



# Corpos. Uma anatomia política na Idade da Biotécnica<sup>1</sup>

*Bodies. A political anatomy in the Biotech Age*

**Rossano Pecoraro**

Docente do Programa de Mestrado em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, PI - Brasil, bolsista de pós-doutorado CAPES/PNPD, Brasil, e-mail: rossfilo@hotmail.com

---

## Resumo

Este artigo é dedicado ao exame filosófico das dinâmicas do poder (político, jurídico, médico-científico) sobre a vida e os corpos na Idade da Biotécnica, no nosso mundo, no horizonte da cultura contemporânea. O nosso texto se articulará em torno de três eixos, a saber, a reconstrução genealógica dos elementos principais do “conceito” de biopolítica; as “relações” entre bíos e vontade de potência; a “técnica dos corpos” e a “política dos corpos”. Essencial, para o desdobramento e a fundamentação teórica do nosso discurso, será o diálogo e confronto com uma série de autores contemporâneos, *in primis* Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito.

**Palavras-chave:** Estatização dos corpos. Biopolítica. Biotécnica. Eugenia. Filosofia contemporânea.

---

<sup>1</sup> Em algumas de suas seções, este texto retoma e aprofunda temas e problemas discutidos ao longo dos últimos anos em conferências, congressos, reuniões de pesquisa, aulas etc. e expostos nos ensaios *O corpo e o poder na era da biotécnica* (publicado na revista *Pensando* do Departamento de Filosofia da UFPI) e *O conceito de biopolítica* (publicado no livro organizado por Sandro Sayão e Marcelo Pelizzoli, *Fragmentos filosóficos: direitos humanos e cultura da paz*, Editora EDUFPE).

**Abstract**

*The aim of this paper is to explore the dynamics of power (political, legal, medical and scientific) about the lives and bodies in the Biotech Age, in our world, in our contemporary culture. The text discusses three axes, namely, historical and genealogical reconstruction of the main elements of the "concept" of biopolitics; the "relations" between bios and will to power; "technique of bodies" and "body politics". For the theoretical foundation of our discourse is fundamental the dialogue with a number of contemporary authors, in primis Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito.*

**Keywords:** *Nationalization of bodies. Biopolitics. Biotech. Eugenic. Contemporary philosophy.*

---

**Accipite et manducate ex hoc omnes**

Corpos, anônimos, ínfimos, aprisionados, dissecados, expulsos. Corpos mortos, corpos suicidas, corpos inadequados. Corpos estigmatizados, violentados, torturados. Corpos doentes, belos, disformes. Corpos terminais, melancólicos, imundos, democráticos. Corpos vivos, cadavéricos, malhados; órgãos do sentido, mudos, globalizados. Corpos capitais, proletários, engrenagens, sistêmicos. Não o "cogito" mas a "res extensa": *Corpus, ergo sum*.

Mundo dos corpos, comércio dos corpos, modificação dos corpos, salvação dos corpos. Corpos oferecidos, tomados, comidos. "Isto é o meu corpo...": as palavras de Cristo aos discípulos reunidos para a última ceia, repetidas durante dois milênios em infinitas liturgias, inscrevem-se de maneira indelével na cultura do Ocidente. Com elas – "*Hoc est enim corpus meum...*" – Jean-Luc Nancy escreve o início do *Corpus*, livro de 1992, um tanto datado talvez, com teses ora retomadas ora superadas ou abandonadas, mas ao qual, de algum modo, *hic et nunc*, é necessário retornar. Na nossa cultura, "todos (re)conhecem, cristãos ou não", essa frase ritual.

Entre os cristãos alguns a consideram uma consagração real [...] outros um símbolo [...]. Entre nós ela é também a repetição mais evidente de um paganismo obstinado ou sublimado: pão e vinho, outros corpos de outros deuses, mistérios da certeza sensível. No espaço das nossas frases é talvez a repetição por excelência até a obsessão – ‘isto é o meu corpo’ torna-se assim também o objeto de uma quantidade de facécias (NANCY, 1992, p. 7, grifo do autor).

Mas o que é “um” corpo, “o” corpo, aquilo que definimos como “corpo”? Haveria coisa mais conhecida no mundo do que isso? O *incipit* diagnosticador do filósofo francês é notável. É necessário, no entanto, um esforço maior a fim de dissolver as hesitações nancyanas e interrogar o sentido do “resto” das palavras de Cristo, da liturgia e da repetição. *Accipite et manducate ex hoc omnes: hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur*. “Tomai e comei: isto é o meu corpo, oferecido [ou dado] por vós”<sup>2</sup>.

