

DIGNIDADE HUMANA À MERCÊ DA ECONOMIA DE MERCADO: UM ENSAIO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA E ECONOMIA NA CONTEMPORANEIDADE⁸⁸

Thiago Delaíde da Silva*

Resumo: Este trabalho se propõe a examinar de que maneira o contexto econômico e político hegemônico da atualidade enquadra ou demarca as condições de possibilidade dos discursos e das práticas ético-políticas em relação à dignidade humana. De que forma a cultura neoliberal parece subverter a dignidade humana reduzindo pessoas à meras coisas, cujo valor é relativizado e mensurado por sua utilidade e competência? A abordagem desse artigo é bibliográfica e de cunho ensaístico, se propondo a levantar indagações pertinentes sobre as relações entre normatividade, do ponto de vista ético e político, e mercado, entendido como práticas econômico-políticas. Para tal, a reflexão aqui presente parte das distinções kantianas entre dignidade e preço, pessoa e coisa, fins e meios, estabelecendo o fio condutor que desde o iluminismo legou ao mundo ocidental a base ética para o discurso dos direitos humanos. Paralelamente ao discurso ético da dignidade, do ponto de vista da economia política, a reflexão aqui presente segue pistas deixadas pelas investigações biopolíticas de Foucault e Agamben, seja sob a marca do poder governamental ou do poder soberano, que sugerem que as práticas do poder político estilham o reconhecimento da dignidade como atributo inviolável da vida humana. Ao que parece, reduzidos à um processo de coisificação, os indivíduos perdem seu *status* de dignidade, seja pela marca do *homo oeconomicus* como empresário de si, seja pelas práticas biopolíticas que relegam o humano à mera condição da vida nua.

Palavras-chave: Dignidade; Mercado; Ética; Economia; Biopolítica.

HUMAN DIGNITY AT THE MERCY OF THE MARKET ECONOMY: AN ESSAY ON THE RELATIONS BETWEEN ETHICS AND THE ECONOMY IN CONTEMPORANEITY

Abstract: This paper aims to examine how the current hegemonic economic and political context fits or demarcates the conditions of possibility of discourses and ethical-political practices in relation to human dignity. How does neoliberal culture seem to subvert human dignity by reducing people to mere things whose value is relativized and measured by their utility and competence? The approach of this article is bibliographic and essayistic, proposing to raise pertinent questions about the relations

⁸⁸ Uma versão deste texto foi apresentada sob a forma de comunicação no XXII Colóquio Internacional de Filosofia – UNISINOS: Normatividade e Mercado, ocorridos nos dias 17 à 19 de setembro de 2019, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, em São Leopoldo – RS.

* Mestrando do PPG Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS, São Leopoldo, RS). Professor de Filosofia da Rede Municipal de Esteio /RS. Contato: thiago.del@gmail.com.

between normativity, from the ethical and political point of view, and market, understood as economic-political practices. To this end, the reflection here is based on the Kantian distinctions between dignity and price, person and thing, ends and means, establishing the guiding principle that from the Enlightenment left the Western world the ethical basis for the discourse of human rights. Parallel to the ethical discourse of dignity, from the point of view of political economy, the reflection presented here follows clues left by Foucault and Agamben's biopolitical investigations, either under the brand of governmental power or sovereign power, which suggest that the practices of political power shatter the recognition of dignity as an inviolable attribute of human life. Apparently, reduced to a process of thingification, individuals lose their dignity status, either by the mark of homo oeconomicus as a self-entrepreneur, or by the biopolitical practices that relegate the human to the mere condition of naked life.

Keywords: Dignity; Market; Ethics; Economy; Biopolitics.

Introdução

Este texto se propõe a problematizar o modo como o contexto econômico e político hegemônico da atualidade enquadra ou demarca as condições de possibilidade dos discursos e das práticas ético-políticas em relação à dignidade humana. De que forma a cultura neoliberal parece subverter a dignidade humana, reduzindo pessoas à meras coisas, cujo valor é relativizado e mensurado por sua utilidade e competência? De que forma a dignidade humana se torna refém da estrutura político-econômica de modo que os interesses do mercado passam a demarcar as relações humanas ao capturar a vida como dispositivo biopolítico? Do ponto de vista da biopolítica, nos perguntamos sobre o quanto o biopoder, entendido como aquele poder que se vale da vida humana para fins que não necessariamente a tomam como *telos* final (ou seja, aqueles fins que não necessariamente respeitam a dignidade humana), o quanto esse poder político aprisiona, condiciona, restringe e direciona a vida dos indivíduos, seja na forma de práticas de governabilidade ou pela imposição de um poder soberano. A pergunta que somos levados a indagar é até que ponto a situação de vida no mundo contemporâneo não tem nos levado à uma coisificação do humano, por um lado, e a uma personificação das coisas por outro.

Supondo haver um embate entre o que poderíamos chamar de um *imperativo ético*⁸⁹ de um lado (representado por um discurso que se ampara na noção de dignidade humana e alinhada aos direitos humanos) e um *imperativo econômico*⁹⁰ (representado pelas demandas de uma economia de mercado, especialmente pelo viés neoliberal), parece razoável discutir as formas pelas quais a lógica do mercado parece ditar as regras que condicionam a vida humana na contemporaneidade.

Para refletir sobre esse ponto, pretendo tomar a filosofia moral de Immanuel Kant e as reflexões biopolíticas de Michel Foucault e Giorgio Agamben para nos auxiliar nesse percurso reflexivo⁹¹. A escolha destes autores tem uma justificação. O

⁸⁹ Faço uso da terminologia “imperativo ético” apenas de forma figurativa para simbolizar um certo intento presente em nossa sociabilidade, em nossa experiência civilizatória, ao compartilhar a crença básica de que todos devem de certo modo viver ou pelo menos agir eticamente, independentemente do que se entende por ética, ou quais princípios e valores morais estejam em jogo. Faz parte da vida social algum tipo de dimensão moral que escapa àquela puramente jurídica ou positiva. Penso mais precisamente em uma ideia de uma cola social, algo semelhante ao que o sociólogo Émile Durkheim se refere em sua teoria sociológica, a saber, a moralidade como um *fato social* (DURKHEIM, 1999, Prefácio à primeira edição, p. XLIII-XLV). O uso do termo “imperativo” aqui não significa um uso em sentido estrito das teorias deontológicas ou da ética kantiana, mas apenas quero com isso expressar a noção básica de que há na concepção moral do senso comum uma ideia latente de um “dever” de agir eticamente (que, diga-se de passagem, é o ponto de partida de Kant na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*). Evidentemente, uso aqui a ideia de um “imperativo” também em alusão à ideia do imperativo categórico kantiano, uma vez que me remeto a ética de Kant como a expressão de uma forma paradigmática de pensar a moralidade e especialmente pelo seu vínculo imediato com a noção de dignidade humana. No entanto, por “imperativo ético” não me refiro exclusivamente à ética kantiana. Se não podemos falar propriamente em Ética mas em éticas (ou seja, sistemas éticos historicamente construídos), ao menos me parece aceitável pragmaticamente, para fins de argumentação, que possamos supor uma certa intenção moral nos seres humanos de exigir uns dos outros o respeito mútuo, independentemente das justificativas morais que podem ser deontológicas, consequencialistas, teológicas, etc. A noção de “imperativo ético” aqui é apenas nominalista, uma etiqueta pra se referir à diversidade de teorias e sistemas morais existentes, que de certo modo se unificam no imperativo “aja eticamente”.

⁹⁰ A ideia de um “imperativo econômico” segue o mesmo raciocínio de um “imperativo ético” mas com relação à economia. Nesse caso, pode soar estranho para alguns, a ideia de um imperativo “aja economicamente” implícito nos discursos e práticas econômicas, mas é algo que parece cada vez mais ser um fato que se sobrepuja ao domínio da vida moral. Tentarei explorar ao logo do texto essa relação, mas basicamente a ideia é que possivelmente seja plausível dizer que entre os gregos o agir ético-político e o agir econômico eram esferas separadas da vida. Entretanto algo começou a mudar na modernidade (e talvez antes) onde a própria ideia de que a vida humana, e mesmo o sistema político e o econômico, deveriam se submeter a normatividade da ética, foi aos poucos sendo sobrepujada por uma lógica econômica que passou a moldar a *forma de viver* do sujeito moderno. Essa lógica, que possui uma normatividade interna, ou seja, os seus “imperativos” próprios, foi tomando o lugar do que estamos designando como *imperativo ético*. Restou à noção de dignidade humana apenas o espaço do discurso, mas a prática da vida social parece ter sido cooptada pelas práticas econômicas do mundo contemporâneo.

