção e compreensão de alguns dos conceitos e teses centrais da genealogia do poder.

A biopolítica é um desdobramento da fase genealógica, da genealogia do poder. Atenemos para o fato de que a genealogia não tem uma definição específica ou sistemática, a exemplo do que havia acontecido em Nietzsche, sendo que seus traços fundamentais têm que ser coligidos desde sua obra dispersa em livros, artigos e entrevistas. Ela é mais uma prática crítica que um método estrito (Cf. OKSALA, 2011, p. 61). Atenemos que esta influência de Nietzsche é marcante, desde o fim da década de sessenta, mas custa assinalar que o nietzschianismo de Foucault se dá pela perspectiva de pensar Nietzsche como um anti-historiador, aquele que restaurou os direitos da verdadeira história, desmascarando a história de cariz metafísico.

Foucault construiu a sua compreensão da biopolítica a partir de dois pontos importantes, a saber: em primeiro lugar, o surgimento da população como problema político e, em segundo, as técnicas a serem adotadas pelo Estado como forma de exercer a governamentalidade, na medida em que neste mesmo período se faz a convergência entre a política e o capitalismo.

A biopolítica é o tipo de poder em que a vida, em suas funções naturais, como nascimento, morte, doenças, etc. encontra-se investida por mecanismos de poder. A política se torna biopolítica. Uma das

grandes invenções da modernidade é o dispositivo político da população. Deste modo,

A inserção da vida nos cálculos e estratégias do poder se manifesta no instante em que se realiza a passagem de uma configuração política baseada no regime jurídico de soberania, onde prevalece o poder de controle sobre bens e territórios, para um regime de multiplicação das formas de governo, desencadeando uma situação em que a operação conjunta de diversas *artes de governo* leva a uma configuração política baseada no “governo dos homens” (AYUB, 2014, p. 77).

O biopoder liga-se à distribuição dos vivos em um domínio de valor e de utilidade – daí a necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Ocorre uma administração dos corpos e uma gestão calculista da vida. O resultado é uma sociedade normalizadora – ela é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. Daí que o pensador francês possa afirmar: “[...] o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte” (FOUCAULT, 1993, p. 130). Este mote aparece enfatizado na aula do dia 17/03/1976, presente no livro *Em defesa da sociedade*. A biopolítica é o poder de fazer viver e de deixar morrer, contrapondo-se de certo modo com a lógica do poder soberano (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 285-315). A biopolítica inverte assim o poder de “deixar viver e fazer morrer”, enfatizando uma ação de fazer viver e de deixar morrer. A política se transforma em “biopolítica” quando a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder.

O poder soberano era o direito de decidir sobre a vida e morte. Era a forma jurídica do poder soberano, o tipo de poder refletido pela filosofia política clássica. Assim,

na teoria clássica da soberania, lembra Foucault, a vida e a morte não são consideradas como fenômenos naturais, exteriores ao campo político – elas se vinculam ao soberano, ao poder, ao direito; o súdito deve sua vida e sua morte à vontade do soberano. Mais do que a vida, porém, é a morte que ele deve ao soberano (PELBART, 2009, p. 56).

O poder soberano é um poder negativo sobre a vida, um poder expropriador. A partir da Idade Clássica, o poder muda de figura, passando a exercer-se pelo incitamento, da vigilância e da produção de forças, ordenando-as mais do que reprimindo-as. Uma gerência da vida mais que uma produção da morte. Segundo Pelbart (2009, p. 57), troca-se a defesa da soberania de um Estado, que alicerçava uma lógica da soberania, por uma garantia da sobrevivência de uma população, que funda uma lógica da vida – uma bio-lógica.

A partir do séc. XVIII, esta nova técnica de poder surge, dirigindo-se ao corpo, ao homem-espécie. O poder a partir de então é situado e exercido ao nível da vida. Ela se prefere a uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida (nascimento, morte, produção, doença, etc). Visa assegurar a regulamentação da população. Correlatas das técnicas e dos mecanismos que surgem a partir dos hospitais, das escolas, das oficinas (as disciplinas), há outras que se dirigem para um controle das populações em termos de vida, de morte, do controle da natalidade, de alimentação, etc. A biopolítica lida com a população como problema científico e político, ou melhor, como problema biológico e como problema de poder.

O importante é perceber que Foucault passa a situar a biopolítica no âmbito da estratégia mais ampla do “biopoder” (Cf. PELBART, 2009, p. 55). O biopoder conjuga a disciplinarização dos corpos e a regulação da população. O famoso capítulo final de *A Vontade de Saber*, já mencionado anteriormente, assinala a emergência, com a limitação do poder soberano diante dos novos fenômenos do capitalismo, a saber, a industrialização e a explosão demográfica; a anátomo-política (ênfatisando o corpo individual, o seu controle e vigilância, em várias instituições como quartéis, escolas, etc., para torná-lo um corpo produtivo); e uma biopolítica (que atenta para este objeto novo, a população, buscando interferir em seus fenômenos globais, como nascimento, mortalidade, saúde). A passagem deve ser citada por sua importância e precisão. Ei-la:

[...] esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na

extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as **disciplinas: anátomo-política do corpo humano**. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e **controles reguladores: uma bio-política da população**. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 1993, p. 131).

Temos então, de um lado, a ênfase no homem-corpo; no outro, no homem-espécie. Com a biopolítica, pela primeira vez, os fenômenos biológicos da espécie entraram no campo das técnicas e tecnologias políticas – a política, na modernidade, se fez bio-política. Assim, “[...] quando o biológico incide sobre o político, o poder já não se exerce sobre sujeitos de direito, cujo limite é a morte, mas sobre seres vivos, de cuja vida ele deve encarregar-se” (PELBART, 2009, p. 58).

No desenvolvimento da temática biopolítica, a governamentalidade e o problema do governo das populações passam a ser centrais nas análises foucaultianas. Esta questão é alvo dos cursos *Segurança, território e população, Em defesa da sociedade e Nascimento da biopolítica*. Estes cursos “[...] encerram um deslocamento importante no interior da analítica do poder realizada por Foucault” (FONSECA, 2008, p. 156). O primeiro curso, por exemplo, explicita a discussão da “pastoral das almas”, no contexto da pastoral cristã. Depois, a discussão sobre o “governo político dos homens”, com a discussão de “governamentalidades políticas”, sendo a primeira a “razão de Estado”. No último curso, há ênfase nos estudos das “artes de governar”, como o liberalismo (séc. XVIII) e o neoliberalismo alemão e americano (séc. XX).

No curso *Segurança, Território e População*, por exemplo,



Foucault procede “[...] a uma nova leitura da biopolítica, tomando como fio condutor a noção de governo, isto é, tipo de racionalidade que envolvem conjunto de procedimentos, mecanismos, táticas, saberes, técnicas e instrumentos destinados a dirigir a conduta dos homens” (GADELHA, 2009, p. 120). A problematização fundamental neste curso é a do poder como governamentalidade. Este termo, um neologismo criado por Foucault, tem várias formas nesta fase de sua trajetória intelectual, mas destaca-se aquela que governar é “conduzir condutas”, incluindo os aspectos de conduzir e ser conduzido, governar e ser governado. Lembremos que, no poder disciplinar, governar significa fabricar disciplina, impor coerções, criar hábitos (Cf. SOUZA, 2000, p. 17). Para o filósofo francês onde há relação de poder não há relação de violência. Governar é agir sobre ações (Cf. MAGALHÃES, 2008).

A partir de 1978, conceitos como os de governamentalidade, governo, modos de subjetivação, ética, etc., vão tematizar as relações entre sujeito, poder e liberdade, provocando uma redefinição da genealogia. A governamentalidade é um tema privilegiado para Foucault. Com este neologismo ele que se referir a um “[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análise e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora complexa, de poder que tem por alvo principal a população” (FOUCAULT, 2008b, p. 143). Foucault distingue razão de Estado e governamentalidade moderna. A primeira racionalidade, que nasce no século XVI e início do XVII, caracteriza-se especialmente pela limitação exterior que o direito exerce face ao Estado. A segunda, que se desenvolve a partir do final do século XVIII, define-se, sobretudo, pela limitação interna operada pela economia política.

As noções de governo e de governamentalidade reforçam o deslocamento fundamental na pesquisa foucaultiana sobre a analítica do poder. Efetivou-se um novo paradigma do poder com a introdução destas temáticas. Retomou-se a questão reposicionando a problemática das tecnologias do poder não mais no campo da soberania, senão das técnicas de governo. Assim, as técnicas modernas de poder estão demarcadas pela noção de governo. O neologismo *governamentalidade* foi criado para pensar de modo crítico como operam as tecnologias de controle sobre as subjetividades no modelo capitalista de produção e no Estado moderno (Cf. FOUCAULT, 2008b, p. 141).

Se, na primeira fase da analítica (com a noção de poder disciplinar-normalizador), a fim de pensar as relações entre os domínios das formações de saber, entre os mecanismos de poder e as formas de subjetivação, Foucault se apoiava no eixo saber-poder, e não nas noções

tradicionais, como de legalidade e de ordem (modelo contratualista) e de dominação e de ideologia (pensamento marxista), com a noção de governamentalidade desloca o eixo saber-poder para a ideia de governo dos homens. A articulação assim de formações de saber, formas de subjetivação e mecanismos de poder se dá em uma determinada arte de conduzir as condutas, da arte de governar.

Custa assinalar, no entanto, que a biopolítica não é uma racionalidade governamental, mas sim o efeito de um poder que torna a vida politizada. Deste modo,

[...] assim como a anátomo-política não se confunde com o panopticismo, entendido como um diagrama de forças destinado à produção de corpos dóceis – a anátomo-política é como que um ponto de chegada, efeito e resultado de forças num nível infinitesimal -, a biopolítica não deve ser confundida com a racionalidade governamental, a chamada governamentalidade (AYUB, 2013, p. 102).

A temática do governo, em Foucault, não se refere à tradicional questão na filosofia e teoria políticas clássicas sobre os regimes políticos assumidos pelo Estado, mas sim ao problema da “gestão das coisas e das pessoas”, ao problema de sua “condução das condutas” dos indivíduos em uma sociedade. Revela-se aqui a ênfase na capacidade de governar pautada numa racionalidade do Estado.

A palavra governar assume o seu tom político a partir do século XV (Cf. FOUCAULT, 2008b, p. 164). O importante é a observação de que as artes de governar transformam-se em biopolítica da população tendo como escopo efetivar um controle da espécie humana, como população, nos âmbitos da saúde (natalidade, mortalidade, controle de epidemias), economia (produção de alimentos, distribuição de bens) e educação (domesticação do corpo/alma) (Cf. FOUCAULT, 2008b, p. 142-143; AYUB, 2014, p. 80). Se atentarmos para a posição da economia neste processo percebemos que ela aparece como uma política de governo, e não mais no sentido estrito de ciência particular, cuja esfera de ação funcionaria como uma infraestrutura das demais esferas de relações políticas.

Foucault enfatizou esta transformação no campo da economia. A transformação ocorrida no final do século XVIII diz respeito, mais amplamente, à racionalidade de governo, a seus objetivos e limitações.

Na razão de Estado, a limitação é externa, feita pelo direito, enquanto na razão governamental moderna, entenda-se, no liberalismo, ela é interna, feita pela economia política. Nessa transformação, tal como desenhada pelo pensador francês, o direito cede espaço à economia política no que diz respeito à função desse saber na delimitação dos meios e, num segundo momento, dos objetivos da racionalidade de governo.

A população aparece, neste sentido, como objetivo do governo. O desdobramento da arte do governar permite a percepção do limite do modelo baseado na soberania jurídica, no qual a finalidade do seu exercício permitia uma circularidade - a finalidade da soberania era o bem comum, e este nada mais era que submissão à soberania. O governo, a partir de então, tem como alvo a população, e age através de técnicas e táticas novas que almejam o controle desta população em termos econômicos (aumento da riqueza, por exemplo), biológicas (controle da natalidade, da saúde pública, etc.) e demográficas (controle do fluxo populacional).

A população permite a organização de saberes através de sua observação paciente, permanente e minuciosa, com os quais o governo efetiva-se de modo racional e planejado. Segundo Foucault, a constituição de um saber sobre o governo é correlata de um saber referente à população, um saber que pode ser denominado de “economia”, no sentido moderno do fenômeno. Assim, percebe-se a transformação de uma arte de governo em uma ciência política, de um regime dominado pela estrutura da soberania para um regime dominado pelas técnicas de governo.

Este fenômeno ocorre no século XVIII, em torno da população e assinala o nascimento da economia política. A preocupação está agora centrada numa gerência da população em termos profundos e detalhados. Neste processo, o fato fundamental para Foucault não é o Estado ou a estatização da sociedade que tem importância para a modernidade, mas a *governamentalização* do Estado. Daí que seja apresentada uma tipologia do Estado: Estado de justiça (territorialidade feudal), Estado administrativo (sécs. XV e XVI) e o Estado governamental (que objetiva a população e o território, que tem como saber fundamental a economia e que controla a sociedade com dispositivos de segurança).

Então, finalizando esta seção com um balanço da genealogia do poder, temos então, de um lado, o anátomo-poder, constituindo o regime disciplinar que almeja o corpo individualizado e adestrado com propósitos econômico-políticos, e, de outro, a biopolítica que toma como seu objeto o corpo sob uma perspectiva da espécie e visa também ao controle regulador das populações. Assim, Foucault apresenta um

diagrama bipolar do poder sobre a vida. O conceito de ‘biopoder’ serve para trazer à tona um campo composto por tentativas mais ou menos racionalizadas de intervir sobre as características vitais da existência humana.

Com a leitura da biopolítica, assinala-se que as disciplinas e a regulação das populações são o contraponto às liberdades formais e jurídicas modernas. A biopolítica marca o ingresso da vida nua nos cálculos e procedimentos do poder, ou seja, ocorre a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.

Podemos perceber que o problema da biopolítica, em Foucault, não é apresentado pronto e acabado de uma vez por todas, condensado numa obra, mas ganha visibilidade e assume complexidade em um percurso intelectual. Encontramos elementos relacionados ao problema da biopolítica em obras como *História da Loucura* e *O Nascimento da Clínica*, mas nestas obras a biopolítica não se apresenta como questão principal. É no período compreendido entre os anos de 1974 e 1979, como já visto, que o problema da biopolítica vai se delineando, assumindo diferentes contornos, maior complexidade e importância, destacando-se pontos como as implicações da sexualidade, o controle do corpo-organismo e o controle do corpo-espécie da população, as relações entre a norma, disciplina e biopolítica, a relação entre todos esses fatores e arte de governar, particularmente no âmbito do liberalismo e do neoliberalismo (Cf. FOUCAULT, 2008).

Desenvolvida a partir do pensamento de Michel Foucault, a biopolítica aloja-se no debate da modernidade política, revelando as táticas, os mecanismos e os dispositivos da política moderna. Não se tematiza aqui uma claridade, baseada em um progressivo domínio da sociedade pela ação inteligente e soberana dos indivíduos. Estuda-se a eficácia do conceito de biopolítica como chave interpretativa da política moderna, a partir do mecanismo de governamentalização da população, na qual os fenômenos de controle da população é um fato fundamental.

A partir da modernidade, a produção dos corpos, pode-se dizer, substitui a produção das almas. Assim, com conceitos fundamentais (como dispositivo, governamentalidade, disciplina, regime de verdade, dentre outros) Foucault iniciou uma genealogia do poder que atua sobre a população moderna, a partir da afirmação dos Estados nacionais e em consonância com os requisitos de utilidade presentes no capitalismo. A morte abrupta do pensador francês, entretanto, não lhe permitiu consolidar as possibilidades da temática da biopolítica, dando-lhe maior consistência.

A temática da biopolítica, a partir da influência de Foucault, teve desdobramentos em pensadores contemporâneos que perceberam o seu potencial heurístico para interpretar e compreender fatos fundamentais da política atual. Após duas décadas, ínterim este em que alguns pensadores compreenderam-no, absorveram-no e desenvolveram-no, o termo biopolítica começa a se fazer presente nas discussões cotidianas, vai se alojando nas conversas, incorporando-se à terminologia e à discussões comuns.

No entanto, deve-se buscar a sua gênese no modo de sua composição para saber se ela é um bom instrumento de compreensão de nossa atualidade, posto que foi criada para dar conta da novidade de nosso fazer político. Pensamos aqui em nomes como os de Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michael Hardt, Antonio Negri, Antonio Lazzarato, Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Neste desdobramento, pode-se perceber quanto ao termo biopolítica o seguinte:

Lançado por Foucault num sentido crítico, remetendo a uma modalidade de poder e de governo sobre as populações, acabou assumindo nos últimos anos, sobretudo na pena dos autores italianos mencionados, um sentido inverso, positivo, mais abrangente e até liberador, em alusão à vitalidade social e sua potência política (PELBART, 2009, p. 14)<sup>24</sup>.

Deste modo, a discussão sobre a biopolítica torna-se uma das grandes heranças teóricas nas quais um conjunto de pensadores buscaria inspiração para analisar e compreender a política moderna e contemporânea. Atentando-se para isso, objetivamos a partir de agora, na pesquisa empreendida, observar como esta temática tem em Giorgio Agamben, com seu projeto *Homo sacer*, um dos continuadores e reformuladores deste conceito.

Por último, cabe-nos ressaltar que, a despeito da enorme importância do pensador francês para a elaboração e para a presença da biopolítica no panorama contemporâneo, analisando as suas principais obras da fase biopolítica, notamos que ela não colabora com uma interpretação da democracia contemporânea. Há nos cursos destes períodos afirmações esparsas, principalmente na análise do racismo de

24 Os autores referidos por Pelbart (2009) são Negri, Lazzarato e Agamben.

Estado no curso *Em defesa da sociedade*, mas que não permitem uma melhor fundamentação. Por isso, ao prosseguirmos a pesquisa, recorreremos ao modo como Agamben redimensiona a temática da biopolítica e como ele, com este arsenal, analisa a democracia atual. Concebemos que, com ele, temos instrumentos capazes de nos auxiliarem na compreensão da democracia em suas efetivações atuais, com suas limitações e novas modalidades.

### CAPÍTULO 3: INTERPRETAÇÃO AGAMBENIANA DA BIOPOLÍTICA

Enquanto Michel Foucault pertence à geração filosófica que se caracterizou pela crítica à tradição da filosofia do sujeito, até então hegemônica no panorama filosófico europeu, Giorgio Agamben, por sua vez, pertence à geração de filósofos que começa a se destacar a partir da década de 90 do século XX, formada por nomes como Alain Badiou, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Peter Sloterdijk, dentre outros. Sua trajetória intelectual é marcada por um amplo interesse, confluindo em seu pensamento filosófico temas de áreas como a estética e a iconografia, a política, a linguística, a metafísica, a teoria jurídica e a história, expressando não um possível ecletismo, mas uma crítica à demarcação tradicional das disciplinas filosóficas e a um purismo no trato de questões fundamentais da filosofia. Caracteriza-se também por ter uma singular erudição, transitando por diversas áreas diversas (como o direito, a política, a filosofia, a teologia e a linguagem), trabalhando naquilo que Walter Benjamin chama de “limiar”, entendido como zonas intermediárias e ambíguas entre estas áreas, e por operar com conceitos fundamentais como *homo sacer*, estado de exceção, vida nua, biopolítica, que marcam o seu projeto no âmbito da filosofia política, a partir de 1995.

Deste modo, podemos assinalar que:

O questionamento da tradição ocidental implica para Agamben interrogar as categorias centrais dos campos filosófico, jurídico e cultural em geral, e supõe, sobretudo, uma estratégia de abordagem que é simultaneamente filosófica e política (TACCETTA, 2011, p. 15).

Esta disposição do pensamento agambeniano leva a pensar o tempo presente, a contemporaneidade, a partir do desvelamento e da interrogação da lógica interna do processo que originou a atual situação, caracterizando assim uma das marcas fundamentais de sua reflexão.

Suas análises filosóficas sofrem influência de autores diversos como Aristóteles, Hegel, Martin Heidegger (a quem assiste nos seminários de *Le Thor*, no ano de 1969), Walter Benjamin (autor também caro ao italiano em seu projeto e do qual se apropria de conceitos, a partir dos quais desenvolve seus problemas), Carl Schmitt

(importante autor em seu projeto *Homo sacer*, do qual parte para tematizar o estado de exceção), Aby Warburg, Émile Benveniste, Gilles Deleuze, Hannah Arendt (da qual retira temas relacionados à biopolítica e ao destino comum dos direitos e do Estado-nação moderno) e Michel Foucault. Assim sendo, ele se vincula a toda uma tradição do pensamento filosófico ocidental de forma significativa. Com o último autor mencionado tem uma relação mais significativa na sua fase política, com ênfase no tema da biopolítica, mas dele busca diferenciarse, demarcando um horizonte temático e filosófico próprio.

Destaca-se ainda por pensar o funcionamento do sistema jurídico na contemporaneidade, efetivar uma análise do direito e da política desde a captura da vida humana, assinalando que o direito e a política ocidentais mantêm-se em relação desta captura, na forma de vida nua, conceito este fundamental na sua discussão política. Sua importância, para nós, está em perceber com um olhar próprio a relação entre biopolítica e vida (nua), a fim de pensar a falência das categorias da tradição política e de analisar a democracia em sua configuração atual. Deste modo, almejamos ler Agamben desde a reelaboração da herança biopolítica e da crítica da modernidade política, com destaque para a questão democrática, que, em nossa concepção, mostra-se como o incontornável do pensamento político contemporâneo. Salientamos que a adjetivação de incontornável não se traduz por ápice ou necessário por força das circunstâncias, porém como aquilo que não pode ser descartado se quisermos empreender uma análise crítica da filosofia política no mundo contemporâneo.

A fim de que possamos posicionar Agamben na herança da temática biopolítica, ressaltaremos, neste momento, em que sentido ele se apropria do conceito e discute, principalmente, com autores como Michel Foucault e Hannah Arendt.