Mundo dos corpos, comércio dos corpos, modificação dos corpos, salvação dos corpos. Corpos oferecidos, tomados, comidos. *Corpus* e *bios*. Contra uma tradição de pensamento poderosa e influente (dualismo, superioridade e primazia da alma ou do pensamento, mortificação do corpo, domesticação da vida) a afirmação da centralidade do corpo, da sua exclusividade biológica, do seu mistério. *Psyche ist ausgedehnt* escreve Freud em uma anotação póstuma que Nancy considera, sem exagero algum, a expressão mais “fascinante e talvez [...] mais importante” (NANCY, 1992, p. 23) do fundador da psicanálise: “A psique é extensa: e disso ela nada sabe”<sup>3</sup>. *A psique é o próprio corpo; é corpo*. E é exatamente isso que lhe escapa, que lhe é incompreensível, que a constitui talvez. O corpo dá lugar à existência; é a “essência da existência”. “Ontologia dos corpos”<sup>4</sup>. Anatomia política dos corpos.

<sup>2</sup> Na tradução italiana, o sentido do discurso ressoa de maneira mais forte: “Prendete e mangiatene tutti: questo è il mio Corpo offerto in sacrificio per voi”.

<sup>3</sup> “*Psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon*”.

<sup>4</sup> A definição é de Nancy. Sobre estas questões da filosofia nancyana, cf. entre outros, Davide Tarizzo, “Filósofos em comunidades. Nancy, Esposito, Agamben”, In: PAIVA, R. (Org). *O retorno da comunidade*: Rio de Janeiro: Mauad, 2007; Stéphane Huchet, “Meta-estética e ética francesa do sentido (Derrida, Deleuze, Serres, Nancy)”, *Kriterion*, v. 45 n.110, jul./dez. 2004; Ana Kiffer, “Entre o Ó e o Tato”, *Alea*, v. 12, n. 1, jun. 2010; Rossano Pecoraro, “Niilismo e Ética: notas sobre Derrida

## Bíos/política

A reconstrução dos elementos principais do “conceito” de biopolítica se torna decisiva para sustentar e esclarecer o sentido, e as perspectivas, do nosso discurso. A literatura crítica sobre o tema (ou, pelo menos, a sua parte mais consistente) tende a atribuir a Michel Foucault a “paternidade” da noção de biopolítica. No entanto, antes dele, outros autores dedicaram-se à sua elaboração em contextos diferentes, mas com preocupações bastante semelhantes. De modo geral, é possível definir o que é a biopolítica a partir de uma série bem precisa de elementos: a centralidade atribuída à vida e aos corpos a partir de uma determinada fase histórica (a modernidade); as políticas da vida e sobre a vida; a assunção da vida pelo poder político-jurídico; a estatização da vida; o planejamento e a execução de ações políticas, institucionais e jurídicas que têm a vida como objeto e objetivo, a implicação cada vez mais sólida e direta entre o agir político e a vida humana.

Isso posto, devemos nos concentrar em alguns pontos e problemas essenciais. Em primeiro lugar, o do nascimento da biopolítica. Com efeito, se, como dissemos, é sem dúvida correto situá-lo na modernidade (no momento em que se dá a consolidação de instituições fundadas nos conceitos de soberania, estado, representação, indivíduo etc. delineados pelos grandes teóricos da política), deve-se destacar, no entanto, a radical *ruptura* entre essa determinada época histórico-filosófica e a contemporaneidade. As razões? A irrupção da necessidade de elaborar um novo léxico político e uma nova linguagem conceitual. O elemento que desarticula qualquer tentativa de conciliação ou continuidade, e que emerge, como veremos, nas reflexões biopolíticas surgidas nas primeiras décadas do século XX, é que na modernidade

a relação entre política e conservação da vida [...] era ainda mediada, filtrada por um paradigma de ordem que se articulava justamente nos conceitos de soberania, representação, direitos individuais [...], em uma segunda fase, que de modos diversos e descontínuos por sua vez

---

e Nancy”, *Veritas*, v. 52, n. 2, jun. 2007.

chega até nós, aquela mediação vem desaparecendo progressivamente em prol de uma sobreposição muito mais imediata entre política e *bíos*. [...] Por um lado a vida – a sua manutenção, o seu desenvolvimento, a sua expansão – assume uma relevância política estratégica, torna-se um elemento decisivo nos conflitos políticos e por outro a política tende ela mesma a configurar-se de acordo com modelos biológicos e em especial médicos (ESPOSITO, 2008, p. 140-141).

Essa ruptura e a nova fase conceitual que ele inaugura emergem com suficiente clareza das obras de vários pensadores do começo do século passado. O ponto de partida, de acordo com a precisa reconstrução genealógica de Roberto Esposito no livro *Bíos. Biopolítica e filosofia*, são os textos “organicistas”, publicados nos anos 20 na Alemanha por Karl Binding, Eberhard Dennert e Eduard Hahn, nos quais é central a formulação de uma teoria do Estado de claro cunho vitalista. O pensador decisivo dessa época, porém, é o sueco Rudolph Kjellen, provavelmente o primeiro a usar o termo “biopolítica” em estreita conexão com o termo “geopolítica”, por ele cunhado nos escritos desses anos.

