

**LIBERALISMO VERSUS POLÍTICA:
ANÁLISE DA PREVALÊNCIA MODERNA DO ECONÔMICO
EM MICHEL FOUCAULT E HANNAH ARENDT**

**LIBERALISMO VERSUS POLÍTICA:
ANÁLISIS DE LA PREVALENCIA MODERNA DE LO ECONÓMICO
EN MICHEL FOUCAULT Y HANNAH ARENDT**

**LIBERALISM VERSUS POLITICS:
AN ANALYSIS OF THE MODERN PREVALENCE OF ECONOMY
IN MICHEL FOUCAULT AND HANNAH ARENDT**

Adriano Correia

Prof. da Universidade Federal de Goiás
Bolsista de produtividade CNPq
E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br

Resumo: Nesse artigo serão examinadas as implicações mútuas entre a centralidade da vida biológica na compreensão moderna da política e a progressiva imbricação entre economia e política. Para tanto, investigaremos preliminarmente a paradoxal relação entre liberalismo e declínio da política compreendida como espaço da liberdade, assumindo como ponto de partida o estreito vínculo entre ação e liberdade, na obra de Arendt, em contraste com sua própria caracterização da modernidade e a caracterização do *homo oeconomicus* na obra de Michel Foucault.

Palavras-chave: liberalismo, política, Foucault, Arendt

Resumen: El presente artículo examina las implicaciones mutuas entre la centralidad de la vida biológica en la comprensión moderna de la política y la progresiva imbricación entre economía y política. Para tanto, investigaremos preliminarmente la paradójica relación entre liberalismo y decadencia de la política comprendida como espacio de la libertad, asumiendo como punto de partida y estrecho vínculo entre acción y libertad en la obra de Arendt, en contraste con su propia caracterización de la modernidad y la caracterización del *homo oeconomicus* en la obra de Michel Foucault.

Palabras-clave: liberalismo, política, Foucault, Arendt

Abstract: In this paper I will examine the mutual implications between the centrality of biological life in the modern understanding of politics and the progressive overlap between economy and politics. To this end, we will investigate preliminarily the paradoxical relationship between liberalism and the decline of politics understood as a space of freedom, taking as a starting point the close link between action and freedom in Arendt's work, in contrast to her own characterization of modernity and the characterization of *homo oeconomicus* in Michel Foucault's work.

Key-words: liberalism, politics, Foucault, Arendt

Na obra *A condição humana*, de 1958, quando Hannah Arendt se pergunta pelas razões que poderiam fornecer explicação para a derrota, nos primórdios da modernidade, do *homo faber*, do produtor-utilizador cujas características são definidoras de aspectos centrais do caráter da era moderna, para o *animal laborans*, o trabalhador-consumidor, ela se refere (2010, p. 387) a um trecho da obra *Uma investigação sobre os princípios da moral* (*An inquiry concerning the principles or morals* [1751]), de David Hume, o mesmo ao qual Michel Foucault recorre no curso *Nascimento da biopolítica*, em 1979, quando ele está a introduzir o conceito de *homo oeconomicus*. Não pensamos que isso seja coincidência, ainda que salte à vista o fato de que tanto Arendt quanto o editor do curso ministrado por Foucault, Michel Senellart, em um intervalo de cinquenta anos, recolham o texto de Hume da obra clássica de Elie Halévy sobre o utilitarismo, intitulada *A formação do radicalismo filosófico* (1901)¹.

No primeiro apêndice à obra humeana mencionada acima, no qual Hume se empenha principalmente para indicar a prioridade do sentimento moral com relação à razão na definição dos fins últimos da ação humana – ou a capacidade de a razão determinar antes meios que fins –, encontramos o exemplo citado por Arendt e Foucault:

¹ E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, F. Alcan, 1901 (*La formation du radicalisme philosophique*, Ed. M. Canto-Sperber, 3 vol., Paris, PUF, 1995). Citaremos sempre da edição em inglês utilizada por Hannah Arendt, de 1928.

Pergunte a um homem *porque ele faz exercícios*, ele responderá: *porque deseja conservar sua saúde*. Se indagares então *por que ele deseja a saúde*, ele replicará prontamente: *porque a doença é dolorosa*. Se insistires em saber mais e desejares uma razão *pela qual ele odeia a dor*, é impossível que ele possa apresentar alguma. Isso é um fim último, que nunca se reporta a qualquer outro objeto (2006, p. 273 [grifos no original]. Cf. Arendt, 2010, p. 387 e Foucault, 2008, p. 371 e 391-2, nota 14).