Em termos intelectuais, muito próximo a Foucault, o pensador italiano, de certo modo, continua a sua reflexão foucaultiana, mas demarca seu próprio horizonte temático e filosófico. Agamben teoriza a biopolítica como gestão política da vida, a partir do ingresso da vida humana nos cálculos da vida. A sua leitura é concorde com Foucault no que tange à modernidade como momento de expansão da biopolítica, de forma capilar, ao intentar governar de forma útil e produtiva a vida nua, objetivando-a como um recurso natural. Neste sentido, a política se transforma em “biopolítica” quando a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder. Ele se afasta do pensador francês, contudo, ao apontar que a biopolítica não é uma característica da modernidade, mas algo inerente à política ocidental desde suas origens.



Para ele, a genealogia da biopolítica remonta à Antiguidade, manifestando-se desde os primórdios da história política do Ocidente, com esta estrutura de poder expandindo-se desde então até converte-se na forma dominante da política nos Estados modernos, com amplas repercussões na democracia.

Se Foucault levou a cabo uma análise das formas modernas de exercício de poder deixando de lado, de certo modo, os conceitos jurídico-institucionais, abandonando o conceito de soberania, Agamben, por sua vez, reforça a relação entre poder soberano e biopolítica. Há ênfase na análise da relação entre biopolítica e a soberania, o modo pelo qual a vida nua está inscrita nos dispositivos do poder soberano. Ele se mantém na análise do vínculo entre soberania e vida humana nos Estados modernos a partir dos vários exemplos, chegando até o regime nacional-socialista que representaria a tentativa mais radical de um Estado biopolítico (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 125-94).

Para Agamben, a vida é sempre capturada pela biopolítica, é sempre alvo da política na civilização ocidental desde o início. Ou seja, a vida é o elemento central da política, ao longo do processo civilizatório ocidental. O objeto da biopolítica é a vida nua que designava, no mundo grego, o simples fato de viver compartilhado pelo ser humano com os demais viventes. Assim sendo,

[...] a vida, desde os primórdios do processo civilizatório ocidental, esteve na centralidade das formas de organização política e jurídica. Da aurora da aventura humana sobre a terra à efetivação das *formas-de-vida* que a sociedade humana articulou, elas foram apreendidas por estruturas políticas e jurídicas. A política decisivamente é o que inclui a vida humana na Polis, excluindo-a da natureza e da necessidade (BAZZANELA; ASSMANN, 2013, p. 41).

Na explicitação desta forma de poder, percebemos que, desde seus primórdios, o poder soberano se manifesta através do permanente estado de exceção, cuja característica é a indistinção entre a legalidade e a ilegalidade, perpetuando, por meio da legalidade, a ilegalidade, incluindo a vida humana num aparato de direitos, conforme a disposição do Estado democrático de direito, mas ao mesmo tempo transformando-a em vida nua, destituída de direitos e, portanto, matável. Paradoxo este que está na base da política moderna e contemporânea.

Nesta sua leitura particular, portanto, o pensador italiano já se diferencia da interpretação de Michel Foucault, pois, para este, a biopolítica é um fenômeno estritamente moderno. Sabemos que esta reflexão sobre a biopolítica havia sido explorada pelo francês, principalmente no primeiro volume da *História da Sexualidade, A Vontade de Saber*, e no curso *Em defesa da sociedade*, evidenciando, na Modernidade, o aparecimento de um modo específico de exercício do poder, através do qual a vida natural entra em cálculos próprios. A biopolítica seria, então, o surgimento de técnicas e mecanismo de poder que enquadram a vida dos corpos como espécie e controlam os processos biológicos que afetam as populações. Para ele, em um primeiro momento, a biopolítica se manifesta na condição de um biopoder incidindo de forma disciplinar e normatizadora sobre os corpos dos indivíduos, entre os séculos XVI, XVII e XVIII e, num segundo momento, se caracteriza na captura da vida da população pela racionalidade política estatal, manifestando-se a partir das redefinições nas estratégias de saber e poder, entre os séculos XIX e XX, como forma de superação do poder soberano, o qual tinha do direito de matar e/ou deixar viver, para o exercício de um poder soberano que passa a fazer viver e/ou deixar morrer.

Em relação à interpretação biopolítica de Foucault, Agamben apresenta alguns deslocamentos: primeiro, quanto ao âmbito da biopolítica, o italiano apresenta, como exposto acima, a concepção de que a biopolítica está na base de toda a política ocidental desde suas origens. Além disso, ele analisa de forma diferente a relação entre vida e poder, posto que

[...] analisa a estrutura originária do poder soberano como uma relação específica que denomina “relação de exceção” pela qual a soberania não se refere aos sujeitos de direito, mas de certa maneira oculta a uma “vida nua”. Assim, a vida se encontra exposta à violência e à potência de morte do poder soberano e é objeto de uma decisão – também soberana – que a qualifica e determina seu valor (TACCETTA, 2001, p. 37).

Há, em Agamben, uma configuração distinta na relação entre poder soberano e biopolítica. O autor italiano, ao contrário de Foucault que abandona o conceito de soberania, relaciona precisamente a biopolítica com a exceção soberana. Ele afirma em *Homo sacer* I que: “[...] a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original

*do poder soberano*” (AGAMBEN, 2007, p. 14). E mais ainda: “[...] a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.” (Idem) Portanto, o que avulta em sua reflexão é a análise da relação entre biopolítica e soberania, o modo pelo qual a vida nua está inscrita nos dispositivos do poder soberano. A politização da vida nua coincide com a existência da soberania. Daí que uma interrogação fundamental do projeto *Homo sacer* seja entre biopolítica e vida (nua).

Em suma, em relação ao pensador francês, Agamben encontra a definição de uma biopolítica que inclui a vida biológica nos mecanismos e cálculos do poder estatal. Mas, assevera que estranhamente o pensador francês não analisara a atualidade da soberania e suas implicações biopolíticas nos regimes totalitários modernos (como o fascismo e o nazismo), em relação com os campos de concentração e de extermínio, deixando sem resposta a questão da articulação entre técnicas políticas da modernidade e as tecnologias do eu. Residiria aí, segundo sua análise, a limitação da análise foucaultiana.

Para o pensador italiano, com o advento dos Estados totalitários, a absolutização do poder sobre a vida entrecruza-se com a absolutização do poder de fazer morrer. Um outro ponto a se destacar é que Agamben enfatiza dois campos ausentes no pensador francês, quais sejam, o direito e a teologia, distinguindo-se assim do pensador francês, que, ao privilegiar a biopolítica em seus estudos, tinha como vias de acesso à problemática a medicina, o direito, a guerra, a economia, destacando a vida biológica da população. Em que pese suas diferenças, Agamben tem a Foucault, ao lado de Hannah Arendt, como um vigoroso intérprete da modernidade.

Da pensadora germano-americana, inspira-se na descrição da primazia do tipo ou mentalidade do *animal laborans*, identificando o pensador italiano a associação entre o primado da vida natural e a decadência do espaço público na era moderna. Em que pese não ter empregado explicitamente o termo biopolítica, encontra na autora a compreensão dos campos de concentração como instrumento central de dominação totalitária<sup>25</sup>. Em suas análises dos regimes totalitários, há a ênfase do modo como nos campos de concentração operou-se a transformação da natureza humana em uma “abstrata nudez de ser unicamente humano”. Suas ideias sobre o totalitarismo influenciam as

25 Para uma leitura crítica e discordante de Agamben em relação a Hannah Arendt, cf. Aguiar (2012).

pesquisas nesta direção, ainda mais que o conceito arendtiano de político foi elaborado a partir de uma forma negativa, partindo da análise de um regime, o totalitarismo, que é a negação do político.

É notório que a autora germano-americana teve como preocupação fundamental a perda do sentido político na Modernidade, época na qual ocorre a substituição da política originária, efetivada na Grécia clássica, por uma visão de política como mera gestão de questões sociais e como mera administração. Ela ressaltara que o político é representado pela esfera pública, cujo desaparecimento na modernidade, ou sua substituição pela esfera do social, reclama uma reflexão constante e crítica. Para ela, o social constitui um espaço novo para além do *oikós e da pólis* da política clássica, podendo ser caracterizado como o espaço, surgido na Modernidade, em que a política é reduzida à economia, à administração das necessidades vitais ou naturais do ser humano. Deste modo,

[...] para Arendt, esta redução do político ao social trouxe consigo uma negação do político e uma ascensão do biológico como nova norma da política. A política moderna torna-se, cada vez mais, uma administração das necessidades biológicas, ou seja, uma biopolítica. A dimensão pública da política clássica é reduzida na modernidade à técnica econômica. A deliberação da linguagem na *Ágora* cede lugar às técnicas administrativas da vida humana (RUIZ, 2014, p. 18).

Assim, na visão da pensadora, a Modernidade caracterizar-se-ia pelo fato de que o âmbito da política é invadido pelas questões sociais; o social prevalece sobre o político. Na esfera social, os interesses privados adquirem relevância política. As condições e ocasiões para a ação tornam-se reduzidas e excepcionais. A crítica à modernidade é uma crítica à sociedade de massas e à democracia liberal. A moderna sociedade de massas é constituída por uma única e enorme esfera privada, transformando radicalmente a relação que inaugurara a política, a diferenciação entre as esferas privada e pública.

Ela empreendera uma análise do processo que leva o *animal laborans* e, com ele, a vida biológica, a ocupar de modo progressivo o centro da cena política do moderno, além de indicar que o primado da vida natural sobre a ação política remonta à transformação e à decadência do espaço público na sociedade moderna. Assim, a vitória do *animal laborans* está ligada ao processo de crescente despolitização

na sociedade contemporânea, demarcando a biopolítica em Arendt. Na Modernidade, ocorreu uma “organização pública do processo vital”, assinalando a vitória do *animal laborans*.

Ressaltemos que, segundo Adriano Correia (2015, p. 71), há três sentidos para a expressão *animal laborans*, a saber: como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; e como mentalidade e “modo de vida” extraído das condições do mero viver. O *animal laborans* expressa a dimensão do mero estar vivo em metabolismo com a natureza. Esta condição corresponde à própria dinâmica de estar vivo compartilhada com outros viventes. O *homo faber* corresponde à dimensão da existência capaz de criar um mundo humano, artificialmente edificado a partir do material da natureza. Não pode existir, a partir da interpretação arendtiana, um *homo laborans* (Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 11).

Apesar de não usar o termo biopolítica de modo explícito, há, em Arendt, a constatação de que a vida humana se tornou o objeto a ser administrado na sociedade moderna, deixando de lado o espaço público de deliberação, que é a política. Na modernidade, segundo Arendt (1989, p. 401), “a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno da espécie humana”.

Além do mais, o regime biopolítico das sociedades liberais pós-totalitárias se encontra sob o primado da “imortalidade do processo vital”. O que sobressai é a força do próprio processo vital à qual todos os homens estão sujeitos. A vida passa a ocupar o vazio deixado pela decomposição do âmbito político. A vida tornou-se uma “verdade axiomática” de validade incontestável. No entanto, aponta Agamben que a pensadora não levava em conta a definitiva derivação da política moderna numa lógica biopolítica; haveria, na autora alemã, a falta de uma perspectiva biopolítica na análise dos estados totalitários. Em certa análise, a “bio-política” seria impossível em Arendt, porque a biopolítica seria o resíduo totalitário remanescente nas sociedades democráticas liberais contemporâneas.

O italiano, não obstante, afirma não encontrar tanto em Foucault quanto em Arendt os elementos suficientes para caracterizar o paradigma biopolítico moderno. No entanto, em comum, os três autores

ênfatizam a animalização do humano como uma característica fundamental da política moderna e contemporânea<sup>26</sup>.

Agamben, para além da multiplicidade de seus objetos de interesse, apresenta a capacidade em fornecer um quadro de análises para a situação sócio-jurídica que marca a política contemporânea. Partindo das vias abertas por Foucault, por meio das análises dos mecanismos de normatização da vida na sociedade contemporânea, o autor italiano efetiva um amplo estudo sobre os desdobramentos dos dispositivos do poder, presente nos livros que o tornaram conhecido de um público mais amplo e que compõem a série *Homo sacer*.

Em suas pesquisas a partir da publicação de *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I* (1995), ele realiza uma problematização sobre a herança da temática biopolítica. Aponta-se comumente que, com esta obra, o referido autor inicia uma segunda fase de sua produção intelectual, reorientando suas reflexões para a filosofia e a problemática política do séc. XX, sem, contudo, desvincular-se por completo de suas reflexões da fase anterior, caracterizadas por temas e discussões relacionadas à linguagem, à estética, à obra de arte. Anteriormente ao seu projeto político, que o tornou conhecido, as inquirições de Agamben eram no terreno da estética e da teoria literária, marcando o período passado no instituto Aby Warburg<sup>27</sup>. Isso permite até seccionar a sua trajetória intelectual em dois momentos, portanto. Na obra mencionada, ele começa a se colocar, como eixo principal da reflexão, a relação entre política e vida. Outrossim, através de conceitos como estado de exceção, *homo sacer*, vida nua etc., busca compreender a constituição das subjetividades e o funcionamento da política na sociedade contemporânea, reforçando um eixo fundamental de sua pesquisa, que é o questionamento dos conceitos e da cultura que estão na base das configurações jurídico-estatais das “formas de vida” no mundo atual.

A série *Homo sacer* mostra-se como o projeto filosófico e político fundamental na trajetória de Agamben. A figura do *homo sacer*

26 Um autor contemporâneo que precisa ser mencionado quanto a uma temática da ideia de uma zoopolítica é Peter Sloterdijk, em seu livro *Regras para o parque humano*.

27 Destacam-se, nesta fase de sua trajetória, livros como *O homem sem conteúdo* (1970), *Estâncias* (1977), *Infância e história* (1978) e *A linguagem e a morte* (1982), que podem ser assinalados como uma leitura da modernidade, que começa com a questão da arte e conduz até a discussão ético-política.

domina as suas análises na série de livros seguintes<sup>28</sup>. Este projeto efetiva-se como uma conceitualização do poder soberano, entendido como aquele que implica a vida na política sob a forma justamente de uma vida exposta à morte, ou seja, a vida nua. A série, além de conceitos fundamentais, apresenta a abordagem de dois paradigmas essenciais para a compreensão da política ocidental, quais sejam, o teológico-político da soberania e o teológico-econômico da *oikonomía*. Na afirmação de seu pensamento estritamente político, ocorre uma dupla problemática da biopolítica, por parte de Agamben: de um lado, *a que articula o conceito de biopolítica com o de soberania, e, por outro, a que o articula com o de governo.*

A obra enfatiza as características da politização moderna da vida biológica – a biopolítica. Em relação a este tema preciso, interroga-se o autor sobre os dispositivos jurídicos por meio dos quais a política captura a vida. Dá, deste modo, impulso às investigações iniciadas por outros autores sobre o tema da biopolítica, reformula o seu problema central e introduz novos conceitos, como o de “vida nua”.

Neste projeto, há autores e conceitos que influenciam e alimentam a análise de Agamben, permitindo que ele vincule assim os trabalhos de Arendt (uma problematização sobre a ideia de massa), o conceito de biopolítica de Foucault, a teoria da soberania de Carl Schmitt e seu conceito de exceção, a consideração sobre a vida nua (*bloss Leben*) de Benjamin e a *Stimmung* de Heidegger.

O projeto do *Homo sacer* parece tomar como mote o dístico benjaminiano “valeria a pena indagar a origem, do dogma da sacralidade da vida” (AGAMBEN, 2007, p. 74). A investigação desse dogma marca a trajetória intelectual agambeniana desde *A linguagem e a morte até O reino e a glória*. Podemos acrescentar, concordando que este projeto é “[...] uma espécie de ambiciosa arqueologia das dicotomias estruturantes da própria modernidade ocidental” (BARBOSA, 2014. p. 18).

Na referida série, um dos problemas principais é o relacionado à governamentalidade de origem foucaultiana, isto é, buscar respostas ao

28 A estrutura das obras de Agamben, que não seria cronológica, estaria assim disposta: 1º volume – *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995); 2º volume, 1ª parte – *Estado de exceção* (2003); 2º volume, 2ª parte - *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007); 3º volume – *O que resta de Auschwitz* (1998). *O reino e a glória* trataria do conceito de governo, enquanto os outros três teriam o conceito de soberania como seu alvo. A partir de 2011, iniciou-se a quarta e última parte com a publicação de *Altíssima Pobreza*.

porquê de a política ocidental ter-se tornado em um governo de homens e de coisas, uma *oikonomia*, perdendo o seu parâmetro propriamente político, isto é, o de ser um governo de e entre homens livres. Para Agamben, o poder assume no mundo contemporâneo as formas da economia e do governo. Na trajetória intelectual do autor, os dois primeiros livros da série mostram, na *démarche* agambeniana, o abandono do conceito de comunidade em favor do de soberania.

As duas primeiras obras do projeto têm na soberania e no estado de exceção os seus temas básicos. Estes são encontrados no pensador alemão Carl Schmitt, que analisa o Estado moderno, apresentando a concepção de que o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora da lei<sup>29</sup>. Na concepção schmittiana, o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção (Cf. SCHMITT, 2006, p. 7). Assim sendo, o soberano “[...] ao mesmo tempo que tem o poder de fazer cumprir a regra estabelecida pela lei, tem também o de criar nova regra que esteja fora dela, por ter sido, tal regra, produzida justamente na condição de exceção” (BARSALINI, 2013, p. 41). O soberano pertence e, ao mesmo tempo, não pertence ao direito. Não pertence porque está fora (e só assim pode instaurar o estado de exceção), mas está dentro porque essa decisão política se dá dentro do direito, é também jurídica. A soberania assinala um domínio limítrofe, situado de modo problemático entre o ordenamento jurídico e o âmbito não-jurídico da política. Daí o aspecto da decidibilidade da soberania. Esta soberania então mostra-se como a suprema *potestas* e não se define pelo monopólio da força, mas sim pelo monopólio da “decisão”.

Em Schmitt duas questões se apresentam: o poder soberano como unidade indivisível e o poder soberano como poder e decisão (Cf. BARSALINI, 2013, p. 77). O autor alemão apresenta como núcleo de sua análise, portanto, a decidibilidade. A soberania “[...] consiste em dirimir essa discussão [sobre o estado de exceção] e determinar definitivamente o que seja ordem e segurança pública quando estas são perturbadas” (SCHMITT, 2006, p. 10). Esta decidibilidade está configurada na afirmação de que toda ordem repousa em uma decisão, ou mais, “a ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma” (Idem). Por outro lado, Schmitt não vê na norma a fonte do direito, mas identifica no soberano tal *poder*. O soberano, para

29 No dizer de Carl Schmitt (2006, p. 8), o soberano é aquele que está, simultaneamente, dentro e fora da Constituição e “[...] decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como o que se deve fazer para saná-lo”.



ele, não é povo, mas alguém que personifica o poder do povo. O que há de mais de sagrado em um Estado é justamente o poder soberano. Ao autor alemão voltaremos mais tarde.

Na caracterização de seu pensamento, podemos afirmar que um outro conceito fundamental trabalhado por Agamben, na compreensão da Soberania, é o de vida nua, que pode ser visto como chave do empreendimento da série *Homo sacer*. Sinteticamente, podemos expressar que o conceito de vida nua representa o ingresso da vida natural do homem nas estruturas de poder. O biopoder contemporâneo reduz a vida à sobrevivência biológica. O conceito de vida nua, assim, é central, pois através dele o autor pode investigar a questão da soberania na política contemporânea e refletir sobre a relação entre vida e política. Como a politização da vida puramente biológica converteu-se no fato político decisivo, esmiuçar o caráter intrinsecamente político da vida nua torna-se tarefa filosófica inescusável. Revela-se então que a política se tornou biopolítica e a vida nua é o alvo, a matéria que se molda, explicitando o espaço político da soberania.

No projeto *Homo sacer*, ocorre a busca da relação entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder, compreendendo-se que “[...] as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano” (AGAMBEN, 2007, p. 14). Podemos dizer que a produção de um corpo biopolítico é tão antiga quanto a exceção soberana. Ainda mais: “[...] a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (Idem, p. 15). Mais: “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa relação inclusiva” (Idem, p. 16).

De forma geral, *Homo Sacer I*: o poder soberano e a vida nua I intenta enfrentar o que ficou sem resposta nos trabalhos de Foucault e de Hannah Arendt. Assim, ocorre uma retomada da herança dos dois acerca da politização moderna da vida biológica (a biopolítica), de tal modo que “[...] em relação a ela, Agamben interroga-a a respeito dos dispositivos jurídicos por meio dos quais a política captura a vida. Essa pergunta leva-o a vincular os trabalhos de Arendt e Foucault à teoria da soberania de Carl Schmitt” (CASTRO, 2012, p. 9). Ambos os pensadores são importantes por assinalar “[...] sobre o modo como o biológico transformou-se no centro dos dispositivos jurídicos, a partir dos quais a política faz a captura da vida” (NASCIMENTO, 2014, p. 9). Ele, deste modo, dá impulso às investigações iniciadas pelos pensadores

mencionados, reformulando o problema central da biopolítica, reinterpretando-a a partir do conceito de exceção soberana de Carl Schmitt e introduzindo o conceito fundamental de “vida nua”. Deste pensador, ele retém algumas ideias nucleares: o conceito de soberania, fundamental para a política moderna, está ancorado num paradoxo, pois o soberano é a figura ao mesmo tempo que se encontra dentro e fora do ordenamento jurídico; sendo ele a personificação do excepcional, a regra vive da exceção; a relação política originária é a relação de exclusão, de abandono.

A politização da *zoé* não seria uma novidade moderna e sua cronologia coincide com a existência da soberania, pois já ocorre, entre os gregos, a distinção grega entre *zoé* (expressão do simples fato de viver comum a todos os seres vivos, quer sejam animais, homens ou deuses) e a *bíos* (expressão da forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo)<sup>30</sup>. No entanto, a simples vida natural é excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e permanece confinada ao âmbito do *oikós*, como mera vida reprodutiva. Assim, a política ocidental se constitui em um primeiro momento através de uma exclusão da vida nua. Ou seja: “[...] a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (AGAMBEN, 2007, p. 15). Em Aristóteles, por exemplo, esta distinção mostra-se na definição do homem com o animal que possui linguagem.

