

Paradoxos do biopoder: a redução da vida humana a mera vida natural

Paradoxes of biopower: the reduction of human life to mere natural life

Castor M. M. Bartolomé Ruiz¹
castor@unisinos.br

RESUMO: Este ensaio diz respeito à relação entre a vida humana e os dispositivos de poder. As sociedades modernas utilizaram a vida humana com a intenção de conseguir resultados lucrativos para suas instituições e estruturas. A práxis política se tornou uma forma de gerenciar os seres humanos, inserindo a vida humana natural nos interesses institucionais. Este é o objetivo principal da biopolítica.

Palavras-chave: biopoder, vida humana, vida natural, direitos humanos.

ABSTRACT: This paper discusses the relation between human life and the power devices. Modern societies have used human life to obtain gains for their institutions and structures. The political praxis has become a way of administering human beings by inserting natural human life in the institutional interests. This is the main goal of biopolitics.

Key words: biopower, human life, natural life, human rights.

Introdução

Os dispositivos de poder das sociedades modernas perceberam a potência da vida humana para qualificar sua eficiência. A modernidade operou, entre outras muitas digressões, uma mudança paradigmática na relação entre o poder e a vida humana. Entendeu que esta pode conferir aos dispositivos de poder uma sofisticação nunca antes atingida. Para as instituições modernas, a vida humana não é mais uma responsabilidade exclusiva de cada sujeito e sim um espaço de intervenção pública cada vez mais incisivo. A política moderna passou a se preocupar com a vida humana como um objeto que afeta os interesses do poder e interfere na eficiência das instituições sociais públicas ou privadas.

¹ Pós-doutorado em Filosofia. Prof. Pesquisador do PPG Filosofia-UNISINOS.

O objetivo deste trabalho é compreender parte da gênese do processo que inseriu a vida humana na lógica dos dispositivos de poder (biopoder) e fez com que a (pre)ocupação com a vida humana se desdobrasse em técnicas de gerenciamento e controle social da mesma.

Tomamos como ponto de partida a obra de Giorgio Agambem, em especial *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002, p. 9-22), para desenvolver o sentido dos termos *zoe* e *bios* para a práxis política da sociedade grega. Posteriormente aprofundamos as análises iniciadas por Agambem sobre a *zoe* e *bios* a partir da obra de Aristóteles. Num terceiro momento, a partir da obra de Michel Foucault, mostramos a inversão que a política moderna operou sobre a vida humana ao reduzir a *bios* a mera *zoe* dando origem ao biopoder como nova racionalidade política do poder.

A vida natural (*zoe*) na cultura clássica

Giorgio Agambem, na introdução da sua obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, trouxe à tona do debate político contemporâneo, a despeito das matizações sempre necessárias, a importância da diferenciação que a cultura grega fazia entre duas dimensões da vida humana consideradas qualitativamente diferentes, a *zoe* e a *bios*.

O termo *zoe*, na cultura grega, designa a mera vida natural, enquanto o termo *bios* denomina a vida humana que vai além da mera vida natural. Ou seja, a constituição do sujeito na sua vida social e política.

A *zoe* é a vida regida pelas leis naturais da espécie; ela se encontra submissa de forma necessária à natureza que define seu modo de ser. Por isso, é uma vida natural. O conceito de *zoe* designa a vida natural de todos os seres vivos, incluída a vida humana. Seu desenvolvimento tem uma dependência necessária das leis naturais da espécie. A *zoe* de cada espécie determina o desenvolvimento biológico, o comportamento instintivo, o modo de alimentar-se, de reproduzir-se, de relacionar-se, etc., de todos os indivíduos que a ela pertencem. Podemos dizer que o domínio da *zoe* pertence à natureza, e nenhum indivíduo de nenhuma espécie pode fugir das determinações da *zoe*, que são as leis de sua espécie.

O ser humano, neste aspecto, é igual a todos os animais, já que também tem uma vida natural, *zoe*. Ele, enquanto indivíduo pertencente a uma espécie biológica, encontra-se submetido aos imperativos da *zoe* da sua espécie. Ela é uma vida que existe e se desenvolve independentemente da sua vontade individual e se impõe como vida necessária. A *zoe humana* regula a vida do corpo, a natureza dos instintos, as leis naturais dos desejos, a necessidade de alimentar-se, a sexualidade, o desenvolvimento biológico, as doenças, o nascimento, a velhice, a morte, etc. É uma vida natural que existe independente da vontade humana. Pode ser conhecida, preservada e cuidada, porém, na sua essência, tem que ser aceita tal e como a natureza determina que seja.

Agambem destaca que, lingüisticamente, o termo grego *zoe* não tem plural; isso é uma evidência suficiente de que, semanticamente, a vida natural é considerada única, ou seja, ela não admite pluralidade ou diversidades de vidas naturais (2002, p. 9). Na *zoe* não há liberdade, seu desenvolvimento é conduzido pela necessidade. A pessoa não tem o poder de mudar a sua *zoe*. A vida natural é algo necessário, imposto ao indivíduo pelas leis naturais. O poder da *zoe* extrapola o poder da vontade da pessoa, ela se impõe como necessária. A *zoe* tem uma ontologia determinada pelo Ser da natureza da espécie. A *zoe* condiciona (sem determinar) a práxis política, e esta é impotente para modificá-la. Na compreensão das sociedades gregas, a práxis dos sujeitos é *impotente* ante a essência da vida natural. A política

é a arte da liberdade, porém a natureza é o reino da necessidade. A *zoe* está vinculada a esta última, e, como consequência, seu desenvolvimento fica fora da arte da política.