Vale a pena mencionar, em todo caso, que Arendt e Foucault, como Halévy, deixam de citar o prosseguimento do texto, no qual Hume aventa uma hipótese adicional:

Talvez, à tua segunda questão, *por que deseja a saúde?*, ele pudesse também responder que *ela é necessária para o exercício de sua profissão*. E se perguntas *por que ele está preocupado com isso*, ele responderá que *é porque deseja ganhar dinheiro*. E se perguntar *Por quê?*, ele dirá que *é o instrumento do prazer*. E para além disso é um absurdo pedir uma razão (2006, p. 273 [grifos no original]).

Que Arendt deixe de citar esse trecho pode ser compreendido tanto por não parecer ter recorrido ao texto original de Hume quanto por sua hipótese de que “a dor é o único sentido interior encontrado pela introspecção que pode rivalizar, em sua independência com relação a objetos experienciados, com a certeza autoevidente do raciocínio lógico e aritmético” (Arendt, 2010, p. 388. Cf. p. 387), pois, ao contrário do prazer, que depende de objetos externos, ao sentirmos dor sentimos apenas a nós mesmos.

Hume conduz ao extremo a hipótese de que a definição última dos fins da ação tem lugar na paixão e no sentimento, e não na razão, ao afirmar que

quando a paixão nem é fundada em falsos pressupostos nem escolhe meios insuficientes para o fim, o entendimento não pode justificá-la nem condená-la. Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no meu dedo. Não é contrário à razão, para mim, preferir minha total ruína para evitar o menor sofrimento para um índio ou para um homem inteiramente desconhecido (2011, liv. II, parte III, sec. III).

A grande revolução representada pelo “cálculo da dor e do prazer”, de Jeremy Bentham, no mundo utilitário do *homo faber* consistiu na derivação de seu princípio de utilidade não da noção de uso, mas das de felicidade e ventura. Os modernos, distintamente dos antigos, que confiavam na imaginação e na memória, “necessitavam do cálculo do prazer ou da contabilidade moral puritana de méritos e transgressões para chegar a alguma ilusória certeza matemática de felicidade” (Arendt, 2010, p. 388).

Enquanto as mais variadas formas de hedonismo, entre os antigos, baseavam-se em uma fuga do que o mundo pode representar de dor e infortúnio para a segurança de uma interioridade a relacionar-se estritamente consigo mesma, o hedonismo moderno desconfia de modo igualmente profundo do homem enquanto tal e assume como ponto de partida a “deficiência ou mesmo depravação da natureza humana”. Em todo caso, diz Arendt, é difícil dizer se essa depravação, que não tem origem cristã ou bíblica, “é mais nociva e repugnante quando os puritanos denunciam a corrupção do homem ou quando os benthamianos impudentemente aclamam como virtude aquilo que os homens sempre conheceram como vício” (2010, p. 388).

Halévy observa que “a ideia de que o egoísmo é, se não a exclusiva, ao menos a inclinação predominante da natureza humana foi ganhando terreno com os moralistas do século XVIII” (1928, p. 14), na Inglaterra. E se Hume admitiu que tal observação era verdadeira ao menos na política, Bentham acaba por transformar o utilitarismo em um egoísmo universalizado (Halévy *apud* Arendt, 2010, p. 386). Como seu objetivo, e de todos os filósofos utilitaristas, consistia, para Halévy, em “estabelecer a moral como uma ciência exata [...], buscou isolar na alma humana aquele sentimento que parece ser o mais facilmente mensurável”, seguramente não o de empatia ou benevolência. E dentre as paixões egoístas a mais mensurável é justamente o “interesse pecuniário”, e não é outra a razão de “a economia política, a ‘dogmática do egoísmo’, ser talvez a mais famosa das aplicações do princípio de utilidade” (1928, p. 15).

Tais pressupostos apoiam-se na tese da “identidade natural de interesses”, de acordo com a qual, dada a predominância de motivos egoístas na natureza humana e dada a sobrevivência da

espécie, “é necessário admitir que os vários egoísmos harmonizam-se por si próprios e automaticamente geram o bem das espécies” (Halevy, 1928, p. 15). Isso já havia sido antecipado por Mandeville, que se orgulhava por ter ousado indicar pioneiramente que não são as qualidades amistosas ou boas afecções que nos tornam sociáveis, mas o que é considerado mal nos âmbitos moral e natural, a saber, o egoísmo. Os utilitaristas, entretanto, ousam outro passo, decorrente da crítica a Mandeville, a partir da tese da identidade natural de interesses: se o egoísmo é útil, por que seguir concebendo-o como um vício?