A distinção entre *zoé* e *bíos* permite que Agamben compreenda a biopolítica contemporânea, que renega seres humanos ao banimento, dividindo-os entre banidos e não-banidos, entre uma vida qualificada e desqualificada.

A figura fundamental da análise agambeniana é a figura arcaica do direito romano, o *homo sacer*<sup>31</sup>. Ele era uma figura jurídico-política pela qual uma pessoa, ao ser proclamada *sacer*, era legalmente excluída do direito (e consequentemente, da política da cidade). Esta condição de *sacer* impedia-a que pudesse ser legalmente morta (sacrificada), porém qualquer um poderia matá-la sem que a lei o culpasse por isso. O *homo sacer* é “abandonado” pelo direito. No entanto, não como os demais

30 Para uma crítica a esta distinção entre *zoé* e *bíos*, desde os gregos, cf. Castro (2016).

31 Figura do *homo sacer* aparece, pela primeira vez, em *A Linguagem e a Morte*, obra esta datada originariamente de 1982, que em seu excursus 7, em que, ao tratar da questão da negatividade da Voz, surge a uma figura antiga do *homo sacer*.

sujeitos, ele não passa por um estado de julgamento qualquer, não é submetido a um processo ritualístico como os demais sujeitos, pois não pertence à estrutura do direito qualquer - não está inserido no ordenamento jurídico no qual os demais se encontram. Ele tão-só é um sujeito julgado por um delito e que é abandonado ao poder soberano, não passando por uma “ritualização” como deveria ocorrer. Ele é, portanto, aquele a quem se julgou por algum delito, e não seria lícito sacrificá-lo, porém se alguém o mata, não será condenado por homicídio. Ele é insacrificável porém exposto à morte.

O *homo sacer* caracteriza-se, assim, por ser uma vida matável por estar fora do direito, mas por isso ela não pode ser condenada juridicamente. É vulnerável à violência por ser desprovida de qualquer direito, vulnerabilidade esta derivada de um ato de direito que a excluiu. A sua vida é uma vida nua, ou seja, aquela que pode ser tirada sem que se cometa homicídio, ou aquela que pode ser extinta apesar de ser insacrificável. Mais que uma simples vida natural, a vida nua é a vida exposta à morte.

O *homo sacer*, o portador da vida nua, isto é, uma vida que perdeu toda e qualquer característica da vida qualificada, sendo reduzida à mera expressão fisiológica de vivente (de *bíos* a *zoé*), é a especial contribuição da vida política do ocidente.

O filósofo italiano aponta uma relação entre vida nua e soberania, entre *homo sacer* e soberano. A sacralidade e a soberania são estruturas originárias do poder jurídico ocidental, apontando para o fato de que *homo sacer* e soberano estão, por razões diversas, fora e acima da ordem. A fragilidade da vida humana abandonada pelo direito revela a existência de uma vontade soberana capaz de suspender a ordem e o direito.

O *homo sacer* está numa relação com a lei de exterioridade-interioridade: pertence ao divino enquanto é insacrificável e está incluído na comunidade sob a forma da possibilidade de que seja morto impunemente. A figura do *homo sacer* revela a existência do soberano como figura essencial do direito ocidental e de sua ordem política. Soberano é aquele em relação ao qual todo homem é em si *homo sacer* e aquele indivíduo ao qual qualquer um age de maneira soberana, retirando-o de qualquer disposição jurídica e inserindo-o na vida nua na qual tudo, por mais absurdo que possa parecer, é suscetível de acontecer. Portanto, cabe ao soberano a decisão a respeito da vida e da morte de cada um no âmbito de toda relação, esse controle incide na decisão de que fazer e como fazer na vida nua.

O direito que possui o soberano de dispor da vida dos cidadãos não é um direito que lhe tenha sido dado, mas que lhe foi deixado. A sobrevivência do estado de natureza no seio do estado civil é que funda a potestade da soberania.

Deste modo,

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera* (AGAMBEN, 2007, p. 91).

O filósofo italiano afirma ser o bando a relação política originária na qual vida nua e *homo sacri* estariam correlacionados como os pólos da decisão soberana sobre a vida. Bando é o poder de remeter a si mesmo, é a capacidade de se relacionar com o irrelato, em que aquilo que está *in bando* está simultaneamente fora da ordem, como também à mercê da ação soberana. Uma vida que se encontraria *in bando* estaria, portanto fora de qualquer jurisdição normal. O *homo sacer* na realidade encontra-se banido do direito humano e divino, sendo, portanto, suscetível se incidir sobre ele qualquer ato, sem que *ipso facto* se incorra em delito.

A vida humana é capturada dentro da ordem na medida em que está presa à figura da exceção – ela existe dentro do direito sempre com a ameaça potencial de ser decretada vida nua. A vontade soberana, que tem o poder de decretar a exceção, continua sendo constitutiva da ordem moderna, inclusive do Estado moderno.

Soberano então é o que tem o poder de vida e de morte. A soberania existe pelo poder que tem sobre a vida nua. A vontade soberana não pode ser eliminada da ordem social pois é origem desta última. Mesmo o chamado Estado de direito não pode abolir a vontade soberana. O direito protege a vida parcialmente, pois tem um cuidado com ela ameaçando-a. O poder soberano é a essência constitutiva do direito e da ordem.

Acompanhando Foucault, Agamben mostra como a modernidade capturou a vida natural como um elemento útil e produtivo e fez da política a arte do governar a vida humana. Ele mostra que na origem da política moderna está a captura política do corpo, antes que os direitos

do cidadão, a exemplo do *Habeas Corpus* (1679). Este documento assinala o primeiro registro da vida nua como sujeito político moderno. Percebe-se então a captura da vida humana na forma de exceção jurídica que cria o *homo sacer*. A vontade soberana, mesmo no Estado de direito, reduz a vida humana a pura vida nua. As sucessivas declarações dos direitos do homem nada mais são do que a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Como exemplo, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que demarca a distinção entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. A função das Declarações (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 134) é, portanto, a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação que se define como princípio áureo da moderna noção de soberania.

Há uma relação ou vínculo entre esta captura da vida nua, as Declarações de direito e a ordem soberana do Estado-nação. Agamben (2007, p. 134) afirma:

Mas é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo moderno clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoe* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.

Cabe refletir aqui como esta problematização de Agamben leva a questionamento do contrato, como mito fundador da modernidade política, com a ideia de um sujeito universal portador de direitos inalienáveis, aos quais restaria o Estado e o direito assegurar. Tradicional e comumente, a modernidade foi concebida como o período em que direitos humanos são associados aos direitos dos sujeitos. A vida nua passa a ocupar este lugar central. O bando e não o contrato é a

forma originária da política moderna. A exceção revela-se como a estrutura e a verdade da norma. Assim sendo,

Se o bando é *exceptio*, há que se deixar de considerar as declarações de direitos fundamentais como proclamações de valores eternos metajurídicos, para dar conta de sua função histórica real, como dispositivo de inserção da vida no campo da incidência da decisão soberana (GIACÓIA JÚNIOR, 2008, p.193).

Dessa maneira, diante do poder do soberano de decidir a respeito da vida e da morte dos sujeitos, os direitos contidos nas diversas “Declarações” mudam de significado, pois a transferência, nas mãos do soberano, destes sujeitos e de suas vidas para o âmbito da vida nua, no qual o ser humano é percebido como corpo, como um ser matável. As modernas declarações dos direitos devem ser vistas como o local em que se efetua uma passagem da forma clássica da soberania régia, de origem divina, à nova figura histórica da soberania nacional (Cf. GIACÓIA JÚNIOR, 2008, p. 193).

A leitura da soberania, feita no projeto *Homo sacer*, contrapõe-se ao contratualismo, e sua fundamentação na vontade soberana do conjunto de indivíduos, que é o povo, revelando que seu fundamento é a vida nua. Esta se apresenta como o “sujeito político por excelência da democracia moderna”. Como afirma Agamben (1995, p. 124): “[...] figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”. A vida nua, assim, constitui-se no fundamento da legitimidade e soberania do Estado, desfazendo a imagem da centralidade do cidadão e de seus direitos fundamentais.

Na parte final do livro *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), na senda da discussão sobre a biopolítica moderna, Agamben apresenta uma análise do regime nacional-socialista. O nazismo não inovaria uma barbárie contra a humanidade, apenas deu sequência a uma política comum do Estado moderno, só que em proporções *tanato*-políticas inauditas: fez da exceção a norma, e da vontade soberana o modo de governo da vida humana. Acrescentaríamos aqui que é comum pensar o nazismo como um resquício de barbárie na civilização ou como um desvio do projeto moderno, mas seria sensato pensá-lo como uma espécie de patologia contida virtualmente no projeto moderno.

Voltando à obra, precisamente no capítulo intitulado *O campo como nomos do moderno*, Agamben defende a tese de que o campo, longe de ser uma experiência pontual da barbárie nazista, é uma figura jurídico-política inerente ao Estado moderno. A barbárie nazista, deste modo, foi perpetrada dentro da legalidade presente no estado de exceção<sup>32</sup>. O campo é a materialização do estado de exceção, constituindo-se em uma zona de exceção em que a vontade soberana prevalece e a vida humana é reduzida à mera vida natural.

Fazendo um pequeno excursão, devemos notar que as categorias espaciais, como o campo, e também a globalização, passam a ocupar o lugar das categorias temporais, importantes nos séculos XIX e primeira metade do século XX. Tal disposição reflete a crise da filosofia da história que assinalou o debate nos Oitocentos, marcando inclusive o debate político.

É sob essa estrutura teórica que Giorgio Agamben desenvolve a sua pesquisa como a estrutura da política se apresenta hoje. Para ele, é a partir da Primeira Guerra Mundial, quando o elo unitário entre a localização e ordenamento do antigo *nomos* da terra se rompe, que se desencadeia o processo através do qual se efetiva o Estado de Exceção. Segundo ele, essa estrutura está amplamente difundida na sociedade democrática europeia, é como se a modernidade fosse mantida não mais pela ordem normal, mas simplesmente e exclusivamente pela situação de exceção.

O Estado para exercer o controle biopolítico do corpo do cidadão institui como paradigma o Estado de Exceção onde a indistinção entre ordem e exceção, inclusão e exclusão é por demais presente. A função da exceção jurídica é fazer a distinção entre os direitos da cidadania e a vida nua. A vida que é necessário controlar é expulsa para fora do âmbito do direito na forma de exceção. A fragilidade da vida humana é suscetível de violação sem que se possa recorrer à proteção do direito. A função da exceção jurídica é separar os direitos da cidadania da mera vida nua.

O Estado de exceção efetiva-se quando o poder político põe em suspenso a lei em defesa da ordem constituída, é a suspensão da ordem jurídica para garantir sua continuidade. É o dispositivo que mantém unidos violência e direito e, simultaneamente, quando se realiza, o que

32 Esta percepção será desenvolvida, por Agamben, no livro seguinte, que é precisamente *Estado de exceção*. Notemos também que o “campo” está presente nas reflexões em livros como *Homo sacer I, O que resta de Auschwitz, Meios sem fim*.

rompe essa unidade. Constitui-se em um dispositivo biopolítico fundamental no mundo contemporâneo. A novidade é que a exceção se tornou a regra.

Essa é a atual constituição estatal de muitos Estados, com uma estrutura permanentemente biopolítica, em que a vida humana não está inserida em nenhum ordenamento onde normas possam ser aplicadas a ela. A vida nua permanece assim na medida em que ela é descaracterizada até mesmo da existência, mas que enquanto ausente da ordem jurídica permanece insacrificável. A sacralidade da vida do *homo sacer* permanece enquanto tal na medida em que ela é a implicação da vida na ordem jurídico-política, isto é, a formulação política originária da imposição do vínculo soberano na vida dos *homo sacri*.

O propósito de retornar a essa figura do antigo direito romano reside na tentativa de explicitar o atual momento, em que avultam figuras como os prisioneiros na base de Guantánamo, os apátridas, os barrados pelos serviços de imigrações nos aeroportos, os imigrantes fugindo das condições de miséria de suas pátrias, principalmente na África mediterrânea, que estão com suas vidas à mercê de uma ordem soberana e exposta à condição de vida nua.

É a criação dessa zona de indiferença entre direito e exceção que faz com que os atos praticados pela ação soberana sejam tidos como impunes. Daí a justificação do uso de medidas nem sempre justificáveis por diversas democracias contemporâneas para justificar a defesa da nação contra qualquer ameaça à sua soberania, isso acarreta a normalização da exceção, a hegemonia do *homo sacer*. O poder soberano estabelece a confusão entre a violência e o direito, age violentamente e age com direito pois ele, acima de tudo, é a fonte desse direito.

De modo sintético, para finalizar este momento, como o próprio filósofo aponta, as teses ou pontos fundamentais da sua genealogia podem ser resumidos a três, que são as seguintes: a relação política original é o “bando”; a função do poder soberano é a produção da vida nua – há uma relação entre soberania, vida nua e estado de exceção; é o campo, e não a cidade, o paradigma político do Ocidente - a figura do “campo” como “nómos” da política contemporânea. A possibilidade de pensar a figura do “campo” em contextos histórico-políticos que excedam o campo de concentração e o extermínio.

Se a visibilidade da figura do *homo sacer* no mundo contemporâneo é dificultada, se deve, segundo o autor italiano, ao fato de que a sacralidade tenha se deslocado “[...] em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica



dos cidadãos” (AGAMBEN, 2007, p. 121). O que acarreta ser todo cidadão um potencial *homo sacer*. Agamben, ao conectar os trabalhos de Foucault e Hannah Arendt, faz ver que os regimes políticos contemporâneos, tanto o nazismo quanto as democracias, estão apoiados sobre o mesmo conceito de vida, o de vida nua (Cf. PELBART, 2009, p. 63). Este é um ponto fundamental, ao qual voltaremos oportunamente.

Na execução do projeto sobre o *Homo Sacer*, um outro conceito fundamental é do estado de exceção. Este conceito está no âmago das discussões do livro *Estado de exceção* (2003).

Agamben apresenta o estado de exceção como uma figura que representa uma indistinção entre o fora e o dentro do direito. Ele captura a vida humana como vida nua. Ao ser suspenso o direito, a vida fica desprotegida como pura vida natural. A captura da vida humana revela a potência da vontade soberana. O estado de exceção é uma “[...] terra de ninguém, entre direito público e fato político e entre a ordem jurídica e a vida” (AGAMBEN, 2004, p. 12).

O estado de exceção (assim como a guerra civil, a insurreição e a resistência) situa-se numa “[...] franja ambígua e incerta, na intersecção entre o jurídico e o político” (AGAMBEN, 2004, p.11). Outrossim, não se constitui em uma ditadura (quer seja constitucional ou inconstitucional, quer seja comissariada ou soberana) – trata-se de um vazio jurídico, um espaço de anomia. É a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Ele é o dispositivo através do qual o poder soberano captura a vida nua. Ponto fundamental do conceito é a vinculação e abandono do vivente em relação ao direito.

Melhorando a compreensão do que seja o estado exceção, concordamos que ele

[...] constitui um vácuo normativo, que não deve ser considerado pelo jurista como um pressuposto, ou como condição lógico-transcendental para teorias da constituição, mas como a situação extraordinária que precede a ordem, condição que deve ser antes criada e garantida para evitar o caos, já que nenhuma norma pode ser aplicada num espaço caótico (GIACÓIA, apud BARSALINI, 2013, p. 21).

Num dos momentos centrais do livro, e para fazer uma espécie de genealogia do estado de exceção, Agamben destaca que o debate contemporâneo sobre o estado de exceção remete a dois autores, a saber, Carl Schmitt e Walter Benjamin. Ele destaca o jurista alemão para

pensar a biopolítica desde o estado de exceção. Autor de obras como *Die Diktatur* (1921), *Politische Theologie* (1922), dentre outras, Schmitt<sup>33</sup> avulta pela defesa por apresentar, na obra de 1922, a tese de que os conceitos fundamentais da doutrina de Estado moderna são conceitos teológicos secularizados, buscando no pensamento cristão os antecedentes do conceito moderno de soberania. Esta discussão da secularização e sua problematização através do conceito de profanação é um elemento fundamental da filosofia de Agamben.

Outro elemento a se destacar nestas obras de Carl Schmitt é que nelas aparece a decisão como elemento da soberania. Ele apresenta nestas obras a concepção de que o estado de exceção remete a uma forma de ordem política e não de anarquia. Na *Politische Theologie*, ele demarca que a doutrina da exceção se torna a base da teoria da soberania. Para o pensador alemão, há um soberano absoluto, tal qual Deus, um soberano que pode decidir tudo com o objetivo de garantir a ordem e a segurança pública.

Walter Benjamin, por sua vez, em uma obra de 1921, intitulada *Zur Kritik der Gewalt*, joga com o termo alemão *Gewalt*, marcando a indistinção entre poder e violência, posto que a palavra alemã tem os dois significados. Além disso, ele parte de uma aporia jurídica, ou seja, a relação estrutural do direito com a violência. Na obra, ocorre uma diferenciação entre violência que institui e conserva o direito (que seria uma violência mítica) e uma violência que suprime o direito (uma violência divina), que se traduziria, em termos políticos, em uma violência de caráter revolucionário. Na leitura do filósofo alemão, o direito não admite uma violência fora de si, almejando deslegitimar toda a violência contra a ordem vigente como ilegítima. Ele tenta provar que há um poder fora do direito que não se limita a criar um novo direito nem a conservá-lo, mas que pode instaurar uma nova época histórica. Deste modo, “[...] a tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações como o direito e a justiça. Pois, qualquer que seja o efeito de uma determinada coisa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas” (BENJAMIN, 2012, p. 57-82)

Para Benjamin, a decidibilidade é uma ação comum, não podendo ser apresentada como um ato de um poder soberano absoluto. Propõe a construção de um poder e um direito revolucionários, livres do normativismo e do decisionismo de caráter conservador, representados

33 Para uma compreensão do pensamento de Schmitt sobre o estado de exceção, cf. Ferreira (2004 e 2010); Alves e Oliveira (2012); Lima (2011).

por Hans Kelsen e Carl Schmitt. Deste modo, o autor de *Teses sobre a História* apresenta-se como contraposto ao positivismo jurídico e ao decisionismo dos dois autores mencionados.

O livro *Teologia Política* (1922) de Carl Schmitt pode ser visto como uma resposta a esta concepção de Benjamin de violência. Agamben então parte da leitura crítica que Schmitt faz de Benjamin e da afirmação deste da possibilidade de uma forma de violência, uma violência-poder diferente daquela que estabelece o direito e daquela que o conserva. Tratar-se-ia então de uma “violência pura”. Schmitt, através do conceito de “estado de exceção”, trataria de capturar a ideia benjamiana de uma violência pura e de inscrever a anomia no corpo mesmo do *nómos* (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 11-63).

Em Schmitt há a leitura de que na ditadura soberana ocorre a anulação da ordem jurídica existente, vigorando o estado de exceção em que a vontade soberana é lei para a nova ordem. Ele destaca a importância da decisão soberana como a garantia última do direito e da norma. A soberania estaria vinculada à exceção pela decisão. Ao suspender a ordem, a exceção revela um elemento formal e jurídico: a decisão. Na obra *Teologia Política*, a doutrina da exceção torna-se a base da teoria da soberania. Assim, para ele, o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção (Cf. SCHMITT, 2006, p. 7).

Schmitt intenta mostrar que não é possível uma violência fora do direito, pois na exceção que suspende o direito a violência se encontra incluída por sua própria exclusão. Para ele, a vontade soberana concentra a potência de toda violência, criticando a tese da violência pura benjaminiana. O estado de exceção se torna regra. A exceção e a normalidade se tornam indiscerníveis – fundem-se ao ponto de agir de forma unitária.

Segundo Agamben, o que está em jogo na resposta de Schmitt é a ideia de uma violência pura fora da esfera do direito. Isto não acontece porque o estado de exceção justamente inclui a violência no direito no mesmo momento em que o suspende. Schmitt é base de Agamben para pensar sobre a soberania, mas vai além dele. Na verdade, ele toma a Schmitt para pensar contra Schmitt. O soberano detém não o monopólio da violência física, mas o monopólio da decisão sobre o estado de exceção. A soberania não é externa à ordem jurídica, mas é a estrutura original pela qual o direito refere-se à vida e a inclui em si mesmo, por meio de sua própria suspensão.

O estado de exceção constitui “um ponto de desequilíbrio entre direito público e fato político”, junto com a guerra civil, a insurreição e a resistência, situando-se numa zona incerta entre o jurídico e o político.

Ele mostra-se “[...] como forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (AGAMBEN, 2004, p. 12). Ele tem a tendência a se apresentar como “o paradigma de governo dominante na política contemporânea.” Ainda mais, possui um significado biopolítico, pois o estado exceção é uma “[...] estrutura original em que o direito inclui o vivente por meio de sua própria suspensão” (Idem, p. 15). Caracterizando melhor este estado, o autor italiano aponta que “o estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite” (Idem).

O estado de exceção moderno é uma tentativa de inclusão na ordem jurídica da própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem. Assim, “[...] o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferenciação, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam” (AGAMBEN, 2004, p. 39).

A “modernidade” do estado de exceção está em que somente com os modernos o estado de exceção tende a ser incluído na ordem jurídica e a apresentar-se como verdadeiro “estado” da lei. Assim, “[...] a ideia de que uma suspensão do direito pode ser necessária ao bem comum é estranha ao mundo medieval” (AGAMBEN, 2004, p. 42)<sup>34</sup>. Torna-se, deste modo, o estado de exceção em paradigma dominante na política contemporânea, e assim, “[...] a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se umas das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004, p. 13). A investigação agambeniana explicita a história da progressiva emancipação do estado de exceção com respeito às situações extraordinárias, como no caso de guerras. Converte-se, ao longo de um processo, em um instrumento da função de polícia exercido pelo governo até transformar-se enfim no paradigma das democracias contemporâneas. Este aspecto, tendo em vista o propósito deste trabalho, é fundamental e será, portanto, em um momento posterior, retomado.