A *bios* humana

A *zoe humana* é uma vida existente num espaço que podemos considerar aquém da liberdade e da cultura. Ela é o fundamento natural da subjetividade e da sociedade, embora ambas as dimensões da vida humana transcendam a *zoe*. Elas não são mera vida natural e constituem o que os gregos denominavam de *bios humana*.

Aristóteles entendia a ética como práxis valorativa que transcende o mero instinto animal; a práxis orienta o sentido a ação humana. A práxis ética tem como pressuposto filosófico que a *bios* é a dimensão da vida humana que vai além da mera vida natural. Um dos objetivos da práxis ética é constituir a subjetividade, ou seja, a vida humana além da mera *zoe*. Como é uma práxis valorativa, a ética deve se propor constituir uma subjetividade livre e feliz, para tanto se utiliza da prática da virtude. Porém a grande incógnita da práxis ética é saber discernir (*phronesis*) qual é a melhor *bios* para a constituição da subjetividade livre e feliz. “É axiomático que a virtude deve ser objeto exclusivo da vida (*bios*); mas ainda não se sabe qual é a vida (*bios*) mais acorde com a virtude” (Aristóteles, 1996, p. 126)². A *bios* não é mera vida natural, é uma vida historicamente elaborada que não se desenvolve segundo as determinações da natureza, mas se constrói a partir das potencialidades da criação humana.

A *zoe* está determinada, entre outros aspectos, pelo princípio de causalidade necessária. A causalidade natural inibe o surgimento de qualquer novidade prevista pela natureza. Por isso, a *zoe* é incapaz de criar história, e só de forma metafórica pode-se falar de história natural. A causalidade natural é incompatível com a alteridade histórica, já que esta é criação não prevista por causas necessárias. A ontologia da *zoe* impõe uma identificação necessária entre a causa e o efeito, as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos.

As atividades da vida natural estão previstas na essência da sua natureza, elas não produzem nada além daquilo que está implícito na natureza da espécie. Porém, a *bios* foge às determinações da natureza, ela é a vida construída pela práxis dos sujeitos. *Bios* e práxis estão coimplicados, uma está na origem e no sentido da outra.

A práxis é uma ação que transcende as determinações da *zoe*, possibilitando a *bios* humana. Ela, ao transcender as determinações da causalidade natural, se auto-institui como ação criadora de sentido. A práxis estabelece suas próprias regras de ação e seus métodos de criação; tem o poder de recriar a vida humana natural fazendo dela uma *bios*; ela institui a historicidade, cria a sociedade e o estilo de cada subjetividade. A práxis contém a abertura de liberdade possível.

A *bios* e a práxis política

Aristóteles abre seu livro VII da *Política* com um texto que pode ser considerado paradigmático para entender a importância da vida humana (*bios*) em relação à práxis política.

² Na versão original do grego: “προσ δε τους ομολογουντας μεν τον μετ αρετες ειναι βιον αρετωτατον...” (Aristotle, 1967, p. 215).

Quem se propuser pesquisar de forma adequada qual é a melhor política, deve primeiro determinar que é a vida melhor (*airetotatos bios*)³. Enquanto isso não for esclarecido não se perceberá com clareza qual é a melhor política. [...] Por isso devemos, antes de tudo, pormonos de acordo acerca de qual vida (*bios*) entre todas é, por assim dizer, a melhor para todos, e depois se é a mesma para uma comunidade e para um indivíduo, ou diferente (Aristóteles, 1989, p. 594).⁴

Aristóteles estabelece uma correlação necessária entre a política e a procura da vida humana melhor (*bios*). A política só existe, porque a práxis é capaz de criar uma *bios* que transcende a mera vida natural. Se a práxis não tivesse o poder de criar uma vida melhor (*bios*) que a mera vida natural, as ações humanas seriam meros atos da natureza e não atingiriam o conceito político de práxis. A práxis tem uma dimensão criadora de sentido que define a essência da política. Não há política sem práxis criadora. Ela, por sua vez, só pode ser entendida em relação à construção de uma *bios* que vai além da mera vida natural.

Para Aristóteles, o objetivo da vida humana é a felicidade, e esta não pode ser reduzida à mera satisfação de necessidades naturais. Se a felicidade se conseguisse com a satisfação das necessidades, os impulsos naturais da *zoe* seriam suficientes para preencher o anseio de vida melhor. Ocorre que o ser humano é o único ser cuja pretensão de felicidade não se realiza com a satisfação de suas necessidades naturais. Aliás, para ele nenhuma necessidade é meramente natural, pois todas elas estão significadas valorativamente. Por isso a felicidade procurada pela *bios* é qualitativamente diferente da satisfação das necessidades da *zoe*.

Aristóteles aborda também esta questão no capítulo II da *Ética a Nicômaco* (1983), onde parte do pressuposto, para ele evidente, de que a natureza da vida humana tende para a felicidade. É a procura de felicidade que diferencia a *bios* da *zoe*. Se a felicidade procurada pela *bios* se achasse naturalmente, a vida do ser humano e nada se diferenciaria dos outros animais. Na *bios*, as pulsões, os instintos e as necessidades naturais são ressignificados valorativamente como desejos humanos. O desejo que aspira a uma felicidade para além do mero instinto natural, é constituído pelo sentido e ressignificado pelas valorações do sujeito. O desejo orienta a práxis na direção da felicidade almejada. A *bios* é constituída pela práxis, que é orientada pelo desejo na procura da felicidade. Sem a valoração do desejo, a práxis é inviável, a política fica esvaziada de sentido e reduzida a uma prática de reprodução da espécie.