Em 1916, Kjellen publica *O estado como forma de vida*, obra em que defende uma concepção rigorosamente organicista de estado em oposição às teorias constitucionais liberais que o desenham como um produto artificial fundado em um acordo estipulado livremente por indivíduos livres. Para Kjellen, ao contrário, o estado é uma forma vivente, é um corpo que possui instintos, impulsos, vontades de potência. Não um sujeito de direito criado artificial e consensualmente, mas um conjunto integrado (diríamos hoje interconectado) de indivíduos – de vidas e de corpos – que agem politicamente como um único indivíduo, uma única vida, um único corpo. Escreve o pensador sueco no livro de 1920, *Sistema da política*:

Essa tensão característica da própria vida [...] levou-me a denominar tal disciplina de *biopolítica*, por analogia com a ciência da vida, a biologia; isto compreende-se tanto melhor quando se considera que a palavra grega ‘*bíos*’ designa não só a vida natural, física, mas ainda e em medida igualmente significativa a vida cultural. Esta designação visa também

expressar aquela dependência das leis da vida que a sociedade aqui manifesta e que promove o próprio Estado, mais do que qualquer outra coisa, ao papel de árbitro ou, pelo menos, de mediador (KJELLEN<sup>5</sup>, 1920 apud ESPOSITO, 2010, p. 33-34).

Essas ideias, que em Kjellen se situavam ainda em um âmbito cultural-teórico, transformam-se no livro de 1920 do barão Jacob Von Uexküll, *Staatsbiologie*, em um manifesto do Estado-corpo (nesse caso, do Estado-corpo alemão) e da sua configuração biológica – anatomia, fisiologia, patologia. A centralidade da “categoria” de *patologia* é o elemento mais relevante (e inquietante) da reflexão do barão. A grande saúde do Estado-corpo está constantemente ameaçada por agentes internos, “parasitas” infiltrados nos tecidos e que se nutrem da sua linfa vital, células cancerosas que levam à sua degeneração e que, em nome da vida, devem ser exterminadas.

Alguns anos mais tarde, precisamente em 1938, o inglês Morley Roberts publica em Londres o *Biopolitics*, no qual a estreitíssima conexão não só conceitual, como concreta e efetiva, entre biologia, sociedade e política é reivindicada e afirmada com força e precisão. Mais uma vez, o foco do discurso é a questão da patologia: se saúde e doença, degeneração e regeneração são indissociáveis e a biologia extrai seu sentido e seu valor de ciência exatamente do diagnóstico e da cura da patologia, então também o Estado-corpo só poderá ser compreendido, protegido e guiado mediante a detecção das suas doenças em ato e em potência. Roberts escreve um verdadeiro tratado de “biologia política” no qual o corpo humano é considerado um “complexo organismo social” e o organismo político-nacional “um indivíduo funcional”, uma “pessoa”. Ambos são “expostos a riscos”, germes, contágios, doenças, diante dos quais “é preciso intervir” com reações imunitário-políticas de tipo racial.

A reflexão sobre a biopolítica – mas com um viés antropológico-humanista – assume um papel bastante importante na França dos anos 60, em um contexto marcado pela tomada de consciência que,

---

<sup>5</sup> *Grundriss zu Einem System der Politik.*

em poucas décadas (do advento dos totalitarismos às carnificinas da Segunda Guerra, à “biocrazia” nazi e aos horrores do holocausto), a grande Razão iluminista consumira todos os seus ideais e valores.

No seu livro de 1960, *A biopolítica*, Aaron Starobinski utiliza a perspectiva do *bíos* para uma interpretação da história da humanidade e das civilizações em que as leis da vida biológica, a força e a potência dos seus impulsos e instintos são reconhecidas em toda a sua relevância, mas perdem qualquer tipo de especificidade categorial ao serem reconduzidas, e domesticadas, a um paradigma, diríamos, transcendente. “A biopolítica nega” que as forças “cegas da violência e da vontade de potência [...] as forças de autodestruição presentes no homem e na civilização humana [...] sejam fatais e que não possam ser contrariadas e dirigidas pelas forças espirituais – as forças da justiça, da caridade, da verdade” (STAROBINSKI, 1960, p. 9). A deriva humanista da noção de biopolítica, em que ela se enfraquece até o ponto de perder a própria “identidade”, é evidente nos outros trabalhos publicados nesses anos.

Um exemplo significativo é *Introdução a uma política do homem*, de Edgar Morin, no qual o problemático nexos entre biologia e política é deixado de lado em prol de uma visão que situa os âmbitos “biopolíticos da vida” em um conjunto socioconceitual amplo e diversificado de natureza “antropolítica” ou “ontopolítica” que diz respeito ao sentido da vida e ao ser do homem. Em suma, os textos, as discussões e os debates da época em torno do conceito de biopolítica revelam uma “fraqueza teórica [...] uma incerteza semântica [...] uma genericidade categorial que acabam por reduzir nitidamente o seu alcance hermenêutico” (ESPOSITO, 2010, p. 39).