Percebe-se que a Modernidade está dominada por uma técnica de governo na qual a validade dos atos tomados unilateralmente tem garantia na medida em que se tem toda uma estrutura já formada e que

34 Para uma compreensão dos desdobramentos da temática, cf. Agamben (2011). Para a percepção geral da obra de Agamben, cf. Castro (2012); Salzani (2013).

trabalha em função do soberano, é a estrutura necessária para que as suas medidas possam adquirir validade no âmbito de toda a “ordem”.

Agamben aponta uma discussão rica com o conceito de “Estado de Exceção” como elemento decisivo de toda ordem política. A situação criada na exceção é uma situação em que surge uma nova ordem que é criada a partir da suspensão da norma e que, porém, não pode se dizer que se trata de algo que é de natureza jurídica já que como se vê essa exceção provém da suspensão da norma. Na verdade, a exceção soberana cria as bases para que o ordenamento jurídico possa ter validade, fazendo uma distinção não só daquilo que é interno ou externo, mas traçando um limiar de diferença entre ambos de modo a validar o ordenamento jurídico.

A decisão é definida como a gênese do ordenamento jurídico, isto é, a matriz da estrutura jurídica que passa a valer logo que uma ordem seja estabelecida. Pode-se dizer, então, que o Estado de exceção é adjetivado de princípio de toda a localização jurídica, que é ilocalizável. Para Carl Schmitt, o Estado de exceção é inerente à própria soberania, pelo fato de que tem o soberano o poder de declarar a exceção tão logo ele assim veja que seja necessário. Como a decisão provém dele, soberano é quem decide se de fato a norma possa valer, ou ficar ela suspensa, isso em decorrência de ser somente dele o monopólio da decisão soberana.

Nessa perspectiva, vê-se que a soberania toma vida a partir da própria decisão soberana investida de um poder de decretar, no momento em que ele julga conveniente, e de utilizá-la como último recurso para contornar situação que ameace a “ordem normal” do Estado. Ter a prerrogativa para decretar a exceção, aquilo que se encontra fora da lei, inclui o soberano no ordenamento jurídico, por outro lado, em razão da norma não ser aplicada a ele, é localizado fora da norma vigente.

É na exceção soberana que podem ser localizados caos e norma, na medida em que a ordem jurídica só faz sentido na oposição ao não jurídico, ou seja, a relação jurídica só realiza quando se conhece e se afirma aquilo que não é jurídico. A norma jurídica passa a ter sentido na medida em que a ela é contraposto o não-jurídico. A sua significância ganha sentido na medida em que o ordenamento é suspenso, pois a sua existência, como conjunto de normas, resultaria não na manutenção de uma ordem como é de se esperar que aconteça, mas pelo contrário a manutenção da estrutura jurídica só se tornaria um obstáculo quanto à realização da iniquidade.

A exceção é uma estrutura que não pode ser incluída na ordem geral da qual pertence e muito menos pertence ao conjunto na qual está incluída. É a estrutura na qual o Direito faz menção à própria vida na medida em que a inclui em si pela própria suspensão. É uma zona de suspensão no espaço e no tempo envolto de uma estrutura na qual estado de natureza, direito e exceção transitam um pelo outro de modo que é impossível distingui-los entre si. O que está em jogo na exceção soberana é a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e o próprio sentido da autoridade estatal. Assim sendo, “[...] o estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite” (AGAMBEN, 2004, p. 15).

Uma das características fundamentais do estado de exceção - com isso enfrentando um dos postulados fundamentais do moderno Estado democrático de direito - é a abolição provisória entre os poderes estatais, com a assunção do Executivo de competências próprias dos poderes Legislativo e Judiciário<sup>35</sup>. Outrossim, há a convergência de dois modelos, a saber: da extensão em âmbito civil dos poderes que são da esfera da autoridade militar em tempo de guerra, e uma suspensão da constituição (ou das normas constitucionais que protegem as liberdades individuais).

A análise de Agamben permite atentar que o evento decisivo da modernidade foi a politização da vida nua, assinalando uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico, mostrando a sua insuficiência para pensar e refletir sobre os dilemas e desafios da contemporaneidade. Ocorre uma interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. A implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário do poder soberano, conforme já apontado. Assim, “[...] pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Na obra a questão da soberania avulta. Percebe-se que “[...] o problema da soberania reduzia-se então a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão.” (AGAMBEN,

35 Podemos aventar a ideia, indo além da suposição de Agamben, que o estado de exceção pode ser ampliado e indicar a indissociação entre as funções (ditar poderes) do Estado, quando um dos poderes usurpa a prerrogativa dos outros, voltando a uma situação perto do Absolutismo. O papel do Judiciário na recente política brasileira parece ilustra o que afirmamos aqui.

2004, p. 19). A soberania assinala o limite do ordenamento jurídico e constitui-se pela coincidência de violência e direito. Disso decorre que o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento político: “[...] o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência” (Idem, p.38). O poder soberano é justamente a impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*.

Como já se assinalou o poder soberano remete ao estado de exceção. Este último poder ser concebido da seguinte forma: “O estado de exceção não é [...] o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão” (AGAMBEN, 2004, p. 25). Ele não é a exceção que se subtrai à regra, mas é a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção. Apenas deste modo pode se constituir como regra, mantendo-se em relação com aquela. Na exceção soberana trata-se de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Portanto, o estado de exceção é a zona de indiferença entre externo e interno, caos e situação normal. Assim, “[...] o estado de exceção não é uma ditadura na qual se realiza o direito, mas um *estado vazio de direito, uma zona de anomia* em que todas as determinações jurídicas estão desativadas” (D’URSO, 2015, p. 230). Torna-se ele a estrutura política fundamental, emergindo, na contemporaneidade sempre mais ao primeiro plano e tende, ao final, a tornar-se a regra.

Segundo Agamben, o estado de exceção não pode ser um fim ou um objetivo em si mesmo, mas deve ser inscrito em um contexto de tecnologias de governo, acarretando então que a compreensão de seu sentido se faça através de uma investigação da natureza e da estrutura do governo. Como bem expressa o autor, em um texto que anuncia as investigações de *O Reino e a Glória*, as questões fundamentais são: “[...] em que forma de governo se inscreve o estado de exceção, ou melhor, qual é a ontologia dos atos de governo que corresponde ao estado de exceção?” (AGAMBEN, 2014, p. 26).

O governo é de forma indubitável uma questão fundamental no âmbito da discussão biopolítica. Ele tem sua importância como objeto de investigação demarcada na obra *O Reino e a Glória*, aparece, no projeto agambeniano, como volume 2 do *Homo Sacer II*, encontrando-se entre as obras *Estado de Exceção* e *O que resta de Auschwitz*.

Neste livro, Agamben está mais próximo da pesquisa arqueogenialógica de Foucault, retomando dois de seus objetos de estudo, a economia e o governo. Apesar das afinidades, ressalva que o francês,

contudo, deixara de se preocupar com duas áreas importantes, o direito e a teologia<sup>36</sup>. Ele constitui-se em uma genealogia teológica dos conceitos de economia e governo, procurando mostrar como aparece a biopolítica moderna, desde a teologia econômica, até o triunfo do governo e da economia sobre qualquer outro aspecto da vida social (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 13).

A questão central da obra é a razão pela qual o exercício do poder foi assumido no Ocidente na forma de governo e de “oikonomia”. Reforçando este aspecto metodológico do texto, ele assevera que constitui uma pesquisa que busca

[...] investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumido no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento (AGAMBEN, 2011, p. 9).

A pesquisa genealógica demonstra que o moderno conceito de economia política, que adquiriu, no mundo contemporâneo, a hegemonia da governamentalidade biopolítica da vida humana, é uma ressignificação dos debates que o cristianismo desenvolveu durante os séculos II a IV acerca da compreensão da dimensão trinitária de Deus, envolvendo sua essência e sua ação no mundo, assim como o problema da relação entre a vontade de Deus e a liberdade humana.

Distinguindo-se das preocupações de *Homo sacer I* e do *Estado Exceção*, onde o tema fundamental era a soberania, agora a ênfase é dada ao tema do governo. O pensador italiano corrige a tese foucaultiana da genealogia das formas de poder modernas a partir do Cristianismo, com a conhecida ênfase no poder pastoral cristão. Assim, a genealogia presente em *A Glória e o Poder* mostra que, “[...] para Agamben, a relação da governamentalidade econômica com o cristianismo vai muito além do pastorado, funde suas raízes na *oikonomia* trinitária dos primeiros séculos” (CASTRO, 2012, p. 120).

36 Pensar como a questão do direito é mais presente em Agamben, como, por exemplo, na análise do direito canônico e das regras das ordens religiosas, presente em uma obra como *Altíssima Pobreza*.



Destarte, almejando esta genealogia teológica do governo e da economia, ele estende a sua pesquisa para além dos limites cronológicos e temáticos de Foucault, retomando os primórdios do Cristianismo, para detectar, nos tratados de Teologia, o paradigma teológico da economia e do governo. Neste processo, ele mostra que “[...] a bipolaridade entre ser e práxis levará a uma oposição entre *teologia*, a que em um sentido estrito se ocupa do ser de Deus, e *economia*, cujo objeto será, ao contrário, sua práxis” (CASTRO, 2012, p. 115).

Agamben assim enfatiza a genealogia do paradigma governamental a partir da teologia cristã. Assinala que a partir da teologia cristã dois paradigmas políticos aparecem: da teologia política se desenvolve a filosofia política e a teoria moderna da soberania; e da teologia econômica, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo. De outro modo, pode-se afirmar que da análise empreendida explicita-se dois polos na máquina política do Ocidente, apresentando dois conceitos de biopolítica: uma que tem a ver com a soberania, que tem como alvo a produção da vida nua, da vida exposta à morte, e uma que enfatiza a economia e o governo, que tem como objetivo administrar esta mesma vida nua. É com base nisso que Agamben (2011, p. 9) afirma: “[...] o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental”.

Deve-se insistir nestes dois polos. Utilizando o método arqueo-genealógico, Agamben demonstra que os dois paradigmas do Ocidente moderno, quais sejam, o da soberania e da economia política, derivam da teologia política. A marca fundamental é que do paradigma da teologia política deriva a teoria moderna da soberania e do paradigma da teologia econômica, a biopolítica moderna e o triunfo moderno da economia. As teorias da soberania derivam de uma teologia política que secularizou os poderes divinos e os transferiu para a figura do Estado, deixando intacto, contudo, a transcendência, demarcando a soberania moderna como uma teologia política. Ressalvamos que este método arqueo-genealógico efetiva uma desconstrução das dicotomias, como, por exemplo, democracia-totalitarismo, ressalvando antes a sua contiguidade, como já havia sido apontado no livro *Homo Sacer I*.

Por sua vez, a economia moderna deriva da *oikonomia* teológica, como ordem imanente e divina. Esta genealogia da economia teológica conduz à noção de reprodução e controle da vida. A *oikonomia* teológica, pela pesquisa empreendida, mostra-se como a matriz da economia moderna, posto que em ambas o que se almeja são

conhecimentos, métodos e técnicas administrativas de governo da vida humana. Há então uma “administração inteligente das vontades humanas.” A genealogia da teologia econômica deixa claro como, nos primeiros séculos da era cristã, ocorreu uma mudança de sentido da *oikonomía* em *oikonomía* teológica. A questão principal apresentada por esta última é como tornar compatível o plano salvífico de Deus com o respeito à liberdade humana. É, nesta perspectiva, que a teologia da providência é vista como o paradigma epistemológico do governo moderno. A moderna governamentalidade econômica vincula-se, por meio da teologia da providência, à antiga doutrina da trindade. Resulta então que “[...] a questão da economia é talvez o início da pergunta sobre nós mesmos e sobre a nossa *zoé*. Da economia, o caminho de Agamben é para a glória. E a glória aponta para a perfeição divina” (D’URSO, 2016, p. 203). Na modernidade, esta questão da economia se traduz na grande questão da economia política: que é como governar a liberdade humana.

Agamben também demonstra que o arcano fundamental do poder no Ocidente é o conceito de Glória. As modernas sociedades democráticas são aquelas nas quais o poder em seu aspecto glorioso se torna indiscernível da *oikonomía* e do governo. Ocorre uma identificação entre glória e *oikonomía* na forma aclamativa do consenso. Esta é a característica fundamental da democracia atual e do seu governo por consenso (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 10-11).

Para finalizar então este olhar sobre a obra de Agamben, pode-se assinalar que no trilhar de sua genealogia do biopolítico, o referido livro fica a dever no sentido de ser mais explícito quanto ao tema. Como recorda Castro (2012) a única passagem que aparece biopolítica na referida obra é quando o italiano assegura que do paradigma da *oikonomía* deriva a moderna biopolítica, quando o governo e a economia dominam todos os aspectos da vida social. Importante nesta análise, conforme já registrado, é a distinção entre os dois paradigmas: o teológico-político e o econômico-governamental, assinalando como consequência, dois sentidos para a biopolítica: a *biopolítica da soberania*, cuja cronologia estende-se desde a Antiguidade até nossos dias, e a *biopolítica da governamentalidade*, a biopolítica moderna, cuja cronologia coincide como a que propõe Foucault (Cf. CASTRO, 2012, p. 137). Em suma, nesta compreensão da arque-genealogia da política ocidental, a soberania e o governo constituem os mecanismos fundantes da máquina política do Ocidente, segundo Agamben. E, no projeto *Homo sacer*, ficam evidentes dois eixos, um centralizado no conceito de soberania, compreendendo obras como *Homo sacer I - O Poder*

*soberano e a vida nua, O que resta de Auschwitz, Estado de Exceção. O outro eixo centrado no conceito de governo, onde avulta a obra O Reino e a Glória.*

Na continuidade da pesquisa sobre a biopolítica, pode-se, num momento de avaliação, estabelecer que Agamben distingue-se de Foucault por um leque maior de interesse, abarcando áreas de certo modo negligenciadas pelo filósofo francês, como o direito e a teologia, e por uma visão mais ampla da biopolítica, em termos cronológicos e temporais. Compartilham, de modo evidente, um método que pretende captar assinaturas presentes que passam inadvertidas como sentidos comuns em época e sociedade diferentes. Custa um breve parêntesis sobre o termo assinatura. Presente de forma mais destacada na obra *Signatura Rerum*, uma obra mais metodológica da *démarche* agambeniana, ela àquilo que, em um signo ou conceito, excede-os e remete-os a outro significado não explícito no signo, mas inerente ao próprio signo. A assinatura modifica o signo sem mudar o significado.

Por conta de que a inquirição agambeniana enfatiza a economia como elemento fundamental da política ocidental, e principalmente da moderna, permitimo-nos, neste momento, fazer uma digressão sobre o tema, buscando acompanhar a sua leitura sobre política e sobre o capitalismo, enfatizando o sentido da biopolítica como chave de leitura de nossa cultura contemporânea. Na sequência, outro tema a ser abordado, no último capítulo, será o da democracia, situando-a na discussão sobre o governo biopolítico das populações, presente nas reflexões arqueo-genealógicas agambenianas.



## CAPÍTULO 4: ECONOMIA E BIOPOLÍTICA

Enfocar a economia a partir da biopolítica requer que busquemos algumas pistas na obra agambeniana. Por exemplo, a ideia de contemporâneo, que é algo ou alguém que não busca adequar-se ou coincidir com a sua época, na qual está profundamente mergulhado, lhe diz “sim” e a interroga mediante um deslocamento. Pode-se pensar também nos dois sentidos de niilismo: de um lado, o sentido positivo, quando, através de um diagnóstico do presente, é revelada a crise dos fundamentos, o perigo do autoritarismo, a ausência de cada verdade, de um critério absoluto e universal, convocando-nos para os desafios da liberdade e da responsabilidade. De outro, o sentido negativo, onde se vê a prevalência dos sentimentos de aniquilamento, declínio, ressentimento, paralisia, do “tudo-vale”, de tudo é permitido.

Na atualidade, as pessoas observam a economia e o mercado como algo misterioso, movido por forças obscuras e inescrutáveis, abertas apenas para magos modernos que compreendem a sua dinâmica, que são os economistas. O que significa a economia para as pessoas na vida diária? Parece que há um discurso misterioso, arcano que coloca os desígnios econômicos como insondáveis – a economia aparece como a nova magia. No nosso cotidiano, crise e economia viraram palavras de ordem e não mais conceitos, tendo a serventia de impor e fazer com que se aceitem medidas e restrições econômicas, trabalhistas e legais. Tal estado de coisas, possibilita-nos uma dúvida: se a crise é a maneira comum do capitalismo, como conciliar isso com a aceitação de restrições? Um estado de exceção permanente?

Se no cotidiano isso é perceptível, pensando um pouco além, e atentando para a posição da política no mundo contemporâneo e sua relação com a economia, é evidente que ocorre uma transformação radical das categorias com as quais comumente refletíamos e pensávamos a política. As formas políticas tradicionais, como Estado-nação, soberania, participação democrática, partidos políticos, o direito internacional, já chegaram ao fim de sua história, como assinala Agamben. Elas continuam presentes nos debates, mas como firmas vazias. A política hoje teria a forma de “economia”, ou seja, de um governo das coisas e dos seres humanos. Conforme demonstrado em *O Reino e a Glória*, a economia moderna deriva da *oikonomía* teológica como ordem imanente e doméstica. A genealogia teológica da economia política, no autor italiano, vai além do direito público da soberania, envolvendo, nesta genealogia da teologia da economia, a própria noção

de vida humana e de sua reprodução social.

A economia não tem pátria, desde a sua formação, como nós a compreendemos hodiernamente, na Modernidade, ela tem vocação para a mundialização. Esta presença maciça e quase intransponível mostra a economia como este algo não compreendido, misterioso, sem alternativa. Como assinala Bazzanella (2015): “A economia transformou-se em um fim em si mesmo, num poder transcendente que governa, a partir de um intrincado aparato jurídico e burocrático, a vida e morte dos seres humanos. Um poder transcendente, que captura da vida humana e a otimiza em sua dimensão puramente biológica.”

O sentir dos efeitos das forças do mercado da economia é perceptível no quadro da economia e do mercado de trabalho atual, com sintomas tais como o aumento vertiginoso do desemprego na maioria dos países, a progressiva mas constante redução dos direitos trabalhistas, a globalização acarretando a exploração de mão-de-obra barata nos países periféricos e com menos proteções e direitos trabalhistas, que oferecem às empresas multinacionais condições mais vantajosas à custa dos empregados, retração do salário real, precarização das condições de contratação e aumento da insegurança estrutural, responsabilização individual pelas condições de trabalho, a culpabilização pelo endividamento do indivíduo. Então, a percepção, em geral, é de uma ordem instável, onde as pessoas são supérfluas e incapazes de conter e controlar as forças do Mercado.

O mercado é a forma mais visível da economia e sua consolidação é uma das marcas distintivas da Modernidade. A grande questão deste período histórico-cultural, principalmente a partir do século 17, é pensar uma sociedade laica ou pensar a sociedade como auto instituída, sem repousar em qualquer ordem exterior ao homem. Ocorre então um processo de emancipação progressiva da política (face à moral e à religião) e a afirmação econômica da sociedade. Surgem os dois polos fundamentais da sociedade moderna, que são o Mercado e o Estado. Estes dois polos marcam a luta entre o *homo economicus* e o *homo politicus*. Eles assinalam, de uma maneira distinta, a relação entre sociedade civil e Estado.

A ideia moderna de um Estado democrático assenta-se na afirmação de certos valores fundamentais do ser humano: o Estado se organizaria tendo em vista a proteção destes valores. Em que pese os elementos comumente apontados, como o Território, Nação e Soberania, a expressão Estado Democrático de Direito remete a duas concepções, quais sejam, a de Democracia e de Direito, como elementos fundamentais. Assim, por um lado, caracteriza-se o Estado pelo seu

aspecto jurídico-político, demarcando um monopólio da produção da lei sobre um determinado território. Por outro lado, o democrático que adjetiva o Estado remete a uma participação do povo, na forma de soberania, efetivando a ideia de cidadania. A democracia é a sociedade dos cidadãos – e os homens se tornam cidadãos quando lhes são reconhecidos alguns direitos fundamentais. A institucionalização do Estado Democrático de Direito passou dos deveres dos súditos para os direitos dos cidadãos. O reconhecimento e a proteção destes direitos, que são direitos de todos os seres humanos, estão na base das constituições modernas. Além disso, a submissão à lei, a divisão das funções estatais, o poder exercido pelo povo na forma de soberania popular são elementos básicos do aspecto democrático do Estado. A Sociedade Civil, por sua vez, é concebida como a agregação competitiva de interesses particulares, constituída de indivíduos livres, soberanos (autônomos) e iguais, oposta ao Estado. Ela seria o âmbito do cuidado com a produção e distribuição das riquezas. É esta distinção que legitima a distinção entre o cidadão (*citoyen*) e o burguês (*bourgeois*). Assim, a representação da sociedade civil como mercado enfrenta as dificuldades ligadas à representação da sociedade como corpo político<sup>37</sup>.

O mercado aparece desde a diferenciação entre a esfera das relações econômicas e a esfera das relações políticas. As relações econômicas se apresentam como relações substancialmente de desiguais por efeito da divisão do trabalho, mas formalmente iguais no mercado. A economia tornou-se a “física” do mercado total e suas supostas leis eternas. O conceito de *mercado* (forjado a partir do século XVII) foi estabelecido, como conceito sociológico e político, oposto ao conceito de contrato. Há uma nova representação do social: o mercado (econômico) e não o contrato (político) torna-se o verdadeiro regulador da sociedade (e não somente da economia). O *mercado* pretende responder a um dos desafios da sociedade moderna, qual seja, “[...] a aspiração de encontrar o meio de desdramatizar as relações diretas dos indivíduos, de desapasionar suas relações, de desarmar a violência virtual das relações de força” (ROSANVALLON, 2002, p. 11).

A partir do séc. XVIII, a questão da instituição social perde terreno para a da regulação do social – a questão agora é do poder e da lei como regulação do social. Conforme Rosanvallon (2002, p.45), “[...] trata-se de pensar a harmonia do social e de dar-lhe um fundamento simples e sólido”. O mercado apresenta-se no fim do século XVIII como

37 Para uma percepção do desenvolvimento histórico do Estado e do mercado até seus aspectos contemporâneos, cf. Honneth (2015).

a resposta global às questões que as teorias do pacto social não podiam resolver de modo satisfatório e operatório. Ele se mostra não como um conceito “técnico”, mas sociológico e político. De outro modo, está na consolidação do arquétipo de uma nova representação do social: o mercado (econômico) e não o contrato (político) se torna o verdadeiro regulador da sociedade. Assim, “o mercado é o modo de representação da sociedade que permitirá pensar seu radical desencantamento” (Idem, p. 45).