A ética é práxis valorativa; por isso para Aristóteles só é possível atingir uma vida humana melhor pela realização do bem. Por sua vez, o bem só se atinge pela prática da virtude: "O vulgo, como as pessoas cultas, chamam a este bem supremo de felicidade e, segundo a opinião comum, viver bem, agir bem é sinônimo de ser feliz" (Aristóteles, 1983, p. 60). A vida boa que Aristóteles propõe como fim teleológico das ações humanas se identifica com a felicidade, contudo só se pode atingir a

³ A expressão "*αιρετωτατος βιος*", influenciada pela expressão *ευ βιος*, muito comum em Aristóteles, é traduzida normalmente por *vida feliz* ou *vida boa*. Porém consideramos que essa tradução, embora aceitável, omite a dimensão de opção, escolha (*αιρετοσ*) que o melhor (*αιρετωτατος*) exige. A escolha traz consigo uma dimensão fundamental para todo o pensamento antropológico e político grego, a dimensão agônica (luta, esforço, superação). O *agon* é inerente ao termo *αιρετωτατος* e também à virtude (*αρετε*). Não há vida melhor sem política, nem política sem virtude, nem virtude sem *agon*. Propomos no nosso texto a tradução de *vida melhor* porque o termo "*melhor*" denota uma exigência permanente de superação da própria vida. Não há um ponto de chegada para a vida feliz, a vida humana sempre tende a ser melhor. Por isso o modo de viver *melhor* (*airetotatos*) é praticar a virtude (*arete*).

⁴ Na versão original do grego: "*Περι δε πολιτειας αριστης τον μελλοντα ποιησασθαι την προσηκουσαν ζητησιν αναγκη διορισασθαι πρωτον τις αιρετωτατος βιος*" (Aristotle, 1967, p. 209).

felicidade através da prática da *arete* (virtude). Ela é o meio para construir uma *airetatos bios* (vida melhor), considerado o ideal de vida de cidadãos livres.

Para a política clássica, o bem perseguido pela *bios* humana está além da mera vida natural, e esta existe aquém da práxis política. O bem que traz a felicidade da *bios* excede os imperativos da *zoe*; é uma forma de vida que transcende a mera vida natural e deve ser criada pela política que tem como objetivo criar uma vida humana melhor pela prática do bem. “Dado que todo conhecimento e resolução do nosso espírito tem necessariamente em conta o bem de uma determinada espécie, explicitaremos qual é, na nossa opinião, o objeto da Política e, por conseguinte, o bem supremo que poderemos perseguir em todos os atos de nossa vida (*bios*)” (Aristóteles, 1983, p. 60).

I

Esta diferenciação ontológica entre a *zoe* e a *bios* constitui o pressuposto hermenêutico da práxis política. Essa distinção possibilitou que, na Grécia clássica, fosse pensada a política como práxis autônoma dos sujeitos e das sociedades. Sem essa distinção prévia, a política continuaria sendo uma ação submetida ao império do destino, dos deuses, do acaso, etc., como de fato era entendida por todas as sociedades anteriores e contemporâneas à Grécia. Foi essa distinção que fez da política uma arte para criar uma vida humana melhor (*bios*). Como indica Aristóteles, a *polis* “se forma para viver e existe para viver bem” (Aristotle, 1967, p. 3). Podemos concluir que a vida humana melhor foi o núcleo articulador originário da práxis política.

Aqui se encontra uma das maiores rupturas epistemológicas que herdamos da cultura grega. A práxis política é uma criação das sociedades gregas, um legado para a cultura ocidental e universal cuja condição de possibilidade está na distinção ontológica prévia entre a *zoe* e a *bios*. Para o resto das sociedades não existia política enquanto saber nem como práxis criadora; elas concebiam que o governo das sociedades estava regido pelo destino e era dependente de determinações externas e a-históricas como os deuses, forças naturais, a tradição, a etnia, etc. Nelas os conceitos de temporalidade e história eram dependentes de entidades externas.

A práxis política trouxe a sociedade e a subjetividade para o espaço da criação histórica. Retirou-as do domínio do destino e as concebeu como responsabilidades da ação humana (Castoriadis, 1987). A subjetividade e a sociedade passaram a ser criação histórica cujo sentido teleológico é a vida humana melhor. A práxis humana foi significada como poder-potência criadora que possibilita a construção da *bios* como uma forma de vida superior à *zoe*. É o que leva Sócrates a afirmar no discurso final sobre a sua vida: “uma vida sem exame não é vida (*bios*) digna de um ser humano” (Platão, 1996, p. 34).