Para Arendt, sob as muitas variações “da sacralidade do egoísmo e poder ubíquo do interesse próprio”, então lugares comuns,

encontramos outro ponto de referência que realmente constitui um princípio muito mais poderoso que nenhum cálculo dor-prazer jamais poderia proporcionar: o princípio da própria vida. O que realmente se esperava que a dor e o prazer, o medo e o desejo alcançassem em todos esses sistemas não era de forma alguma a felicidade, mas a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade. Se o moderno egoísmo fosse, como pretende ser, a implacável busca de prazer (ao qual chama de felicidade), não careceria daquilo que, em todos os sistemas verdadeiramente hedonistas, é um elemento indispensável à argumentação: uma radical justificação do suicídio. Essa carência é suficiente para indicar que, na verdade, estamos lidando com uma filosofia de vida em sua forma mais vulgar e menos crítica. Em última análise, a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, 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 óbvio que a vida é o bem supremo (2010, p. 390).

No contexto em que menciona a anedota de Hume também citada por Arendt, Foucault está interessado em fornecer, ainda que precariamente, uma história do *homo oeconomicus*, a partir do empirismo inglês e da sua teoria do sujeito. Foucault complementa suas considerações sobre a concepção dessa teoria do sujeito, compreendido “como sujeito das opções individuais ao mesmo tempo irredutíveis e intransmissíveis”, com a imagem humeana que mencionamos acima: “não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no meu dedo” (2008, p. 392, nota 15). Opções irredutíveis, portanto, porque a opção entre o

doloroso e o não-doloroso não se constitui como uma real opção, mas como uma espécie de, em suas palavras, “limitador regressivo na análise” (Foucault, 2008, p. 371). Intransmissíveis, por fim, porque mesmo quando prefiro sofrer algo por outrem é ainda meu próprio interesse que está em jogo: em suma, seria mais doloroso a dor desse alguém em mim que a dor que eu mesmo sinto em seu lugar.

A real novidade, para Foucault, é o surgimento, a partir do empirismo inglês, da ideia de um sujeito de interesses, ou lugar de uma mecânica de interesses. Ocorre que, na medida em que “o interesse aparece como um princípio empírico de contrato” (2008, p. 373), em que se buscou no interesse a motivação originária do contrato, como assinalam Hume e o jurista Blackstone, cabe indagar acerca de quão assimiláveis são o interesse e a vontade jurídica. O mais significativo, diz Foucault, é que o respeito ao contrato não provém de uma transfiguração ou substituição do sujeito de interesse pelo sujeito de direito. Não é a obrigação que faz a obediência, mas o interesse em que haja contrato. O sujeito de interesse “extrapola permanentemente o sujeito de direito” e subsiste enquanto existe lei ou contrato; mais que isso, “em relação à vontade jurídica, o interesse constitui um irreduzível” (Foucault, 2008, p. 374). De modo análogo, o sujeito de direito é fundamentalmente aquele que mesmo supostamente detentor de direitos naturais, aceita a renúncia em nome da instauração do direito. O mesmo não se dá com o sujeito de interesse, cuja mecânica é a do egoísmo e cujo imperativo é a busca incessante e maximizada do próprio interesse, pois se trata de

uma mecânica imediatamente multiplicadora, uma mecânica sem transcendência nenhuma, em que a vontade de cada um vai se harmonizar espontaneamente e como que involuntariamente à vontade e ao interesse dos outros [...] O mercado e o contrato funcionam exatamente ao contrário um do outro, e têm-se na verdade duas estruturas heterogêneas uma à outra (Foucault, 2008, p. 375-376).

O *homo oeconomicus* caracteriza-se justamente, na análise do empirismo e da economia nascente, como um sujeito de interesse cuja ação egoísta, multiplicadora e benéfica, é valorosa na mesma medida em que intensifica o interesse próprio. Com isso em

vista, Foucault indica o quanto o *homo oeconomicus* não apenas não se deixa transfigurar na imagem do *homo juridicus* como também lhe é inteiramente heterogêneo. O liberalismo constituiu-se assumindo como pressuposto essa heterogeneidade, ou a “incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico” (Foucault, 2008, p. 384).