⁹¹ Talvez possa parecer em parte ousado, em um texto tão breve fazer uma reflexão sobre o *status quo* da condição humana na contemporaneidade relacionando as ideias de autores com calibre tão pesado e com

pensamento ético de Kant é paradigmático desde o Iluminismo. Como deixa bastante claro o filósofo Jerome Schneewind em *A invenção da autonomia* (2005, p. 32), o pensamento kantiano é um marco na modernidade e representa um modo revolucionário de pensar a moralidade e a nós mesmos como agentes morais autônomos no pensamento filosófico ocidental. A partir de Kant passamos a compreender a moralidade de uma maneira nova e a ideia de liberdade passou a se vincular com a noção de obedecer a si mesmo. Não é incomum a associação do pensamento kantiano com uma certa construção de ideias igualitárias que culminará com a noção de direitos humanos universais⁹². Evidentemente esse processo histórico é longo e marcado por inúmeras contradições, mas há de se reconhecer a contribuição de Kant nesse processo.

O pensamento de Foucault representa quanto a esse quesito um olhar crítico tanto na construção destes ideais éticos e políticos quanto aos processos de subjetivação decorrentes no âmbito cultural. Os mesmos ideais que se pretendiam emancipar o homem e tirá-lo do seu estado de menoridade, acabam por legitimar um tipo de sociedade eminentemente marcada pela disciplina e docilização dos corpos e mentes, pela vigilância ininterrupta e pelo elo entre as relações de subjetivação e as práticas de punição institucionalizadas (FOUCAULT, 1997). Desse modo, a partir de uma chave de leitura foucaultiana, podemos interpretar esse marco ético da modernidade, que tem em

pensamentos tão singulares quanto Kant, Foucault e Agamben. Evidentemente as ideias desses autores podem ser aproximadas, mas também precisamos levar em consideração que pertencem a tradições distintas e possuem objetivos diferentes em suas obras. Tem sido comum encontrarmos trabalhos que aproximam as pesquisas de Foucault e Agamben, uma vez que o segundo explicitamente afirma dar continuidade à algumas pesquisas do primeiro, e se vale do método genealógico em muitos dos seus livros. A ligação com Kant não é tão imediata. Ainda assim, podemos encontrar uma influência kantiana na construção do pensamento foucaultiano e algumas reflexões sobre Kant, por exemplo, em seu *Curso no Collège de France* (1983-1983) *O Governo de si e dos Outros* (2010), onde Foucault começa por analisar o conceito kantiano de *Aufklärung* (ver especialmente a primeira e segunda hora da “Aula de 5 de janeiro de 1983”, p. 3-39). A relação entre Agamben e Kant é um pouco menos óbvia e mereceria um estudo a parte, mas já no *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2007) Agamben, ao discorrer sobre a forma pura da lei no quarto capítulo, retoma o formalismo ético kantiano para ilustrar a noção de um vazio material (ou de conteúdo) da própria lei que paradoxalmente conduz a humanidade a um estado de exceção (ver “Forma de lei”, p. 57-59). Contudo, visto que o objeto deste trabalho não é uma discussão entre as teses destes autores entre si, meu empreendimento se dará em tentar relacionar suas ideias de uma forma um pouco mais pragmática, no sentido de me valer de alguns de seus conceitos e teses, como ferramentas de análise para pensarmos alguns aspectos do *status quo* da condição humana na contemporaneidade. Portanto meu foco nesse texto é menos acadêmico e mais ensaístico.

⁹² Norberto Bóbio explora esse aspecto em seu livro *A Era dos Direitos* (2004). Michael Rosen também desenvolve esse aspecto em *Dignidade: sua história e significado* (2015)

Kant uma de suas colunas estruturais do pensamento iluminista, como um discurso de poder. O discurso sobre a dignidade humana, sobre o valor da vida e os direitos fundamentais de todos os homens se fundam em uma premissa igualitária que antes de um ser fato incontestável da natureza, na leitura biopolítica foucaultiana, representa uma construção histórica e ideológica. Os mesmos discursos que fundam a modernidade no âmbito ético e político também se entrelaçam ao pensamento econômico, culminando com o surgimento do neoliberalismo. Desse modo o paradigma ético e econômico fundante teriam a mesma origem, mas parecem seguir caminhos distintos a ponto de criarem um antagonismo (ao menos no campo das ideias). É importante avaliar de que modo essa relação se estabelece.

As contribuições de Agamben complementam, desafiam ou sinalizam aspectos não tratados por Foucault. A biopolítica agambiana coloca em xeque a própria concepção do poder soberano, sua relação com a ordem jurídica e o modo como a noção de “vida nua” é incorporada como objeto de manipulação do poder instituído, quer do ponto de vista jurídico-político, quer do ponto de vista econômico (AGAMBEN, 2007). O poder, que na visão de Agamben (2011) é um tipo de máquina bipolar, se estabelece ao fazer da noção da vida natural o campo paradigmático onde o poder político e econômico encontrará sua legitimação. Agamben (2007, p. 17) vê de modo crítico a perspectiva dos direitos humanos que se fundam naquilo que ele chama de “sacralidade da vida”, que longe de ter apenas um significado ético, representa a dicotomia entre vida e morte, e estabelece os critérios pelos quais a vida humana pode ser ou não “matável”.

É certo que o projeto filosófico de Kant tem objetivos diferentes dos de Foucault e Agamben. Kant estava interessado em fundamentar racionalmente uma ética universal e uma visão cosmopolita dos direitos dos homens. Foucault e Agamben se alinham a uma tradição pós-nietzscheana que vê com suspeita esse tipo de pretensão. Para Foucault (e de certo modo também para Agamben) tal pretensão é própria da historicidade iluminista e representa um marco na genealogia das ideias que formam o pensamento ocidental até os nossos dias. Evidentemente que na perspectiva foucaultiana as rupturas de ideias não são imediatas, nem evidentes e muito menos livres de contradições, portanto o que persiste é uma gama de discursos que se sobrepõem uns

aos outros disputando espaços ou campos de legitimidade (FOUCAULT, 2015). Por outro lado, as tentativas de se pretender valer de uma fundamentação racional para os ideais éticos e políticos permanecem sendo constantemente retomadas no pensamento contemporâneo.

Nesse sentido me parece importante nos valermos desses contrastes, mas também nas aproximações das reflexões desses autores, apesar de seus distanciamentos conceituais, que por caminhos diferentes, tocam em questões cruciais que extrapolam sua própria historicidade e lançam luz sobre problemas emergentes quanto a vida contemporânea, no que tange especialmente as tensões entre ética e economia. A perspectiva da dignidade humana ainda permanece sendo um tópico relevante e um conceito chave para pensar o modo como as relações sócio-econômicas se estabelecem em um contexto em que cada vez mais os interesses de mercado ditam as regras impondo sua normatividade sobre diversos aspectos da vida.

Estruturalmente, na primeira seção desse artigo procuro revisitar e apresentar alguns traços da concepção de dignidade cunhada por Kant e de sua estreita relação com o conceito de pessoa. Na seção seguinte, pretendo abordar a visão de biopolítica de Foucault à partir da ótica do poder governamental e sua análise do *homo oeconomicus* presente na economia neoliberal. Em seguida, procurarei abordar a visão de biopolítica de Agamben a partir da ótica do poder soberano e a da distinção entre *bíos* e *zoé*. Por fim, procurarei fazer algumas inferências à luz dos conceitos desses autores para refletir o modo pelo qual a lógica de mercado parece subjugar a dignidade humana.

Kant e a dignidade humana: distinguindo entre pessoas e coisas

É conhecida a distinção que Kant faz entre *dignidade (Würde)* e *preço (Preis)* (FMC, 2009, p. 265, Ak 434-435)⁹³. Para Kant, a dignidade é um valor absoluto, incomparável e insubstituível. O preço, por sua vez, é um valor relativo. Se algo possui

⁹³ A passagem referida é a seguinte: “No reino dos fins tudo tem ou bem um *preço* ou um bem uma *dignidade*. O que tem preço, em seu lugar também se pode pôr outra coisa, enquanto *equivalente*; mas o que se eleva acima de todo o preço, não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade.” (FMC, 2009, p. 265, Ak. 434-435).

uma dignidade é porque é um fim em si mesmo. Por isso possui um valor intrínseco. Algo que tem um preço, possui um valor enquanto meio. Não pode ser um fim e não tem valor em si mesmo. Decorre daí também a distinção de Kant entre *pessoas* e *coisas* (FMC, 2009, p. 241, Ak. 428)⁹⁴. *Pessoas* são entes que possuem dignidade, pois são fins em si mesmos, em virtude de sua “natureza racional”, enquanto que coisas possuem apenas um preço, pois são meios e não fins em si mesmos. Seu valor diz respeito à sua utilidade. Coisas são instrumentos que estão a serviço de um agente racional, de uma pessoa, portanto.