II

Para os gregos, a criação da *bios* abrange tanto a constituição da subjetividade como a sociedade. Ambas as dimensões estão inextricavelmente vinculadas. É o que conclui Aristóteles no capítulo III do livro VII da *Política*. “Pode por conseguinte afirmar-se que é a mesma vida (*bios*) perfeita para os indivíduos que para os Estados” (1967, p. 217)⁵ Contudo, a vida da *pólis* e a práxis política não poderiam ser

⁵ “ὅτι μὲν οὖν αὐτὸν βίον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἀρίστον ἐκαστῷ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κοινὴ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις, φανερόν ἐστιν” (Aristotle, 1967, p. 217).

exercidas contra os imperativos da vida natural. A *bios* consegue superar a mera vida natural, porém deve agir dentro dos limites que esta lhe impõe. Sem o respeito ao princípio ontológico da *zoe*, o ser e o fazer da política estariam condenados ao fracasso. Segundo a concepção da filosofia grega, a práxis pode transcender a mera *zoe*, porém não pode modificar a *zoe*. A *zoe* está fora do alcance da práxis, por isso a vida natural não é considerada objeto da política.

Para as sociedades gregas, o objeto da práxis política era a *bios* e não a vida natural. A *zoe*, ao estar determinada pelas leis da natureza, escapa ao poder da práxis, está além do político ou aquém da práxis. A *bios*, pelo contrário, constitui-se no objeto da política por excelência. Aristóteles argumenta sobre este ponto com muita ênfase no capítulo I da *Ética a Nicômaco* ao formular a questão: “Não deveremos crer que, com relação à que deve ser a regra da vida humana (*bios*), o conhecimento do seu fim último tem que ser de suma importância [...]?” (Aristóteles, 1983, p. 58). Como resposta a esta questão, Aristóteles afirma que o fim último da vida humana (*bios*) se encontra na ciência mais importante de todas, a *política*.

A distinção ontológica entre *zoe* e *bios* institui a potencialidade da práxis. Porém essa relação se dá de forma dialética, já que a práxis constrói a *bios humana* como uma criação histórica e, concomitantemente, o imaginário social instituído condiciona a práxis histórica dos sujeitos⁶. A criação humana se consolida sempre na forma de imaginário social, de cultura e instituições que vão muito além da mera *zoe*. É isso que Aristóteles quis expressar quando escreveu que: “O homem é o único entre os animais que tem o dom da palavra [...] para expressar o bem e o mal moral, e por conseguinte o justo e o injusto e outros sentimentos morais análogos que, ao associar-se, constituem o Estado e a família” (Aristóteles, 1996, p. 29-30). A práxis cria o imaginário social instituído, porém este, uma vez consolidado como significações sociais, condiciona a constituição da subjetividade dos indivíduos e sua práxis.

A privatização da *zoe* e a politização da *bios*

Como indicamos anteriormente, para a concepção clássica, a práxis não pode modificar a vida natural. A natureza dos entes é predefinida por uma ontologia da determinação que impõe *zoe* de forma necessária. A definição clássica que Aristóteles faz do ser humano como animal político (*politikon zoon*) é uma das poucas expressões em que a *zoe* aparece relacionada com a política⁷. Ela apresenta uma aparente contradição com a argumentação anterior a respeito da separação entre *zoe* e práxis política. Porém a aparente contradição dessa definição pode nos ajudar a esclarecer melhor a tese que estamos apresentando.

Aristóteles não utiliza os dois termos da expressão *politikon zoon* no sentido denotativo de animal político, pois nenhum animal pode ser estritamente político, senão num sentido conotativo, como recurso literário ou uma metáfora de contrastes.

Na metáfora de contrastes, apresentam-se os termos de forma contraditória; eles aparecem semanticamente dependentes e excludentes ao mesmo tempo. Os termos são correlativos e excludentes. No caso da expressão *politikon zoon*, o objetivo dela é enfatizar o sentido radical da dimensão política da *vida humana*, sem pretender atribuir dimensão política à *zoe*. Há um sentido conotativo na expressão *politikon zoon* que relaciona a *zoe humana* com a política na forma de expressão metafórica sem que ela deva interpretar-se num sentido denotativo.

⁶ Sobre o conceito de imaginário social e sua influência na constituição do sujeito e da sociedade, ver Ruiz (2003). Também Castoriadis (1986).

⁷ “και οτι ο ανθρωπος φυσει πολιτικον ζων” (e que o homem é por natureza um animal político) (Aristotle, 1967, p. 3).

Nenhum grego atribuía à *zoe* uma dimensão política. O próprio Aristóteles distingue claramente a sociabilidade animal da sociabilidade humana; nelas há uma diferença qualitativa: “que o homem é um animal político (*politikom anthros zoom*) diferente das abelhas e qualquer outro ser gregário, é evidente” (1967, p. 3)⁸. Aristóteles utiliza o termo *zoon* na forma de hipérbole, com um sentido literário para afirmar a singularidade da condição política da vida humana sem querer dizer que a *zoe* seja realmente política. Essa metáfora pretende sobredimensionar a condição política da vida humana relacionando na forma de contraste hiperbólico o termo *zoon* com o sentido do *politikon*. É um contraste metafórico que não considera que a animalidade inerente ao *zoon* possa ser objeto da política.

Na definição aristotélica *zoon politikon*, a vida política (*bios politicos*) do ser humano aparece reafirmada hiperbolicamente ao incluir metaforicamente a sua animalidade como parte dela. O ser humano é um animal como os outros (*zoon*), pois possui uma vida natural (*zoe*), porém ele cria seu próprio estilo de vida (*bios*) sem permanecer como os outros animais imersos na mera *zoe*. Ele é o único animal da natureza que consegue superar a dimensão *zoológica* da sua vida para construir uma nova forma de vida própria, a *bios humana*.