A multiplicidade dos sujeitos de interesse não é totalizável justamente porque escapa a cada agente econômico qualquer imagem de um interesse comum ou bem coletivo. O princípio de invisibilidade, notável na obra de Adam Smith, assenta-se na hipótese de que uma vez que não se pode calcular o que seria um bem coletivo, sua busca é tanto infundada quanto danosa. Ocorre que não apenas o agente econômico não é capaz de mobilizar sua racionalidade para além da sua conduta atomística, também ao soberano é vedado o conhecimento da mecânica da identidade natural de interesses, de modo que “o poder político não deve intervir nessa dinâmica que a natureza inscreveu no coração do homem” (Foucault, 2008, p. 381). Com efeito, nota ainda Foucault, “a economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação desse projeto político de conjunto e, mais radicalmente ainda, uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e à sua soberania” (Foucault, 2008, p. 386).

A invisibilidade da mecânica harmonizadora dos interesses justifica tanto a interdição de toda pretensa prevalência de um bem coletivo sobre os propósitos individuais quanto o axioma de que não há soberano econômico, e por conta disso a ignorância econômica do soberano político o desqualifica politicamente na relação com o mercado, mas não apenas aí. Na interdição à intervenção é a própria noção de soberania que é posta em questão, portanto, na medida em que produz no soberano uma incapacidade essencial. Em seu estudo recente intitulado *O reino e a glória*, cujo subtítulo é “por uma genealogia teológica da economia e do governo”, Giorgio Agamben declara espantar-se com a ausência de consideração da parte de Foucault do tema da providência, justamente porque, julga Agamben,

providencia é o nome da “oikonomia”, na medida em esta se apresenta como governo do mundo. Se a doutrina da *oikonomia* e a da providência que dela depende podem ser vistas nesse sentido como máquinas para fundar e explicar o governo do mundo, e só assim se tornam plenamente inteligíveis, também é verdade que, inversamente, o nascimento do paradigma governamental só se torna compreensível quando o situamos ante o pano de fundo “econômico-teológico” da providência em relação ao qual se mostra solidário (2011a, p. 127-128).

Para Agamben, é necessário não elidir o quanto a moderna ciência da economia e do governo se constituíram a partir de um paradigma elaborado antes no horizonte da *oikonomia* teológica, algo que poderia ser atestado já de início na convicção econômica de que há uma ordem natural no mundo, ou uma ordem natural impressa nas coisas, análoga à providência por meio da qual se dá o governo divino do mundo. Para Agamben, “a economia política constitui-se, portanto, como racionalização social da *oikonomia* providencial” (2011a, p. 306), e o testemunho maior dessa vinculação genética pode ser encontrado na imagem da “mão invisível”, tão cara a Adam Smith, cuja origem teológica é retraçada por Agamben, de Agostinho a Bossuet, no âmbito do governo divino do mundo. Em todo caso, mais importante é notar que no escopo de uma definição dos contornos da providência divina é central, para a analogia com o governo, a constatação de que “*Deus fez o mundo como se este fosse sem Deus e o governa como se este governasse a si mesmo*” (2011a, p. 310). Nisto está o núcleo da arte liberal de governar, para ele – embora claramente não para Foucault.

Agamben notou recentemente, ressoando Arendt, que “nada resta, a uma humanidade de novo tornada animal, que a despolitização das sociedades humanas através do alastramento incondicionado da *oikonomia*, ou a assunção da própria vida biológica como tarefa política (ou melhor, impolítica) suprema” (2011b, p. 106-107). Assim,

mesmo a pura e simples deposição de todas as tarefas históricas (reduzidas a simples funções de polícia interna e internacional), em nome do triunfo da economia, assume hoje frequentemente uma ênfase na qual a própria vida natural e o seu bem-estar parecem apresentar-se como a

última tarefa histórica da humanidade – admitindo que faça sentido falar aqui de uma “tarefa” (2011b, p. 107).