Poderíamos nos perguntar por que razão Kant utilizou o termo “preço”, para se referir à um valor relativo das coisas, em contraposição à “dignidade”, para se referir à um valor absoluto? É interessante notar que a noção de dignidade tem raízes religiosas, especialmente dentro da tradição cristã, mas o conceito de “preço”, parece ser tomado da linguagem econômica. Não é à toa que Kant faz uma distinção entre *preço de mercado* e *preço afetivo* (FMC, 2009, p. 265;267, Ak. 435). O preço de mercado diz respeito ao tipo de valor que é equacionado objetivamente em comparação à outros objetos semelhantes de acordo com seu uso. Por isso Kant se refere à “habilidade e diligência no trabalho” (FMC, 2009, p. 265, Ak. 435) como tendo um preço de mercado. O valor da habilidade ou diligência do trabalho de um determinado indivíduo será sempre comparada à de outros indivíduos. O critério do valor desse trabalho será a competência efetiva, a execução do trabalho. É exatamente por isso que um empregado pode ser demitido e substituído por outro se não estiver cumprindo bem seu trabalho, se seus serviços não estiverem mais servindo ao propósito de atingir certos resultados (fins). A princípio, não há nada de imoral em um empregador substituir um empregado por outro se o primeiro não está sendo competente *qua* empregado. Isso é muito diferente de desrespeitá-lo *qua* pessoa. A sua dignidade enquanto pessoa é inviolável e

⁹⁴ “Os seres cuja existência não se baseia, é verdade, em nossa vontade, mas na natureza, enquanto meios, e por isso chamam-se *coisas*, ao contrário, os seres racionais denominam-se *pessoas*, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos, isto é, como algo que não pode ser usado meramente como meio, por conseguinte <como algo que> restringe nessa medida todo arbítrio (e é um objeto de respeito).” (FMC, p. 241, Ak 428).

insubstituível, ainda que seu valor enquanto empregado tenha um valor relativo, ou seja, um preço.

Quanto ao preço afetivo, Kant associa com “o engenho, a imaginação viva e o humor” (FMC, 2009, p. 265;267, Ak. 435) que alguém possui. Ou seja, são valores mais subjetivos do que objetivos. O preço afetivo não é equiparável objetivamente, apenas subjetivamente. Um objeto qualquer, por exemplo, pode ter um preço de mercado (o mercado objetivamente regula o seu valor a partir de certos critérios econômicos) e pode lhe ser fixado um preço de compra. Esse objeto pode ser comprado ou substituído, pois seu valor pode ser mensurado. Mas o valor afetivo de um objeto está no sujeito. O sujeito pode ter um apego sentimental ao mesmo objeto e atribuir a ele um valor afetivo que diverge daquele preço de mercado. Mas ambos, preço de mercado ou preço afetivo são valores que possuem um “equivalente”. Não obstante, a dignidade é um valor objetivo e incomensurável, no sentido de que não pode ser nem medido e nem equacionado, nem comparado e nem depende da afeição de alguém. A dignidade não possui equivalente. Pessoas possuem dignidade independentemente do sentimento alheio e nem se pode atribuir à elas um preço de mercado. Nas palavras de Kant, a dignidade é o valor que coloca as pessoas “infinitamente acima de todo o preço” (FMC, 2009, p. 267, Ak. 435).

Além disso, na *Metafísica dos Costumes* Kant escreve:

Somente o homem considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral eleva-se acima de qualquer preço; pois como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, nem mesmo para seus próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor interno absoluto), pela qual ele constrange todos os outros seres racionais do mundo a ter respeito por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade. (KANT, 2013, p.247: MC 434-435, §11)

Seguindo esse raciocínio, fica claro o quanto a ética kantiana se opõe à qualquer tipo de maus tratos a seres humanos e claramente se opõe à escravidão humana. Escravizar um ser humano é certamente uma afronta à dignidade humana. Significa tratar um ser humano meramente como meio, como coisa, atribuindo a ele um valor

relativo, um preço. Não é à toa que desde sempre, na maioria das sociedades escravocratas, os escravos eram vendidos e comprados, tinham um “preço de mercado” (por vezes também um “preço afetivo”, mas nunca uma dignidade). Tal forma de tratar os seres humanos viola a conhecida *Fórmula da Humanidade* do *Imperativo Categórico*: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (FMC, 2009, p. 243;245, Ak. 429).

Respeitar a dignidade humana, na perspectiva kantiana, significa tratar o outro como um fim e nunca “meramente” como meio. Tratar alguém meramente como um meio significa não reconhecer o seu valor intrínseco, significa não respeitar a humanidade presente em sua pessoa. Em última instância é não respeitar a lei moral presente no íntimo de cada um. Violar a *Fórmula da Humanidade*, seria como tratar uma pessoa como se ela fosse uma coisa. Na *Metafísica dos Costumes* Kant é bastante enfático:

A humanidade é ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente sua dignidade, por meio da qual ele se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que podem certamente ser usados; e eleva-se, portanto, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele não pode alienar-se a si próprio por preço algum (o que seria contrário ao dever de autoestima), do mesmo modo ele não pode agir contra a autoestima igualmente necessária dos outros enquanto homens, isto é, o homem é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens, portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se tem necessariamente de mostrar por todo outro homem. (KANT, 2013, p.277; MC: 462, §38)

Embora Kant não tenha sido o primeiro filósofo a elaborar uma concepção de dignidade, segundo Thomas Hill (2003, p. 441) deve-se a Kant a ideia de que a dignidade é um valor que se estende a todos os seres humanos, não devido à sua posição social, mas única e exclusivamente pelo fato de serem humanos. “Foi Kant que proporcionou a essa ideia a expressão daí em diante clássica de dignidade do ser humano (como ser humano)”, afirma Hill (2003, p. 441).

Certamente a visão de dignidade de Kant teve papel importante na construção de ideais que culminarão com a criação dos direitos humanos. A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* reconhece a que “todos os seres humanos nascem livres iguais em dignidade e direitos” (DUDH, 1948, Artigo I). Embora possa haver debate sobre uma transposição literal da concepção kantiana de dignidade expressa no discurso a favor dos direitos humanos, não é incomum que seja atribuído a Kant grande influência na defesa do ideais que expressam que a vida humana deve ser concebida um valor inalienável.

Como indica Ronald Dworkin, a dignidade representa a noção de que “existem maneiras de tratar um homem que são incompatíveis com seu reconhecimento como um membro pleno da comunidade humana, e sustenta que tal tratamento é profundamente injusto” (DWORKIN, 2002, p. 304-305). Desse modo, há de se dizer que a noção de dignidade, de certa forma, tornou-se presente não apenas no discurso ético mas tornou-se recorrente como princípio no âmbito jurídico, na política, na bioética, etc. Embora não seja uma noção que expresse completo consenso, pode-se dizer que mesmo na linguagem ordinária do senso comum parece haver a presença de uma noção de dignidade⁹⁵. Não parece absurdo associar à Kant essa noção de que temos de dignidade, ao menos parcialmente⁹⁶.

Apesar de ser presente como princípio ético, a dignidade, pode ser um discurso vazio de significado se considerarmos em meio ao contexto sócio-econômico contemporâneo. De que forma o viés da biopolítica poderia nos ajudar a problematizar o modo como a dignidade humana é vista no mundo contemporâneo? Vejamos o que Foucault e Agamben tem a nos dizer e que tipo de conclusões somos levados a extrair a partir de suas análises.

⁹⁵ Andorno chama de “atitude padrão (*standart attitude*)” a crença comum que “a maioria das pessoas assume, como fato empírico, que os seres humanos têm uma dignidade intrínseca” (2009, p. 435). Ao que parece, a noção de que todos os seres humanos são portadores de uma dignidade desse tipo parece ter sido introjetada em nossa visão ética mais basilar.

⁹⁶ Michael Rosen, em *Dignidade: história e significado* (2015), explora de maneira mais detalhada essa relação.

A biopolítica de Foucault: o poder governamental, o capital humano e o *homo oeconomicus* como empresário de si

Em seu curso *Nascimento da Biopolítica* (2008), ministrado no *Collège de France* entre 1978 e 1979, Foucault analisa as práticas governamentais e a lógica da razão governamental enquanto dispositivo de governamentalidade da conduta humana, identificando o gradual processo de submissão da política à economia como elemento fundante de uma biopolítica. No ano anterior, Foucault já havia apresentado elementos de sua investigação genealógica das práticas governamentais em seu curso *Segurança, Território e População* (2011), identificando o biopoder aos processos de governança das condutas humanas através do que ele chamou de *poder pastoral*⁹⁷.

