

# ECONOMIA E VIDA<sup>1</sup>: UMA LEITURA FILOSÓFICA DOS HORIZONTES BIOPOLÍTICOS CONTEMPORÂNEOS A PARTIR DE NIETZSCHE<sup>2</sup> E AGAMBEN<sup>3</sup>.

Sandro Luiz Bazzanella Doutor em Ciências Humanas pela UFSC. Professor de  
Filosofia e do Programa de pós-graduação em Desenvolvimento Regional da  
Universidade do Contestado – Campus Canoinhas  
e-mail: sandroba@terra.com.br

## Resumo

O presente artigo parte do pressuposto de que a modernidade elege a economia como uma das principais transcendências modernas que se estabelece como substrato ontológico à existência humana. Assim, tornou-se unânime a opinião de que é por meio da economia que se pode alcançar a felicidade. Ao elevar a racionalidade gestora da economia à condição primeira da existência humana, a modernidade opera uma ruptura com a concepção de economia presente nos primórdios ocidentais da Grécia Antiga. Inverte as relações entre política e economia, subordinando a esfera da política à esfera da gestão econômica do mundo, da vida, assim como subordina a vida pública à vida privada. Para Nietzsche toda transcendência necessita do apequenamento do homem como condição de transformá-lo em animal de rebanho, dócil e obediente. O aprisionamento da vida em sua dimensão biológica, vinculada à lógica da produção e do consumo, impede que o homem se coloque diante da vida em sua máxima potencialidade como vontade de poder. Ou seja, de viver a vida transvalorando seus valores,

---

<sup>1</sup>Diante desta temática é oportuno fazer algumas considerações. 1. Reconhecer a amplitude das implicações entre economia e vida. Seguramente, isto remeteria à gênese das relações que os seres humanos estabeleceram entre si, com o mundo material exterior ao humano, como estratégia de sobrevivência, de construção do mundo humano, passando por uma vasta gama de teorias e formas de organização econômica, desde os tempos mais remotos. No âmbito das discussões, esta abordagem não se faz pertinente neste contexto. O argumento se evidencia na medida em que existem extensos e profundos estudos específicos sobre a temática anunciada. 2. As ideias que se desenvolvem neste texto situam-se no contexto da civilização ocidental, procurando enfatizar as implicações entre política e economia e sua incidência sobre as estratégias de organização social e de vida adotadas pelos seres humanos nestes contextos. Não serão abordadas formas de organização econômica e termos próprios da economia, por entendermos que este recorte não se adequaria ao conjunto das discussões da tese. 3. O método utilizado no desenvolvimento das ideias debatidas e expostas ao longo do texto, apoia-se na leitura histórico-filosófica com nuances sociológicas em alguns momentos em torno de ideias e perspectivas políticas, econômicas e culturais, que contribuem para o entendimento das relações e implicações entre economia e vida no Ocidente, principalmente na contemporaneidade, a partir de onde se localizam os autores Nietzsche e Agamben em seus respectivos posicionamentos frente à metafísica ocidental. 4. Cabe ainda esclarecer e reafirmar o que foi dito nas linhas acima, de que o método adotado e a presença da temática abordada no conjunto da tese, exigem fazer opções em torno de ideias e argumentos e que, em muitos momentos, ideias e argumentos, podem apresentar-se de forma sucinta, ou ainda, de argumentos, que em outras formas de abordagem podem ser centrais e que aqui não se farão presentes, em função das especificidades do texto, do objeto de estudo e dos interesses do pesquisador.

<sup>2</sup>Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), filósofo alemão crítico da vontade de verdade presente na gênese e trajetória da civilização ocidental repressora da potencialidade das forças vitais, do apequenamento do homem, transformando-o em animal de rebanho. Mas, sobretudo, Nietzsche é considerado o filósofo da vida em sua multiplicidade de potencialidades, da vontade de potência como condição do além-do-homem que assume a vida em condição trágica e contingente de forma afirmativa.

<sup>3</sup>Giorgio Agamben (1942 ...), filósofo italiano, homem do século XX, desenvolve suas reflexões na segunda metade do século, marcado pela experiência do pós-guerra, pela violência perpetrada nos campos de concentração, pela constatação dos efeitos avassaladores que produziu a racionalidade técnica e instrumental, potencializada ao máximo, elevada a um fim em si mesma. Porém, o epicentro de seu pensamento gira em torno de uma ontologia da potência que apresenta o homem e o mundo em sua imanência absoluta, devolvendo à política que vem, à econômica que vem, à ética que vem, à comunidade que vem, a possibilidade de reescrever, de rearticular o mundo, as formas de vida nele inseridas em cada contexto civilizatório.

ou, valorizando-a em sua dimensão trágica. O que exige do ser humano colocar-se diante da vida, questionando-a profundamente em sua ausência de fundamentos e, mesmo reconhecendo este fato abissal, da insustentável leveza da vida, participar dos combates vitais pelo simples fato de viver e vivê-la intensamente assim como ela é. Agambem por seu turno 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, paradoxalmente orienta sob a lógica da efemeridade temporal, a multiplicidade de experiências (num mundo em que se esvazia a possibilidade de se fazer experiência) à que os seres humanos são submetidos cotidianamente. Agambem 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 inseridos.

**Palavras-chave:** Economia; Modernidade; Biopolítica.

## 01. Questões introdutórias

Ao tomar como ponto de partida o pressuposto nietzschiano de que o homem moderno mata Deus, mas não consegue esconder o cadáver d'Ele, ou seja, de que, diante do desafiador paradoxo em que se encontra e que, por um lado lhe pode abrir a oportunidade de assumir uma condição finita e contingente, ou por outro então, de partir em busca de outro fundamento transcendente que lhe alivie o peso de conduzir a própria existência, o homem moderno prefere a segunda opção. É a opção que lhe permite justificar parâmetros de certeza, sentido e finalidade existencial. Desta forma, uma das principais transcendências modernas<sup>4</sup> que se estabelece como substrato ontológico à existência humana é a economia. Assim, tornou-se quase unânime a opinião de que é por meio da economia que se pode alcançar a felicidade. “A íntima correlação entre crescimento econômico e maior felicidade é amplamente considerada uma das verdades menos questionáveis, talvez até a mais auto-evidente.” (BAUMAN, 2009, p. 08). Como é constitutivo de toda transcendência ter ritos, o culto à economia necessita de pregadores e de aduladores que “revelem” princípios, mandamentos e normas que “devem” ser “verdadeiramente” obedecidos, seguidos como condição *sine qua non* para alcançar segurança e felicidade individuais.