A doutrina que sustenta esse processo é o liberalismo<sup>38</sup>. Tal a doutrina político-econômica, formada na segunda metade do século XVIII, principalmente na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos da América, cuja característica principal é a reivindicação de liberdade em vários campos (econômico, político, de expressão, etc.) e, como consequência, a defesa de um Estado com poderes e funções limitadas. Na junção destes dois momentos está o fundamento do mundo moderno e, por consequência, da política como nós a entendemos: o sujeito, entendido como indivíduo racional, elemento básico da sociedade.

O pensamento liberal tem que responder a duas questões fundamentais, na medida em que concebe o sujeito como indivíduo livre, que são: a liberdade é um bem? Por quê? E a segunda: quais os limites quais os limites do princípio de liberdade? Quanto à primeira: dizer que a liberdade é um bem pode se transformar em grande dificuldade, pois podem ocorrer casos em que a liberdade seja contrária à Natureza ou à felicidade coletiva. Quanto à segunda: o liberalismo é obrigado a apontar o âmbito no qual o indivíduo pode atuar livremente e aquele no qual o Estado deve intervir, restringindo a liberdade individual e corrigindo os efeitos indesejáveis que podem resultar da liberdade. Ao apontar critérios para estas distinções é que o liberalismo pode mostrar suas diferentes faces e riquezas.

Na compreensão deste processo moderno, que é liberal-capitalista, alguns autores se destacaram. Se se for além da leitura marxista, comumente conhecida, podemos mencionar alguns autores e interpretações. Destacamos a seguir duas abordagens, sem, contudo, ter a pretensão de exaustividade nas apresentações e análises. Um deles é Max Weber. Ele é comumente visto como um autor ligado à investigação dos aspectos fundantes do capitalismo, a partir de seu “espírito”. Esta compreensão da ordem liberal-capitalista se deu em um momento de intensas secularização, industrialização e urbanização que

38 Para uma visão geral do desenvolvimento histórico e das correntes do liberalismo, cf. Merquior (2014).



já vinham ocorrendo desde o fim do séc. XVIII. Uma reflexão multidisciplinar sobre o mundo capitalista, urbano e secularizado caracteriza o seu pensamento. Aponta suas análises para a tentativa de definir o caráter específico do Ocidente moderno, desde uma explicação causal do seu desenvolvimento histórico, em relação a outras culturas.

Uma leitura simplista levaria a pensá-lo como defensor da monocausalidade do capitalismo desde as seitas protestantes. Contudo, o que se percebe é a busca de uma multi-determinação do fenômeno social estudado. O seu método mostrou, deveras, a rejeição a qualquer explicação monocausal e privilegiou as análises pluridimensionais, ponderando tanto as ideias quanto os interesses nas transformações sociais. Na verdade, os estudos weberianos mostram uma ambivalência em relação aos valores da moderna cultura capitalista, que vão além de uma mera justificação desta cultura, como algumas leituras poderiam levar a crer.

Na leitura weberiana, a cultura não é epifenômeno da economia, assim como foge da perspectiva teleológica da história<sup>39</sup>. Sua interpretação da Modernidade busca entender a crescente racionalização do mundo, através de um processo histórico-religioso de “desencantamento do mundo”, expressa de forma privilegiada nas religiões protestantes, em especial, no calvinismo, e do espírito que impregnou a cultura capitalista. Este conceito de “espírito”, que pode levar a equívocos, é destacado pelo autor da seguinte forma: ele “[...] só pode ser uma individualidade histórica, isto é, um conjunto de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua *significação cultural*” (WEBER, 2004, p. 41). O pensador alemão, contudo, faz notar a relação não tão cômoda entre o capitalismo e seu espírito. Assevera: “É certo que a forma 'capitalista' de uma economia e o espírito com o qual é conduzida em geral guardam entre si uma relação de 'adequação', mas essa dependência mútua não constitui uma 'lei'.” (Idem, p. 57)

Fica claro que o autor, em sua obra mais conhecida, tem como meta destacar o modo de vida capitalista, ou seja, como as modalidades de vida e concepção de profissão adaptados à peculiaridade do capitalismo puderam ser selecionados. São destacadas as potências dominantes na orientação da ação econômica, quais sejam, a valorização racional do capital no quadro da empresa e a organização capitalista

39 Para se perceber a crítica weberiana ao materialismo histórico “ingênuo”, cf. Weber (2004, p. 48-66).

racional do trabalho. As raízes do *êthos* capitalista repousa no trabalho como vocação, presente no seio do Calvinismo, a partir de uma renovação da Doutrina da Predestinação, acarretando então a valorização do trabalho sistemático e a “formação racional e metódica da ética de vida do crente”. A hipótese weberiana é que a doutrina da predestinação é fundamento dogmático da moralidade puritana no sentido de uma conduta de vida ética metodicamente racionalizada. Na doutrina calvinista, o trabalho metódico, e a riqueza pessoal advindo desta ação, transformou-se em uma prova verdadeira da condição de eleito de Deus. Ocorre então uma apreciação inédita dos valores ligados ao trabalho e à riqueza, até então desprezados. A especificidade da ética protestante numa organização metódica e racional da vida, a partir do trabalho. Assim,

Não se tratava do desejo de obter bens por si mesmos, nem de adaptação eficiente às forças econômicas, mas do trabalho motivado “interiormente”, por uma “obrigação interna” proveniente de valores religiosos que introduzia, segundo Weber, uma 'sistematização da conduta de vida organizada em torno de princípios éticos' e uma “regulação planejada da própria vida” em prol do trabalho e da busca de riqueza. Somente esse *modo de vida eticamente* ordenado e ancorado em valores possuía o aspecto metódico e o requisito de intensidade necessários para erradicar e eliminar a ética econômica tradicional (KALHBERG, 2010, p. 49-50).

Um outro autor a ser enfatizado é Walter Benjamin<sup>40</sup>, com seu texto intitulado *Capitalismo como Religião*, cujo título é baseado na expressão “capitalismo como religião” de Ernest Bloch. No texto benjaminiano, há dois momentos assaz evidentes: uma primeira parte, mais elaborada, que contém a caracterização do capitalismo (a discussão do parasitismo do capitalismo), passa pela posição de Nietzsche, Freud e Marx, até chegar à relação entre Capitalismo e Cristianismo; uma outra parte, onde são apresentadas esparsas notas para uma possível construção de um texto, com temas e bibliografias não elaborados.

No texto referido, o capitalismo deve ser visto como religião. Três traços podem ser identificados na estrutura religiosa do capitalismo.

Em primeiro lugar, é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Não possui nenhuma dogmática e nenhuma teologia. As coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto. Em segundo lugar, há uma duração permanente do culto. Ele “é a celebração de um culto sem sonho e sem piedade.” Não há distinção entre dias santos e normais. Por fim, esse culto é culpabilizador. O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Lembrar que o inferno é: incomensurabilidade do castigo e da culpa.

Há ainda um quarto traço que assinala: essa religião precisa que seu Deus seja ocultado e só pode ser invocado no zênite da culpabilização. “O culto é celebrado diante de uma divindade imatura: toda representação dela e toda ideia sobre ela viola o mistério da sua madureza” (BENJAMIN, 2013, p. 22).

No texto, há um trecho polêmico em que o pensador alemão posiciona Marx, Nietzsche e Freud como realizadores do capitalismo como religião. Em Nietzsche, autor no qual o pensamento religioso capitalista ganharia expressão grandiosa, aponta que o *Übermensch* seria o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista. Este ser super-humano é o ser humano histórico que chegou até, por um salto, uma intensificação aparentemente constante, cresceu através do céu. “Essa arrebentação do céu da humanidade, que em termos religiosos, é a permanece culpabilização (também para Nietzsche) fez Nietzsche incorrer em prejulgamento” (BENJAMIN, 2013, p. 22). Em Freud, afirma que sua teoria faz parte do sacerdócio do culto capitalista. Como afirma Benjamin: “A partir de uma analogia muito profunda ainda a ser esclarecida, aquilo que foi reprimido – a representação pecaminosa – é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente” (Idem). Por fim, Marx o capitalismo impenitente converte-se em socialismo com juros sobre juros, que são função da culpa<sup>4142</sup>.

Os autores apresentados tiveram apenas a função, neste texto, de mostrar como a compreensão da ordem liberal-capitalista é ampla e complexa, possibilitando olhares distintos e múltiplos, além de leituras comuns, mormente de cariz marxista, em que pese sua fertilidade heurística. Buscaremos agora perceber como o olhar biopolítico, em

41 A brevidade do texto de Benjamin se explica: ele será alvo a seguir quando da análise de Agamben sobre a realidade do capitalismo, e da ordem liberal, na atualidade.

42 Para uma visão satírica do capitalismo como um culto, cf. Lafargue (1983).

Foucault e Agamben, pode perceber a economia e esta ordem liberal, moderna e capitalista.

Para Foucault, na fase final de sua inquirição genealógica, as técnicas modernas de poder estão demarcadas pela noção de governo. O neologismo *governamentalidade* foi criado para pensar de modo crítico como operam as tecnologias de controle sobre as subjetividades no modelo capitalista de produção e no Estado liberal moderno. A governamentalidade, neste processo de consolidação do capitalismo, foi desbloqueada passando, de modo inexorável, pela população, pelo governo e pela economia política.

As noções de governo e de governamentalidade estão no centro da discussão biopolítica da trajetória intelectual foucaultiana. A biopolítica caracteriza-se como forma de racionalizar os problemas colocados à prática governamental para os fenômenos próprios a um conjunto de viventes constituídos em população. O seu nascimento assinala a entrada da vida e de seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos que faz dos poderes e saberes agentes de transformação da vida humana. Ela se constitui como uma política na qual a vida biológica tem papel fundamental. Deste modo, “[...] segundo Foucault, a biopolítica caracteriza-se como forma de racionalidade dos problemas colocados à prática governamental para os fenômenos próprios a um conjunto de viventes constituídos em população” (MARTINS, 2006, p. 185). De modo geral, a biopolítica é um tipo de exercício de poder que incide sobre o controle da população. O advento da biopolítica é caracterizado por um conjunto de processos constituídos pela inclusão da vida nos mecanismos de poder, pelo governo da espécie e dos indivíduos considerados corpos vivos, pela tarefa de encarregar-se do problema da saúde e pela tutela e proteção da vida biológica da população, principalmente enquanto formam uma nação.

A sociedade moderna, liberal e capitalista deixa paulatinamente de se reger por uma ordenação estritamente legal para se transformar numa sociedade de “vigilância e regulamentação”. A norma ultrapassa em importância a limitada legalidade jurídica clássica. A norma é, pode-se afirmar, o direito sem sujeito. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de técnicas de poder centradas na vida. A noção de norma remete à ideia ou situação a partir da qual uma tecnologia positiva de poder é possível, de tal modo que normalizar significa agenciar a produção de condutas esperadas.

O fenômeno da emergência de um poder sobre a vida é contemporâneo e condição de possibilidade de formação dos Estados nacionais modernos e da necessidade de controle do território e da

população<sup>43</sup>. Fenômenos como o crescimento demográfico, os fluxos migratórios, as taxas de mortalidade e de reprodução, as epidemias e endemias são privilegiados. A preocupação com os instrumentos apropriados que permitam uma intervenção eficaz de forma que reafirme a potência estatal são explicitados e analisados. Assim, a biopolítica tratará de temas fundamentais para o controle dos indivíduos em sociedade, tais como medicina social, racismo biológico de Estado, economia política, poder pastoral, dispositivos de segurança, análises econômicas neoliberais, dentre outros. Toma a seu encargo a espécie, o homem como ser vivo, a massa global de uma população, sobre cujos processos e ciclos biológicos (mortalidade, morbidez, mortalidade) ele intervém para controlar, normatizar, regulamentar.

O capitalismo, no processo moderno, investiu, antes de tudo, no biológico, no somático, no corporal. Assim, “[...] o corpo é uma realidade biopolítica e a medicina, o urbanismo e a demografia são estratégias biopolíticas” (MARTINS, 2006, p. 188). O corpo, compreendido enquanto espécie humana, vai representar o grande ponto de apoio da sociedade regida pela biopolítica, reforçando saberes como estatística, economia política e medicina. No dizer de Foucault (2005, p. 293): “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder”. A análise da biopolítica, assim, desloca a análise dos corpos em sua singularidade para as regularidades da vida no interior de uma população.

A leitura foucaultiana sobre a relação política e economia, neste âmbito leva a se pensar que, em primeiro lugar, a relação entre os diferentes domínios político, econômico e ético não pode mais remeter a uma síntese e que nem a teoria jurídica nem a teoria econômica, nem a lei, nem o mercado são capazes de conciliar essa heterogeneidade.

Em *O Nascimento da Biopolítica*, Foucault enfatiza o econômico como discussão da governamentalidade. Esta temática não se refere aos regimes políticos assumidos pelo Estado, como nas filosofias políticas clássicas, mas se refere ao problema do governo dos indivíduos em uma sociedade a partir da gestão de suas condutas. A questão aqui é a relação estabelecida entre Estado, economia política e os problemas da população. Assim, a análise sobre a governamentalidade neoliberal, explicitada nesta obra, enquadra-se naquela ampliação dos domínios na analítica do poder, já referidas aqui, explicitando uma genealogia do

43 Para uma ampliação desta temática, cf. Foucault (2008b) e Foucault (1994, p.719-724).

liberalismo econômico e da governamentalidade liberal.

A sua análise do neoliberalismo se efetiva no âmbito da discussão sobre uma “racionalidade política governamental”. A noção de governamentalidade funcionaria para dar conta da inteligibilidade e da crítica do liberalismo, este entendido não como uma mera ideologia ou uma teoria político-econômica. O problema da gestão da população implica a delimitação do liberalismo como uma técnica governamental. Neste sentido é que a economia (política) entra como mecanismo fundamental da governamentalidade moderna. Ocorre então uma ênfase na economia como elemento fundamental na discussão e na análise do modelo neoliberal, como prática de gestão das pessoas característica do mundo contemporâneo. Mas se deve lembrar que “[...] as disciplinas do corpo e a regulação das populações estabelecem o grande contraponto analítico às propaladas liberdades formais e jurídicas modernas” (MARTINS, 2006, p.179). Este diagnóstico tecerá o fio condutor sobre o qual Foucault edificou uma crítica singular da Modernidade.

Foucault, em sua analítica do poder moderno, mostrou que uma biopolítica é condição fundamental para a instauração do capitalismo, da ordem liberal-capitalista. Agamben, por sua vez, parece remeter a um aprofundamento desta questão. O capitalismo apresenta-se como uma biopolítica, pois o indivíduo, como cidadão e como membro de uma população, torna-se para o governo um problema econômico.

Se agora olharmos para a análise agambeniana da economia capitalista, podemos tomar como mote palavras ditas por ele numa entrevista concedida em agosto de 2012, intitulada *Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro*. Para o filósofo italiano, crise e economia não são usados como conceitos precisos, porém como palavras de ordem, que têm como finalidade e serventia impor e fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar. Crise na atualidade significa apenas conclamação à obediência. Além do mais, ela, que já dura décadas, nada mais é senão o modo normal como funciona o capitalismo nos dias de hoje<sup>44</sup>.

Continuando sua argumentação, é explicitado que as formas da política comumente aceitas (como o Estado nacional, a soberania, a democracia, os partidos políticos, dentre outros) já chegaram ao termo de sua história. Elas permanecem vivas, mas como formas vazias, pois a política atualmente assume a forma de uma “economia”, de um governo das coisas e dos seres humanos.

44 Para uma compreensão biopolítica da crise econômica do último decênio, ver os textos presentes em Fumagalli; Mezzadra (2011).

Nesta entrevista, o autor faz importante menção justamente ao texto de Benjamin, aqui já referenciado, afirmando que se quisermos entender o que está acontecendo, é mister levar a sério a ideia de Walter Benjamin, na qual o capitalismo é apresentado como uma religião. Esta religião seria a mais feroz, implacável e irracional religião que já apareceu, porque não conhece nem a redenção nem a tregua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro. Enfim, no capitalismo o Deus se torna Dinheiro.

Em um texto intitulado precisamente *Benjamin e o Capitalismo* (2013), Agamben anota que uma data fundamental para o capitalismo contemporâneo é o ano de 1971, quando o padrão-ouro foi abandonado, acarretando que o dinheiro perdeu qualquer referência, esvaziou-se de qualquer valor e tornou-se puramente autorreferencial. Na continuação do texto, chama a atenção para o fragmento póstumo de Walter Benjamin, *O Capitalismo como Religião*. No pensador alemão, o capitalismo não representa apenas, como em Max Weber, uma secularização da fé protestante, mas é ele próprio um fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo. Após recordar a caracterização do capitalismo feita no texto em tela, o autor de *Homo sacer*, assevera:

[...] precisamente porque tende com todas as suas forças não à redenção, mas à culpa, não à esperança, mas ao desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a sua destruição. E o seu domínio é, em nosso tempo, tão total que até os três grandes profetas da modernidade (Nietzsche, Marx e Freud) conspiram, segundo Benjamin, com ele, são solidários, de algum modo, com a religião do desespero (AGAMBEN, 2013).

Como justificar a religião do Capitalismo? Buscando a etimologia do termo crença, desde o termo grego *pístis*, o autor chega até o latim *creditum*. Este termo é o participio passado do verbo latino *credere*, que significa aquilo em que cremos, em que colocamos a nossa fé, quando estabelecemos uma relação fiduciária com alguém, tomando-o sob a nossa proteção ou emprestando-lhe dinheiro, confiando-nos à sua proteção ou tomando de empréstimo dele algum dinheiro.

Esta pesquisa permite ao filósofo a seguinte constatação:

Se isso for verdadeiro, então a hipótese de **Benjamin** de que há uma estreita relação entre

capitalismo e religião acaba recebendo uma nova confirmação: o capitalismo é uma religião inteiramente fundada sobre a fé, é uma religião cujos adeptos vivem *sola fide* (unicamente da fé). E se, segundo **Benjamin**, o capitalismo é uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto e a culpa se emancipou de todo pecado, e, portanto, de toda possível redenção. Então, do ponto de vista da fé, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito (*believes on the pure belief*), ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, pois, uma religião em que a fé – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro (AGAMBEN, 2013).

O que significou, para esta religião, a decisão de suspender a convertibilidade em ouro? Trata-se de uma passagem para a purificação e a cristalização da própria fé. Esta, na forma do dinheiro e do crédito, emancipa-se agora frente a toda referência externa, cancela o seu nexos com o ouro e se afirma em sua pura absolutidade. O crédito é um ser puramente imaterial, a mais perfeita paródia da *pístitis*. O dinheiro torna-se *ousía*. Na religião capitalista, o único sacramento é o crédito-débito.

Para Agamben, o mais fundamental (e que justifica a comparação do capitalismo como uma religião) reside no fato de essa forma de organização social estabelecer, em sua própria substância, uma cisão radical que cria a esfera do sagrado em contraposição ao mundo meramente humano, onde subsiste a maioria das pessoas. Como assinala Edgardo Castro (2012, p. 184), o capitalismo como religião é

[...] fenômeno religioso cujo mecanismo sacrificial consiste em separar os homens das coisas e de si mesmos (sua sexualidade, sua linguagem), para converter o sagrado em mercadoria. Na religião capitalista, o espaço no qual se situa o que foi separado do uso comum dos homens chama-se consumo. Ela é a esfera, ao mesmo tempo, separada e exibida onde as coisas convertem-se em mercadorias.



Amparado nas observações de Benjamin sobre o *Capitalismo como Religião*, Agamben desenvolve a percepção de que o capitalismo, por ser uma religião de negação da redenção, e, por decorrência, universalmente culpabilizador, tende à promoção do desespero, da destruição do mundo humano em sua multiplicidade de potencialidades, de vir-a-ser. É exigente em relação à fé que a ele devotado, desprovida e/ou emancipada de todo e qualquer objeto, emancipando a culpa em relação ao pecado, o que remete à impossibilidade de possível redenção. Com estes pressupostos, o capitalismo remete à crença no crédito, no dinheiro. Assim, estaríamos vivendo num contexto societário em que estamos condenados a viver de crédito (BAZZANELLA, 2015). Isso a leva a uma leitura em que o ser humano está sempre em dívida.

Além destas entrevistas, se atentarmos para o *Reino e a Glória*, percebemos como o pensador italiano busca, a partir de uma análise arqueo-genealógica, mostrar o entrelaçamento entre política e economia, entendida esta última como governo das coisas e dos seres humanos. Agamben demonstra, a partir de suas investigações genealógicas, a dinâmica de secularização de conceitos teológicos, que incidem nos modos, e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomía*, ou seja, de um governo dos homens, que se apresenta em toda sua profundidade nos tempos atuais. Explicita que, no contexto teológico dos primeiros séculos da era cristã, fundamenta-se a bipolaridade que se estabelece entre ser e *práxis*. Apresentam-se duas racionalidades que terão incidência direta sobre a estrutura e os conceitos políticos e governamentais que se constituirão no Ocidente, de forma mais específica na Modernidade.

Esta condição bipolar originará na estrutura política ocidental o paradigma da soberania, do poder soberano que instaura a ordem jurídica, mas que se mantém fora dela e, por outro lado, a instauração da racionalidade econômica que fundamentará o paradigma do governo como gestão de coisas e de seres humanos. Desta forma, a díade Reino e Governo apresentam-se como o par constitutivo da máquina governamental moderna e contemporânea, na medida em que se apresenta na forma de dois paradigmas distintos, mas ao mesmo tempo operando de forma articulada a partir das rupturas entre ser e *práxis*, transcendência e imanência.