As práticas de governo a partir do século XVIII, especialmente, passam a exercer um poder governamental sobre os indivíduos através de uma nova categoria: a população. *População* é uma categoria do discurso político diferente de *povo*, visto que este último se refere a um *sujeito* político que está vinculado à noção de poder e soberania. Já *população* é uma categoria política que identifica, numérica e quantitativamente, um grupo de indivíduos pertencentes a um território de uma dada nação. *População* não é sujeito mas *objeto* do exercício do poder governamental. Ruiz (2016, p.7) explica que:

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

O governo, interpretando-se a si mesmo como pastor e a população como pastorado, assume como sendo seu papel *cuidar* e *guiar* seu rebanho, por isso vale-se do discurso *cuidado* (por isso o pastoreio) para legitimar suas práticas. Nesse sentido, os

⁹⁷ Foucault começa a analisar a noção de *poder pastoral* especialmente a partir da *Aula de 8 de fevereiro de 1978*, em STP (2011, p. 155), onde dá continuidade nas aulas posteriores do mesmo curso.

governos tomam para si essa lógica do poder pastoral e fazendo uso do discurso do cuidado para agirem de modo incisivo no direcionamento das vidas dos indivíduos. Segundo Foucault, é nesse contexto que surgem as práticas do *biopoder*. O biopoder surge quando o poder governamental passa a direcionar e conduzir as vidas dos indivíduos de maneira tal que é legitimada pelo discurso do cuidado. Foucault chama de biopoder o “conjunto de mecanismo pelos quais aquilo que constitui as características biológicas humanas permite entrar em uma política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (2011, p.03). Essa conceituação diz respeito à lógica que os governos passam a estabelecer para manter o controle populacional como estratégia política e econômica. Um dos exemplos mais comuns é relacionado a vacinação de uma dada população por conta de uma doença ou vírus. A doença é uma ameaça e o governo, na sua missão de cuidar, deve garantir uma prática de imunização da população que necessariamente precisa se submeter a este cuidado. Esse aspecto introduz a vida humana ao enquadramento de uma biopolítica.

Foucault segue mostrando que as práticas governamentais se estabelecem como práticas de subjetivação. Em *Nascimento da Biopolítica* (2008), Foucault sugere que aos poucos a política passa a não apenas se atrelar à agenda econômica mas aos interesses do mercado emergente, que passa a ditar as normas pelas quais se definem as políticas públicas e as estratégias de governo. O mercado, enfatiza Foucault, passa a ser “um lugar de verificação [...] um lugar de verificabilidade/ falsificabilidade para a prática governamental” (FOUCAULT, 2008, p. 45).

O surgimento do capitalismo, obviamente, tem aqui uma relação direta com as práticas biopolíticas, segundo a análise de Foucault. O capitalismo reforça o poder do mercado que regula não apenas a economia mas todo um quadro da agenda política. O liberalismo enquanto teoria econômica surge de modo a justificar o *laissez-faire*, onde o mercado deve atuar livremente sem interferência do Estado e sob a ação de uma mão invisível. O poder pastoral passa a ser colocado em questão nas políticas econômicas liberais, mas é novamente retomado na teoria e agenda neoliberal. Foucault (2008) analisa as diferenças entre liberalismo e neoliberalismo e enfatiza que o neoliberalismo é mais do que uma reformulação das teorias liberais, sendo uma visão de economia

política que retoma a prática do poder pastoral em que o governo tem um papel central, porém não em favor das populações e sim em prol do mercado. Se a lógica do liberalismo clássico era que o Estado ou o governo não deveria intervir na economia (ou interferir o menos possível), já que o mercado possui sua lógica interna autorreguladora, e as políticas de cunho intervencionistas, como o keynesianismo e até mesmo o socialismo, defendiam uma atuação mais efetiva do Estado para regular o mercado, teoricamente em prol da justiça igualitária e bem-estar da população, o neoliberalismo, por sua vez, abandona o *laissez-faire*, abraçando o intervencionismo do governo em favor do mercado. Nas palavras de Foucault (2008, p. 339):

[...] no liberalismo clássico pedia-se ao governo que respeitasse a forma do mercado e se "deixasse fazer". Aqui, transforma-se o *laissez-faire* em não o deixar governo fazer, em nome de uma lei do mercado que o permitira aferir e avaliar cada uma das suas atividades. O *laissez-faire* se vira assim no sentido oposto, e mercado já o não é um princípio de autolimitação do governo, é um princípio que é virado contra ele. É uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo. Enquanto no século XIX havia procurado estabelecer, em face e contra a exorbitância da ação governamental, uma espécie de jurisdição administrativa que permitisse aferir a ação do poder público em termos de direito, temos aqui uma espécie de tribunal econômico que pretende aferir a ação do governo em termos estritamente de economia e de mercado.

A biopolítica que se segue daí possui uma lógica radicalmente nova. Um dos traços marcantes da biopolítica que surge do neoliberalismo, segundo Foucault, é a *teoria do capital humano*. O que há de novo na economia política neoliberal em relação ao trabalho é que até então ele era visto sempre do ponto de vista dos processos econômicos e não do ponto de vista do trabalhador. A análise econômica neoliberal incorpora em sua teoria a visão que próprio trabalhador tem do trabalho. O indivíduo que trabalha vê o seu trabalho como um potencial fluxo de renda. O que importa para o trabalhador é o que o trabalho proporcionará a ele em termos de subsistência. Ele é seu ganha-pão. Portanto o trabalhador vê o trabalho como meio para atingir um determinado fim específico: renda. Ora, nesse sentido o trabalhador vê a si mesmo como uma “máquina” que possui uma aptidão, uma competência, de produzir rentabilidade. Como diz Foucault:

[...] visto do lado do trabalhador, o trabalho não é uma mercadoria reduzida à abstração da força de trabalho e ao tempo (durante) o qual ela é utilizada. Decomposto do ponto de vista do trabalhador, em termos econômicos, o trabalho comporta um capital, isto é, uma aptidão, uma competência; como eles dizem: é uma ‘máquina’. (FOUCAULT, 2008, p. 308)

Desse modo, o neoliberalismo passa à sua análise econômica o trabalho “do ponto de vista do trabalhador”, fazendo dele (o trabalhador) não mais um mero objeto em sua análise mas compreendendo-o como “sujeito econômico ativo” (FOUCAULT, 2008, p. 308-309). Assim sendo, muda-se o paradigma do *homo oeconomicus*. Na concepção clássica, diz Foucault, o *homo oeconomicus* era visto como um parceiro de troca, enquanto que na concepção neoliberal o *homo oeconomicus* passa a ser compreendido como um “empresário de si mesmo” (2008, p.310-311). Assim explica Foucault:

O *homo oeconomicus* é um empresário, e empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será para substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. (FOUCAULT, 2008, p. 3011)

Essa mudança conceitual é paradigmática porque muda radicalmente a forma que os processos econômicos, e por consequências as práticas políticas, irão lidar com o trabalho e com o trabalhador. Do ponto de vista dos sujeitos a relação muda, pois o trabalhador passa a identificar a si mesmo como empresário do seus próprios recursos econômicos. Esses recursos nada mais são do que sua própria sua vida enquanto constituição biológica, seu corpo, como também suas capacidades intelectuais e sua força braçal, que passam a ser seu tesouro pois, embora finitos, garantirão sua subsistência. Essa forma de pensar o trabalho joga a responsabilidade integralmente ao trabalhador, pois ele é o detentor último da competência para atingir seus resultados.

A teoria do capital humano, portanto, define elementos cruciais para uma biopolítica e de um métrica do poder político governamental. Como Foucault atenta, os

governos passam a se valer desse novo paradigma do *homo oeconomicus* como empresário de si, para investir em suas populações, quer do ponto de vista da saúde ou da educação, não por razões igualitárias ou por princípios de justiça, mas porque vê sua população como um conjunto de máquinas competentes que são o motor da economia de mercado. O governo em seu poder pastoral, cuida de sua população pois vê nela um potencial econômico indispensável para manter girando a roda da economia.

Apesar de o sujeito iludidamente encarar a si mesmo como agente produtor do capital, não mais como uma peça num maquinário econômico em macro escala, ele se vê como dono de si mesmo e de seu próprio trabalho. Ele se vê empresariando a si mesmo. O que não percebe é que, ao fazer isso, ele corre o risco de reduzir-se a um *meio* e não a um *fim* do processo econômico. Ao empresariar a si mesmo, reduz-se, ele mesmo, à uma espécie de máquina-competência. Como diz Foucault: “a competência do trabalhador é uma máquina, sim, mas uma máquina que não pode se separar do próprio trabalhador” (2008, pág. 309). Se sua competência é inseparável de si mesmo e sua competência é máquina, então o trabalhador é uma máquina de produzir fluxos de renda. Ou seja, nesse processo, ele se despersonaliza e basicamente torna-se coisa.