Uma terceira vertente (que Esposito define como “naturalista”) dos estudos biopolíticos nasce no mundo anglo-saxão graças a uma série de iniciativas articuladas a partir dos anos setenta, a saber, congressos internacionais, atividades ligadas a associações ou grupos de pesquisa, publicação de revistas, como *Politics and Life Sciences*, e coleções, como *Research in Biopolitics*. Às origens desse movimento estão alguns textos publicados nos anos sessenta que traçam uma nova interpretação da biopolítica. Em autores como Lynton Caldwell (*Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy*), James Davies (*Human Nature in Politics*)

e Roger Masters (*The Nature of Politics*), o foco do discurso é a relação entre Natureza e Política; mais precisamente o primado categorial da natureza que é, a um só tempo, origem, referência e princípio regulador da ordem política. Essa perspectiva hermenêutica é aprofundada e refinada por vários pensadores que insistem na centralidade de um paradigma estreitamente biológico para explicar e fundamentar a política. Desse modo, a biopolítica se transforma em um instrumento interpretativo que descreve “a abordagem dos cientistas políticos que usam os conceitos biológicos (especialmente a teoria da evolução de Darwin) e as técnicas de investigação biológica para estudar, explicar, prever e às vezes também prescrever o *comportamento político*” (SOMIT; PETERSON, 2001, p. 181, grifo nosso).

### **A engrenagem vital e o “racismo de Estado”**

É a partir do primeiro volume da *História da sexualidade*, e, em seguida, nos importantes cursos ministrados no “Collège de France” – *Em defesa da sociedade, Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica* – (e também em outros textos considerados “menores”) que Michel Foucault descortina o horizonte biopolítico contemporâneo, reconstruindo e descrevendo as suas dinâmicas históricas e as suas implicações sociopolíticas.

Para além das “relações” entre a antiga e a nova ordem, ou seja, entre o “*poder soberano*” – que se exercia pela centralidade atribuída à morte, ao poder de fazer morrer – e o “*biopoder*” – que põe no cerne de sua ação a vida, o poder de fazer viver –, o essencial é a grande importância das estruturas histórico-conceituais oferecidas pelo filósofo francês à reflexão da atualidade: o *bíos* e o poder; a vida, as políticas da vida e o poder sobre a vida; o corpo como gênese e término das dinâmicas sociopolíticas; o “racismo de Estado”, a assunção “da vida pelo poder [...] uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico, ou pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico” (FOUCAULT, 1999, p. 286).



No curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, ao examinar as “relações” entre poder soberano e biopoder, Foucault assinala que, de maneira paralela à emergência do segundo, surge uma nova tecnologia (ou técnica) de poder que, não mais disciplinar (“sistema de vigilância, hierarquias, inspeções, escriturações, relatórios”), aplica-se ao homem enquanto ser vivo, à multiplicidade de corpos do homem-espécie e que permite uma tomada de poder não “individualizante” mas “massificante” que se dá, essencialmente, através de uma intensa e invasiva gestão *política e jurídica* da vida dos corpos. Trata-se de uma série de práticas, técnicas, normas, medidas, intervenções, mecanismos reguladores e de previdência que visam ao direcionamento e ao controle do “fazer viver” do corpo social e político do Estado (nascimento e óbitos, taxa de reprodução, fecundidade de uma população, endemias, higiene pública, preocupação com as relações entre os seres humanos enquanto seres vivos e o seu meio de existência etc.). Trata-se da irrupção em cena de um elemento novo: a noção de população. Biopoder e biopolítica lidam com “a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 293).

Não é possível, por óbvios motivos, seguir as oscilações do pensamento do filósofo francês no que diz respeito a esses problemas. Para o nosso contexto será suficiente fixar o que nos parece o ponto essencial da sua análise, ou seja a individuação do que podemos definir como o *percurso do bíos*, que do poder ao político e às tecnologias chega ao racismo de estado e à individuação do vínculo entre a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder e suas ações jurídico-políticas. O poder “tomou posse da vida [...] incumbiu-se da vida [...] conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população” (FOUCAULT, 1999, p. 302).

*A questão é:* como nesse poder e nessa política que “têm como objeto e como objetivo a vida”, que faz viver e deixa morrer, vai se exercer “o direito de matar e a função do assassinio”? Mais claramente:

Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar

suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como nessas condições, é possível, para um poder político matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, em um sistema político centrado no biopoder? (FOUCAULT, 1999, p. 304).

Através do racismo, responde Foucault, cuja inserção nos mecanismos jurídicos e políticos do Estado é efetivada, justamente, pelo surgimento desse biopoder:

Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo (FOUCAULT, 1999, p. 304).