I

A *zoe* está fora da política num duplo sentido: (a) não é condição de possibilidade da práxis; (b) nem objeto da política. A *zoe*, para o pensamento clássico, encontra-se aquém e além da política. Aquém da política, porque ela não é sua condição de possibilidade, e além da política, porque não faz parte dos objetivos da práxis humana.

A *bios humana*, diferentemente da *zoe*, é compreendida como algo inerente à práxis política num duplo sentido: (a) é a condição de possibilidade da política; (b) é também seu objeto. A *bios humana* é compreendida como uma dimensão da vida que está na origem da práxis política e é também seu resultado; ela se constitui no objeto principal da política clássica. Todos os esforços da sociedade, todas as estratégias e táticas de poder da *pólis* têm como objetivo conseguir uma vida melhor (*bios airetotos*). O objetivo da práxis política é construir uma *bios humana* melhor, acorde com os parâmetros culturais de dignidade e felicidade da sociedade.

Para os clássicos, a *zoe* era responsabilidade e objeto do cuidado particular de cada indivíduo e da família (*oikos*); ela não era considerada de caráter público nem era objeto da política. Não percebiam na *zoe* uma potência que afetasse o poder da *pólis*; era mera vida natural que pouco ou nada interferia no poder das estruturas sociais. A *zoe* era politicamente insignificante e socialmente irrelevante. As sociedades antigas não entenderam que o cuidado da *zoe humana* pudesse trazer algum tipo de rendimento político à cidade nem às instituições que a regulam. A *pólis grega* não percebeu nenhuma relação entre a vida natural dos indivíduos e o poder de suas instituições. Por não perceber a conexão entre o poder da *pólis* e a vida natural dos seus indivíduos, não se elaboraram estratégias políticas de intervenção sobre a *zoe*, nem se criaram instituições ou métodos de ação política para conduzir de algum modo a vida natural das pessoas. A vida natural ficou estrategicamente ausente da política.

⁸ “διότι δε πολιτικόν ο άνθρωπος ζῶν παση μελιτεῖσθαι καὶ παντός ἀγέλαου ζῶν πολλὸν δηλον” (Aristotle, 1967, p. 3).

A modernidade e a inversão ontológica da *zoe*

A compreensão da política na tradição ocidental foi herdeira, ao longo dos séculos, da separação ontológica entre *zoe* e *bíos*. Nela, o cuidado com a vida natural de cada indivíduo estava além e aquém dos objetivos de ação política; a *zoe* era considerada sem qualquer valor político ou potencialidade para incrementar o poder. Por isso, a *zoe* era insignificante para o soberano.

A modernidade subverteu a separação ontológica tradicional entre *zoe* e *bíos* instituindo a ressignificação da potência política da *zoe*; retirou a vida natural do esquecimento da esfera privada e a trouxe para o centro da arena política; percebeu que a *zoe* tem uma potência que pode multiplicar o poder das instituições, inicialmente do Estado e posteriormente do mercado.

Já durante o século XVII, a *zoe humana* foi ressignificada como um elemento importante para a ação estratégica dos Estados modernos. A vida natural, antes colocada fora do espaço da práxis política, foi redescoberta como um componente importante que pode qualificar a eficiência das estruturas do Estado. Posteriormente a apropriação da potência política da *zoe* se estendeu ao conjunto das instituições modernas, em especial à lógica do mercado. Dimensões da *zoe humana* como o corpo, a saúde, a infância, a juventude, a velhice, a morte, o sexo, o gênero, que antes pertenciam ao espaço do privado, passaram, na modernidade, a ser objeto de preocupação pública. A *zoe humana* começou a ser pensada como um objeto estratégico sobre o qual o Estado e as instituições sociais deveriam estabelecer estratégias de intervenção para obter dela o máximo aproveitamento.

Não é mera coincidência que Hobbes representasse o *Leviatã*, a figura do novo Estado moderno, como um grande *corpo* político onde o poder absoluto do soberano é formado pela assimilação dos corpos de cada indivíduo que compõe o Estado. O corpo dos súditos (sua *zoe*) é assimilado pelo Estado como parte constitutiva de uma natureza muito maior, a natureza do Estado. O poder soberano do *Leviatã* tem como objetivo principal a conservação e aumento do próprio poder do Estado. É o poder absoluto do Estado que garante a vida dos súditos. O poder e a vida se coimplicam numa espécie de círculo vicioso em que o Estado se apropria da potência da vida humana para incrementar seu poder, sendo o poder absoluto do Estado a garantia de preservação da vida. A vida expropriada é a mesma vida protegida. O Estado, no ato da apropriação da vida, institui-se como o garante da sua preservação. Ele se apropria da potência da vida para incrementar o poder pelo qual a preserva de uma agressão externa. Defende a vida de uma violência externa implementando um outro tipo de violência que reduz a vida humana a mera vida natural.

Há uma tensão interna na lógica que alimenta o Estado moderno e posteriormente as instituições do mercado. Elas se legitimam pelo discurso do bem comum, porém a lógica da preservação e crescimento do Estado moderno não se pauta pela finalidade da vida melhor dos cidadãos, mas pela preservação do próprio Estado, ou, no caso do mercado, pela lucratividade da instituição. A lógica que regula seu funcionamento não é a do discurso da vida melhor, que é uma finalidade externa à estrutura, mas a do utilitarismo interno aos fins da estrutura. A finalidade interna de toda estrutura social (Estado, mercado...) é preservar-se e crescer em potência. O conjunto dos recursos existentes, entre eles a vida humana, acorrem para esta finalidade como instrumentos úteis que se ajustam a táticas e estratégias de eficiência. A vida humana deixa de ser uma finalidade externa da práxis política e se integra como um elemento útil para a finalidade interna da estrutura. Deste modo, a vida humana é assimilada como mera vida natural, como *zoe* com potência para incrementar a finalidade interna da estrutura.