---

<sup>4</sup>A partir das perspectivas nietzschianas, poder-se-ia apontar outras transcendências estabelecidas pelo homem moderno diante do reconhecimento da orfandade divina. Entre elas poderíamos citar a ciência, suas promessas de resolução dos males humanos e, contemporaneamente, a tecnociência e sua cosmovisão hegemônica, o Estado que em sua gênese moderna substitui o poder espiritual exercido pelo pastor e pela Igreja, assumindo o cuidado do rebanho humano, através da administração da vida e da morte biológica. “(...), o Estado herda seus traços essenciais da Igreja a qual ele suplanta como sociedade global. Ao longo do desenvolvimento, até a Revolução Francesa, a religião exerce sua ação sob formas sempre renovadas: o movimento conciliar, a reforma, as guerras de religião, as seitas protestantes, tudo isto contribui de um modo ou de outro, para o novo mundo político. No fim das contas, o político e o Estado resultam de uma diferenciação. Daquilo que constituía, sob a égide da religião e a Igreja, a unidade dos valores últimos, destacou-se um *quantum* de valores absolutos, constituindo um domínio autônomo. (...) da mesma forma que a religião havia dado nascimento ao político, o político, por sua vez, dará nascimento ao econômico.” DUMONT, Louis. **Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica**. Tradução José Leonardo Nascimento: revisão Antônio Penalves Rocha. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 28.

Essa é também uma ideologia feita sob medida para a nova *sociedade de consumidores*. Representa o mundo como um depósito de potenciais objetos de consumo, a vida individual como uma eterna busca por barganhas, seu propósito como a satisfação máxima do consumidor e o sucesso na vida como um acréscimo ao valor de mercado do próprio indivíduo. (BAUMAN, 2009, p. 08)

Ao elevar a racionalidade gestora da economia à condição primeira da existência humana, a seu substrato ontológico, a modernidade opera uma ruptura com a concepção de economia presente nos primórdios ocidentais da Grécia Antiga. Ou seja, a modernidade inverte as relações entre política e economia, subordinando a esfera da política à esfera da gestão econômica do mundo, da vida, assim como subordina a vida pública à vida privada. Se antes era a política e a vida política que exerciam o primado, agora é a economia elevada à condição de fim em si mesma, condição que se apresenta para além das implicações que envolvem as relações humanas, como esfera supraumana, transcendente e, portanto, com plenos poderes de determinar as leis universais que regulam as relações humanas e materiais. “O aspecto mais revelador desta configuração talvez seja o fato de que o econômico não está simplesmente justaposto ao político, mas é hierarquicamente superior a ele (...)” (DUMONT, 2000, p. 92).

## **02. A concepção grega de economia.**

“*Economia*”, na acepção grega, apresenta-se como *oikonomia*. “*Oikos*”, significando casa, “*nomia*”, leis. Portanto, a lei ou a administração da casa. Desta condição linguística derivam duas perspectivas para se vincularem *oikonomia* e política. A primeira que a *oikonomia*, ao implicar aspectos relativos à casa, pressupõe um conjunto de relações que envolvem os membros da casa: esposos, filhos, empregados e, no caso grego, também escravos, bem como relações que se estabelecem com os bens que fazem parte ou que se produzem na casa, como condição de manutenção da vida. Portanto, nesta primeira acepção a *oikonomia* representava a gestão da esfera privada da produção, a manutenção e o consumo da vida. *Oikonomia* respondia, assim, às necessidades cotidianas da vida biológica, reservadas à esfera restrita da casa.

O termo *oikonomia* (de *oikos*, “casa”, e *nomos*, “leis”), qualifica primeiramente a gestão produtiva da esfera privada. A casa (esfera doméstica) se apresenta como um organismo complexo e pluriarticulado no qual se entrelaçam relações de natureza diversa que vai daquelas exclusivamente parentais aquelas patrão-escravo, a outras inerentes a gestão da produção agrícola de amplas dimensões. O *filum* que tem junto a natureza

múltipla e pluriversa em tais relações é aquilo que se poderia definir paradigma *doméstico-gerencial*. (CILLO, 2006, p. 207) <sup>5</sup>

A segunda perspectiva que nos permite vincular *oikonomia* e política se apresenta na medida em que o termo *oikonomia*, em sua segunda parte terminológica, relativo à “*nomia*”, as leis, é o fato de que as leis brotam das necessidades humanas da vida em comum, da vida política. As leis, as normas, têm origem e finalidade em torno dos interesses de pluralidades que convivem nos mesmos espaços e tempos públicos. Procura estabelecer as condições de possibilidade para assegurar o que é fundamental para o bem viver, para a busca da felicidade dos cidadãos. Portanto, nesta segunda perspectiva, o termo *oikonomia* demanda a existência de uma esfera de ação, de cidadãos que se confrontam na busca do consenso no espaço público, como garantia de bases legislativas e executivas que contemplem a excelência da vida pública na busca do bem viver. Ou dito de outro modo, há administração da casa para que a mesma esteja a serviço da vida qualificada que se constitui na participação do debate político em torno da vida da cidade.

Retomemos a nossa investigação e procuremos determinar, à luz deste fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, quais afirmamos ser os objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz. (Livro I § 4 – 1095<sup>a</sup> 15). (ARISTÓTELES, 1973, p. 251)

Portanto, para os gregos e, mais especificamente nos escritos éticos e políticos de Aristóteles, constatam-se estas duas esferas em que a vida humana transcorre. A esfera privada e a esfera pública, a *Polis*, a política, e a esfera privada, a *oikos*, a economia. “A distinção entre uma esfera da vida privada e uma esfera da vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado.” (ARENDDT, 1991, p. 37). Aristóteles reconhece a importância da economia como estratégia que assegura a subsistência da vida em sua dimensão biológica, a produção e a manutenção da base material que permite ao cidadão

---

<sup>5</sup> Il termine *oikonomia* (da *oikos*, “casa”, e *nomos*, “legge”) qualifica primariamente la gestione produttiva della sfera privata. L’*oikìa* (sfera domestica) si connota come un organismo complesso e pluriarticolato nel quale si intersecano rapporti di natura diversa, che vanno da quelli esclusivamente parentali a quelli padrone-schiavo, oltre che inerire alla gestione delle produzioni agricole di ampie dimensioni. Il *filum* che tiene insieme la natura moltiplice e pluriversa di tali relazioni è quello che si potrebbe definire paradigma *doméstico-manageriale*. (Tradução nossa). CILLO, Paolo Filippo. OIKONOMIA. (In) VITTORIO, Di P. ; MARZOCCA, O; ROMANO, O; RUSSO, A.; SIMONE, A. **LESSICO DI BIOPOLÍTICA**. ROMA: Manifestolibri, 2006, p. 207.

dispor do “ócio”, para fins nobres da vida qualificada no exercício da política. “Quanto à economia, observo que é impossível viver comodamente, ou simplesmente viver, sem o necessário. Portanto, como os bens fazem parte da casa, os meios de adquiri-los também fazem parte do governo doméstico”. (ARISTÓTELES, 2006, p. 10).