Alcançamos um nó histórico-categorial essencial e delicado que, atente-se, diz respeito (talvez para além do próprio Foucault) não só aos aparatos jurídicos, políticos e culturais da modernidade mas também aos do nosso tempo.

Ora, na aula de 21 de janeiro de 1976 do curso que estamos examinando, dedicada à guerra como analisador das relações de poder e ao discurso da luta das raças e das suas transcrições, Foucault fornece alguns elementos de considerável valor hermenêutico. Ao tratar do racismo biológico-social, ele afirma a centralidade da ideia, “que é absolutamente nova e que vai fazer o discurso funcionar de modo muito diferente” (FOUCAULT, 1999, p. 72), de que na guerra de raças a “outra raça” não existe. Ou melhor, ela não é aquela que veio de outro lugar, que invadiu e dominou, ou ameaça fazê-lo, mas é aquela que, “permanentemente e continuamente, se infiltra no corpo social, ou melhor, se recria permanentemente no tecido social e a partir dele. Em outras palavras: o que vemos como polaridade, como fratura binária na sociedade, não é o enfrentamento de

duas raças exteriores uma à outra; é o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça” (FOUCAULT, 1999, p. 72). A luta, o combate é travado entre aqueles considerados mais puros, superiores, verdadeiros e únicos – detentores do poder, da lei e da polícia – contra aqueles que estão fora e que constituem “outros tantos *perigos para o patrimônio biológico*” (FOUCAULT, 1999, p. 72) do corpo social e político do Estado.

Trata-se exatamente disto: o discurso se concentra na detecção e neutralização das ameaças, das infecções, das doenças que corroem (ou podem corroer) a grande saúde de uma determinada população. A luta das raças funciona como “princípio de eliminação, de segregação e finalmente de normalização da sociedade” (FOUCAULT, 1999, p. 72). O discurso tradicional desaparece: não mais “temos de nos defender contra a sociedade”, mas “temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo” (FOUCAULT, 1999, p. 293).

O racismo é inserido nos mecanismos políticos e jurídicos do Estado moderno pelo biopoder com o objetivo de permitir, garantir e legitimar o uso da força soberana e guerreira em um regime que tem o objetivo de fazer viver, que se apoderou da vida, que põe o *bíos* no centro de toda a sua estratégia de governo. Contradição? Paradoxo? Aporia? Não, realidade histórica e, talvez, *diagnóstico da atualidade*. Escutemos Foucault (1999, p. 305), o racismo é “o meio de introduzir nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e deve morrer”; é estabelecer

uma cesura [...] de tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças, ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em sub-grupos que serão, precisamente, raças (FOUCAULT, 1999, p. 305).

Mas o racismo não se limita a isso. De fato, ele se apropria e faz funcionar de um modo absolutamente novo um antigo e originário princípio da soberania que Foucault define como “relação guerreira”

(ou “relação militar”): se quiser viver, é preciso fazer morrer; se quiser viver é preciso que o outro morra. Agora, porém, a relação guerreira, o enfrentamento militar, a batalha, os massacres e as trincheiras são substituídas por uma relação de tipo biológico estabelecida pelo racismo de Estado.

‘Quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação às espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 1999, p. 305).

É evidente: o outro, o inimigo, o supremo perigo *não* são os adversários no sentido político (e de certa forma intuitivo) do termo, mas as ameaças em “relação à população e para a população”. Não derrotar os adversários políticos, mas eliminar o perigo biológico que contamina e debilita a saúde do corpo social e político do estado e, *por conseguinte*, fortalecer a própria espécie racial. É evidente, afirma o filósofo, a “importância vital” do racismo no exercício de um biopoder de estado ou de um estado regido pelo biopoder: ele é a “condição para que se possa exercer o [antigo direito soberano] de matar” (FOUCAULT, 1999, p. 306). É claro – e este talvez seja o aspecto mais atual e inquietante que emerge da lúcida reconstrução foucaultiana –, por matar, tirar a vida, não devemos entender meramente o assassino direto, mas também “tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor a morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição” (FOUCAULT, 1999, p. 306), a internação, a reclusão, a discriminação do doente, do louco, do viciado, do defeituoso, do degenerado etc.

## **“Política dos corpos, sobre os corpos, através dos corpos”**

Vida, corpo, política são as obsessões de Nietzsche. A “perspectiva biopolítica” da sua filosofia revela um horizonte interpretativo do nosso mundo, “desse mundo *aqui*” de extraordinário alcance. O valor ontológico do *bíos* – “a vida como única representação do ser” lemos em um fragmento póstumo dos anos 1885-1887 – é sempre e a um só tempo político:

A vida já é desde sempre política, se por ‘política’ se entender não aquilo que quer a modernidade – ou seja, uma mediação neutralizante de caráter imunitário – mas sim a modalidade originária em que o vivente é ou na qual o ser vive. É esta a maneira – longe de todas as filosofias contemporâneas da vida a que a sua posição de vez em quando foi aproximada – como Nietzsche pensa a dimensão política do *bíos*: não enquanto caráter, lei, destino de qualquer coisa que previamente vive, mas como a potência que desde o princípio informa a vida em toda a sua extensão, constituição, intensidade (ESPOSITO, 2010, p. 121).