Ao contrário do sujeito de direito, “o *homo oeconomicus* não se contenta em limitar o poder do soberano. Até certo ponto, ele o destitui” (Foucault, 2008, p. 398), na medida em que o soberano “poderá mexer em tudo, menos no mercado” (Foucault, 2008, p. 399). O *homo oeconomicus*, nota Foucault, lança o poder soberano em uma aporia: “a arte de governar deve se exercer num espaço de soberania – e isso é o próprio Estado de direito que diz –, mas a chatice, o azar ou o problema é que o espaço de soberania é habitado por sujeitos econômicos” (2008, p. 401). Uma vez que o soberano não pode governar o *homo oeconomicus*, a governamentalidade só pode ser garantida em um novo campo, no qual se poderá conceber a imagem bizarra de sujeitos de direito que são ao mesmo tempo sujeitos econômicos. Esse novo campo, para Foucault, é a sociedade civil, que faz parte do mesmo “conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal” que abrigará o *homo oeconomicus*.

A sociedade civil e o *homo oeconomicus* são parte do mesmo conjunto constituído pela tecnologia da governamentalidade liberal. Para Foucault, é a sociedade civil, enquanto “correlativo de uma tecnologia de governo cuja medida racional deve indexar-se juridicamente a uma economia entendida como processo de produção e de troca” (2008, p. 402), que operará como solução da aporia posta pela necessidade soberana de governar os ingovernáveis sujeitos econômicos: assim, “um governo a que nada escapa, um governo que obedece às regras do direito, mas um governo que respeita a especificidade da economia, será um governo que administrará a sociedade civil, a nação, a sociedade, que administrará o social” (2008, p. 403), em suma. A sociedade civil não é, portanto, uma realidade primeira e imediata, mas, nota Foucault, o correlativo da tecnologia liberal de governo, “uma tecnologia de governo que tem por objetivo sua própria autolimitação, na medida em que é indexada à especificidade dos processos econômicos” (2008, p. 404).

Cabe assinalar, não obstante, que apenas nesse ponto temos condições de compreender a afirmação de Foucault de que

o *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*. É, em todo caso, o parceiro de um governo cuja regra é o *laissez-faire* [...]. O *homo oeconomicus* é aquele que é eminentemente governável. De parceiro intangível do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* aparece agora como o correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio (2008, p. 369).

Na medida em que “o *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade”, cuja conduta é racionalmente ajustada às variações do meio, é encurtada a distância entre economia e psicologia ou entre a ciência econômica e o comportamentalismo. Como declarou nos anos 1930 o economista britânico Lionel C. Robbins, que é um dos precursores do neoliberalismo, “a economia é ciência do comportamento humano, a ciência do comportamento humano como uma relação entre fins e meios raros que têm usos mutuamente excludentes” (Robbins *apud* Foucault, 2008, p. 306). Com isso, diz Foucault, “a economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica de processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (2008, p. 307). As implicações políticas desse novo cenário na arte de governar merecem um exame maior do que o que é o caso nesse texto, mas se encontra entre os principais objetivos visados com ele.

Por fim, passarei a analisar brevemente a imagem do *homo oeconomicus* tal como foi apreendida no neoliberalismo americano, no qual as imagens mais extremas de uma vida organizada economicamente sempre pode atingir o paroxismo. Como observa Foucault, mais que uma alternativa técnica de governo “o liberalismo é, nos Estados Unidos, toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados” (2008, p. 301) e deve ser concebido, portanto, como assinala Hayek, mencionado por ele, “como estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação” (2008, p. 302).

Foucault analisa elementos aos quais designa ao mesmo tempo como “métodos de análise e tipos de programação” na concepção liberal americana: de um lado, o programa da análise da

criminalidade e da delinquência, de outro a teoria do capital humano. Por conta de nossos propósitos nesse plano de investigação, notadamente no que tange à aproximação com as análises de Hannah Arendt em *A condição humana*, nos deteremos brevemente apenas nessa última. O primeiro passo dado pelos neoliberais na direção de uma teoria do capital humano consiste na reintrodução do trabalho no campo da análise econômica, analisado na economia clássica, consoante à crítica neoliberal, basicamente em termos de tempo gasto e força empregada – claro que passam ao largo da obra de Marx. Trata-se, para os neoliberais, antes de tudo de saber o lugar do trabalho na relação com o capital e a produção, consoante o problema central de

saber como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe. Ou seja, será necessário, para introduzir o trabalho no campo da análise econômica, situar-se do ponto de vista de quem trabalha; será preciso estudar *o trabalho como conduta econômica*, como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha (Foucault, 2008, p. 307 [grifos meus]).