Sob um olhar genealógico, é importante ter presente que a economia situa-se em um estágio pré-político da condição humana, na medida em que se estabelece a partir do reino da necessidade, no qual os seres humanos permanecem ligados por conta das demandas biológicas. Então, num primeiro momento pode-se conjecturar, que vive-se de forma associativa em função das necessidades de sobrevivência, em função da complexidade de ser produzir bens indispensáveis e disponíveis para a manutenção da vida. Neste estágio da existência humana, atos de agressividade e violência justificam-se. A própria desigualdade material entre livres, constitui-se em hierarquia entre os seres livres na luta pela sobrevivência biológica individual e da espécie. A economia do *oikos* racionaliza a luta pela sobrevivência empreendida pelos seres humanos e libera-os para a ação, para qualificação da vida.

De fato os caracteres distintivos da esfera oikonomica é que os homens vivam juntos porque a cada instante eram empurrados pela necessidade. A força subjacente em tal regime não é outra coisa que a vida mesma, a fim de se conservar individualmente e sobreviver como vida da espécie, necessidade da presença das diversas pessoas e da sua cooperação produtiva. A antropologia do *oikos* é, portanto, inteiramente combinada com a necessidade de que é a última a dar o sentido de todas as atividades que ali tem lugar. Nesta perspectiva a necessidade é acima de tudo um fenômeno pré-político que se manifesta lá onde o uso da força e da violência são plenamente justificáveis, porque representam os únicos meios em condições de superar o originário estado de necessidade em que consiste a vida biológica- natural da *oikia*. (CILLO, 2006, p. 207).

A *Polis* representava para o grego o espaço exclusivo ou, por excelência da liberdade de ação, da liberdade política. Nesta perspectiva insiste Arendt, “Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.” (ARENTE, 1991, p. 31). A *Polis* qualifica a vida humana na medida em que implica no cidadão a capacidade de reconhecê-la como decorrente de uma ordem natural. Compreender a ordem da *Polis*, participar de sua efetivação no encontro e no confronto de ideias com os demais cidadãos, defendê-la diante dos riscos a que estava exposta, era condição de alcance da imortalidade como reconhecimento pelas gerações vindouras dos feitos do cidadão. A *Polis*, espaço público por excelência, era a condição da busca do bem viver, da vida boa. Qualificada porque livre. Livre, porque somente se realizava plenamente no exercício discursivo entre plurais, na ação

liberta do imperativo da necessidade e das demandas biológicas confinadas à economia doméstica.

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*taton anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil. (ARENDDT, 1991, p. 34).

Sob estes pressupostos, pode-se considerar que na antiga Grécia, berço da civilização ocidental, a esfera política detinha a supremacia sobre a esfera econômica. Era o fim, enquanto a economia era apenas meio. Porém, esta condição primeira da política em relação à esfera da *oikonomia*, inicia seu declínio com o fim da *Polis*, da forma de organização política característica dos gregos à comunidade-cidade, inicialmente pelo domínio do Império Macedônico com Alexandre Magno e, posteriormente, com o Império Romano. O mundo helênico que se estabeleceu sob tais condições não conceberá a política como dimensão primeira de uma vida qualificada.

Com efeito, é totalmente errôneo representar essa época como um período de decadência. O epigrafista Louis Robert, ao estudar atentamente as inscrições encontradas nas ruínas das cidades gregas da Antiguidade, mostrou muito bem, em toda sua obra, que todas as cidades continuaram a ter, tanto sob as monarquias helenísticas como depois no Império romano, intensa atividade cultural, política, religiosa e mesmo atlética. Ademais, as ciências exatas e as técnicas conheceram então um desenvolvimento extraordinário. (HADOT, 1999, p. 141).

### **03. O declínio da política**

Portanto, no que se refere à política como condição primeira de uma vida qualificada, o que se constata no mundo helênico é uma transição em que os debates e as decisões políticas passam a ser concentradas nas mãos dos governantes e de seus conselheiros, e aos cidadãos comuns compete a administrabilidade da vida privada, dos afazeres produtivos como condição de manutenção da vida em sua privacidade biológica. “(...), os filósofos da época helênica, mesmo os epicuristas, jamais se desinteressaram da política, desempenhando sempre o papel de conselheiros dos príncipes ou embaixadores de uma cidade. Os filósofos estoicos tiveram papel importante na elaboração de reformas políticas e sociais em vários Estados.” (HADOT, 1999, p. 145).

Ou seja, já antes dos romanos, a condição primeira da política em relação à esfera da *oikonomia*, da vida privada, tem uma mudança de enfoque, o que significa ter presente, que

não foi uma especificidade dos romanos o esvaziamento da esfera pública, enquanto espaço por excelência de realização da vida do cidadão, mas esta condição é resultante de uma complexificação e especialização da esfera política sob responsabilidade governamental, remetendo o cidadão à administrabilidade da vida individual, no âmbito da esfera privada, da casa, passando assim a ter importância significativa no contexto das relações societárias. “O pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado deve-se ao extraordinário senso político do povo romano que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado em benefício do público, mas, ao contrário, compreendeu que estas duas esferas somente podiam subsistir sob a forma de coexistência” (ARENDDT, 1991, p. 68).

A *oikonomia*, o obscuro espaço do lar, o espaço privado, começa a ganhar evidência sob a égide dos pressupostos judaico-cristãos que fundamentam o cristianismo e sua visão de mundo. Seguindo os passos de Agamben, em suas pesquisas sobre os fundamentos teológicos da política e da economia no Ocidente, talvez se possa dizer que é no contexto do governo divino que se estabelece sobre o mundo com a obra da criação e, posteriormente, com sua salvação, que se apresenta a condição do ser humano como *individuum* membro da *eklésia*, da igreja, da assembleia, que tem no Cristo ressuscitado o amálgama de sua condição, participe da comunidade cristã no seio da qual se estabelece uma economia da salvação.