Em Nietzsche, a vida se torna o único sujeito e objeto da política: conclusão clara de um pensamento que faz da vontade de potência o fundo mesmo da vida e que põe no âmago das linhas de forças e dos dispositivos que governam as relações inter-humanas não a consciência, ou alguma forma de subjetividade, mas o corpo. O *bíos* é vontade de potência. A vida nada mais é do que contínua potenciação; vontade de potência e nada mais.

Também a centralidade atribuída ao corpo, contra os seus desprezadores e uma tradição metafísica espiritualista ou racionalista, revela-se em todo seu fecundo alcance se a examinarmos a partir e no interior de uma perspectiva biopolítica. Não se trata apenas de reler a ordem histórico-política ocidental através do fio condutor do corpo, nem tampouco de utilizar a terminologia biológica no âmbito político-jurídico. Com Nietzsche, a chave de leitura genealógica se radicaliza de maneira concreta e a relação Estado-Corpo não é mantida no plano da analogia ou da metáfora, mas é transferida para a realidade efetiva da arte de governar. Isso significa, nos termos de Esposito, que “não há política a

não ser política dos corpos, sobre os corpos, através dos corpos". Mais ainda: não se trata apenas de afirmar que a biologia, ou antes, a fisiologia é a matéria prima da política e de toda ação jurídico-estatal, mas fundamentalmente de detectar e assumir o que se define como a "caracterização política da fisiologia". Ou seja: "se o corpo é a matéria da política, a política é a forma do corpo" (ESPOSITO, 2010, p. 123).

Lutas entre corpos; lutas pelos corpos; lutas entre componentes orgânicos do mesmo corpo. Nenhuma soberania, nenhuma estabilidade. Nenhuma "paz acima da guerra", como se lê na *Gaia ciência*: isso se deve à má compreensão, ao desprezo, à subestimação do corpo. É a "guerra como analisador da história", para usar as palavras de Foucault no curso *Em defesa da sociedade*.

Nesse contexto, é de grande importância o que Esposito define como "significado positivo" da "grande política": aquela que, como se lê em um fragmento de Nietzsche dos anos 1888-1889, "afirma a fisiologia acima de todos os outros problemas", não deseja outra coisa a não ser criar a humanidade como um todo; "mede a posição das raças, dos povos, dos indivíduos segundo [...] a garantia de vida que transportam em si. Põe fim inexoravelmente a tudo o que é degenerado e parasitário". É sabido o relevo, no pensamento nietzschiano, dos estudos fisiológicos da época, da influência de Darwin etc. Esse, porém, não é o ponto central. O que Nietzsche quer afirmar, com efeito, é que a única política capaz de responder à crise niilista dos valores, das instituições, da gramática social, política e jurídica da modernidade é aquela que "encara o problema da vida pelo ângulo da espécie humana e das fronteiras móveis que a definem, por contiguidade ou diferença, em relação às outras espécies viventes" (ESPOSITO, 2010, p. 125).

Nietzsche cria, esmera e enxerta no tecido conceitual do nosso tempo uma questão decisiva:

a espécie humana não nos foi dada de uma vez para sempre mas é susceptível, para bem e para mal, de ser plasmada em formas de que ainda não temos uma noção exata mas que, seja como for, constituem para nós ao mesmo tempo um tremendo risco e um desafio irrenunciável (ESPOSITO, 2010, p. 123).

---

Em um fragmento bastante famoso, que remonta aos anos 1881-1882, Nietzsche interroga-se:

Por que não devemos realizar no homem o que os chineses conseguem fazer com a árvore – pois sim ela de um lado produz rosas, de outro peras. Estes processos naturais de *seleção* do homem, por exemplo, que até agora só foram experimentados de maneira muito lenta e desajeitada, poderiam ser assumidos pelos homens.

O horizonte onde biopoliticamente habita o homem é um campo de batalha e um lugar de decisão e seleção. Lá onde há casas, academias e laboratórios há também lutas de forças por vidas e corpos.

Ora, viver, escreveu Nietzsche na *Gaia ciência*, é “rejeitar de si próprio sem trégua tudo o que quer morrer”. Deve-se evitar o contágio, a decadência, a degeneração, a alteração dos caracteres de um corpo organizado. “Aquilo que se deve combater com todas as forças é o contágio das partes sãs do organismo”, afirma o filósofo em um fragmento de 1888-1889. Na mesma época, em outro aforismo: “A própria vida não reconhece nem solidariedade nem igualdade de direitos entre as partes sãs e doentes de um organismo: é preciso cortá-las ou tudo perece”. Em *Além de bem e mal* (259), lemos que é necessário acolher “com a consciência tranquila o sacrifício de incontáveis seres humanos que por amor dela devem ser empurrados para baixo e diminuídos até se tornarem homens incompletos, escravos, instrumentos”.