É muito esclarecedora a teoria, já no século XVII, de John Locke sobre a propriedade e o corpo. Ele, considerado o teórico inspirador do constitucionalismo do Estado moderno, afirma que a propriedade é a essência do estado de natureza humana. Inclusive os mais pobres podem ser considerados proprietários, porque eles têm o poder de dispor de seu corpo natural. A propriedade sobre o corpo constitui a essência da pessoa, ela pertence ao estado de natureza. O exercício da liberdade na administração da propriedade do corpo está na base da sociedade. O corpo pode ser administrado como uma propriedade que se aluga como força de trabalho possibilitando o funcionamento da sociedade: “O homem (sendo senhor de si mesmo e proprietário de sua própria pessoa e de suas ações ou de seu trabalho) tinha em si mesmo o grande fundamento da propriedade [...]” (Locke, 2001, p. 423-424). O corpo, enquanto vida natural no Estado de natureza, é, segundo Locke, o fundamento natural da propriedade e, como consequência, da sociedade.

Locke reduz a vida humana a zoe. Identifica a essência da sociabilidade humana na propriedade do corpo. Esta *hermeneusis* do corpo reflete a dupla subversão da vida humana anteriormente mencionada. Institui-se de significação política a vida natural (zoe) e concomitantemente se reduz a vida humana (*bios*) a mera vida natural. O corpo é investido com a significação política de propriedade natural e instituído como condição de possibilidade da sociabilidade humana. Encerra a potência da vida na propriedade produtiva, numa mercadoria que se aluga por um preço acordado. A vida existe como potência que se aluga “livremente” como força de trabalho. Esta inversão da vida à mercadoria e do corpo à propriedade está na origem tanto do contratualismo como do mercado liberal. A pessoa é socialmente um corpo, uma vida natural que se pode contratar, vender, alugar, etc., por um salário. A vida é uma propriedade que se utiliza segundo a lógica interna das estruturas a serviço de seus fins.

Biopolítica e biopoder

A incorporação da vida humana natural às estratégias do poder do Estado moderno extrapola as próprias formas de governo (absolutismo, democracia, republicanismo, parlamentarismo, liberalismo, etc.), pois todas elas, pelo fato de serem modernas, integraram a vida humana natural como um novo objeto da estratégia de poder político. Embora nem todas elas reduzam do mesmo modo a vida humana a mera vida natural, todas ressignificaram a potência da vida humana como um elemento que afeta o poder das estruturas, em particular do Estado e do mercado. Este é o arcabouço que regula a biopolítica. Foi Michel Foucault quem primeiramente utilizou o termo biopolítica no seu ensaio “O nascimento da medicina social”, numa conferência proferida no Rio de Janeiro em 1974. “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 eu, antes de tudo, que investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica” (Foucault, 1993, p. 80). Posteriormente, o mesmo Foucault ampliou a reflexão entorno ao conceito de biopolítica no último capítulo da *Vontade de saber*, intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida” que foi publicado em 1976 (Foucault, 1999, p. 125-149).

O Estado moderno entende que a abrangência do seu poder não se limita ao território e às riquezas, como era concebido tradicionalmente. Para o Estado moderno, o que qualifica o poder de suas instituições é principalmente sua população. Uma vez que a vida humana adquire significação política, a população passa a ser um objeto de atenção e cuidado por parte das diversas instituições do Estado. Este entendeu que a vida natural dos indivíduos, a zoe, afeta diretamente ao seu poder,

e que o poder do Estado é correlativo à sua população. Ou seja, variáveis como a demografia, o número de nascimentos e mortes, as epidemias e saúde, a juventude, a velhice, a reprodução, o preparo físico e intelectual da população, etc. não mais são preocupações privadas da *oikos*, mas o Estado as assume como questões políticas de primeira magnitude.

O Estado moderno compreendeu que seu poder é correlativo à potência de sua população e que esta potência diz respeito à sua vida natural. A vida natural interfere diretamente na qualidade da ação das populações que, por sua vez, afeta o poder do Estado.

A constituição do Estado moderno é concomitante à inserção da vida natural nas suas estratégias políticas. A vida natural se torna um objeto da política. A vida natural sai do esquecimento do espaço privado e ingressa nas estratégias dos fins institucionais. Essa inserção instrumental da vida humana significou a subversão da relação entre a práxis e a zoe. A modernidade instituiu significativamente a potência política da zoe.

I

A inserção da vida humana natural nas estratégias de poder não foi só uma preocupação do Estado moderno, mas também de quase todas as instituições modernas, em especial do mercado. A modernidade se caracteriza pela intensa racionalização do mundo da vida e pela sua inserção na lógica dos fins estruturais. O princípio moderno de racionalizar para dominar se estendeu para a vida humana natural como uma forma natural de racionalizar a vida e dela extrair o máximo de produtividade possível. É a lógica do biopoder.

O biopoder tende a expandir a lógica biopolítica a todas as esferas sociais. Não se trata só de utilizar politicamente a potência da vida humana, mas de expandir essa potência como um recurso aproveitável por todas as instituições sociais. Na sociedade do conhecimento e na dinâmica do mercado neoliberal, a vida humana se tornou o recurso mais importante, e sua potência constitui o diferencial de uma instituição.