El debate entre Schmitt y Peterson muestra, según Agamben, no solo que se trata de dos paradigmas opuestos, sino también que están funcionalmente conectados. En cuanto a la oposición, mientras el paradigma de la teología política funda la trascendencia del poder soberano en el monoteísmo, en la existencia de un único Dios; el paradigma de la teoría económica, en cambio, sostiene la idea de un orden imanente de la vida divina y de la vida humana. Del primero deriva la teoría moderna de la soberanía y del segundo, la biopolítica moderna y el triunfo moderno de la economía. (CASTRO, 2008, p. 93).

Ou seja, situar a condição da economia da salvação no bojo da cosmovisão medieval cristã, exige que se reconheça a tensão ou, mesmo, o paradoxo que reside sob um determinado enfoque, na condição do indivíduo crente, que tem em sua interioridade a manutenção da fé como condição de sua salvação mas que, por outro sentido, em sua externalidade, tem na precedência da comunidade na qual está inserido, também a condição de sua salvação. Ou seja, em certo sentido, na economia da salvação, o que está em jogo é o fato de o indivíduo esforçar-se no esmero e no cultivo dos “talentos” que recebeu de seu Senhor, como condição de justificação e merecimento da salvação. “O que recebera cinco talentos aproximou-se e apresentou outros cinco. ‘Senhor, disse, confiaste-me cinco talentos. Aqui tens outros cinco, que ganhei’. Respondeu-lhe o senhor: Muito bem, empregado bom e fiel, foste fiel no pouco,

eu te confiarei muito. Vem alegrar-te com teu senhor'. (Mt 25, 20-21)". Neste contexto, a condição paradoxal apresenta-se em toda sua intensidade, na medida em que a ação, a vida política, fica relegada a um segundo plano, na medida em que, envolver-se o menos possível com os problemas do mundo é condição para manter-se atento e fiel à obra da própria salvação, mas, por outro lado, há que se viver no mundo e nele conduzir-se por uma *oikonomia* da salvação anunciada por Deus filho.

A moralidade cristã, em contraposição a seus preceitos religiosos e fundamentais, sempre insistiu em que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui, em primeiro lugar, um ônus aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os negócios públicos. (ARENDRT, 1991, p. 69).

Nesta passagem, Arendt confirma esta tensão que reside entre uma *oikonomia* individual da salvação e a condição política e de ação dos homens no seio da comunidade, apontando para o fato de que o sentido da política se estabelece exclusivamente na garantia do bem-estar e da salvação dos indivíduos da *civitas* terrena. Desta forma, o governo do mundo possui nos imperscrutáveis desígnios divinos a orientação definitiva cuja exclusividade de interpretação se assenta na Igreja, elo entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, pastora do rebanho e zelosa em relação a cada uma de suas ovelhas. "(...), pode-se dizer que toda a organização da Igreja, de Cristo aos abades e aos bispos, é uma organização que se apresenta como pastoral. E os poderes que a Igreja detém são dados, quero dizer, ao mesmo tempo organizados e justificados como poder do pastor em relação ao rebanho." (FOUCAULT, 2008, p. 203).

Foucault demonstra que o poder religioso que a Igreja detém, é acima de tudo um poder pastoral, de trato e cuidado minucioso, individualizado e coletivizado em torno do rebanho e da vida de cada membro do rebanho. Caracteriza-se como poder gestor da vida, dos bens, das riquezas da comunidade e das almas dos indivíduos, mantendo-se afastado do poder político. "(...), característica absolutamente essencial e fundamental: esse poder globalmente pastoral permaneceu, ao longo do cristianismo, distinto do poder político. Isso não quer dizer que o poder religioso nunca tenha se dado como tarefa outra coisa senão encarregar-se das almas dos indivíduos." (FOUCAULT, 2008, p. 203). Neste sentido, há que se ter presente as preocupações de Santo Agostinho, no plano das coletividades, em relação à reconciliação entre as duas cidades, a cidade de Deus (*De Civitas Dei*) e a cidade dos homens.

#### **04. A modernidade e ascensão da economia como racionalidade gestora da vida.**



De toda forma, mesmo sem dirimir ou esclarecer suficientemente as dúvidas e as tensões presentes na passagem do mundo antigo ao mundo medieval, talvez possamos partir do pressuposto de que o mundo moderno é marcado pelo declínio da dimensão pública, da ação como condição de efetivação da liberdade humana e, conseqüentemente, a elevação das leis da casa, do espaço privado, do indivíduo, da realidade e necessidade corpórea, biológica. Na modernidade a economia como racionalidade gestora da vida adentra por todas as dimensões da existência humana. Do nascimento à morte, o indivíduo será acompanhado, alertado, exigido, julgado e determinado pela forma como conduz sua relação com a economia, com suas máximas, suas verdades e suas promessas de realização e felicidade vital.

Para Hannah Arendt, na obra “*A Condição Humana (1991)*”, o declínio do espaço público, da ação, da política e do exercício da cidadania, enquanto, manifestações da liberdade política consolidaram-se na modernidade com a ascensão do *homo faber*. É o homem vinculado visceralmente ao trabalho e à fabricação de objetos (outrora realizado no âmbito da casa como exigência do reino da necessidade, das estratégias de sobrevivência biológica) e que ascende ao espaço público e o torna, por excelência, o espaço da produção e da circulação de bens materiais implicados na dinâmica econômica moderna. A economia moderna, em sua dimensão de transcendência, impõe ao *homo faber* a dedicação ao trabalho como condição do conhecimento de si, como condição do seu reconhecimento social. O ser humano se define pelo que fabrica, produz. O trabalho passa a ser o substrato ontológico da existência humana e, conseqüentemente, de sua salvação. “O trabalho dignifica o homem”<sup>6</sup>, transforma a natureza, tornando-a morada, abrigo e proteção da vida humana.

(...), entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a “instrumentalização” do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade: a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como “um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos”, o equacionamento da inteligência com a

---

<sup>6</sup> Neste contexto do desenvolvimento capitalista, a contribuição de Max Weber através de sua obra: “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*”, fornece significativas contribuições para o entendimento das mudanças, e da afirmação de valores implicados na cosmovisão de mundo que se estabelece com o capitalismo. “E, na verdade, esta idéia peculiar do dever profissional, tão familiar a nós hoje, mas na realidade, tão pouco evidente, é a mais característica da ética social da cultura capitalista, e, em certo sentido, sua base fundamental. É uma obrigação que o indivíduo deve sentir e que realmente sente, com relação ao conteúdo de sua atividade profissional, não importando no que ela consiste e, particularmente, se ela aflora com uma utilização dos poderes pessoais ou apenas das possessões materiais (como “capital”).” WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo (Capítulos II e V)**. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1974, p. 188.

engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricar outros instrumentos e permitir a infinita variedade de sua fabricação, e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação. (ARENDDT, 1991, p. 319).