Trata-se, ao mesmo tempo, de tratar o trabalhador como um sujeito econômico ativo e o trabalho como expediente de geração de uma renda. Mas uma renda é o rendimento de um capital e um capital é tudo o que pode ser fonte de uma renda futura. Por conseguinte, diz Foucault,

o salário é uma renda, o salário é, portanto, a renda de um capital. Ora, qual é o capital de que o salário é a renda? Pois bem, é o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário, de sorte que, visto do lado do trabalhador, o trabalho não é uma mercadoria reduzida por abstração à 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”. E, por outro lado, é uma renda, isto é, um salário ou, melhor ainda, um conjunto de salários; como eles dizem: um fluxo de salários (2008, p. 308).

O trabalho é assim decomposto em capital e renda, com a decorrência de que a competência do trabalhador para o trabalho forma um todo com o trabalhador, compreendido como uma

máquina a produzir fluxos de renda. Quando trabalha, portanto, consoante essa interpretação, o trabalhador não está a vender sua força de trabalho, e a ser expropriado, mas a investir seu capital-competência com vistas a uma futura renda-salário. Se quisermos, ele investe a si mesmo, como um capital, uma empresa para si mesmo, como se detivesse a si mesmo como quem está em posse dos meios de produção. Com a teoria do capital humano, nota Foucault, o *homo oeconomicus* é reposto e consideravelmente deslocado. Pois o *homo oeconomicus* clássico é o parceiro da troca, e sua noção de utilidade não se dissocia da problemática das necessidades. No neoliberalismo o *homo oeconomicus* é compreendido como “empresário de si mesmo, sendo ele seu próprio capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda” (Foucault, 2008, p. 311). E não se tratam mais de interesses e necessidades, mas de consumidor e consumo, e do consumidor como produtor.

O homem do consumo, na medida em que consome, é um produtor. Produz o quê? Pois bem, produz simplesmente sua própria satisfação. E deve-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação [...]. Logo, chega-se à ideia de que o salário não é nada mais que a remuneração, que a renda atribuída a certo capital, capital esse que vai ser chamado de capital humano na medida em que, justamente, a competência-máquina de que ele é a renda não pode ser dissociada do indivíduo humano que é seu portador (Foucault, 2008, p. 310-311).

Nas seções finais da obra *A condição humana*, Arendt examina a substituição do princípio de utilidade, que teria prevalecido nos primórdios da modernidade, pelo princípio da felicidade, enfim vencedor. Com o princípio de utilidade inicialmente estava em questão a completa instrumentalidade das coisas no mundo, cujo valor era definido por sua condição de meio para propósitos ulteriores, e assim sucessivamente. Ainda que tenha como ponto de referência o homem, o princípio de utilidade “ainda pressupõe um mundo de objetos de uso em torno do homem” (Arendt, 2010, p. 385). Quando Bentham considerou esse princípio insuficiente e derivou seu princípio de felicidade do princípio de utilidade, mas separado da noção de uso, resultou que “o padrão

último de medida não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a ‘felicidade’, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas” (Arendt, 2010, p. 386). Com o valor deslocado das coisas para a interioridade das sensações no ego, a resultante alienação do mundo promove não apenas a universalização do egoísmo de que fala Arendt ao citar novamente Halèvy, mas ainda a liberação e dignificação de afetos puramente subjetivos.

O interesse de Hannah Arendt por uma fenomenologia da *vita activa* é motivado pela tentativa de compreender os vínculos da tradição do pensamento político e da história política ocidentais, notadamente modernas, com o declínio do domínio público, assim como a perda de especificidade e o virtual desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso. Tal declínio da política teria pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico, o do trabalhador-consumidor. Em resposta à convicção generalizada, notadamente liberal, de que o totalitarismo era a perfeita tradução da infinidade de danos associados ao excesso de política, Arendt insiste em indicar que o fenômeno totalitário traduz a morte da política, e que a facilidade da sua ascensão e da sua instauração era o sintoma mais evidente da fragilidade de uma política estruturada em torno do propósito de proteger a vida e o processo de acumulação de recursos para sua conservação, seu fomento e a ampliação do espectro das necessidades humanas. Não se tratava, portanto, de excesso de política, mas de falta. Não é outra a razão de ela ter afirmado que o liberalismo, a despeito do nome, diz Arendt,

contribuiu para banir a noção de liberdade do âmbito político. Pois a política, de acordo com a mesma filosofia, tem de se ocupar quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses. Ora, onde a vida está em questão, toda ação se encontra, por definição, sob o domínio da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e ainda crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna (Arendt, 1993, p. 146).