O biopoder utiliza a vida humana de forma instrumental, ele a reduz a recurso funcional. Ou seja, a vida humana (*bios*) deixa de ser a referência externa da práxis política e se torna o recurso útil da finalidade institucional. Na lógica do biopoder, a vida humana é importante porque é útil; ela deve ser cuidada e treinada para dela extrair toda sua potência. O biopoder inverte a relação clássica da práxis com a vida humana. Retira a vida humana como referência valorativa da práxis e muda a lógica da sua relação. Na política clássica, a práxis subordinava suas estratégias e táticas à consecução de uma vida melhor. No biopoder, a vida é um meio útil pelo qual a práxis consegue atingir os fins almejados por uma instituição. A vida passou de fim a meio. Essa inversão instrumental operada pelo biopoder reduz o conjunto da vida humana a mera vida natural⁹.

A utilização estratégica da vida natural na modernidade se opera em dois grandes vetores: (a) estratégias de intervenção sobre o corpo humano; (b) estratégias de intervenção sobre as populações.

O *biopoder* descobre na modernidade a potencialidade do corpo humano para qualificar os processos produtivos e de gerenciamento das instituições modernas. Com base nesta ressignificação valorativa da zoe do corpo humano, as institui-

⁹ Sobre as relações entre o poder e a vida humana, Michel Foucault ministrou o curso do Collège da France de 1976, que posteriormente foi publicado (Foucault, 2000).

ções modernas deslancham vastos processos de intervenção sobre ele com objeto de ajustá-lo às novas demandas. Do exército à manufatura, da fábrica à burocracia, todas as instituições modernas demandam indivíduos treinados nas suas habilidades corporais, adestrados nas potencialidades dos seus saberes, exigem que sejam disciplinados no modo como usam o seu tempo, eficientes nas habilidades encomendadas, ágeis nos serviços exigidos, criativos nas suas funções, que consigam o máximo de eficiência com o mínimo de gasto. O futuro das instituições modernas depende do grau de ajustamento do indivíduo a seus objetivos institucionais. É uma relação de custo/benefício. Esse ajustamento depende, e muito, de um adestramento aprimorado da vida humana natural, que antes era considerada de exclusiva responsabilidade privada.

Parafraseando Foucault, podemos dizer que o biopoder construiu o gerenciamento da *anatomo-política da vida humana*, cujo objetivo primeiro é conseguir que a *zoe humana* seja objeto e objetivo dos dispositivos de poder das variadas instituições¹⁰.

A significação política da vida humana está marcada pelo paradoxo. A vida, dentro da racionalidade instrumental moderna, é um recurso do qual se deve extrair o máximo de proveito. Para tanto, deve-se aprender a gerenciar todas as potencialidades enquanto recurso produtivo e produtor. A diferença fundamental da vida humana a respeito dos outros recursos materiais é que ela, além de ser um produto que se pode administrar, também tem a potencialidade de criar por si mesma. Ela é o único produto que tem a potencialidade de produzir. Sua potência criativa é um produto singular que tende a ser explorado como recurso multiplicador dos fins institucionais.

O corpo é um recurso com potencialidades importantes; ele é treinado, adestrado, modelado, porém sua utilidade é mínima se comparada com a potência da criatividade humana. Os desdobramentos do biopoder se expandem pelas diversas dimensões da vida humana e abrangem tanto a corporalidade, como a criatividade e o desejo. Todo o humano se torna um recurso potencial e uma potência para implementar novos recursos. Estamos apenas no limiar de uma nova fronteira das relações entre o poder e a vida.

A alteridade e o direito da vida humana

A lógica do biopoder se implementa através de uma racionalidade que tende a extrair o máximo das potencialidades da vida humana respeitando o mínimo legal daquilo que as sociedades modernas chegaram a definir dignidade humana. A instrumentalização da vida humana se regula pelo princípio que maximiza sua utilização até o limite legal mínimo permitido. A lógica instrumental da vida é, por princípio, uma negação intrínseca da alteridade humana. Para pensarmos novos paradigmas que superem a lógica instrumental do biopoder, não é suficiente denunciar o reducionismo da vida humana a mera vida natural; é necessário inserir o paradigma da alteridade humana como referência constitutiva da cultura e das instituições.

A alteridade humana é uma dimensão negada pela lógica instrumental do biopoder. A inserção que propomos da alteridade humana como paradigma das relações sociais vai, inclusive, além da máxima kantiana que diz que a pessoa é um fim em si mesma. Afirmar a alteridade implica o reconhecimento de que o outro é a

¹⁰ Neste ponto já se tornou uma referência clássica a obra de Foucault intitulada *Vigiar e punir* (2001).

condição de possibilidade da minha subjetividade histórica. Não é suficiente afirmar que o sujeito é um fim em si mesmo, é necessário compreender que a subjetividade se constitui como tal a partir da alteridade. O Outro é a condição de possibilidade do eu na medida em que sua subjetividade histórica sempre é constituída em relação aos outros.