Sob tais perspectivas, é possível partir do pressuposto de que o *homo faber* opera, trabalha, manipula a natureza, partindo do princípio de que a realidade é constante movimento, devir, o que lhe exige a permanente fabricação de objetos como condição de contínuo aperfeiçoamento, similarmente ao que acontece na realidade natural. Está implicado nesta visão de mundo o conceito de progresso (profundamente arraigado no cotidiano), como fundamento ontológico da realidade, dos objetos e das coisas produzidas pelo ser humano. O processo é este ininterrupto movimento ao qual a existência em sua totalidade está submetida, na medida em que se move rumo a um estágio melhor, próximo à perfeição. Derivam dessa metafísica do processo ideias e princípios de ação econômica, como o fato de estar sempre em processo de aperfeiçoamento, de evolução e de efetivação de um mundo melhor, com maior progresso aquilatado pelos avanços da ciência e de sua operacionalização pela técnica.

Em lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo. E se é da natureza do ser apresentar-se e revelar-se, é da natureza do Processo permanecer invisível, algo cuja existência pode apenas ser inferida na presença de certos fenômenos. Originariamente, esse processo foi o da fabricação que “desaparece no produto”, e baseou-se na experiência do *homo faber*, que sabia que um processo de produção precede necessariamente a existência de todo objeto. (ARENDDT, 1991, p. 309/310).

Para o *homo faber* a condição de sua existência é a capacidade produtiva. E capacidade produtiva mede-se economicamente através da capacidade de trabalho. A partir mais especificamente de John Locke<sup>7</sup>, passando por Adam Smith<sup>8</sup>, David Ricardo<sup>9</sup>, chegando

---

<sup>7</sup> “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos pode-se dizer, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros.” LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973, p. 52.

<sup>8</sup> Segundo Foucault, é neste contexto de crescente especialização das atividades produtivas, da crescente produção e circulação de bens e mercadorias, associada às demandas de crescentes cuidados com vida e a morte biológica da população que a economia vai se fortalecendo como ciência das práticas administrativas de governo na gestão do território e da população. Nasce nesse contexto, a economia política como um ramo específico do saber que tem a responsabilidade da aplicabilidade racional da ordem natural, na medida em que tem acesso aos princípios universais de funcionamento, à dinâmica de governo e à política. “A ideia de um governo dos homens que pensaria antes de mais nada e fundamentalmente na natureza das coisas e não mais na natureza má dos

até Marx<sup>10</sup>, o trabalho é elevado à condição de fundamento da existência do *homo faber*. Para John Locke é o trabalho que garante a posse da propriedade dos bens mobiliários e imobiliários necessários à manutenção da vida biológica do indivíduo. Para Adam Smith, o trabalho é condição da riqueza das nações. Para Marx, o trabalho, enquanto é criador do homem, é constitutivo da consciência da classe e das contradições atinentes entre as relações de produção, entre capital e trabalho. Porém, a força de trabalho do *homo faber* que se consubstancializa na capacidade de produção, somente se justifica na medida em que houver consumo. Assim, a modernidade se articula em torno da totalidade vital de constante e ininterrupto sistema de produção e consumo de todas as esferas da vida humana.

Ainda seguindo as reflexões de Hannah Arendt, ao *homo faber* associa-se o *animal laborans*. O animal *laborans* difere do *homo faber*, ao não possuir atividade primeira articulada com o processo de produção, mas somente a atividade de consumo. O labor caracteriza-se pela interminável tarefa de consumo, impulsionado pelo reino da necessidade biológica ao qual está atrelado em sua condição vital. “Tudo o que o labor produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana (...) exigências do próprio processo vital – a “necessidade de subsistir, como chamava Locke – o labor e o consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento.” (ARENDDT, 1991, p. 112).

Ao contrário do processo de *trabalhar*, que determina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentando ao mundo comum das coisas, o processo do labor move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim das “fadigas e penas” só advém com a morte desse organismo. (ARENDDT, 1991, p. 109).

---

homens, a ideia de uma administração das coisas que pensaria antes de mais nada na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que têm interesse de fazer, no que eles contam fazer, tudo isso são elementos correlativos. Uma física do poder ou um poder que se pensa como ação física no elemento da natureza e um poder que se pensa como regulação que só pode se efetuar através de e apoiando-se na liberdade de cada um, creio que isso aí é uma coisa absolutamente fundamental.” FOUCAULT, Michael. **Segurança, Território, População**. 2008. Op-cit., p. 64.

<sup>9</sup> Talvez seja válido ter presente de que neste contexto estamos diante dos momentos iniciais do liberalismo como proposta econômico-política. “Vocês vêem ao mesmo tempo que esse postulado, quero dizer esse princípio fundamental, de que a técnica política nunca deve descolar do jogo da realidade consigo mesma, é profundamente ligado ao princípio geral do que se chama liberalismo. O liberalismo, o jogo: deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem, *laisser-faire, laisser-passer e laisser-aller*, quer dizer, essencial e fundamentalmente, fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são os da realidade mesma”. Ibidem, p. 62/63.

<sup>10</sup> É interessante notar que é neste contexto entre os séculos XVII e XIX que a economia se afirma como ciência cujo objeto é o capital e sua reprodução, a partir do conjunto das relações que se estabelecem com o trabalho, com a produção e a circulação de mercadorias, na agricultura e na indústria, no campo e na cidade. Nesta perspectiva, se configura a economia política como especialidade do saber humano em torno das relações econômicas.

Respondendo às necessidades do labor, a dinâmica da produção está associada necessariamente à dinâmica do consumo. O consumo caracteriza-se por vários aspectos, entre eles pode-se citar: a resultante das demandas biológicas vitais em sua totalidade. “A vida é processo que, em tudo, consome a durabilidade, desgasta-a, fá-la desaparecer até que a matéria morta, resultado de pequenos processos vitais, singulares e cíclicos, retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim (...).” (ARENDR, 1991, p. 108). Ou seja, o consumo se insere nesta dinâmica de um infundável processo de repetição do mesmo.

Uma segunda característica do consumo e, de certa forma decorrente da primeira, está atrelada às relações que se estabelecem com as coisas, com os objetos, marcados pela utilidade e descartabilidade dos mesmos. Uma terceira forma de caracterização inerente ao consumo é a repetição infundável, sem possibilidade de descanso, de parada do consumo, uma vez que, sob a lógica da dinâmica biológica, o processo de consumo é ininterrupto, insaciável e incansável.