Se essa despersonalização dos indivíduos dentro o processo econômico no paradigma do *homo oeconomicus* como *empresário de si mesmo* faz dele nada mais que um meio (uma coisa, em linguagem kantiana, portanto), como fica sua dignidade enquanto pessoa humana? Essa parece ser a pedra de toque de nossa reflexão. Antes de tentar responder a ela, nos permitamos ir um pouco adiante na análise biopolítica de Agamben e pinçar alguns elementos de suas investigações que podem iluminar um pouco mais essa reflexão.

A biopolítica de Agamben: o poder soberano, a vida nua e a *oikonomia* teológica

O filósofo italiano Giorgio Agamben, um dos mais conceituados estudiosos da biopolítica e um continuador, por assim dizer, do trabalho de Foucault (embora haja, ao mesmo tempo, distanciamentos da abordagem foucaultiana), desenvolve uma investigação genealógica da biopolítica que leva em consideração não apenas a análise

da governamentalidade como também do poder soberano. Para Agamben, a biopolítica como exercício do biopoder sobre a vida humana não é um fenômeno da modernidade, mas sua raiz é muito mais longínqua, podendo ser rastreada já na antiguidade entre os gregos.

Agamben, em sua obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002), o primeiro dos seus trabalhos dentro do projeto *Homo Sacer*, recorre a distinção que os gregos faziam entre duas formas distintas de vida, a *zoé* e a *bíos*. Para os gregos, *zoé* corresponderia à vida natural dos seres vivos, ou seja, diz respeito ao “simples fato de viver comum a todos os seres vivos”, enquanto que a *bíos* “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2002, p. 9), sendo no caso do homem o tipo de vida tipicamente humana que envolveria suas relações sociais e políticas. A *zoé* corresponde à dimensão natural da vida, ao aspecto biológico, à camada mais básica da vida, enquanto que a *bíos* se refere a uma dimensão que transcende o “mero fato de viver” (AGAMBEN, 2002, p. 10 apud ARISTÓTELES), ou simples condição de subsistência. *Bíos*, significa para o homem aquela forma de vida que nos diferenciaria dos demais seres vivos. Para os gregos, essa característica fundamentalmente era a politicidade. O homem, para Aristóteles, é um animal político. Essa tese aristotélica, que irá marcar de modo incisivo o pensamento ocidental decorrente, não trazia nada de muito original em relação ao pensamento vigente entre os gregos de sua época, mas fazia eco à maneira como os gregos enxergavam a vida humana.

Agamben parte dessa distinção para mostrar que a política, já entre os gregos, tinha o aspecto de uma biopolítica em sua raiz conceitual, contudo, numa concepção diferente daquela trabalhada por Foucault. A política se refere a *bíos*, mas a *bíos* grega não era a vida biológica, apenas e tão somente, mas compreende a vida social, cultural e política. À vida biológica era destinada o termo *zoé*. Mas conforme explica Agamben (2002, p. 10), a “simples vida natural” estava excluída da dimensão da vida na *pólis*. O espaço da *zoé* era a *oikos*, nome dado ao espaço doméstico, e não à *pólis* (cidade). Ou

seja, para os gregos, a vida natural (*zoé*) pertence à dimensão privada da vida, enquanto que a vida política, a *bíos*, pertence à dimensão da vida pública⁹⁸.

Agamben nos lembra que a economia (*oikonomia*) para os gregos era nada mais do que a arte de gerir a *oikos*, ou seja, a vida doméstica, a vida privada. Nesse sentido, para os gregos, a economia não pertenceria aos interesses da vida pública, aos interesses da *pólis*. Economia e política eram domínios separados. Economia diz respeito à *oikos* e a *zoé*, portanto. A política, por sua vez, diz respeito à *bíos* e à *pólis*. Naturalmente, o que Foucault havia chamado a atenção em suas investigações é que na modernidade há uma virada paradigmática que leva a política não apenas se entrelaçar com a economia mas a estar a serviço dela. Para Foucault o interesse econômico sai da esfera da vida privada e toma conta da vida pública. Desse modo a economia ocupa o espaço da vida pública que era originalmente a esfera da política, jogando esta às margens da vida pública. O que sobra para a política é, inversamente, a governabilidade da vida privada dos indivíduos, da *zoé*, portanto. Nesse sentido a biopolítica a que Foucault se refere é o governo da *zoé*. O “bio”, de “biopolítica”, é a *zoé* e não a *bíos* grega, que refere à politicidade. Mas o que Agamben chama a atenção é que esse processo de transformações a que passam a política e a economia no limiar da modernidade, especialmente com a emergência do capitalismo, na verdade é anterior a esse período, tendo suas raízes na economia teológica da cristandade (embora algumas bases já sido lançadas desde os gregos) (AGAMBEN, 2011).

Para Agamben a biopolitização da vida já estava sendo gestada há séculos, por uma *oikonomia* teológica, mas que era camuflada sob os moldes de uma filosofia de cunho secular. Esse é o ponto que Agamben explora em sua obra, como mais atenção em *O Reino e a Glória* (2011). O que Foucault identifica, segundo Agamben, é o um estopim desse processo que retratam as práticas de governamentalidade como poder

⁹⁸ Nesse ponto, a reflexão de Agamben faz eco ao que Hanna Arendt já havia chamado atenção em *A Condição Humana*: “Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, <<além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)>>.” (ARENDR, 2007, p. 33)

governamental. Mas para Agamben, o poder soberano já lidava com a dimensão do que ele chama de “vida nua”. A vida nua é o processo pelo qual a vida humana é desnudada de sua *bíos*, de sua condição de politicidade, que significa a capacidade de autonomia, de decidir o próprio destino, de participar da vida pública, de ter voz enquanto cidadão da *pólis*. O homem perde sua condição de humano, perde sua humanidade propriamente falando, perde sua dignidade, pois perde seu *status* de *bíos*, sendo reduzido à pura *zoé*.

O poder soberano, que para Foucault ainda apresentava um discurso que ao menos teoricamente se mantinha fiel ao interesse público, em seu empenho justificar a legitimidade do Estado e ao poder decorrente da noção povo, legando ao poder governamental a condução da população, da vida privada em última instância, é questionada por Agamben. Na perspectiva agambiana, o poder soberano já havia se atrelado à economia política mas em vestes de uma economia teológica. Agamben demonstra, em sua genealogia teológica da economia e do governo em *O Reino e a Glória*, que o discurso teológico nunca abandonou as teorias políticas econômicas desde os medievais até os mais recentes defensores da democracia de massas. Para Agamben há uma *assinatura teológica*⁹⁹ nos discursos do poder soberano como do discurso do poder governamental.

Agamben demonstra que a distinção das esferas da economia e da política entre os gregos, passa por uma gradual modificação e aproximação ao total entrelaçamento no corpo das elaborações teológicas entre os pensadores cristãos. A *oikonomia*, interpretada pelos filósofos e teólogos cristãos como a relação entre a santíssima trindade e o modo como Deus se relaciona consigo mesmo, será aos poucos transposto para o domínio da política. Então, se Agamben estiver correto, a economia, embora aqui num sentido muito diferente, teológico portanto, já havia tomado o espaço do campo

⁹⁹ Agamben defende a tese de que aquilo que se entendia como uma secularização das ideais teológicas medievais no limiar da modernidade na verdade devem ser interpretadas como “assinaturas teológicas”. Em suas palavras, ele diz que “[...] a secularização atua no sistema conceitual do moderno como assinatura que remete à teologia. Do mesmo modo como, de acordo com o direito canônico, o sacerdote secularizado devia levar consigo um sinal da ordem a que havia pertencido, assim também o conceito secularizado exibe como assinatura seu pertencimento passado à esfera teológica.” (AGAMBEN, 2011, p. 16):

político. A economia teológica já ditava a métrica pelo qual o pensamento teológico e filosófico sobre a política iria se embasar¹⁰⁰.