O objetivo da grande política não é a “humanidade”, mas o “super-homem”. Já veio o tempo do grande meio-dia, da luz mais terrível em que, para a elevação da cultura, faz-se necessária uma “*seleção* às custas de uma multidão”. Há “homens superiores e inferiores” escreve em um fragmento de 1884: e “um só indivíduo [‘mais completo, mais rico, mais inteiro’] pode justificar a existência de milênios inteiros”. Dever-se-ia dar como um “privilegio a autorização de colocar crianças no mundo”, sentenciava. Criminosos, doentes, degenerados, decadentes, neurastênicos e afins “não devem ser reconhecidos como adequados para a reprodução”, é “abominável vê-los se

reproduzir”: está em jogo “o aperfeiçoamento universal dos costumes” se lê no fragmento póstumo V 14[16]501.

Em outro importante aforismo (o XIV 23[1]341-342), Nietzsche afirma que a sociedade e a política têm um dever a cumprir, urgente e fundamental: elas, como “mandatários gerais da vida”, devem “prestar contas à vida por qualquer vida fracassada” e devem também “pagar por ela”. Por conseguinte, “*devem impedi-la*”. Eles têm o direito de recorrer às mais duras medidas de coerção e castração. É a própria Vida, de resto, que não reconhece nem a “solidariedade” nem a “igualdade de direitos” entre “partes sadias e degeneradas de um organismo: é preciso *amputar* estas últimas – caso contrário, é todo o conjunto que morre”.

### **A lógica eugênica do poder**

Vida e corpo são o autêntico objeto das dinâmicas políticas e das ações institucionais de cunho jurídico, estatal etc. “desse mundo *aqui*”. O que está em jogo, de acordo com a precisa intuição de Esposito (que usamos aqui em um sentido mais amplo e autônomo) é que a “definição de vida humana – a decisão sobre o que é, qual é, uma verdadeira vida humana – constituirá o mais relevante objeto de disputa nos séculos por vir” (ESPOSITO, 2008, p. 142).

Mas quais seriam os fundamentos teóricos dessas práticas? Quais os critérios, as regras, os fins dessa seleção? Quais os princípios-guias das intervenções biotécnicas? Quais os efeitos do evidente processo de “medicalização” da vida na época em que “o corpo social deixa de ser simples metáfora jurídico-política [...] para surgir como uma realidade biológica e um campo de intervenção médica. O médico deve ser então o técnico do corpo social e a medicina uma higiene pública”<sup>6</sup>? (FOUCAULT, 2006, p. 9).

---

<sup>6</sup> O trecho citado, obviamente, é parte de um discurso muito mais amplo cujo contexto é o desenvolvimento do saber médico e jurídico dos séculos XVIII e XIX. Note-se, no entanto, a sua extrema atualidade quanto aos *corsi e ricorsi* históricos das pretensões científicas de intervenção, decisão, seleção.



É necessário e urgente um exercício de pensamento para questionar a atualidade, buscar compreender as linhas de forças que a atravessam e a constituem, revelar e analisar criticamente os sistemas de realidade que as vontades de potência (ou as redes de poder) injetam nas nossas existências cada vez mais passivas, entorpecidas, exaustas. “Isto é o meu corpo [...]”. *Corpos oferecidos, tomados, comidos*. Expostos em toda a sua extensão. Mas seria preciso, talvez, fazer justiça à suas evidências. E não há outra evidência a não ser a do corpo: “Os corpos são evidentes – e é por isso que justiça e justiça começam e terminam com eles” (NANCY, 1992, p. 42).

O nosso tempo – as suas instituições, os seus códigos, a sua cultura, os seus aparatos – enfrenta uma situação extremamente delicada na qual se dá a passagem de uma “política de administração da vida biológica” para uma “política que prevê a possibilidade da transformação artificial da vida”. A vida e o corpo

tornam-se terrenos de decisões que dizem respeito não somente aos seus limites externos – por exemplo o que a diferencia da vida animal ou vegetal, mas também os seus limites internos. Isso significa que à política será concedido, e, antes, pedido, decidir qual é a vida biologicamente melhor e também como potencializá-la através do uso, da exploração, ou quando for o caso, da morte daquela pior (ESPOSITO, 2008, p. 142).

O avanço da biotécnica e os progressos das ciências biológicas constroem novos horizontes de sentido em que a ampliação das antigas possibilidades de ação se soma à invenção, e disponibilização em larga escala, de inéditos instrumentos de intervenção (potentes, não invasivos e extremamente sedutores para “massas” e “elites”). “O que antes era ‘dado’ como natureza orgânica e podia quanto muito ser ‘cultivado’, move-se atualmente no campo da *intervenção orientada para um objetivo*”<sup>7</sup> (HABERMAS, 2004, p. 17, grifo nosso).