(...) tarefa do labor – sua luta constante e interminável contra os processos de crescimento e declínio mediante os quais a natureza permanentemente invade o artifício humano, ameaçando a durabilidade do mundo e sua prestabilidade ao uso pelo homem. A proteção e a preservação do mundo contra os processos naturais são duas dessas labutas que exigem o exercício monótono de tarefas diariamente repetitivas. (ARENDR, 1991, p. 112).

A modernidade, ao elevar o *homo faber* à condição privilegiada da vida humana, suprime o espaço público, o exercício da cidadania, da política como condição da singularidade humana. A liberdade agora será definida como possibilidade de se “fazer” o que se quer, nos parâmetros definidos pelas regras e normas de convivência social e produtiva. Porém, com a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, está-se diante da efetivação e hegemonia de uma racionalidade econômica, que gere a vida em sua quase totalidade através das esferas da produção e do consumo da vida em todas as suas potencialidades de manifestação vital. Liberdade, neste contexto, define-se apenas como possibilidade de consumir tudo o que se deseja, como escolha entre diferentes produtos, como condição da felicidade. Por sua vez, a infelicidade se efetiva na medida da impossibilidade de alcançar as anunciadas promessas de sucesso e de felicidade pertencentes à totalidade existencial de produção e consumo ou, ainda, diante da insegurança em conseguir atingir as condições necessárias a uma vida dedicada exclusivamente ao consumo. Sob estes pressupostos torna-se efetiva a máxima: “Quanto mais posso consumir, tanto mais livre posso ser”.

Apenas uma linha colateral do progresso econômico, a produção de refúgio humano tem todas as marcas de um tema impessoal, puramente técnico. Os principais atores desse drama são "termos de comércio", "demandas do mercado", "pressões competitivas", padrões de "produtividade" e "eficiência", todos encobrindo ou negando de modo explícito qualquer conexão com as intenções, à vontade, as decisões e as ações de pessoas reais, dotadas de nomes e endereços. (BAUMAN, 2005, p. 54).

Com a afirmação da racionalidade econômica como totalidade ontológica de sentido e finalidade da vida humana, o espaço da política institucionaliza-se na esfera do Estado que, sob a perspectiva de Arendt, é o fim da política. O Estado passa a ser o fiel depositário da racionalidade econômica e política, capaz de produzir técnicas de saber e de poder administrativo que permitem regular a vida e a morte dos indivíduos. Sob esta ótica, o Estado, como espaço privilegiado da liberdade política num sentido hegeliano - o que se contrapõe ao pensamento de Arendt, na medida em que a politóloga alemã não concorda com Hegel, mas também ao afirmar o Estado como *locus* da liberdade política, Hegel se apresenta já como um crítico da modernidade sob certa medida - reduz-se ao desenvolvimento de uma racionalidade técnico-administrativa responsável em suprir, garantir as necessidades biológicas da população. Dar segurança à população e, conseqüentemente aos indivíduos, passa a ser tarefa do Estado. Também contra o contratualismo hobbesiano Hegel se posiciona. O que está em jogo é a potencialização do corpo da população e dos corpos dos indivíduos como garantia do adequado controle produtivo e de consumo necessários à vitalidade da economia. Definitivamente a razão econômica determina as decisões políticas ou, dito de outra forma, as decisões políticas obedecem aos interesses e às necessidades da racionalidade econômica determinante do *ethos* moderno.

O nó político fundamental da modernidade oikonomica não é mais aquele de um poder único e soberano, mas aquele de uma pluralidade de funções governativas concentrado sobre a vida de *um conjunto de seres vivos que possuem características biológicas e patológicas particulares*, e que, em consequência disso, dependem de procedimentos e saberes específicos. Trata-se de um novo poder que individualiza e totaliza ao mesmo tempo, por meio de um desenvolvimento incondicionado da oikonomia nos termos de uma tomada em seu encargo da vida biológico-produtiva como tarefa política-impolítica por excelência. Estamos diante de uma nova prática de governo a ser interpretada como um dispositivo de saber e de técnica que se encarrega de conduzir a conduta dos indivíduos através da sobreposição indefinida da comunidade econômico-doméstica sob qualquer outros aspectos da vida coletiva..(CILLO, 2006, p. 210).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> (...). Il nodo politico fondamentale della modernità oikonomica non è più quello di un potere unico e sovrano, bensì quello di una pluralità di funzioni governative concentrate sulla vita di *un insieme di esseri viventi che presentano tratti biologici e patologici particolari*, e che, in conseguenza di ciò, dipendono da procedure e sapere specifici. Si tratta di un nuovo potere che individualizza e totalizza allo stesso tempo, per mezzo di un

Esta hegemonia da economia sobre a política – que para Arendt apresenta-se como o fim da política - estendendo-se à esfera da racionalidade de Estado na administrabilidade do corpo biológico da população desdobra-se num conjunto de técnicas, de saberes e poderes que penetram os mais ínfimos e íntimos espaços da vida coletiva e individual. Assim se estabelece a sociedade do controle, ou biopolítica, segundo Foucault. Já não há mais a necessidade de um Estado poderoso, punitivo, dependendo volumosos recursos para vigilância e coerção de sua população, mas a disseminação de modelos ideais de consumo ou padrões econômicos aprovados como modo de vida ideal e de felicidade a serem seguidos em sua totalidade. De forma inquestionável, esta racionalidade econômico-administrativa de Estado, faz com que os indivíduos mantenham constante vigilância uns em relação aos outros, assídua e ininterruptamente, incluindo aqueles que são obedientes e integrados a esta “gestão” econômica da vida e, excluindo aqueles que resistem ou não alcançam as condições necessárias de consumo e adoção deste modelo de vida. “Os consumidores falhos da *societate de consumidores* não podem ter essa certeza. Só podem estar certos de uma coisa: excluídos do único jogo disponível, não são mais jogadores - e, portanto não são mais necessários.” (BAUMAN, 2005, p. 22).

Neste contexto, ao se estabelecer a totalidade *oikonomica* de conceber o mundo e a existência, altera-se na modernidade a forma como se conceberam civilizatoriamente os fundamentos éticos e políticos da vida humana em suas relações consigo mesma, com outros seres humanos e, dos seres humanos em relação às coisas. A relação consigo passa a ser uma relação de esquecimento de si mesmo, - e ao mesmo tempo, isso aparece como subjetividade desejada e desejável - de perder-se no caudal cotidiano dos eventos efêmeros de produção e consumo. Nietzsche alertava no século XIX para este acontecer, para esta perda da experiência cotidiana de si. “(...) “Cada qual é o mais distante de si mesmo”- para nós mesmos somos “homens do desconhecimento”. (NIETZSCHE, 1998, p. 07, Aforismo 01).” .