O sujeito só existe a partir do outro. A alteridade do outro ser humano me constitui enquanto subjetividade histórica e é a condição de possibilidade de minha existência como sujeito. A perspectiva da alteridade produz um deslocamento da centralidade auto-suficiente do eu para um reconhecimento da prioridade do Outro. O outro é a condição de possibilidade da existência do próprio sujeito enquanto sujeito histórico, pois toda subjetividade se constitui historicamente a partir das interações com o Outro. A alteridade é condição necessária para a existência do eu; o eu não existe em si e por si mesmo de forma natural, nem sua autonomia é uma essência natural herdada como se se tratasse de uma função biológica qualquer. Desde a perspectiva da alteridade, o outro não é a mera vida humana, pois nunca existe de forma genérica. O sujeito é em relação a uma alteridade que tem o rosto de uma pessoa humana com a qual me relaciono. A redução da alteridade humana à categoria instrumental é parte da lógica utilitarista das instituições.

Na lógica instrumental do biopoder, a vida perde o valor de alteridade. Ela fica reduzida a mero recurso, a uma categoria genérica, a um conceito universal. Ela se transforma num recurso útil e deixa de ser a referência ético-política da práxis.

O limite da instrumentalização da vida humana é aquele que a legalidade estipula em cada circunstância e sociedade. A relação entre direito e vida se torna contraditória, porque o direito protege a vida prescrevendo o que não pode ser feito contra ela. Porém, afora as limitações impostas pelo direito, a vida se encontra exposta a qualquer instrumentalização legal. A lei se torna uma cobertura legitimadora de muitas formas, táticas e estratégias utilitaristas da vida. Fora dos limites definidos pela legalidade, todas as formas de instrumentalização são permitidas. A lei apreende a vida humana sob forma da proteção e cuidado, mas concomitantemente estabelece um espaço externo à lei em que a vida humana pode ser reduzida a mera zoe. A exterioridade da lei funciona como o espaço da permissividade. Nele a vida humana se encontra exposta a mera vida natural. Esta é a lógica instrumental do biopoder; nela o direito tem a função paradoxal de ser o limite que protege a vida e que permite sua instrumentalização.

O direito, na lógica instrumental do biopoder, é o limite convencional em que se regula a exploração utilitarista da vida. É um limiar construído pelos interesses e lutas de poder. Ele pode regular positivamente o direito de propriedade dos escravos, a flexibilização dos direitos trabalhistas, a utilização dos bancos genéticos para eugenia da espécie ou o controle dos indivíduos através dos seus sinais corporais como sinais digitais da íris do olho. Em qualquer caso, o direito traça um limite entre o permitido e o proibido sobre a vida humana. O que está em disputa é sempre o limite do direito e o direito da vida. Os limites são o produto final do jogo de interesses, sua definição é o resultado das tensões de poder num momento histórico.

Na lógica instrumental, utiliza-se legalmente a vida humana como um recurso sem alteridade. A vida é uma zoe natural equiparada ao conjunto de recursos materiais que contribui para otimizar os processos de cada instituição. Na lógica utilitarista do biopoder, não existe pessoa, só existe vida natural.

A utilização estratégica da vida humana coloca a própria vida no limiar sempre perigoso de ser um recurso explorado ao máximo tendo que respeitar o que se considera o mínimo de sua existência natural. A lógica instrumental do biopoder tenciona permanentemente a vida humana para maximizar o aproveitamento institucional de suas potencialidades até o máximo consentido pela legislação.

A vida humana reduzida a mero recurso material, quando já não é necessária ou útil para a instituição, é simplesmente descartável, como qualquer outro recurso. Os limites para a utilização da vida humana ou para descartá-la são os limites da lei, e não os da alteridade. Se a vida humana fosse reconhecida como alteridade, não haveria possibilidade sequer de pensar na sua instrumentalização. Ao pensar a vida humana desde a alteridade de cada pessoa, a estrutura teria que inverter a lógica de seu funcionamento, colocando os processos subsidiários da pessoa, integrando os fins da estrutura na potência da vida e não ao contrário.

A racionalidade instrumental tenciona utilizar a vida ao limite, o que coloca a vida no limite de uma violação permanente de sua dignidade. Este é o grande paradoxo de nossas sociedades, que reconhecem e defendem formalmente a dignidade da vida humana, ainda que a lógica de suas estruturas a reduza constantemente à mera zoe.

Referências

- AGAMBEM, G. 2002. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, UFMG, 207 p.
- ARISTÓTELES. 1996. *La política*. Madri, Alba, 253 p.
- ARISTÓTELES. 1989. *Política*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 685 p.
- ARISTÓTELES. 1983. *Ética a Nicómaco*. Madri, Espasa Calpe, 339 p.
- ARISTOTLE. 1967. *Politics*. London, Oxford University Press, 282 p.
- CASTORIADIS, C. 1987. A polis grega e a criação da democracia. In: C. CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto 2*. São Paulo, Paz e Terra, p. 268-313.
- CASTORIADIS, C. 1986. *A constituição imaginária da sociedade*. São Paulo, Paz e Terra, 418 p.
- FOUCAULT, M. 1993. O nascimento da medicina social. In: M. FOUCAULT, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, p. 79-98.
- FOUCAULT, M. 1999. *A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 152 p.
- FOUCAULT, M. 2000. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 381 p.
- FOUCAULT, M. 2001. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 277 p.
- LOCKE, J. 2001. *Segundo tratado do governo*. São Paulo, Martins Fontes, 629 p.
- PLATÃO. 1996. *Diálogos: Defesa de Sócrates*. São Paulo, Cultrix, 219 p.
- RUIZ, C.M.M.B. 2003. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo, Unisinos, 267 p.