Agamben (2002) recorre a figura arcaica do *homo sacer*, presente no direito romano, para simbolizar a condição paradoxal que a vida humana se encontra no contexto da biopolítica. O *homo sacer* representava uma figura jurídico-política na qual um determinado indivíduo ao ser consagrado, proclamado *sacer*, era mesmo tempo excluído da ordem do direito e da ordem religiosa (AGAMEN, 2002, p. 90). O *homo sacer*, assim, representava uma vida banida tanto da ordem social e jurídica como da ordem religiosa, sendo resultado de uma dupla exclusão portanto. Embora a vida do *homo sacer* não fosse legalmente matável (insacrificável) era abandonada, deixada à deriva, à própria sorte. Se alguém o encontrasse e o matasse não seria propriamente considerado um homicida (AGAMBEN, 2002, p. 109). Como explica Ruiz (2012, p. 04):

A particularidade do *homo sacer* é que, nessa condição paradoxal, ele se encontra incluído pela exclusão e excluído de forma inclusiva. Essa figura jurídica paradoxal captura a vida humana pela exclusão ao mesmo tempo em que a inclui pelo abandono. É uma vida matável por qualquer um sem consequências penais, pois se encontra fora do direito. Ao estar fora do direito ocorre que não pode ser condenada juridicamente. Está exposta à vulnerabilidade da violência por ser desprovida de qualquer direito. Embora o direito não pode condená-la à morte. Sua vulnerabilidade se deriva de um ato de direito que a excluiu incluindo-a numa zona de anomia onde está exposta a toda violência e a qualquer violação.

Para Agamben (2002), a figura do *homo sacer* representa a condição pela qual a vida humana é capturada pelo biopoder a partir do poder soberano. O *homo sacer* é a

¹⁰⁰ O debate teológico sobre a vontade divina e o comando do mundo culminará com a noção de vontade geral de Rousseau, que por sua vez influenciará fortemente a visão moral e política de Kant. A vontade geral seria uma grande metáfora da vontade divina que é metamorforizada (ou antropomorfizada) em uma vontade racional pela qual o povo deve aderir. Não sendo a vontade geral a vontade da maioria, não sendo necessariamente aquilo que os indivíduos *podem querer* (enquanto um desejo subjetivo, auto-interessado) representa aquilo que eles *deveriam querer* (ou o que é mais racional querer), enquanto agentes políticos livres que são soberanos enquanto capazes de criar e obedecer à lei. Ideia essa que depois será incorporada na teoria moral kantiana sob o nome de autonomia. A vontade é uma faculdade racional de querer aquilo que é mais racional querer sob um ponto de vista imparcial e universal. A autonomia, fundamenta a moralidade na medida que ela é a capacidade de autolegislação dos indivíduos. Segundo a genealogia de Agamben, a *assinatura teológica* presente nessa construção teórica é facilmente detectável.

representação simbólica da vida humana matável e insacrificável na medida em que ela está à mercê do poder soberano (AGAMBEN, 2002, p. 90). Decorre disso a noção dogmática da sacralidade da vida que representa, na leitura agambiana, o paradoxo de uma vida que passa a ser objeto da articulação de um poder de morte, cuja especificidade não está na proteção da mesma e sim na demarcação de uma fronteira em relação àquelas vidas que podem ser deixadas para morrer. Nas palavras do próprio Agamben:

A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição de abandono. (AGAMBEN, 2002, p. 91)

Novamente chegamos a uma encruzilhada que nos faz indagar a respeito da condição à qual a vida humana se depara em nosso tempo. Se Agamben estiver correto, então a vida nua é aquela vida que é descartável, aquela vida que é reduzida ao seu estado de pura *zoé*, à sua animalidade. Um tipo de sistema político e econômico que favorece o descarte da *bíos* e relega a vida humana à *zoé* tende a desumanizar o próprio homem, pois não respeita sua dignidade e seu *status* de pessoa. Na terminologia kantiana, seria o mesmo que reduzir o valor do homem ao valor de uma coisa. Não é de se surpreender que vivemos nesse estado de exceção que transformou-se em regra, no qual, na prática, a vida humana tem tão pouco valor (um valor apenas relativo), onde seres humanos são por vezes tratados meramente como meios, como coisas (embora o discurso possa ser outro), e as coisas (os bens materiais, o mercado, o capital), assumem o *status* de valor mais elevado, ao que poderíamos ironicamente chamar de “dignidade”. Parece que chegamos ao ponto de que certos seres humanos não mais são mais respeitados *qua* pessoas, mas tratados como meios, como coisas, e as coisas, especialmente aquelas que são valorizadas pela lógica do mercado, pelo sistema econômico hegemônico, são tratadas com “dignidade”. Ironicamente, vivemos tempos em que coisas são pessoas e pessoas são coisas.

O imperativo ético e o imperativo econômico: entre fins e meios no discurso e nas práticas sociais frente à agenda econômico política neoliberal

Em tempos tão difíceis de compreender, tentamos nos situar tateando no escuro a geografia do espaço em que estamos inseridos a fim de desviar dos obstáculos que se interpõe em nosso caminho. O esforço teórico e as análises daqueles que tentam pensar o mundo atual servem como velas ou luminárias que, em meio à obscuridade, iluminam nosso olhar diante de sombras difíceis de precisar. A filosofia, como pensava Hegel (2010, p. 44), tende a levantar voo ao cair da noite e seu olhar paira sobre o já ocorrido, sobre o que já está finalizado. Mas ao nos determos sobre a condição humana na contemporaneidade esforçamo-nos para intuir aquilo que ainda está se sucedendo e as chances de capturar uma totalidade estão reduzidas de tal modo que nossos acertos podem ser mínimos. Ainda assim, parece inevitável nos colocarmos a pensar sobre a realidade que nos cerca a partir das chaves de leitura que temos disponível, mesmo que isso signifique que possamos falhar em nossas conjecturas. É no sentido de levantar questões e ensaiar possíveis respostas que a reflexão filosófica torna-se indispensável e de profunda relevância para nosso tempo.

Nesse sentido, parece plausível intuir que se por um lado vivenciamos um momento histórico em que o discurso ético-político em prol dos direitos humanos venha a ser uma marca de um pensamento que procura definir os limites intransponíveis do respeito à humanidade, um legado resultante de um longo percurso de lutas sociais e disputas teóricas, políticas e ideológicas, por outro lado, vemos um paradigma econômico-político ditar as regras pelas quais a vida social *de fato* se desenrola, seja do ponto de vista das decisões político-governamentais de nações ou do ponto de vista das relações interpessoais que se desdobram em relações de consumo. De um lado temos a presença marcante de um discurso ético-político pautado em princípios como dignidade, direitos, liberdade, etc., de outro, temos a uma marca de práticas que por vezes contradizem esses discursos em prol de necessidades do mercado. Em suma, de um lado

temos que o poderíamos identificar como um imperativo ético, de outro, um imperativo econômico¹⁰¹.

O imperativo ético é, em grande parte, reconhecido, social e juridicamente, como um discurso em prol da dignidade humana, mas o imperativo econômico aparentemente se pretende, ao menos no que tange à prática, estar desvinculado da normatividade de caráter moralizante (embora jamais admita sua insubordinação à moralidade). No paradigma político-econômico hegemônico não parece ser possível que haja critérios que demarquem ou limitem os interesses do mercado. Para o mercado o que vale é o imperativo econômico que o retroalimenta, independentemente do seus efeitos colaterais (a menos, é claro, que esses efeitos impliquem em resultados economicamente indesejáveis).

Se é verdade que vivemos sob o signo do paradigma econômico neoliberal em escala global, ao menos no que diz respeito às sociedades capitalistas, é preciso colocar sob um olhar crítico as relações entre a métrica do mercado e os postulados éticos. Se pudermos tomar as inferências de Foucault como chaves de leitura para compreender os processos de governança que se apoderam das práticas sociais em larga escala, parece plausível, em um primeiro momento, contrastar, de maneira até mesmo paradoxal, o imperativo ético e o imperativo econômico. Apesar de que talvez isso possa ser interpretado como uma simplificação grosseira das relações de poder que se instituem na contemporaneidade, beirando um maniqueísmo entre ética e economia, entendo que nesse ponto talvez seja necessário forçar os contrastes afim de observar mais claramente uma ambivalência entre o imperativo ético e o imperativo econômico, ou o que poderíamos de modo ainda mais incisivo caracterizar como uma “antítese” entre dignidade e mercado.

¹⁰¹ Christian Laval e Pierre Dardot, em *A nova razão do mundo* (2016), parecem refletir nessa mesma ótica: “a política neoliberal deve mudar o próprio homem. Numa economia em constante movimento, a adaptação é uma tarefa sempre atual para que se possa recriar uma harmonia entre a maneira como ele vive e pensa e as condicionantes econômicas às quais deve se submeter. Nascido num estado antigo, herdeiro de hábitos, modos de consciência e condicionamentos inscritos no passado, o homem é um inadaptado crônico que deve ser objeto de políticas específicas de readaptação e modernização. E essas políticas devem chegar ao ponto de mudar a própria maneira como o homem concebe sua vida e seu destino a fim de evitar os sofrimentos morais e os conflitos inter ou intraindividuais [...]” (p. 61, versão *e-book*).