Nesta obra, fica clara a exposição dos dois paradigmas modernos, quais sejam, o da filosofia política da soberania e a economia política do governo, que derivam da teologia política. Na visão do autor, as teorias da soberania modernas derivam de uma teologia política que secularizou

o poder soberano de Deus e o transferiu para a figura do estado moderno mantendo, contudo, o paradigma da transcendência, acarretando a soberania moderna como uma espécie de teologia política. Por sua vez a economia moderna deriva da *oikonomía* teológica – e, em ambas, desenvolvem-se conhecimentos e métodos do governo da vida humana. Na *oikonomía* há, como sua característica, a administração das vontades dos seres humanos. Como ele assegura, remetendo a Aristóteles. Segundo Agamben, para o estagirita,

[...] a economia não é uma ciência, é uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em sentido próprio, mas um determinado modo de atuar e de ser que compreende decisões e disposições para enfrentar problemas específicos concernentes à ordem fundamental da parte do *oikos*. Portanto, a *oikonomia* se apresenta como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não está vinculada a outras regras mais que ao ordenado funcionamento da casa ou da empresa (AGAMBEN, 2011, p. 29).

A economia se converteu no dispositivo mediante o qual foi introduzido o dogma trinitário na fé cristã. “A teologia se refere ao Pai, à sua essência, ao seu ser; a economia se refere ao Filho, à *práxis* e à ação divina” (Idem, p. 30). Não há uma teologia política cristã, mas uma teologia econômica cristã.

Os problemas colocados historicamente, nesta ótica de uma genealogia da teologia econômica, se resolvem através de técnicas administrativas e de formas governamentais. Na reconstrução genealógica agambeniana, a genealogia teológica da economia política amplia a abrangência da influência teológica para além do mero direito público da soberania. Esta genealogia envolve a própria noção de vida humana e de sua reprodução social.

A genealogia da teologia econômica, empreendida no referido livro, explicita o processo pelo qual houve a ressignificação da *oikonomía* em *oikonomía teológica* desde os primeiros séculos da Cristandade. Esta última, embora mantivesse a ideia original de administração da vida, apresenta novos significados e questões, sendo uma fundamental que é a de compatibilização do plano da salvação de Deus sobre o mundo com respeito à liberdade humana e sua condição de ser livre. Neste desenvolvimento, a economia política apresenta como

seu problema maior a questão de como governar a população respeitando a natureza de seus desejos e necessidades. A questão precípua agora é como governar desejos, medos, ansiedades e expectativas dos indivíduos em sociedade. Busca-se a fabricação de desejos, controle de condutas, normalizações de comportamentos e padronizações de subjetividades. Ela manteve o marco teórico da teologia econômica do governando, mudando apenas Deus pelo estado ou Mercado.

A política converte-se em administração econômica das necessidades, ou seja, em biopolítica. A dimensão pública da política clássica é reduzida na modernidade à técnica moderna. Para Agamben, se a política, entendida como ação conjunta em prol de um bem comum, encontra-se retirada do espaço público, isto se dá porque o poder financeiro captura toda a possibilidade da ação e do pensamento humanos (BAZZANELLA, 2015). Seguindo as indicações do autor, pode-se afirmar que a democracia liberal, marcada pelo mercado livre, na ótica agambeniana, caracterizar-se-ia pela cisão ontológica entre ser e *práxis*, entre política e economia. Assim sendo,

[...] isto a faz operar a partir de uma lógica econômica que se apresenta sobre prerrogativas transcendentais na administrabilidade imanente da vida, do cotidiano, da existência humana, uma lógica espetacularizada em sua dimensão global, o que significa dizer, em termos agambenianos, que a 'Glória' é o arcano central do poder. Ou seja, a política como centralidade das relações de poder em que se movem os seres humanos, a sociedade, está esvaziada em sua dimensão constitutiva (Idem).

Na concepção agambeniana, a modernidade, ao elevar a economia como condição primeira da existência humana a seu substrato ontológico, opera uma ruptura com a concepção de economia presente entre os antigos gregos, berço da civilização ocidental. Deste modo, por exemplo, as concepções de Estado mínimo e da mão invisível do mercado livre estariam relacionadas com a decadência da dimensão política enquanto tal, na medida em que, no capitalismo, as coisas parecem se resolver apenas desde uma perspectiva econômica. A modernidade liberal-capitalista inverte as relações entre política e economia, subordinando a esfera da política à esfera da economia, a vida pública à vida privada. A economia mostra-se como condição de

fim em si mesma, sendo que essa condição se apresenta para além das implicações que envolvem as relações humanas, como esfera transcendente com plenos poderes de determinar as leis que regulam as relações humanas e materiais.

Continuando nesta seara, podemos anotar que a modernidade se caracteriza pelo esvaziamento da vida, que anteriormente estava assentada em dimensões ontológicas e políticas vinculadas às ações no espaço público, remetendo agora a formas-de-vida privatizadas, individualizadas, cujo sentido realiza-se numa perspectiva marcada pela produção de subjetividades corpóreas, de mercadorias e de consumo imediato de sensações.

Agamben concebe a economia como um dos dispositivos que aprisionam e configuram a vida no horizonte biopolítico contemporâneo. Como dispositivo a economia dispõe da vida e da morte dos seres humanos. Ele demonstra que o dispositivo da economia foi sacralizado, retirado da esfera do uso comum na modernidade e integra a racionalidade que rege e administra o conjunto de dispositivos que compõem, ordenam e controlam a vida no horizonte biopolítico no qual nos encontramos.

O dispositivo, na leitura agambeniana, estaria ligado à problemática da subjetivação, ou seja, demarca que é a questão do sujeito que está em jogo. Este conceito faz pensar na *práxis* do sujeito, a partir do qual faz sentido pensar em construção de uma subjetividade.

Agamben declara com muita consciência que, ao fazer isso, ele está propondo algo central para sua visão da realidade: “[...] nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado, os seres vivos (ou, as substâncias), e, de outro, os dispositivos em que estes são incessantemente capturados” (AGAMBEN, 2009, p. 40). E depois diz: “Recapitulando, temos assim duas grandes classes, os seres vivos [...] e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos” (Idem, p. 41). Esquematizando-se, poderíamos dizer que: os “seres vivos” se relacionam com os “dispositivos” e formam os “sujeitos”, ou, por outras palavras, os sujeitos são o resultado da captura dos seres vivos, ou da própria realidade biológica, pelos dispositivos.

O conceito de dispositivo em Agamben (2009) é situado no âmbito do capitalismo contemporâneo. Segundo ele, os dispositivos encontram-se proliferados no mundo contemporâneo. Argumenta que eles estão immanentemente voltados para “captura”. No capitalismo contemporâneo, não há espaço ou possibilidade de uso diferenciado dos dispositivos, como telefone celular, *internet* ou linguagem. Aparecendo

quase como uma religião, limita-se ao incessante processo de “separação” na genealogia teológica dos dispositivos. Como assinala o autor: “[...] o que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação” (AGAMBEN, 2009, p. 47).

No intuito de ir além desta captura, podemos, a partir do pensamento agambeniano, remeter à profanação. Profanar significa, no direito romano, devolver ao uso comum o que foi previamente separado na esfera do sagrado. O ato de profanar – que apresentaria uma forma de resistência - restabeleceria ao comum aquilo que foi colocado em uma esfera separada e sagrada. Profanar significaria abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular. Profanar é um contradispositivo. Como diz Agamben, (2009, p. 45): “A profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido.” Para o autor italiano o que deve ser observado é que “[...] todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência” (Idem, p. 46).

Subjetivação tem o sentido de “sujeição” para Agamben. Para ele, a vasta proliferação de dispositivos do nosso tempo reflete igual proliferação de processos de subjetivação. Na relação entre a subjetivação e esse processo de profanação, no âmbito da sociedade capitalista contemporânea, assevera Agamben que os “[...] processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recompensa de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, spectral” (AGAMBEN, 2009, p. 47). Neste contexto de proliferação dos dispositivos, a subjetividade é problematicamente esvaziada. Daí que se torna problemático, de igual forma, identificar o ideal de profanação neste capitalismo. Porém, a partir da leitura do texto agambeniano, podemos atentar que somente uma profanação da lógica do sagrado (este sagrado da propriedade e dos bens) permitiria desimpedir o meio através do qual se dá o funcionamento dos dispositivos.

Estaremos, neste contexto atual, em um processo de “dessubjetivação” dos seres. Nas palavras de Agamben (2009, p. 48-49):

As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não

correspondem a nenhuma subjetivação real. Daqui o eclipse da política que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria reprodução.

Daí que, na gestão do poder, direita e esquerda apenas repetem a mesma máquina governamental, que se alterna entre um polo que aposta inescrupulosamente na dessubjetivação e outro polo que desejaria recobrir esta dessubjetivação com a “máscara hipócrita do bom cidadão democrático”. O horizonte desta governabilidade é dado pelos dispositivos biométricos e tecnologias antropométricas, pela vigilância. Ao finalizar sua exposição, o autor italiano assevera a urgência do problema da profanação dos dispositivos. Conclui, quanto a este problema:

Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se encarregam não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação, assim como sobre os dispositivos. Para levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política (AGAMBEN, 2009, p. 51).

Na compreensão que os dois autores nos deram sobre a economia, resta-nos posicionar agora nossa atenção para outro âmbito fundamental e que está no alvo das investigações biopolíticas, que seria a questão do governo, e, a partir dele, a discussão sobre o regime hegemônico da política contemporânea, qual seja, a democracia, analisando-se desde o prisma biopolítico, deixando o terreno aberto para apresentar as considerações críticas de Agamben sobre o conceito. Este será o caminho a ser percorrido nas próximas páginas.

## CAPÍTULO 5: A CRÍTICA DA DEMOCRACIA EM AGAMBEN

Neste capítulo, a partir do que foi explicitado anteriormente no texto, intentamos concentrar a atenção na questão sobre a democracia a partir da reflexão biopolítica de Giorgio Agamben, contida no seu projeto *Homo sacer*, cogitando se há elementos, em seu projeto, que possibilitem pensar o problema da democracia, que, conforme assinalamos, constitui-se em uma questão incontornável, na medida em que necessariamente ao se discutir política, na contemporaneidade, tem que se passar pela questão democrática, mas não necessariamente por seu louvor ingênuo ou pela proclamação de sua inevitabilidade na história política.

A relevância desta reflexão reside em que a democracia se constitui no incontornável de nossa política contemporânea, como o limite de nosso pensar a política, não no sentido de não ter um além. Ou, em outras palavras: no debate contemporâneo, a democracia é colocada como o horizonte intransponível da nossa ação e reflexão políticas. Além disso, a democracia não é um qualquer conceito. Como nos referimos no começo desta pesquisa, na política, a filosofia aproxima-se do comum, visto que o assunto não é de especialista, mas está presente nas conversas cotidianas, nos debates partidários, nas lutas concretas, expressando os nossos fervores e as disputas mais contundentes do espaço social compartilhado.

Isso posto, cabe-nos agora ir em busca das pistas. No projeto *Homo sacer*, Agamben amiúde refere-se à democracia, fazendo de um modo crítico na relação com a disposição biopolítica, que caracteriza a política moderna, mostrando sempre a contiguidade, ou uma íntima solidariedade, entre os regimes democrático e totalitário, embora não haja identidade entre os dois. Esta relação, em que pese as diferenças entre os dois tipos de organização política, se baseia no fato que ambos, em suas práticas e princípios, comportam a preocupação de governar a vida dos seres humanos, almejando extrair dela suas maiores potencialidades. Por isso, a *vida nua* é o elemento privilegiado na série *Homo sacer*.

Partamos de uma afirmação presente logo no início da série. Agamben afirma:

Se algo caracteriza [...] a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e encontrar,

por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a “vida nua” - que indicava a sua submissão (AGAMBEN, 2007, p. 17).

Ele, logo a seguir, na passagem desta obra, chama a atenção para o fato de que simultâneo ao reconhecimento dos direitos e liberdades formais, está a inserção do corpo na política, presente na relação do *homo sacer* com o soberano, sua vida insacrificável e matável.

Para inscrever isso de forma mais firme, observemos esta outra afirmação do autor italiano:

[...] antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século (século XX), o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se (AGAMBEN, 2007, p. 127).

Assim, temos que a democracia só pode ser pensada neste processo biopolítico que está por detrás de toda a política ocidental, em especial em seu aspecto moderno. O que vemos é não somente a proteção dos direitos dos indivíduos, com a conseqüente visão otimista de uma história progressiva da liberdade humana, com o triunfo do Estado democrático de direito, como fruto das revoluções liberais modernas e das Declarações de Direitos. Estes direitos humanos, no interior dos sistemas jurídicos modernos, foram pensados como uma proteção (uma qualificação da vida, *bíos*, em oposição à vida exposta, *zoé*) dos indivíduos.

Neste processo político moderno, que, numa visão comum, seria caracterizado pela hegemonia do indivíduo, com seus direitos e liberdades assegurados (o cidadão liberal como expressão desta hegemonia), tem-se, a partir da visão agambeniana, uma outra face: a



vida natural, a vida nua como novo sujeito político, a partir do documento fundamental da democracia e da proteção dos direitos, que é o *habeas corpus* (1679). Isso é fundamental, parece-nos, pois com essa ideia estoca-se no âmago da ideologia democrático-liberal, que se incorporou ao cotidiano de nossos debates políticos, o que, no nosso caso particular brasileiro, mistura-se com um passado escravagista que tem amplas consequências em nossa visão de democracia.

Não esqueçamos que o surgimento dos direitos humanos e das garantias fundamentais presentes nas declarações de direitos dos Estados democráticos modernos é coetâneo à gestão da vida natural, do poder gestor da vida nua. Os dois processos estão ligados, na história, pela consolidação da soberania no Estado moderno, que demarca a visão comum e moderna da democracia e do Estado do direito, que é a da soberania pertencendo à lei. Daí que Agamben faça a ressalva de que não vejamos as Declarações de Direito como proclamações gratuitas de valores eternos e metajurídicos, mas considerá-los de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação.

Mas voltemo-nos para o eixo principal. A presença insidiosa da vida nua, capturada pela política, efetivando-se uma biopolítica, é que permite ao autor italiano apresentar a proximidade entre a democracia e os regimes totalitários. Cabe-nos atentar para esta passagem, ainda que um tanto longa:

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda a parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século (século XX) as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no

qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua (AGAMBEN, 2007, p. 127-128).

Tendo como critério político justamente a inscrição e a gestão da vida nua, os critérios tradicionais do pensamento político, segundo Agamben, como liberalismo e totalitarismo, direita e esquerda, privado e público, perdem clareza e inteligibilidade. Ou seja, a biopolítica seria a marca indelével de toda política contemporânea, desarmando o poder heurístico de conceitos tradicionais e desqualificando as divisões políticas herdadas.

Nesse mesmo sentido de contestação à visão comum, banal e hegemônica de se perceber a política moderna, e a democracia liberal, há uma atenção especial à questão do conceito de povo. Este conceito está na base de toda uma discussão política moderna, principalmente no âmbito do contratualismo, como doutrina fundamental de alicerce do Estado democrático moderno, como bem destacado em Rousseau. O genebrino, em seu livro político clássico, trata principalmente no Livro II, capítulos do VIII ao X, do Povo como o portador da Soberania (Cf. ROUSSEAU, 2011, p. 96-103).

O subtítulo da *opus magna* de Rousseau esclarece bem a sua intenção: *Princípios do direito público*. O direito político, na teorização rousseauiana, é democrático, pois advoga a dependência de toda soberania e autoridade ao vínculo com o povo (o conjunto dos pactuantes) em sua totalidade. Como notório contratualista, o genebrino concebe que o Estado seria tão somente a consequência de um acordo ou pacto celebrado entre os indivíduos. O Estado nasce com o objetivo de proteção dos pactuantes. A soberania é o poder que nasce concomitantemente para proporcionar esta proteção. Esta soberania é inalienável, indivisível e suprema. Ele aceita a premissa de que o poder soberano é absoluto, mas não a consequência extraída pelo autor do *Leviatã*, pois para ele, os homens podem simultaneamente ser livres e membros de uma sociedade política. Assevera que apenas vivendo na sociedade civil os homens podem vivenciar a sua mais ampla liberdade. Se há uma liberdade no estado de natureza esta é limitada. Apenas saindo do estado de natureza, o ser humano pode realizar sua natureza como homem, ao se tornar um ser social e, portanto, cidadão. Aqui mostra-se uma outra divergência em relação a Hobbes. Neste autor, ser livre significa não sofrer oposição ou coerção por parte de outrem ao

fazer o que se deseja fazer (ou seja, há a afirmação do conceito de liberdade negativa). A liberdade em Rousseau seria positiva, pois o pleno desenvolvimento da vida moral se dá na participação do indivíduo, do cidadão, na ação política e social.

Os homens podem ser livres e governados se forem os próprios a estabelecerem as leis civis a que se obrigam obedecer. Obrigação não seria sujeição. Daí a defesa manifesta pelo autor do caráter inalienável do poder do povo, entendido como o conjunto de cidadãos. E, como consequência, a crítica a toda forma de representação política, dado que esta seria uma forma de perversão da política e, assim, da democracia. Divergindo de outros contratualistas, ele aponta que a soberania se origina do povo e com ele deve permanecer. O poder soberano é absoluto, porém não ilimitado – sua limitação se dá pela lei natural e pelo respeito ao interesse público. A soberania é o ato de produzir leis. O povo é soberano quando mantém esta potencialidade de estabelecer regras ou leis. A soberania não está limitada às leis comuns, pois é ela quem faz possível as leis ordinárias de um povo ou nação. As leis são regras feitas pelo conjunto de pactuantes (ou povo) na condição de soberano e obedecidas pelo mesmo na condição de súdito. Há, no entanto, uma distinção entre este poder de fazer leis e o governo, ou administração, o poder executivo. Esta administração não deve ser efetivada pelo conjunto dos cidadãos, ficando a cargo de pessoas especializadas. Há um perigo para a democracia neste jogo entre poder legislativo e executivo do governo, pois o governo ou administração pode invadir e usurpar o poder soberano, fato este que historicamente se comprovou na Modernidade, com amplas repercussões.

A referência a Rousseau, sem aprofundamentos mais substanciais, foi apenas para ilustrar como o conceito de povo mostra-se importante na medida em que se busca um fundamento para a nova disposição política moderna, que, como já afiançamos, é a partir de então procurado fora dos padrões transcendentais da tradição política. O Povo, como conjunto de cidadãos, passa a ser esta figura fundamental. Não é à toa que as cartas constitucionais advoguem que todo poder emana do povo e que apresentem como princípios fundamentais a soberania e a cidadania.

Agamben atenta para a centralidade desse conceito na política moderna. No entanto, adverte para o caráter equívoco do termo. Para ele, “[...] *um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política*” (AGAMBEN, 2015, p. 35). Assim, o termo simultaneamente designa tanto o “conjunto dos cidadãos como corpo político unitário” quanto os

pertencentes às classes menos favorecidas, os despossuídos. Este fato não pode ser casual, mas, como diz o autor, “[...] deve refletir uma anfibologia inerente à natureza e à função do conceito de *povo* na política ocidental” (Idem, p. 36). Não haveria assim um referente único para o termo. Oscilamos entre o Estado, formado pelos cidadãos soberanos, e a reserva dos banidos, na linguagem agambeniana. E poderíamos acrescentar que sempre houve na democracia esta distinção entre um povo verdadeiro e um povo falso, entre o *dêmos* e *oclos*, entre *povo* e *plebe*, entre povo e o populacho ou canalha. A consequência é que, na democracia moderna, conforme Bobbio (2003, p. 253) a soberania não se encontra mais com o povo e sim com o conjunto de cidadãos. Na continuidade de sua reflexão, Agamben anota que na constituição da espécie humana como corpo político (reflexão bem presente nos contratualistas) há uma cisão fundamental presente e que não haveria dificuldade em reconhecermos, inclusive no conceito de povo, dos pares categoriais definidores da estrutura política original, vida nua (povo) e existência política (Povo). Deste modo, “[...] *o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído*” (AGAMBEN, 2015, p. 37). O povo contém em si a cisão biopolítica fundamental, possibilitando ler de outra forma, inédita, fatos decisivos da modernidade e do século XX, principalmente. Tanto nos regimes democráticos quanto os totalitários exemplificam a presença da vida nua em seu interior do qual não podem se desembaraçar. Como exemplos, Agamben reporta-se ao fato de que na Modernidade o povo se transforma no depositário da soberania, mas o *povo* torna-se um embaraço, com a miséria e a exclusão aparecendo como um escândalo – e também que estas duas aparecem não como meros conceitos, mas como categorias políticas, resultando que todo economicismo e “socialismo” modernos têm um significado biopolítico. Além disso, a ênfase desmedida no desenvolvimento insere-se no projeto biopolítico de produzir um povo sem fatura, de eliminar o povo dos excluídos. Quanto ao regime totalitário, os judeus, como um povo que se recusa a integrar-se no corpo político nacional, “[...] são os representantes por excelência e quase o símbolo vivente do *povo*, daquela vida nua que a modernidade cria necessariamente no seu interior, mas cuja presença não consegue mais de algum modo tolerar” (AGAMBEN, 2015, p. 39).

Em outra passagem, voltando a esta questão do povo, o autor italiano afirma a cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico como aquele entre *povo* e *população*. Esta cesura “[...] consiste em

fazer emergir do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, no qual se trata de colocar e regular natalidade e mortalidade, saúde e doença. Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo *democrático* é, ao mesmo tempo, povo *demográfico*” (AGAMBEN, 2008, p. 90). A produção biopolítica fundamental é esta transformação do corpo político em corpo biológico, do povo em população, no entrecruzamento entre o poder de fazer viver e o de fazer morrer. A questão aqui é o aparecimento deste puro biológico do qual o nazismo dá o exemplo mais radical. E aqui, cabe-nos ressaltar que Agamben faz uma crítica a Foucault porque, para ele, o advento dos Estados totalitários levou a uma absolutização do poder sobre a vida entrecruzando-se com a absolutização do poder de fazer morrer. Agamben faz referência à legislação nazista de 1933 sobre a “proteção da saúde hereditária do povo alemão”. As cesuras na população dizem o propósito: uma primeira separa os cidadãos de ascendência ariana daqueles que não a possuem; uma posterior separa os judeus (*Volljuden*) dos *Mischlinge* (pessoas com avós judeus, mas que não professam ou têm cônjuges judeus na data de 15 de setembro de 1935). Este exemplo mais radical permite ver a espreita do biológico na política contemporânea. A função decisiva dos campos na biopolítica no nazismo não é apenas a morte ou o extermínio, mas também, e antes de tudo, o lugar de produção do muçulmano, “[...] da última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico” (AGAMBEN, 2008, p. 91). Toda esta estrutura biopolítica conclama a que respondamos uma questão: “O que significa [...] para o homem, tornar-se um não-homem? Existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica?” (Idem, p. 62). A figura do muçulmano<sup>45</sup>, presente no livro *O que resta de Auschwitz*, exemplifica a gravidade da questão.