Alijados de si mesmos nas pré-ocupações *oikonomicas*, que requisitam os seres humanos em tempo integral como condição de alcance da felicidade, os seres humanos estabelecem com seus semelhantes, quase que de forma integral, uma relação pautada em cálculos de custo e benefício. A relação com o outro passa a ser calculada sob o ponto de vista dos benefícios que se podem auferir, ou seja, como meio para alcançar metas e objetivos que

---

dispiegamento in-condizionato dell’*oikonomia* nei termini di una presa in carico della vita biologico-produttiva come compito político-impolítico per eccellenza. Siamo di fronte ad una nuova pratica di governo da interpretare come un dispositivo di saperi e di tecniche che si incaricano di guidare la condotta degli individui attraverso la sovrapposizione indefinita della comunità economico-domestica ad ogni altro aspetto della vita collettiva (Tradução nossa). CILLO, Paolo Filippo. OIKONOMIA. (In) VITTORIO, Di P.; MARZOCCA, O; ROMANO, O; RUSSO, A.; SIMONE, A. **LESSICO DI BIOPOLÍTICA**. 2006. Op-cit., p. 210.

se impõem como condição de alcance de uma vida reconhecida pelos imperativos da razão econômica gestora da vida em sua dinâmica de produção e do consumo. E, se ainda há política, ela já não é mais condição de realização de uma vida qualificada, mas apenas torna-se meio para a consecução de interesses pessoais, de grupos ou de concretização de uma vida de consumo. E nesta medida, a relação com as coisas, com o mundo reflete o conjunto das relações vitais, marcadas eminentemente pelo utilitarismo e pela descartabilidade dos produtos, das mercadorias, dos recursos materiais disponíveis. Os objetos, as coisas justificam sua existência na medida de sua utilidade econômica instantânea, efêmera.

O advento da busca da felicidade como principal motor do pensamento e da ação humanos prenuncia para alguns, embora também ameace para outros, uma verdadeira revolução cultural, mas também social e econômica. *Culturalmente*, (...), sinaliza ou acompanha a passagem da rotina perpétua à inovação constante, da reprodução e retenção daquilo “que sempre foi”, ou “que sempre teve” para a criação e/ou apropriação daquilo “que nunca foi” ou “nunca se teve”; de “empurrar” para “puxar”, da necessidade para o desejo, da causa para o propósito. *Socialmente*, coincide com a passagem da regra da tradição para a “fusão dos sólidos e a profanação do sagrado”. *Economicamente*, desencadeia a mudança da satisfação de necessidades para a produção de desejos. (BAUMAN, 2009, p. 44).

Portanto, com a dimensão *oikonomica* a ocupar todos os espaços da cidade, do tempo existencial humano, elevada à condição de totalidade e fundamento da vida humana na modernidade, encontra-se o fenômeno da estetização da vida. Uma vida economicamente viável, gerida de acordo com os ditames econômicos em curso, “deve” caracterizar-se pela capacidade de pleno e imediato consumo de coisas, objetos e relações. A potencialização ininterrupta do desejo é a condição *sine qua non* da incansável busca pela felicidade.

A beleza da vida reside na capacidade de acesso e consumo de belos produtos, de belas embalagens, de belos corpos, da última novidade, do último lançamento. Desta forma, a vida assemelha-se a uma interminável alegria festiva, interrompida individualmente por algum acontecimento decisivo, entre eles, a morte que, pela sua própria condição, necessita ser retardada ao máximo, higienizada em relação ao convívio de uma sociedade plenamente produtiva e consumidora.

Sob tais condições e observando atentamente a dinâmica econômica como totalidade e parâmetro vital do ser humano na modernidade, o que se constata é que sua dimensão transcendente lhe possibilita uma ruptura com a moralidade humana. As pessoas se movem numa esfera moral que coloca em jogo a vida em sociedade e a necessidade de observar normas de conduta que limitam os seres humanos em suas vontades e desejos. Por seu turno a

razão econômica se move numa esfera moral própria e elevada a um patamar de transcendência, para além da necessidade de observância de questões que dizem respeito à vida em comum. Como gestora da vida e da morte a razão econômica, tornou-se inquestionável. Suas regras de funcionamento transcendem os limites das regras de sociabilidade humana e move-se no plano dos interesses privado procurando regular conflitos e disputas através da mão invisível do mercado.

(...) o sistema moral e o sistema econômico, que representam duas visões do sistema social, no sistema social da moralidade, vemos os sujeitos ou agentes interiorizarem a ordem social sob a forma de regras morais, cada sujeito definindo sua conduta indiretamente por referência a toda sociedade. No sistema econômico, ao contrário, cada sujeito define sua conduta por referência exclusiva ao próprio interesse, e a sociedade é somente o mecanismo – ou a “Mão invisível”- pelo qual os interesses se harmonizam (...). Em outros termos, a transição da moralidade tradicional à ética utilitária – quando for plenamente realizada – representa a expulsão da única e última forma sob a qual, no mundo moderno, o todo social constrange ainda a conduta individual: o indivíduo é livre, suas últimas cadeias foram abolidas. (DUMONT, 2000, p. 111).

A centralidade da racionalidade econômica nas diversas sociedades eleva o reino da produção e do consumo, à condição por excelência da dinâmica da vida biológica. O pressuposto ontológico que pauta o reconhecimento do mundo e das pessoas se estabelece através da obediência aos mandamentos econômico-gerenciais em relação as formas de viver, ou de conceber a vida, articulados aos ininterruptos processos de produção e consumo, em instantes temporais efêmeros em que se estabelece o tempo de durabilidade das relações consigo, com os outros, com os objetos e as coisas com que se entra em contato. “(...) estamos lidando com uma filosofia de vida e critério supremo ao qual tudo mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida biológica como o mais alto bem.” (ARENDRT, 1991, p. 324).

Charles Melman no conjunto das entrevistas que concedeu a Jean-Pierre Lebrun e, que resultou no livro: *“O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço”* (2008), chama a atenção para as dificuldades que os indivíduos enfrentam cotidianamente diante do fato de não reconhecerem referências que lhes permitam regrar seus desejos e, conseqüentemente, suas ações. Na ausência de referenciais de vida, de limites para o desejo, para a vontade e a ação humana, o que se busca é aproveitar a vida, gozar a qualquer preço. Mas, se num primeiro momento este ideal de vida se mostra atraente pela abertura das fronteiras do consumo do humano e de objetos, por outro lado causam a perda da condição de uma vida



qualificada, de perceber que o outro não pode ser simplesmente encarado como meio para o gozo e a satisfação de desejos individualizados, de que uma vida de prazeres, a princípio ilimitados é causa de frustração, dor e sofrimento humanos.