Se o discurso dos direitos humanos leva em consideração a premissa de que a vida humana é inviolável, e a dignidade humana deve ser preservada, seja como um direito, ou como um valor absoluto que funda todos os direitos humanos, um valor inviolável que, em tese, jamais poderia ser retirado ou desrespeitado, parece que necessariamente deveria ser o paradigma moral, ou seja, o imperativo ético, que haveria de se sobrepujar ao imperativo econômico, seja ele qual for. Aliás, de um ponto de vista ético em última instância, a dignidade humana deveria ser o critério máximo que determinaria a escolha do tipo de economia que deveria ser adotada, pelo menos em sociedades que se identificam como democráticas e se alinham ao discurso dos direitos humanos. De um ponto de vista kantiano, o imperativo ético (que nesse caso se identifica com o imperativo categórico), se constitui como métrica limítrofe de toda prática humana, incluindo nesse caso, o escopo do direito, da política e da economia. De um ponto de vista cosmopolita, jamais poderíamos usurpar a moralidade e ferir a dignidade humana em prol de interesses utilitários.

Mas se levarmos em consideração as investigações biopolíticas de Foucault e Agamben, bem como de outros teóricos, temos pistas para problematizar a suposta prevalência do imperativo ético sobre o imperativo econômico. Se a análise do poder governamental de Foucault estiver correta, então parece que pode-se dizer que, no fundo, a grande transformação social que assistimos desde o limiar da modernidade é que aos poucos o paradigma econômico foi usurpando não meramente a política mas junto dela também aquilo que estamos chamando de imperativo ético. Na medida em que o que resta à política é apenas o aspecto discursivo do poder soberano, onde as práticas de governança se colocam à mercê de uma economia de mercado, podemos tentar extrapolar aqui a análise foucaultiana inferindo que os ditames da moralidade não apenas perderam sua força e sua soberania, mas lhe restou apenas o espaço de discurso, um guia a consciência individual (uma moralidade privada, diríamos) sem grandes pretensões na coletividade, sendo pouco mais do que mera ficção, algo que dá a impressão de fazer eco à uma perspectiva nietzschiana. Ao que parece, antecipadamente, Nietzsche já identificava na modernidade aspectos desse suposto *niilismo* que (embora já fosse presente em seu tempo) antecipa aquilo que viria a ser um

grande falseamento da realidade. Nessa perspectiva nietzschiana, a moralidade tornou-se fundamentalmente uma grande hipocrisia, reduzindo-se a um moralismo, que impossível de ser efetivado na prática, é sempre escanteado com a desculpa de ser apenas um ideal. O imperativo ético, nesse sentido, torna-se apenas um horizonte, uma utopia, mas que não serve propriamente como um critério efetivo para nortear ou normatizar a vida social na lógica do imperativo econômico.

Se a economia passa a ser o paradigma que normatiza as práticas sociais e políticas, é natural que a tentativa de cooptar a moralidade também esteja dentro da agenda da economia de mercado. A tentativa de adaptar e equacionar o imperativo ético e o imperativo econômico ocorre por meio das teorias utilitaristas. O utilitarismo é a tentativa de unificação tanto dos princípios econômicos quanto dos princípios éticos (e também políticos) em um único grande sistema¹⁰². De fato a ética utilitarista é muito mais facilmente adaptável ao raciocínio e ao pragmatismo de ordem econômica do que uma ética deontológica, como a de Kant por exemplo¹⁰³. É exatamente por isso que o tensionamento entre a deontologia (seja moral ou jurídica) e economia de mercado tendem a resultar em antinomias irreconciliáveis. O ordenamento jurídico que em grande medida é de caráter deontológico (mesmo que sua interpretação ou aplicação

¹⁰² O *Princípio de Maior Felicidade* (MILL, 2005, p. 48) extrapola a deliberação moral individual, englobando o âmbito da ação política e da ação econômica. Não há divergência, mas harmonia, entre o ético, o político e o econômico. Uma vez que a decisão correta é aquela que maximiza a utilidade, aquela que promove maior eficácia, ela será a que melhor responde aos interesses da maioria. Uma ação política e econômica que promove o bem estar geral é interpretada como uma boa ação ou uma ação moralmente correta. Um programa político-econômico que tende a promover o bem estar geral da sociedade do ponto de vista de um equilíbrio entre ganhos e perdas para uma grande maioria, mesmo podendo gerar desconforto ou sofrimento por uma pequena minoria, ainda sim, tende ser interpretado pelo utilitarismo como o caminho ético mais acertado.

¹⁰³ Se princípios éticos ou deveres morais são definidos *a priori*, independente da experiência e alheios às contingências, sem levar em considerações possíveis consequências, um embate com interesses econômicos tendem a ocorrer, principalmente se a lucratividade for o parâmetro para a decisão econômica. Certamente em algumas situações pode haver harmonia entre a decisão econômica mais eficaz e o dever moral de nunca colocar o lucro acima das pessoas, mas em outras circunstâncias poderá haver o dilema moral onde levar a sério o respeito pela dignidade humana signifique menos retorno financeiro, menos lucratividade, menos crescimento econômico, etc. Em um contexto assim, sob o julgo de um princípio ético incondicional, eficácia e eficiência não podem ter a palavra final para uma tomada de decisão quando uma vida humana está em jogo. Por isso a deontologia moral pode ser um incômodo para aquele tipo de racionalidade econômica que não pretende se curvar a deveres incondicionados.

possa vir a ser adaptada segundo critérios pragmáticos), gera situações onde apesar da existência de um dado direito o seu cumprimento efetivo está longe de ser alcançado.

Em parte, essa parece ser uma crítica presente na leitura agambiana sobre as práticas do poder soberano. Se por um lado temos as instituições jurídicas instituídas nas sociedades ditas democráticas e os direitos dos cidadãos são reconhecidos juridicamente (e moralmente) de maneira coextensiva a todos, na prática não são raros os casos em que a vida humana é relegada à condição de *homo sacer*. Destituídos de sua condição de politicidade ou civilidade, apesar de paradoxalmente serem reconhecidos como portadores de direitos, indivíduos que vivem à marginalidade social perdem o acesso ao que lhes é assegurado no âmbito jurídico, tendo pois, sua existência reduzida à vida nua. Ora, essa vida nua, é objeto do poder soberano, pois a estes sujeitos lhe são negados os direitos que explicitamente lhe são assegurados.

Se para Kant a dignidade representa o estatuto mais elevado da humanidade, aquilo que de fato expressa o que reconhecemos como o caráter mais precioso da personalidade humana, ou seja, nossa capacidade de agir segundo o imperativo da razão a reconhecer no outro a mesma dignidade que há em nós, parece que o quadro hegemônico estabelecido pelas práticas do biopoder não deixa espaço para que tal respeito prevaleça como normatividade absoluta.

Evidentemente aqui, há de se fazer uma ressalva quanto ao tipo de concepção de dignidade que parece estar em jogo na reflexão biopolítica de Agamben. Para Kant é possível que um indivíduo perca sua condição de civilidade, não seria possível que este mesmo perca sua condição de dignidade¹⁰⁴. Pois o estatuto de dignidade seria inerente à natureza racional do homem, ao passo que a civilidade seria um processo subsequente e necessário à vida humana. Ora, o que a reflexão de Agamben parece sugerir é que o biopoder coloca o sujeito em uma condição na qual sua dignidade fica comprometida, na medida que este é relegado à condição de *zoé*. A vida humana, em virtude de sua condição de *homo sacer*, passa a ser tratada meramente em sua animalidade e não em

¹⁰⁴ Thomas Hill (2003, p. 442) comenta que “embora afirme que uma pessoa pode perder seu status cívico (ou sua “dignidade” de cidadão) se cometer delitos graves, Kant insiste que essa pessoa não pode vir a ser privada de todo respeito como ser humano”.

respeito à dignidade de sua personalidade. Para Agamben a *bíos*, ou o que poderíamos também chamar de civilidade, é o que justamente caracteriza o modo de ser humano, desse modo, quando os sujeitos são relegados à vida nua, perdem àquilo que os caracteriza como humanos, ficando à mercê do biopoder. Embora para Kant a dignidade jamais desapareça, enquanto um valor ontológico que é próprio do ser humano, o que a biopolítica de Agamben nos faz inferir é que a condição humana a qual o *homo sacer* está exposto é um contexto no qual essa dignidade inerente não é respeitada¹⁰⁵.