A figura do muçulmano apresenta-se aqui como um exemplo de mais uma cisão presente no mundo moderno desde a disposição biopolítica. É a figura reconhecida nos documentários, testemunhos,

45 A figura do muçulmano (*Muselman*) é complexa, a qual as análises de Agamben tomam no sentido do testemunho, alvo de *O que resta de Auschwitz*. O próprio surgimento do termo nos campos de concentração é controverso, como o autor italiano averigua no capítulo 2 da referida obra. Não é nosso propósito aqui acompanhar estas análises, mas simplesmente mostrar o muçulmano como exemplo do dispositivo biopolítico da modernidade levado ao extremo.

fotografias e livros, tendo o corpo magérrimo, frágil, olhos fundos, levado ao extremo da desnutrição, configurando o limiar entre a vida e a morte, “[...] um ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia” (AGAMBEN, 2007, p. 190). Ela permite estabelecer a ligação com dois outros pontos: o estado de exceção e o campo como paradigma político.

Uma das teses mais polêmicas de Agamben é aquela presente no início de sua série política, qual seja, a de que o campo é o paradigma político do Ocidente, o “campo” como “nómos” da política contemporânea. O campo é o espaço puro da exceção. Ele é “[...] o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (AGAMBEN, 2007, p. 175). O que importa é mostrar o campo como o espaço que se mostra quando o estado de exceção vira regra. Ao analisar a implementação dos campos sob o regime nazista, ele pode afirmar que o estado de exceção utilizou mecanismos legais presentes na Constituição de Weimar, de tal modo que o terceiro Reich de 1933 até sua queda pode ser tido como “uma noite de S. Bartolomeu que durou 12 anos”. O campo mostra-se como paradoxal enquanto espaço de exceção: “[...] ele é um pedaço do território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão” (Idem, p. 176-177).

O campo assim, na medida em que o estado de exceção vigora, inaugura um novo paradigma jurídico-político, caracterizado pelo fato de que a norma se torna indistinguível da exceção. Mostra-se como um híbrido de direito e fato, de tal modo que apareça como “[...] o espaço desta absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que entretanto decide incessantemente sobre eles” (Idem, p. 180). Outrossim, apresenta-se como novo paradigma político na medida em que a política se torna biopolítica e há uma confusão, embora virtualmente, entre *homo sacer* e cidadão. Fato fundamental é que o campo explicita que o corpo político moderno é formado por corpos matáveis.

O campo ainda, e isso talvez seja o principal, coloca em crise a concepção clássica do sistema político do Estado-nação moderno. Este sistema se fundava sobre o nexa entre território, Estado e nação (ou nascimento). O campo é o quarto elemento que vem se juntar à tríade, abalando-a. O Estado cada vez mais assume de forma direta como uma de suas funções os cuidados biológicos da nação. Reforça-se então aquilo já falado da transformação do povo democrático em povo

demográfico. O campo torna-se o inédito regulador da inscrição da vida (nua) no ordenamento, ou, como assinala o autor italiano, “[...] o sinal da impossibilidade do sistema funcionar sem transformar-se em uma máquina letal” (Idem, p. 182). De tudo isso, resta que o fato novo da política contemporânea é que há um deslocamento crescente entre o nascimento e o Estado-nação, com o campo se mostrando como o resíduo. Deste modo, “[...] a um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção)” (Idem).

Na análise agambeniana, sobre o campo, o que fica é que ele não é apenas um fato histórico ou uma anomalia pertencente ao passado. Ele está presente em que a exceção se torna regra e em que o poder soberano se estende ao normal, ao cotidiano, das periferias das grandes cidades (fato ainda mais grave num país de desigualdades assombrosas como o Brasil) até as *zone d’attente* dos aeroportos. O campo, assim sendo, apresenta-se como o novo *nómos* do espaço biopolítico em que vivemos.

Podemos então perceber, acompanhando a interpretação suprarreferida, que, como disposição dominante da política moderna, o Estado democrático de direito é marcado pela inscrição desta vida natural, para além de suas formas habituais de louvação e interpretação, baseadas em figuras clássicas como o povo, a soberania, os direitos naturais, o cidadão. Com a presença estado de exceção, paradigma do governo na sociedade contemporânea, todas essas figuras clássicas são contestadas. Estado democrático de direito e estado de exceção tornam-se indiscerníveis. Deste modo, “[...] a política fundada na exceção, revelada pelo aparecimento do estado de exceção e da vida nua, leva ao limite a doutrina do Estado e do Direito. A vida nua será, para o filósofo italiano, o ponto de convergência dos múltiplos processos modernos de regulação da vida. E apenas assim será compreensível a relação entre democracia e totalitarismo” (NASCIMENTO, 2014, p. 70-71).

O estado de exceção, na visão de Agamben, tende a se apresentar cada vez mais como o “paradigma de governo dominante na política contemporânea”, seja nas democracias ou nos regimes totalitários, havendo assim uma zona de indeterminação. Ele se apresenta como o atual modo de fazer política. A história do século XX mostra como o mecanismo do estado de exceção foi mudando aos poucos de um instrumento de resposta a ameaças bélicas, passando por um instrumento de contenção de crises políticas e econômicas, rumo à indissociação entre estado de exceção e estado de direito que se vê hoje. Deixa assim de ser uma forma passageira de exercício de poder e passa

a ser a forma política contemporânea, sob o modo de estado de exceção permanente. A compreensão da soberania, e forçosamente do direito, revela a sua fundamentação essencialmente política: a decisão sobre o valor da vida dos sujeitos submetidos ao soberano. E neste fato da exceção a democracia não está isenta. Reside aí a sua problematização fundamental.

Neste contexto, a figura do *homo sacer* é presença fundamental, destoando da imagem comum do predomínio do cidadão, compreendido como um sujeito portador de direitos e deveres, conforme a cartilha liberal prega. Outrossim, é questionado se este Estado seria capaz de garantir os direitos humanos, crítica essa que atinge o âmago de nossas mais arraigadas crenças políticas. Deste modo, “[...] o direito moderno, muito ao contrário de espelhar qualquer forma de regulação da vida social, no sentido de garantia da paz ou dos direitos universais e plenos do cidadão, não passa, nessa perspectiva, de um violento instrumento de dominação” (BARSALINI, 2013, p. 239).

O Estado moderno assenta-se, na leitura agambeniana, a partir do bio-poder, a política efetivando-se como biopolítica. Assim, uma das marcas de nossa contemporaneidade seria as diretrizes biopolíticas da democracia, com o conseqüente controle técnico da política e da vida. Isso ressalta uma íntima proximidade entre democracia e totalitarismo, como assinalado diversas vezes por Agamben. Se a biopolítica está na base de toda política ocidental, resulta que ela se encontra presente até mesmo quando se afirma os direitos humanos como fundamento da política e da liberdade do cidadão.

Almejando, concluir, acompanhando as pistas deixadas por Agamben no que tange à política moderna e, em especial, à democracia, podemos nos voltar, de modo específico, para o tema do regime democrático. No que diz respeito ao conceito de democracia, ele assevera que a palavra democracia pode significar duas coisas, a saber: “[...] uma forma de constituir o corpo político (neste caso nós estamos falando sobre direito público) ou uma técnica de governo (neste caso nosso horizonte é a prática administrativa). Para dizer de outro modo, democracia designa tanto a forma pela qual o poder é legitimado como a maneira pela qual ele é exercido” (AGAMBEN, 2014, p. 11-12). A democracia é em geral utilizada para designar a técnica de governo, contudo. Há, portanto, dois campos da conceituação, quais sejam, o jurídico-político e o econômico-gerencial, que se têm sobreposto um ao outro desde o nascimento da política, do pensamento político e da democracia na *pólis* grega, o que dificulta a separação dos mesmos.



Distinguindo-se da interpretação moderna, temos hoje que ocorre a preponderância do governo e da economia sobre a soberania (popular), uma expressão que, segundo Agamben, hoje é destituída de qualquer significado<sup>46</sup>. Esta soberania, como avulta na discussão sobre o termo Povo, mostra a sua insuficiência, em que pese a sua presença nos debates e *slogans* políticos. Ainda segundo Agamben:

Pensar o governo como simples poder executivo é um engano e um dos erros mais significativos cometidos na história do pensamento político ocidental. Isto explica por que o pensamento político moderno vagueia por abstrações vazias como direito, a vontade geral e a soberania popular, enquanto [deixa] de abordar a questão central do governo e sua articulação, como dito por Rousseau, com a soberania ou [sobre] o locus da soberania. Em um livro recente eu tentei mostrar que o mistério fundamental da política não é [a] soberania, mas [o] governo; não [a] lei, mas [a] polícia – ou melhor, a dupla máquina governamental que eles formam e impulsionam (2014, p. 14-15)<sup>47</sup>.

Acompanhando esta análise crítica da democracia, na atualidade, atentemos que, em uma palestra feita em Atenas, em 16/11/2013, Agamben apresenta críticas contundentes ao modelo de democracia e de política atualmente hegemônicos. Segundo o autor, desde 2001, o conceito de segurança vem substituindo a noção de política. Com isso, algumas condutas antidemocráticas do Estado acabam sendo legitimadas pela justificativa de segurança nacional. Também aborda no texto a ideia de Crise. Para ele, o governo, aqui entendido como grupo político no poder, sem nenhum estado de emergência, toma diversas medidas que afetam diretamente a população, tudo isso com o embasamento de estar agindo para conter uma “crise”, só existente na visão daqueles que ocupam o poder. Para exemplificar, o filósofo cita a Itália e a Grécia, pois para ele, os governos desses países realizam uma série de pequenos

46 Conforme Bobbio (2000, p. 380), se o povo se constitui como um dos elementos constituintes do Estado democrático, do direito público, ele não passa de soma dos indivíduos. A soberania é não do povo, mas dos cidadãos, ou seja, dos indivíduos com seus interesses e limitações.

47 O livro ao qual Agamben faz referência é *O Reino e a Glória*.

golpes de Estado, tendo como referência a crise econômica naquele contexto. Criticando a invasão do Estado na vida privada das pessoas, ele pontua que existem sistemas de segurança que foram criados para reconhecer delinquentes, cita inclusive as tecnologias biométricas e comenta que esses sistemas acabaram sendo impostos a toda a população, sendo utilizados de forma indistinta, proporcionando, em sua visão, a perda do direito de privacidade da população.

Continuando suas análises, Agamben (2017) chama a atenção para a videovigilância das ruas e das praças das cidades contemporâneas. Um dispositivo que foi concebido para utilização nas prisões é aplicado aos locais públicos, mostrando que, através da gravação em vídeo, um local deixa de ser uma *ágora* e torna-se num híbrido público e privado, uma zona de indiferença entre a prisão e o fórum. Como ele ressalta, “[...] esta transformação do espaço político é certamente um fenômeno complexo que implica uma multiplicidade de causas, entre as quais, num especial lugar, o nascimento do biopoder. A primazia de uma identidade biológica sobre uma identidade política está diretamente relacionada com a politização da vida nua nos estados modernos” (AGAMBEN, 2017). A hipótese aventada pelo autor é que, submetendo-se ao signo da segurança, o estado moderno abandonou o domínio da política e entrou numa terra incógnita, cuja geografia e fronteiras são ainda desconhecidas. O Estado Securitário deverá apresentar a preocupação sobre os perigos que representa para a democracia, porque nele se tornou impossível a vida política. Ele então mantém uma relação tensa com a democracia, pois esta significa precisamente a possibilidade de uma vida política e participação pública.

Com essa análise crítica, Agamben faz alguns questionamentos: a sociedade em que vivemos ainda é democrática? Esta sociedade pode ser considerada política? O próprio autor responde afirmando que “[...] este fator político fundamental entrou num processo irrevogável que podemos apenas definir enquanto um processo de despolitização crescente. O que era no início um modo de vida, uma condição ativa essencial e irreduzível, tornou-se agora um estatuto jurídico exclusivamente passivo, no qual a ação e a inação, o privado e o público, são progressivamente obscurecidos e se tornam indistinguíveis” (AGAMBEN, 2014).

Devemos, desde as referências agambenianas, atentar para a ambiguidade da democracia. A sociedade contemporânea é não simplesmente não democrática, mas não política, onde a categoria de cidadão ficou reduzido a uma categoria do direito. O fato de ser cidadão, nas sociedades avançadas, é marcado pela indiferença quanto à

participação política, levando a um marasmo e, mais contundente, a uma despolitização. Ao contrário do que acontecia na Grécia antiga, onde a efetivação da democracia levou à politização do *status* de cidadão, o que percebemos hoje é que o poder tende a uma despolitização deste *status*, acarretando a possibilidade de uma nova abordagem da política. Na interpretação do filósofo italiano, a situação conclama à superação das categorias políticas tradicionais e à proposição de categorias novas.

Ainda segundo o autor, nós usamos o conceito de democracia como se fosse a mesma coisa tanto em seu berço, na Atenas do século V, quanto nas democracias contemporâneas. Deste modo, o conceito apresenta-se como se fosse onipresente e límpido. No entanto, a democracia é uma ideia incerta, um conceito genérico demais, acarretando que não se constitua um verdadeiro terreno de confronto. Ela significa, de um lado, a constituição de um corpo político e, por outro, significa também e simplesmente a tecnologia da administração. Atualmente, a democracia apresenta-se apenas como uma técnica do poder – uma entre outras. Agamben, a partir disso, ressalta que a democracia não seja algo intrinsecamente ruim. O que ele conclama é que se faça a distinção entre democracia real, como constituição do corpo político, e democracia como mera técnica de administração, baseada em pesquisas de opinião, nas eleições, na manipulação da opinião pública, na gestão dos meios de comunicação de massa, etc. Esta segunda acepção, que os governantes chamam democracia, não se assemelha em nada com aquela que existia no século V a.C. (Cf. AGAMBEN, 2014).

Outro fato relevante a se expressar sobre a democracia contemporânea é que o paradigma da glorificação litúrgica, conforme Agamben, que reconhece a soberania por aclamação, não desapareceu neste regime, mas se deslocou, como Schmitt apontava, para a opinião pública. Na interpretação deste aspecto do regime democrático, nos capítulos 6, 7 e 8 de *O Reino e a Glória*, ele realiza um estudo da natureza gloriosa do poder, cujo centro é vazio, e da burocracia moderna originária da transposição hierárquica dos anjos. A arqueologia do poder ocidental conduz à investigação de seus laços com a glória enquanto seu arcano decisivo.

Fazendo uma genealogia do dispositivo da liturgia, com ênfase no debate entre Carl Schmitt e Erik Paterson, o autor italiano aponta para o fato de que nenhum regime político pode prescindir do aspecto glorioso. Nas democracias de massas, assistimos à utilização dos dispositivos aclamatórios como forma de legitimação do poder. Como a aclamação foi um instrumento amplamente utilizado pelos regimes totalitários e

ditatoriais, o seu uso pela democracia, com as novas mídias, para a legitimação do poder, conduz à neutralização do poder do povo, o que permite a possibilidade da efetivação de democracias autoritárias.

Buscando auxílio em Carl Schmitt, no seu debate apontado acima, o filósofo italiano, observa que a aclamação é um fenômeno eterno da comunidade política e uma prerrogativa do povo. Contudo, percebe o objetivo da estratégia schmittiana: assinalar que a presença do povo nos rituais de aclamação é a antítese do voto liberal secreto e, assim, da democracia representativa liberal, da qual o pensador alemão é um acerbo crítico. Agamben se distancia, porém, da pretensão de Schmitt, que consiste em legitimar os regimes autocráticos mediante os dispositivos aclamatórios. Para ele, o que é importante é a reconstrução da consciência crítica dos dispositivos presentes nas modernas democracias. A consciência crítica dos dispositivos aclamatórios possibilita a ele explicitar os mecanismos autoritários que se infiltraram na política sob a capa de democracia e de Estado de Direito (Cf. RUIZ, 2014, p. 206).

No capítulo 7 da referida obra, o filósofo questiona o elo entre poder e glória, isto é: o poder, caso se resumisse tão somente a força e ação eficaz, necessitaria de aclamações e rituais? Agamben posiciona a relação entre aclamação e opinião pública no âmbito dos meios de comunicação de massa. As mídias assumiram, para Agamben, uma nova função que, agora, não se limita a informar, mas a formar a opinião pública. Nas atuais sociedades, esse poder de aclamação deriva do modo como a opinião pública avalia, aprova ou desaprova qualquer ato de governo. Nesta percepção a obra de Guy Debord é privilegiada. Em seu *A Sociedade do Espetáculo*, Debord (1997, p.15) apresenta a sua primeira tese que diz: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação”. Agamben retoma a tese de Guy Debord constatando a transformação em escala planetária da economia capitalista em um imenso acúmulo de espetáculos.

O pensador italiano efetiva o cruzamento das análises de Guy Debord e das teses de Schmitt sobre a opinião pública para dar conta de uma nova perspectiva ao poder espetacular da mídia, que estabelece a forma moderna da aclamação política. Isso possibilita desmascarar o espetáculo sobre o qual se baseia a legitimação do poder moderno. O poder e o espetáculo mostram-se, a partir deste debate sobre a opinião pública no mundo contemporâneo, entrelaçados nas modernas democracias, tornando-se uma de suas características precípuas.

É neste sentido, que em *O Poder e a Glória*, Agamben enfatiza o dispositivo da Glória como *locus* onde se dá cruzamento entre o espetáculo e o poder, que se vinculam de modo orgânico nas democracias contemporâneas. A Glória é o dispositivo através do qual se reconhece e se legitima a soberania política nos Estados. Glorificar é louvar confirmando e legitimando a soberania do Estado e seus governantes. As conexões da democracia com os dispositivos aclamatórios é que lhe conferem legitimidade e a fundamentam. É com este intento de explicar o modo de aclamação nas democracias atuais que ele retoma obras teológicas e a partir delas apresenta a explicação para uma política que necessita dos ritos gloriosos e aclamatórios para se efetivar.

Deste modo, com sua pesquisa arqueo-genealógica, Agamben reflete que as democracias se fundamentam no dispositivo da Glória. Elas se legitimam através da aprovação ou não da opinião pública, da qual são dependentes para garantir a estabilidade das instituições e dos atos de governo. A opinião pública torna-se hoje a forma atual do dispositivo aclamatório. A estabilidade das atuais democracias estriba-se e depende das formas como efetivam as formas de aclamação política baseada na opinião pública. As democracias são totalmente dependentes do dispositivo da Glória.

A democracia assim revela um grave paradoxo, mais um que nos permite ver as limitações e cegueiras de um uso comum e despreocupado dos conceitos tradicionais políticos. O regime democrático celebra a sua legitimidade como expressão da vontade e da soberania popular, como sobejamente conhecido na modernidade, a partir do contratualismo e do liberalismo. No entanto, ele promove sua legitimação política pelos dispositivos aclamatórios de glorificação. A transformação contínua, na democracia, do poder político em espetáculo e deste em meio aclamatório de legitimação do poder coloca as democracias formais em dificuldades graves.

Ao mesmo tempo em que se afirma a democracia como poder soberano do povo, desenvolvem-se dispositivos de produção de opinião pública, através da mídia, produção de formas de glorificação que, através do consenso, legitimam-na. Esses dispositivos são totalmente dependentes do poder espetacular, do espetáculo bem-sucedido do poder, expressando de forma contundente o modo do poder na democracia contemporânea.

Assim, para o pensador italiano, o modelo democrático hoje vigente é a democracia espetacular ou de massa. A política tornou-se um espetáculo. Os cidadãos apresentam-se, nesta ordem, como meros

consumidores de uma mercadoria, produzida e fabricada pelo poder espetacular e oferecida para o consumo como qualquer outro produto no mercado.

A democracia espetacular transforma e reduz o povo, aquele que era tido como o legítimo titular do poder soberano, a uma massa de espectadores que se limitam a consumir um produto. Este modelo de democracia de massas procura prever a reação e o desejo da massa. Busca prever e satisfazer seus gostos, criando estratégias por meio das quais procura direcionar a “opinião pública” e o comportamento desta massa. Como consequência. Estamos longe de um real poder do povo, de uma “demos-kratía”, restando apenas uma governamentalização das condutas. Temos o mesmo nome, democracia, mas a prática é assaz diferente.

A pesquisa arqueo-genealógica do governo e da economia, desde o desdobramento da teologia, mostra, deste modo que as democracias de massas substituíram, na contemporaneidade, o poder soberano e deliberativo do povo pelo dispositivo da aclamação. O poder, assim, na democracia espetacular e de massa, legitima-se, cada vez mais, por dispositivos aclamatórios do poder como as pesquisas de opinião e a imagem pública do governante. É nítida, nesta ordem, a decomposição do espaço ou natureza pública no modelo atual da democracia. Observamos a decadência dessa esfera pública, com a transmutação do espaço político em espaço de opinião pública fabricada pela mídia e pelo espetáculo, reforçado pelas atuais tecnologias.

A transformação da esfera política, a democracia espetacular e de massa, a tendência para a anulação da divisão de poderes, a abolição do Estado de direito são elementos que caracterizam a política contemporânea, principalmente em seu aspecto hegemônico, e permitem-nos fazer a leitura crítica de uma cultura política que não se deixa mais se pensar a partir de modelos e conceitos tradicionais, forçando-nos a buscar novos modelos interpretativos e a perceber que, no âmago da política atual, para além das divisões aceitas reside um elemento fundamental, que é o controle da população, visando controlar sua liberdade e sua conduta, ou seja, para além da celebração da democracia e do desprezo dos totalitarismos, há este elemento que demarca a nossa política: a biopolítica.