Estamos lidando com uma mutação que nos faz passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo. Não é mais possível hoje abrir uma revista, admirar personagens ou heróis de nossa sociedade sem que eles estejam marcados pelo estado específico de uma exibição do gozo. Isso implica deveres radicalmente novos, impossibilidades, dificuldades e sofrimentos diferentes. (MELMAN, 2008, p. 16).

Na perspectiva de Arendt a supremacia da *oikonomia* e sua dinâmica de produção e consumo da vida biológica, levaram à perda do referencial estabelecido entre os gregos pela dinâmica da *Polis*, ou seja, de reconhecer que a principal obra do ser humano é a construção do mundo, é a capacidade pública de reconhecimento de uma ordem ética e estética, na medida em que envolve o encontro e o confronto de pluralidades na busca do consenso para o bem viver, para a busca da felicidade. Ocupados em tempo integral com os ditames dos imperativos gestores da economia corporal, na busca do corpo perfeito, produzindo e consumindo, reconhece-se apenas a dimensão biológica das existências individuais e o mundo, sob estas demandas, passa a ser concebido apenas como fonte de matérias primas e depósito de lixo descartável decorrente do metabolismo corpóreo.

O último estágio de uma sociedade de operários, que é a sociedade de detentores de empregos, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e «tranqüilizada». (ARENDR, 1991, p. 335)

## **05. Nietzsche e Agamben: a economia como transcendência determinante da *Polis*.**

A partir dos argumentos apresentados pode-se dizer que na cosmovisão nietzschiana<sup>12</sup> (apesar de se desconhecem referências diretas de Nietzsche à economia como transcendência), a economia afigura-se como uma das transcendências que se estabelecem no contexto civilizatório ocidental moderno e contemporâneo e que têm na morte de Deus, a

---

<sup>12</sup> Reiteramos que o contraponto das propostas de Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental serão desenvolvidas com maior propriedade e intensidade no capítulo 2 da tese. Neste momento, é apenas apresenta uma reflexão diminuta entre os dois autores como condição de aproximar cada vez mais suas propostas filosóficas e de perceber as diferenças de enfoque.

justificativa de sua existência, enquanto, horizonte de sentido e finalidade à existência humana. Toda transcendência necessita do apequenamento do homem como condição de transformá-lo em animal de rebanho, dócil e obediente. O aprisionamento da vida, em sua dimensão biológica, na lógica da produção e do consumo, impede que o homem se coloque diante da vida em sua máxima potencialidade como vontade de poder, ou seja, de viver a vida transvalorando seus valores ou valorizando-a em sua dimensão trágica, o que exige do ser humano colocar-se diante da vida, questionando-a profundamente em sua ausência de fundamentos e, mesmo reconhecendo este fato abissal, da insustentável leveza da vida, participar dos combates vitais pelo simples fato de viver e vivê-la intensamente assim como ela é.

Nietzsche aponta para uma “grande política”, uma “grande saúde” e um “grande corpo”, que consiste no fato de os seres humanos estabelecerem o governo da terra, um governo imerso nas forças cosmológicas e fisiológicas a partir das quais a vida, em sua totalidade e, conseqüentemente a vida humana, se origina, qualificando-se e estabelecendo os fundamentos para além de toda e qualquer transcendência.

Dir-se-ia que para Agamben, torna-se fundamental neste contexto da hegemonia da economia sobre a *Polis*, operar alguns movimentos desestabilizadores desta condição. O primeiro movimento seria no sentido de superar a lógica binária própria da estrutura metafísica ocidental, de polarização entre o universal e o particular, entre indivíduo e sociedade. Assim se estabelece a figura do singular, do qualquer (*qualunque*), para além da lógica societária que se sobrepõe ao indivíduo, e o movimento contrário também se torna verdadeiro, ou seja, o singular transcende o indivíduo e sua atomização por uma lógica da produção e de consumo da vida biológica.

O segundo movimento agambeniano se apresenta no sentido da profanação de tudo o que foi sacralizado e retirado da esfera do uso comum da vida humana. Desta forma, a economia deixa de ser um fim em si mesma, de se apresentar como transcendência a determinar a vida biológica humana, para tornar-se apenas um aspecto da vida humana e de sua dimensão primordialmente política. E um terceiro movimento decisivo operado por Agamben e, como decorrência dos movimentos acima citados, seria restituir a obra do homem e colocar em jogo a política que vem...

## **06. Considerações finais**

Talvez seja oportuno esclarecer que no contexto do debate aqui desenvolvido em torno das implicações entre economia e vida, que Agamben ocupa uma posição singular em

torno das perspectivas analíticas que perpassam pensadores como Nietzsche e Arendt. Se nos é possível reconhecer na estrutura da proposta filosófica nietzscheana a centralidade que a economia alcança na modernidade e elevá-la à condição de transcendência esvaziando e apequenando as potencialidades da vida, em Arendt a condição de primazia da economia no que se refere à dinâmica da vida em sua totalidade, transforma o homem moderno em *homo faber* e, contemporaneamente, em *homo laborans*, conduz ao fim da política, da esfera pública como *lócus* privilegiado das relações humanas em sua totalidade. A vida na contemporaneidade articula-se na esfera da produção e do consumo, configurando a sociedade de massas em que estamos inseridos.

Agambem por seu turno 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, paradoxalmente orienta sob a lógica da efemeridade temporal, a multiplicidade de experiências (num mundo em que se esvazia a possibilidade de se fazer experiência) à que os seres humanos são submetidos cotidianamente. Agambem 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 inseridos.

## Referências

ARENDRT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo; pós-fácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Rosá. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **A Política**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas Desperdiçadas**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. **A arte da vida**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.

CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben: Una arqueologia de la potência**. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, UNSAM EDITA de Univesidad Nacional de General San Martín. 2008.

CILLO, Paolo Filippo. OIKONOMIA. (In) VITTORIO, Di P. ; MARZOCCA, O; ROMANO, O; RUSSO, A.; SIMONE, A. **LESSICO DI BIOPOLÍTICA**. ROMA: Manifestolibri, 2006.

DUMONT, Louis. **Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica**. Tradução José Leonardo Nascimento; revisão Antônio Penalves Rocha. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre o Governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1973.

MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Tradução: Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo (Capítulos II e V)**. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Editor: Victor Civita, 1974.