A distinção fenomenológica de Plessner entre “ser um corpo vivo” (*Leib sein*) e “ter um corpo” (*Körper haben*), entre “a natureza que

<sup>7</sup> Objetivos eugênicos, evidentemente.

‘somos’ e a disposição orgânica que ‘damos’ a nós mesmos acaba se desvanecendo” (HABERMAS, 2004, p. 17). O homem ergue-se “como força domesticadora e criadora [...], como criador de seres humanos” (SLOTERDIJK, 2000, p. 39). Delineia-se um espaço “no qual lutas inevitáveis começarão a travar-se sobre o direcionamento da criação dos seres humanos” (HABERMAS, 2004, p. 17). O conflito fundamental do futuro será “entre os diferentes criadores e os diferentes projetos de criação [...] Entre os que criam o ser humano para ser pequeno e os que o criam para ser grande”<sup>8</sup> (HABERMAS, 2004, p. 17).

Intervir na vida, ser artífice da criação do universo dos corpos; manipulá-los, transformá-los, melhorá-los. Um espectro ronda o mundo [...] Não se trata de nenhum “-ismo”, mas sim de uma *lógica* eugênica difusa nas nossas sociedades, algo muito mais capilar, compartilhado, democrático, transversal do que se possa imaginar ou do que se esteja disposto a admitir. Obsessões antigas e demasiado humanas, delírios de onipotência, pai e filhos, de pai para filho? Progresso, liberdade, ciência? No tecido conectivo do poder – político, jurídico, industrial, digital, médico-científico – pulsa uma inaudita vontade de potência: estatização dos corpos, “*téchne* dos corpos”; os corpos como único objeto do poder. “Tomai e comei: isto é o meu corpo, oferecido por vós”. O nosso mundo

cria o grande número de corpos, cria-se enquanto mundo dos corpos [...]. O nosso mundo é o mundo da ‘técnica’, o mundo do qual o seu cosmo, a natureza, os deuses, o sistema completo na sua articulação se expõem como ‘técnica’: mundo de uma *ecotecnia* (NANCY, 1992, p. 78, grifos do autor).

Indo além da desorientação provocada pelo “neologismo” nancyano, o que está em jogo é o seguinte: a nossa existência é o efeito tanto de uma “técnica planetária” como de uma “economia mundo”. Ecotecnia, ecotécnica, técnica dos corpos e economia de corpos: seu funcionamento se dá através de um complexo sistema

<sup>8</sup> É oportuno notar que Habermas liquida sem hesitações essas perspectivas que tacha de “fantasias nietzschianas” elaboradas por “intelectuais alienados” que “satisfazem, de modo provisório, apenas o espetáculo da mídia” (HABERMAS, 2004, p. 31).

de relações, conexões e distanciamentos, em que singularidades são produzidas, corpos são feitos.

A ecotecnia funciona através de aparatos técnicos, com os quais nos conectamos de todo lugar. Mas o que ela faz são os nossos corpos, que ela põe no mundo e conecta a esse sistema [...] É na criação dos corpos que a ecotecnia tem esse *sentido* que buscamos em vão nos resíduos de céu ou de espírito [...]. A criação ecotécnica dos corpos é a verdade do nosso mundo (NANCY, 1992, p. 78, grifo do autor).

Essa verdade se impõe com a mesma potência das verdades outrora oferecidas por diversos conjuntos de sentido (mitos, religiões, humanismos etc.). Mundo dos corpos, comércio dos corpos, modificação dos corpos, salvação dos corpos. Corpos oferecidos, tomados, comidos. “Isto é o meu corpo[...]”?

## Referências

- ESPOSITO, R. **Termini della politica**. Milão: Mimesis, 2008.
- ESPOSITO, R. **Bíos. Biopolítica e Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. **Ditos e escritos: ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. v. 5.
- HABERMAS, J. **O Futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MORIN, E. **Introduction à une politique de l’homme**. Paris: Seuil, 1965.
- NANCY, J.-L. **Corpus**. Paris: Editions Métailié, 1992.
- NIETZSCHE, F. **Opere**. Milão: Adelphi, 1964. (Edição Colli-Montinari).
- SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2000.

SOMIT, A.; PETERSON, S. A. Biopolitics in the year 2000. In: SOMIT, A.; PETERSON, S. A. **Research in Biopolitics**. Amsterdam: Elsevier, 2001. v. 8.

STAROBINSKI, A. **La biopolitique**: essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations. Genebra: Des Arts, 1960.

Recebido: 25/11/2011

*Received*: 11/25/2011

Aprovado: 15/04/2012

*Approved*: 04/15/2012