Para Arendt e para Foucault, a despeito de diferenças não negligenciáveis, notadamente em seus pontos de partida e ferramentas de análise, está em jogo mais que a progressiva imbricação histórica de dois âmbitos que notavelmente não são idênticos – o político e o econômico. Trata-se ainda da recusa da concepção de que a liberdade se traduz na conduta do sujeito de interesses que busca realizar os propósitos emanantes da sua vontade mediante o emprego de uma razão calculadora. Tal concepção, a situar a liberdade na vontade operativa e não no desempenho mesmo da ação junto a outros não pode se dissociar da compreensão da liberdade como soberania. Como bem observa Bell,

para Foucault a prática da liberdade é um exercício para fazer aparecer o si-mesmo [*self*]; não é um ato cognitivo de vontade, mas é intencional. Tal liberdade não repousa em um sujeito que concebe e deseja um futuro particular, mas em um sujeito que é engajado no presente, porque ele/ela está aberto ao futuro enquanto desconhecido. De modo análogo, para Arendt a possibilidade de ação é a possibilidade de estabelecer uma nova realidade, e onde a ação interrompe o automatismo da vida é o inesperado, um “milagre”, uma improbabilidade, que constitui a “tessitura” da realidade (2006, p. 91).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Trad. S. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *O aberto: o homem e o animal*. Lisboa: Ed. 70, 2011b.
- ALLEN, A. “Power, subjectivity, and agency: between Arendt and Foucault”. *International journal of philosophical studies*, 10 (2), p. 131-49, 2002.
- ARENDDT, H. Public rights and private interests. In: MONEY; STUBER (Org.). *Small comforts for hard times: Humanists on public policy*. New York: Columbia University Press, 1977.
- _____. “What is freedom?”. In: *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1993.
- _____. *Journal de pensée. 1950-1975*. 2 vol. Paris: Ed. du Seuil, 2005.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, Rev. Téc. Adriano Correia. 11^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BELL, Vikki. “The promise of liberalism and the performance of freedom”. In: BARRY, A., OSBORNE, Th. e ROSE, N. *Foucault and political reason: liberalism, neoliberalism and rationalities of government*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

BEINER, Ronald. “Action, natality and citizenship: Hannah Arendt’s concept of freedom”. In: *Conceptions of liberty in political philosophy*, PELCZYNSKI, J. e GRAY, J. Londres: Athlone Press, 1984, p. 349-375.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London: Sage, 1996.

BLENCOWE, Claire. “Foucault’s and Arendt’s ‘insider view’ of biopolitics: a critique of Agamben”. *History of the Human Sciences*, 23(5) 113–130, 2010.

BRAUN, K. “Biopolitics and temporality in Arendt and Foucault”. *Time and society*, v. 16, n^o 1, 2007, p. 05-23.

BRUNON-ERNST, A. *Utilitarian biopolitics: Bentham, Foucault and modern power*. London: Pickering & Chatto, 2012.

CORREIA, A. “La política occidental es co-originariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault y Arendt”. *Observaciones filosóficas*, 2009/1.

DOLAN, Frederick. “The paradoxical liberty of bio-power – Hannah Arendt and Michel Foucault on modern politics”. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, n^o 3, 2005, p. 369-380.

DUARTE, André M. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. “Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como *animal laborans* e o problema da violência”. In: CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006, p. 147-161.

_____. *Vidas em Risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Grupo GEN/Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* (Curso no Collège de France, 1975-1976). Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Sécurité, territoire, population*. (Cours au Collège de France, 1977-1978). Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 16ª ed. Trad. Maria Thereza C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. *O nascimento da biopolítica*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GORDON, N. "On visibility and power: an arendtian corrective of Foucault". *Human studies*, 25 (2), p. 125-45, 2002.

HALÉVY, E. *The growth of philosophical radicalism*. Oxford: Faber & Faber, 1928.

HUME, D. *A treatise of human nature*. Oxford University Press, 2011.

_____. *Moral philosophy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006.

LEMM, V. (ed.). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago: Ed. Univ. Diego Portales, 2010.

TASSIN, Étienne. "L'azione 'contro' il mondo. Il senso dell'acosmismo". In FORTI, Simona (ed.). *Hannah Arendt*. Milão: Bruno Mondadori, 1999, p. 136-154.