Retomando a biopolítica foucaultiana, do ponto de vista do mundo do trabalho, os processos de despersonalização da vida humana levam os sujeitos aos poucos a perderem a consciência da dignidade como princípio ético de suas práticas. Se o *homo oeconomicus* da economia neoliberal é aquele que vê a si mesmo como empresário, tal como sugere Foucault, ele necessariamente encara a si mesmo como empresa, como objeto. A perda de sua condição de sujeito faz dele uma máquina que percebe seu valor de maneira utilitária, de acordo com os resultados que ele é capaz de conseguir. Seu valor em si mesmo, *qua* homem, deixa de ser absoluto e passa a ser relativizado enquanto competência. Se ele é competente, produz resultados e então é alguém de valor. A dignidade imanente à humanidade aqui, ironicamente, não tem valor algum. O valor relativo, ou seja, o preço, é elevado acima da dignidade, acima do seu *status qua* humano, e passa a ser medido à luz de um critério de utilidade. O valor do humano passa a ser o valor de uma coisa. A coisificação do humano, segundo tais processos, é tão sutil e imperceptível do ponto de vista do sujeito trabalhador que, na lógica do

¹⁰⁵ Com isso não quero aqui dar entender que Agamben possa ter por base uma concepção kantiana de dignidade. Até onde entendo, a posição de Agamben parece não ter um compromisso ontológico ou metafísico com uma noção de dignidade. Entendo que na linguagem biopolítica tais postulados são construções discursivas que possuem uma base histórica e não metafísica. Contudo, me parece que na perspectiva agambiana o que está em jogo é justamente a que tipo de discurso estamos dispostos a nos vincular. Como herança nietzschiana, a biopolítica parece compreender a moralidade não em sua transcendência, mas como não mais do que *vontade de potência* (ou, se quisermos, como relações de poder). Nesse sentido não se poderia crer em valores transcendentais, em universais metafísicos, pois todos valores seriam construções históricas cujos discursos engendram modos de pensar e agir que direcionam nossas práticas. Ainda assim, o que parece ser relevante compreender é que certos discursos estão mais presentes no senso comum do que outros. É o que parece ser o caso no discurso sobre a dignidade humana, que é “aceito” como algo que representa o limite intransponível do que pode ou não ser feito a um ser humano. Em contrapartida, o que a biopolítica de Agamben sugere é que o poder soberano (e governamental) agem na contramão desses discursos. Essas disputas de poder no campo do discurso e das práticas coexistem apesar de sua contrariedade.

capital humano, ele não percebe que encara a si mesmo como meio e não como fim em si mesmo¹⁰⁶.

A dignidade humana, dentro a ótica do paradigma neoliberal, parece ser relegada a um discurso que pode até ser persuasivo em muitos contextos e servir como bandeira de diferentes movimentos sociais, políticos e religiosos, mas não parece ter força suficiente para mudar certas práticas que por vezes violam direitos fundamentais e desrespeitam a humanidade. Em muitos contextos atuais, como não é diferente de outras épocas é verdade, vemos condições sub-humanas das formas mais variadas possíveis. Claro que o desrespeito à vida humana é algo presente na história desde sempre, não faltando exemplos de barbárie e selvageria em todos os cantos do mundo, mas em que pese, se acreditamos no progresso humano e que podemos aprender com nossos erros, deveríamos acreditar que a tendência mais natural seria que esses exemplos fossem aos poucos sendo reduzidos. Evidentemente, não estamos em condições de comparar situações de desrespeito à dignidade humana entre o passado e o presente, mas é importante considerar que nunca na história humana houve a possibilidade tão grande de uma convergência de pensamento como há hoje. Nunca tivemos os recursos adequados para criar consensos em escala planetária como existem hoje. Os processos de globalização paradoxalmente aproximam e distanciam as nações, em grande medida por razões de ordem econômica, mas a urgência de consensos do ponto de vista ético

¹⁰⁶ Para dar outros exemplos, no campo da educação, a métrica que a lógica do mercado impõe é evidentemente impactante. O critério que define a qualidade educacional não raras vezes é medido quantitativamente, de acordo com índices de aprovação ou reprovação, que desconsidera aspectos sócio-econômicos dos estudantes, desconsidera a subjetividade, o histórico familiar e qualquer outra variável que pudesse tornar os resultados questionáveis. Os estudantes são vistos pelo sistema como números em uma tabela, completamente despersonalizados de sua individualidade. O capital humano do estudante aqui é medido conforme sua capacidade de desenvolver uma vasta gama de competências. O estudante é visto assim como uma potente máquina de produzir saberes e competências. O poder governamental também passa a penetrar o domínio educacional e a lógica econômica passa a ditar regras também nesse espaço. Além do mais, o empresariamento dos espaços escolares é um fenômeno que toma uma abrangência cada vez maior nos tempos atuais. No campo da saúde fica ainda mais clara a percepção de que formas de abandono e exclusão social são tão comuns que deixa de nos chocar o fato de grande parte da população só ter acesso à saúde pública se submetendo a atendimentos precários ou sem qualidade. Indivíduos marginalizados, que embora façam parte da sociedade que os reconhece como cidadãos legítimos portadores direitos, são por vezes postos ao bando, relegados a condição do *homo sacer* agambiano. Aqui a vida nua, desnudada de sua dignidade inerente, fica à mercê de um quadro sócio-político que incluem e exclui simultaneamente.

são necessários. Como certa vez expressou Hans-Georg Gadamer (2007, p. 72), nunca em nossa história tivemos tantas possibilidades de salvar ou destruir a humanidade como temos hoje.

Desse modo, parece a cultura neoliberal tende a promover muito menos um apelo à dignidade humana do que um estímulo a que as nossas práticas socio-culturais sejam guiadas pela mesma lógica de mercado. Esse assujeitamento do imperativo ético ao imperativo econômico, não apenas no plano da política, da governança e na esfera econômica, mas também nas decisões individuais e nas relações interpessoais, parece transformar nossos juízos sob a mesma lógica do mercado.

Poderíamos seguir as reflexões indefinidamente, mas por ora cabe ainda indagar: Seria um exagero afirmar que diante da cultura neoliberal, o empresariamento das formas de vida, da condição de vida nua, estaríamos diante de uma coisificação da vida humana? Não estaríamos diante de uma valorização por demasiado excessiva das coisas e uma num processo crescente de desumanização das relações? Não estaríamos sendo aos poucos conduzidos a inverter a lógica dos valores, atribuindo dignidade à coisas e preço às pessoas? Não estaríamos sendo conduzidos a aceitar postulados de ordem política e econômica que elevam essa abstração que chamamos de “mercado” ao *status* de dignidade, de valor absoluto, reduzindo pessoas meramente à um valor relativo, à meras peças na engrenagem de todo esse sistema? Seriam essas inferências demasiadamente pessimistas sobre nossa condição humana em meio a lógica dos processos sócio-econômicos ao qual estamos imersos ou apenas uma constatação que simplesmente captura uma realidade que sentimos embora tenhamos dificuldade ou receio de expressar?

Considerações finais

Este texto pretendeu apresentar não de modo exaustivo algumas reflexões a respeito dessa ambivalência entre dignidade e mercado, entre a lógica do imperativo ético e do imperativo econômico. Nesse sentido a aproximação (e o distanciamento) da filosofia moral kantiana das reflexões biopolíticas de Foucault e Agamben, ajudam a

mapear alguns aspectos da condição humana no quadro geral da contemporaneidade, no que tange as relações entre normatividade e mercado. Evidentemente não se quis aqui esgotar as possibilidades reflexivas quanto a essa temática mas apresentar algumas intuições que possam contribuir com o debate filosófico tão necessário e urgente sobre as relações entre ética e economia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

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

ANDORNO, Roberto. *A noção paradoxal de dignidade humana*. Revista Bioética, 2009 17 (3): pp. 435 – 449.

ARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016. [recurso eletrônico]

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

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

FOUCAULT, Michel. *O Governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1983-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. *Europa e o oikoumene*. In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

HILL, Jr, Thomas E. *Dignidade: dignidade e respeito de si*. In: CANTO-SPERBER, Monique (org). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2003.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida (Edição bilíngue). São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Porto, Portugal: Porto Editora, 2005.

ONU (Organização Das Nações Unidas). *Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/img/2014/09/DUDH.pdf>>

ROSEN, Michael. *Dignidade: sua história e significado*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.

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

RUIZ, Castor Bartolomé. *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re) leituras da obra de Giorgio Agamben*. Cadernos IHU Ideias, São Leopoldo, RS, Ano 10, n. 39, 2012, p.1-55.

SCHNEEWIND, Jerome B. *A invenção da autonomia: Uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2005.