## CONCLUSÃO

A filosofia política teve, a partir do século XX, que enfrentar questões e desafios inéditos, como os regimes totalitários, os campos de concentração e de extermínio, a tecnologia desmedida aplicada à guerra, a falência do liberalismo clássico, a crise do marxismo e do socialismo, a sociedade e a democracia de massa, dentre outros, fatos estes que reclamaram uma renovação e muitas vezes abandono de categorias e conceitos que, tradicionalmente, serviam de lentes para interpretar a política. Destaca-se, neste panorama contemporâneo, a crise da democracia e das instituições tradicionais, como Estado, direito e economia.

A essência do pensamento crítico deveria ser sua capacidade em fazer distinções que possam facilitar o julgamento e a ação no âmbito do qual se ocupa. Se um dos desafios fundamentais para a filosofia política é desvelar e desmascarar os modos e instrumentos através dos quais se oculta o poder, a utilização do conceito de biopolítica serve para este fim, ao nos auxiliar-nos na crítica do senso comum da teoria, que amiúde torna-se apenas defesa do *status quo*. Neste contexto contemporâneo, a biopolítica é apenas um conceito que busca inserir-se no debate, marcado pela crise fragorosa dos conceitos tradicionais da filosofia política clássica, não almejando ser uma teoria absoluta, que abarcasse tudo, definitiva, mas que, para manifestar a sua riqueza heurística, depende de refino e aperfeiçoamento constantes. Ela manterá a sua força heurística se não servir a qualquer propósito ou valor, como um coringa.

Na leitura que empreendemos nesta pesquisa, a biopolítica serviu para pensar as coisas e os fatos inéditos da política inalcançáveis pela filosofia política tradicional. Em contraposição ao discurso político-jurídico moderno, encontramos na análise do poder, a partir da biopolítica, a crítica de toda a fundamentação do discurso político que recorreu a algum elemento a priori ou de recurso meta-histórico como base de suas explicações. Assim, o discurso filosófico-jurídico, que configurou a história da sociedade ao longo da modernidade, é posto em crise. A biopolítica define-se por sua negatividade: ela é antes de mais nada aquilo que não é soberania; mostra-se crítica do recurso para explicar o poder no discurso político moderno, com o uso abusivo do conceito de soberania. O poder, na ótica biopolítica, passa a ser visto

sob a ótica das lutas, do conflito e o discurso de unidade do poder perde o sentido.

Na pesquisa, demos destaque à democracia, que, no panorama político atual, se mostra como o incontornável da reflexão política, o regime que expressaria o ápice da experiência social e política. Qualquer contestação a esta ordem vigente, seria um contrassenso ou um delírio. O regime democrático é tido como aquele marcado pela discussão de todas as questões, toda questão sendo alvo de discussão, não sendo dada a resposta prévia e antecipadamente, como aquele regime que tem como pressuposto básico a discussão da coisa pública que interessa a todos e que deve poder ser decidido por todos, quer seja diretamente pela participação ou indiretamente por representação. Deste credo comum, advém a concepção da democracia como uma espécie de religião secular. A sua contestação pode impingir a pecha de barbárie, de anti-civilizatório a quem ousar pensar de forma diferente. Dizer que algo é democrático, que foi alvo de deliberação democrática, torna-se uma espécie de fórmula para legitimar as decisões políticas e afastar os hereges e discordantes. O louvor da democracia é um senso comum - há uma espécie de fé democrática. Questioná-la é um tabu ou uma transgressão.

Tomemos, como exemplo, um autor como Dellacampagne (2000, p. 66-85), que louva a democracia, como o melhor regime alcançável até hoje pelo ser humano, e que realiza uma crítica de Agamben e Foucault como adversários da democracia, colocando-os ao lado de Heidegger. Estes, segundo o autor, aparecem como críticos da democracia, na medida em que constatariam que nenhuma democracia pode permitir o triunfo da liberdade. Na visão dele, Foucault (no qual busca pistas no curso *É preciso defender a sociedade* e em artigos publicados em 1978 e 1982) criticaria a democracia burguesa por mascarar a dominação política através da afirmação do sistema jurídico, formal. Em Agamben, por sua vez, ele vai encontrar pistas desta adversidade à democracia na famosa afirmação, presente no *Homo sacer I*, da contiguidade, no mundo contemporâneo, entre os regimes democráticos e totalitários. Discordando da leitura de ambos os pensadores, o autor declara que a grande dificuldade está no “[...] fato de que toda coletividade seja dilacerada por desigualdades de fortuna, prestígio ou poder, que toda sociedade seja, enfim, comparável a uma ‘guerra de todos contra todos’ - e que não se entende como a democracia poderia ser o único regime que não ‘escondesse’ uma ‘guerra social’ desse gênero” (DELLACAMPAGNE, 2000, p. 76).



Longe de concordar com tal caracterização, ao colhermos em Agamben elementos para pensarmos a democracia nas sociedades contemporâneas, o uso da reflexão biopolítica serviu para que repensássemos este lugar-comum que amiúde alimenta os debates e reflexões sobre a política, com o louvor acrítico da democracia. Orientamo-nos pela questão sobre o caráter inquestionável da democracia, como se o termo fosse claro e límpido, indicando uma experiência política evidente.

Buscamos o apoio nas reflexões agambenianas na medida “[...] em que o filósofo italiano aponta para a necessidade de um pensamento libertário que desvincule a política da lógica do biopoder em curso na contemporaneidade, o que significa potencializar uma política para além de sua intrínseca articulação com o Estado e o direito” (BAZZANELA; ASSMANN, 2011, p. 24). Assim, o auxílio em Agamben é no sentido de sair do cânone idealista da democracia no pensamento político atual e pensarmos a lógica pela qual se dá um deslocamento ou transformação da democracia em “regime liberal de tipo biopolítico” (ESPOSITO, 2010, p. 48).

O pensamento de Agamben, a nosso ver, tem como meta problematizar a desativação dos dispositivos de poder, em suas manifestações fundamentais e a busca de invenção de outras formas-de-vida. A leitura do autor, na relação entre poder soberano e vida nua, leva a “[...] uma redução da esfera política ao âmbito do poder soberano e à sua relação de exceção com a ‘vida nua’” (AYUB, 2014, p. 116). Além disso, permite, com suas análises, um diagnóstico preciso da situação filosófico-jurídica que marca a política contemporânea.

A biopolítica é uma chave de interpretação que faz ver a continuidade entre regimes democráticos e totalitarismos, mostrando a contiguidade entre os dois regimes, como se depreende do projeto *Homo Sacer* de Agamben e de cursos de Foucault, como principalmente *Em defesa da sociedade*. A perspectiva biopolítica apontada por Agamben releva alguns traços fundamentais: o campo de concentração é o espaço absoluto da biopolítica; a soberania e o Estado de Exceção são a regra da política contemporânea; a democracia e o controle da vida nua como a base oculta da política moderna. Em relação, por exemplo ao primeiro aspecto, a compreensão que associa biopolítica e campo, o que é ressaltado é, por detrás de toda celebração da vontade soberana do povo, o que se vê é o governo da espécie, a espetacularização e a produção da opinião pública pela mídia para legitimar o poder, a lei acima da lei, com o poder ligando-se diretamente à lei da natureza ou da história, fatos que marcam a nossa contemporaneidade. Isso mostra que as nossas

atuais sociedades estão extremamente marcadas por características que mostram a contiguidade entre regimes democráticos e totalitaristas, ambas sendo perpassados por dispositivos e estruturas assaz naturalizantes, demarcando o controle biopolítico da população e da conduta dos seres humanos.

Esta estrutura biopolítica que marca a política contemporânea apresenta que, para além da categorização e divisão tradicionais dos regimes políticos, o básico é a hegemonia da vida sacralizada ou vida nua. Em nome desta vida, o ser humano foi submetido a um controle do seu processo vital e de seleção, a partir do qual o poder soberano julga o que é admissível, desejável ou o que é indesejável e eliminável. O poder político assentou-se sobre a naturalização da vida, transformando a dimensão jurídica do Estado democrático de direito moderno, com a celebração da igualdade abstrata dos seres humanos, numa modalidade de controle da vida puramente natural, enredando os homens no ciclo vital, que engloba do trabalho ao consumo, e que demarca a democracia de massa e espetacular.

Deste modo apresenta-se como diagnóstico que a política moderna e contemporânea mostram o primado da vida nua, a sacralização da vida e sua naturalização. As filosofias políticas de Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben, em que pesem as suas diferenças e percepções, podem ser entendidas como análise crítica e compreensão deste fato. A biopolítica permite entender o processo pelo qual a soberania, categoria fundamental da democracia liberal moderna, dá lugar à massa, ao domínio da opinião pública produzida pelos meios tecnológicos, pela mídia; o governo se transforma em administração da população; a política reduz-se à economia, ou melhor, à neutralização da política pela economia e pela administração técnica das coisas, provocando uma mutação e até mesmo falência do modo tradicional de se entender a política, herdeira da tradição.

De todo modo, observamos que a vida natural prevalece mesmo nos regimes democráticos. O homem moderno não se define mais pela sua capacidade de agir politicamente. Ele encontra-se agora em um dispositivo biopolítico, marcado por um processo de reprodução da vida natural que gera somente mais vida natural. Há uma cadeia de produção e consumo, em que o metabolismo vira a única finalidade social. A vida e o controle dos interesses vitais, a necessidade biológica tornam-se alvo das preocupações e das estratégias do poder do Estado. O social assim significa o predomínio dos assuntos privados na esfera pública. Tudo isso acarreta a transformação de uma igualdade de direitos em uma igualdade biológica, da mera vida. Este controle sobre a mera vida

natural iguala a todos e depois demarca uma diferença social e política, na qual o poder soberano, qualquer que seja sua face, determina a vida e a morte dos indivíduos, indo dos campos de concentração até os campos de refugiados, passando por favelas e prisões.

A biopolítica também nos permite ver as fraturas que caracterizam as sociedades modernas, divididas entre a soberania e o governo, o sujeito de direitos e a população governada, a política e a economia. Na economia política, a tensão entre os dispositivos econômicos e a liberdade humana tende a resolver-se formatando um tipo de liberdade condizente com os interesses dos dispositivos. O econômico, no mundo contemporâneo, determina o político, acarretando, com a globalização econômica e o poderio das corporações financeiras e das multinacionais, a decadência e a fragilidade do Estado-nação. O Estado passa a ser um instrumento do mercado apenas.

Convém ressaltar esta relação entre economia e política, que é fundamental e assinala um das transformações da tradição política, na visão agambeniana, conforme já assinalado. Alguns pontos podem ser evidenciados nesta relação entre as duas. Em primeiro lugar, o fato de que o estado de exceção cada vez mais passa para o âmbito da gestão econômica, gerando, pela produção da insegurança econômica, a afirmação do poder do Executivo no âmbito das democracias contemporâneas. Um segundo aspecto é a tecnização da ação política, revelando a hegemonia da economia sobre a política e ressaltando que as ações econômicas são de conhecimento e de competência de poucos, enrijecendo a separação entre os que tomam as decisões e aqueles sobre os quais a decisão recai, ou seja, a divisão entre os técnico-burocratas, que estão na administração e no governo, e o povo. Este aspecto reforça a despolitização na democracia contemporânea, que, dentre outros fatores, faz com que a ação decisiva política tenha como protagonista não mais o povo, entendido aqui como o conjunto dos cidadãos, como ressaltava a filosofia política moderna, mas sim o técnico, que tem no economista uma de suas faces mais visíveis. Junte-se a essas duas questões o problema, que dificilmente é analisado, sobre a relação entre democracia e o sistema econômico no qual ela se efetiva, questão fundamental pois muitos dos problemas da efetivação da democracia está na desigualdades extremas, na divisão do poder decisório e de participação, dentre outros, que são determinados pela forma como a economia se efetiva em uma sistema sócio-político preciso, que é o capitalismo.

Dando continuidade a nossas inquiuições, assinalamos que, em um aspecto político-jurídico, o que observamos, nas democracias, é a

exceção permanente. Sob a roupagem da democracia e do Estado de direito são produzidas continuamente medidas de exceção. Na arena política contemporânea, ou as decisões são legislativas e fortalecedoras do Executivo, com o judiciário exercendo um papel secundário, ou, em outro caso, o contrário, a justiça passa a ter o papel central, tornando-se o agente de exceção. De qualquer modo, o que se observa é a ruptura com um dos princípios básicos da democracia liberal, qual seja, a tripartição das funções do Estado. Nesta situação, uma das funções subverte a lógica e torna-se hegemônica. O instrumental jurídico é necessário para travestir os mecanismos autoritários em caracteres democráticos e amparar esta nova disposição política.

Devemos, então, em nossa contemporaneidade, em que pese a falência do horizonte utópico, herdeiro das grandes políticas do século XIX, apresentar uma persistente dúvida sobre a democracia, a fim de que não caiamos em um realismo fatalista. Devemos ser persistentes inquiridores sobre a fatalidade da democracia, como se ela fosse um destino. Sofremos ainda mais, como brasileiros, com esta inquirição por estarmos em uma situação histórica em que viver em uma democracia é um permanente lutar e afirmar-se numa cultura marcada por uma tradição patrimonialista, pela corrupção, pela negação de direitos fundamentais há muito conquistados em outras plagas, pela transmutação da política em mera politicagem – por tudo isso a questão democrática, para nós, ainda é um enigma ou desafio, tornando mais árduo o desafio de pensá-la.

Posicionamos, nesta pesquisa, Agamben ao lado dos autores críticos da democracia, sem que, contudo, isso signifique um louvor a formas totalitárias ou ditatoriais de governo. Destacando-se de autores procedimentalistas, agonísticos e republicanos, o autor italiano ousa pensar a democracia sob o signo da captura da vida natural, ou vida nua, como ele prefere expressar, a fim de possibilitar-nos um olhar crítico e firme sobre as nossas vãs ilusões políticas, que ainda nos fazem presas fáceis da máquina governamental, máquina esta que tem como sua operação fundamental produzir nada mais além que a vida nua, naturalizada.

A crítica à democracia se fez tendo em mente que, na disposição biopolítica contemporânea, o Estado-nação enfatiza mais como seu alvo a população do que o território e seus recursos. A gestão da vida biológica da população apresenta-se como alvo do governo, que, como bem expressou Foucault, equivale a uma estatização do biológico. O controle sobre a vida nua, expressa que o espaço público de participação político cada vez mais é corrompido, limitado e

desprivilegiado, com a consequência de que a política sucumbe à técnica (com o limiar entre o ser político e a pura animalidade definido pela técnica e pelo aparato tecnológico), à economia (com a apresentação do inimigo principal da democracia, o sistema bancário) e à administração (na democracia contemporânea, a governamentalidade se desloca da soberania para a administração). A democracia, em tempos de naturalização da vida e de animalização do ser humano, leva à renúncia à participação política e a transformação do cidadão em sujeito dócil e administrado.

Estaremos inevitavelmente, para nos apropriarmos de uma alegoria consolidada na história da filosofia, condenados a apenas deciframos as imagens que se nos apresentam na parede da caverna, sem a mínima chance de chegar à abertura? Modestamente esta pesquisa buscou não dar respostas definitivas, pois não desejaríamos o dogmatismo, mas acompanhar o espírito do tempo, tentando decifrá-lo a partir de uma de suas chaves de leitura, buscando atenuar nosso embaraço ao ler este mundo que nos é contemporâneo. Se ao menos uma ponta de dúvida surgiu quanto às nossas cómodas percepções sobre a política o tempo empreendido nesta leitura não terá sido em vão. Adensem nossas dúvidas!



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *Benjamin e o capitalismo*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acesso em: 03 de mar. de 2016.

\_\_\_\_\_. *Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 02 de mar. de 2016.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. Estado de exceção e genealogia do poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte: n. 108, jan./jun. 2014, p. 21-39.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Turim: Bollati Boringheri, 2010.

\_\_\_\_\_. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

\_\_\_\_\_. *Opus dei*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Turim: Bollati Boringheri, 1998.

\_\_\_\_\_. *Signatura rerum: sul método*. Turim: Bollati Boringheri, 2010.

AGUIAR, Odílio Alves. A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt. *Conjectura*. Caxias do Sul, v. 17, n. 1, jan./abr. 2012, p. 139-158.

ALVES, Adamo Dias; OLIVEIRA, André Cattoni de. Carl Schmitt, um teórico da exceção sob o estado de exceção. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte: n. 105, jul./dez. 2012, p. 225-276.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ARON, Raymond. *Estudos políticos*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

AYUB, João Paulo. *Introdução à analítica do poder de Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2014.

BALANDIER, Georges. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.



BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC, 2014.

BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. A sacralização do dispositivo da economia e o esvaziamento da política. *Revista IHU*. Ano XV, nº 468. São Leopoldo, 2015. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6022&secao=468](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6022&secao=468)>. Acesso em: 03 de mar. de 2016.

BAZZICALUPO, Laura. *Biopolitica - una mappa concettuale*. Roma: Carocci, 2010.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. Sobre a crítica do poder como violência. In: *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. 10.ed. Brasília: Ed. da UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. 9.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

\_\_\_\_\_. Governo dos homens e governo das leis. In: CARDIM, Carlos Henrique (org.). *Bobbio no Brasil: um retrato intelectual*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

\_\_\_\_\_. *O futuro da democracia*. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

\_\_\_\_\_. *O filósofo e a política*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

\_\_\_\_\_. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BODÉÛS, Richard. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007.

BORDEAU, Georges. *O Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOTH, Valdemir. *Biopoder e direitos humanos: estudo a partir de Michel Foucault*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

CANDIOTTO, César. Foucault: ética e governo. In: SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson S.; BOCCA, Francisco V. (orgs.). *Ética em movimento*. São Paulo: Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

\_\_\_\_\_. Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. In: CAPONI, Sandra et al. *A medicalização da vida como estratégia biopolítica*. São Paulo: LiberArs, 2016.

CHATÊLET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História da idéias políticas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa de uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CULLETON, Alfredo. *Ockham e a lei natural*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEKENS, Olivier. *Michel Foucault: “a verdade de meus livros está no futuro”*. São Paulo: Loyola, 2015.

DRUCKER, Cláudia. Arendt e a esquerda brasileira. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretária da Cultura e Desporto, 2001.

D’URSO, Flávia. *A crise da representação política do Estado: perspectivas da soberania em Carl Schmitt, Michel Foucault e Giorgio Agamben*. Barueri: Minha Editora, 2016.

ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2006.

\_\_\_\_\_. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

\_\_\_\_\_. Perguntas radicais e problemas últimos: a polêmica de Carl Schmitt contra o liberalismo. In: *Intelectuais do antiliberalismo: alternativas à modernidade capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 11. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995b.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Omnes et singulatim: para uma crítica da razão política*. São Pedro de Alcântara: Nephelibata, 2011.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FUMAGALLI, Andrea; MEZZADRA, Sandro (orgs.). *A crise da economia global: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GALBRAITH, John Kennedy. *A anatomia do poder*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. Foucault. In: VEIGA-NETO, Alfredo; RAGO. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HANSSSEN, Beatrice. A Teoria Crítica e o pós-estruturalismo: Habermas e Foucault. In: RUSH, Fred (org.) *Teoria Crítica*. 2.ed. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

HERRERO, Francisco Xavier. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa, Edições 70, 1995.

HONNETH, Axel. *O direito de liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

KALHBERG, Stephen. *Max Weber: uma introdução*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito*. 7. ed. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

KEMPSKI, Jürgen. Filosofia da política. In: HEINEMANN, Fritz. *A filosofia do século XX*. 4<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

KURZ, Robert. *Os últimos combatentes*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça – A religião do capital*. São Paulo: Kairós, 1983.

LAX, Alejandro Moreno. La biopolítica en Italia. *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 48, 2009, p. 233-243.

LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. 14<sup>a</sup> ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LIMA, Deyvison. O conceito do político em Carl Schmitt. *Argumentos*, Fortaleza, ano 3, nº 5, 2011.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Violência e/ou política. In: PASSOS, Izabel C. Friche (org.) *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MARCONDES, Danilo. *A filosofia política do liberalismo e a tradição iluminista: uma iniciação à filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARTINS, Carlos José. A vida dos corpos e das populações como objeto de uma biopolítica na obra de Michel Foucault. In: SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard. *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à filosofia do direito: dos modernos aos contemporâneos*. São Paulo: Atlas, 2002.

MERQUIOR, Guilherme. *Liberalismo antigo e moderno*. São Paulo: É Realizações, 2014.

MIGUEL, Luís Felipe. *Consenso e conflito na democracia contemporânea*. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso editorial e ed. UFPR, 2001.

NASCIMENTO, Daniel Arrida. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.

ORTEGA, Francisco. Racismo e biopolítica. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretária da Cultura e Desporto, 2001.

OSBORNE, Roger. *Do povo para o povo: uma nova história da democracia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de. *Guerra ao terror: da biopolítica à bioguerra*. Porto Alegre: Fi, 2014.

OKSALA, Johana. From biopower to governmentality. In: FALZON, Christopher; O'LEARY, Timothy; SAWICKI, Jana (Orgs.). *A Companion to Foucault*. Oxford: Blackwell, 2013.

\_\_\_\_\_. *Como ler Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

PALOMBELLA, Gianluigi. *Filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014.

RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. São Paulo: DIFEL, 1998.

ROSANVALLON, Pierre. *O liberalismo econômico*. Bauru: EDUSC, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da Glória? *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 108, jan./jun. 2014, pp. 185-213.

SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Gênova: Il Melangolo, 2013.

SANTOS, Boaventuros. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

SARTORI, Giovanni. *A política*. 2ª ed. Brasília: Ed. da UNB, 1997.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. Coimbra: Angelus Novus, 2007.

SOUZA, Sandra Coelho de. *A ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: Cejup, 2000.

TACCETTA, Natalia. *Agamben y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011a.

\_\_\_\_\_. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011b.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2014.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

WEBER, Max. *A política como vocação; a ciência como vocação*. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2010.