

Corpo e política na teoria social: a formulação nietzschiana e o marco interpretativo de Foucault

Ednei de Genaro¹

Resumo:

A literatura contemporânea que relaciona conceitual e tematicamente corpo e política ganhou bastante abrangência. Realizamos aqui uma leitura dos alicerces sobre o assunto a partir de dois expoentes maiores: Nietzsche e Foucault. Em Nietzsche, procura-se desvendar o porquê do ‘mal-entendido’ do pensamento ocidental sobre o corpo; compreendendo-se, por conseguinte, a dimensão política que toma seu entendimento sobre o valor e sentido do conhecer e da vida. Em Foucault, procura-se entender sua leitura nietzschiana da relação corpo/política. O pensador francês trouxe com isso um novo sentido para pensar a história. Situamos assim a proposta genealógica como o estudo da história do corpo como “o próprio corpo do devir”, entendendo, pois, a dimensão política da crítica da subjetividade moderna e da perspectiva da governamentalidade sobre os corpos, isto é, do biopoder, tal como trata diversos autores contemporâneos.

Palavras-chave:

Corpo; Política; F. Nietzsche; M. Foucault; Biopoder

Abstract:

Contemporary literature that relates conceptual and thematically body and politic gained enough political reporting. In this article we reading of the foundation on the subject from two major exponents: Nietzsche and Foucault. In Nietzsche, we try to unravel about the 'misunderstanding' of Western thought on the body. It being understood, therefore, the political dimension that makes your appreciation on the value and meaning of knowledge and life. In Foucault, we seek to understand his Nietzschean reading of the body/politics. The French thinker brought with it a new sense to think about history. We situate the genealogical propose as the study of history of the body as “the body of becoming”, understanding, therefore, the political dimension of the critique of modern subjectivity and the perspective of governmentality on bodies, ie, biopower, as addressing several contemporary authors.

Keywords:

Body; Politic; F. Nietzsche; M. Foucault; Biopower

¹ Graduado em Geografia pela Unicamp; mestrando em Sociologia Política pela UFSC; e-mail: ednei.genaro@yahoo.com.br

**CORPO E POLÍTICA NA TEORIA SOCIAL:
a formulação nietzschiana e o marco interpretativo de Foucault**

No famoso parágrafo §3 de Gaia Ciência, em seu estilo único, Nietzsche sentenciava:

(...) Nós filósofos não temos a liberdade de separar entre alma e corpo, como o povo separa, e menos ainda temos a liberdade de separar entre alma e espírito. Não somos rãs pensantes, nem aparelhos de objetivação e máquinas registradoras com vísceras congeladas – temos constantemente de parir nossos pensamentos de nossa dor e maternalmente transmitir-lhes tudo o que temos em nós de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade (...) (NIETZSCHE, 1978, p. 190) ².

Que noção temos sobre o nosso corpo? Por que diferenciamos tão persistentemente o corpo da alma, dando tão pouco valor ao primeiro? Questionamentos sobre o corpo e sua relação com a alma (ou espírito) remeteram, fatalmente, a uma contumaz crítica do chamado dualismo cartesiano que predominou na filosofia

² Na obra de Nietzsche, as reflexões sobre o ‘mal-entendido’ da Filosofia a respeito do corpo está presente em várias outras interessantes passagens, tais como: o §354 de “Gaia Ciência”; o *Prólogo* à “Assim falou Zarathustra”; os §19, 36, 54 e 191 de “Além do Bem e do Mal”; e o §12 da *Segunda Dissertação* de “Genealogia da Moral”.

moderna. Pode-se demarcar que, desde a construção metafísica de Descartes, o corpo fora categoricamente subordinado à condição de utensílio meramente fisiológico ou biológico da alma. O racionalismo predominante na filosofia não conseguiu escapar da idéia de que a alma ‘encampa’ um corpo, pois ela viveria para a transcendência e para um conhecer que independe da matéria carnal que dispõe.

Nietzsche foi o filósofo que proclamou a crítica aos ‘desprezadores do corpo’, principalmente àqueles que estiveram ligados à teologia cristã e filosofia platônica.

Notaremos neste artigo como Nietzsche dispôs esta crítica e como pôde, por conseguinte, dar uma percepção nova sobre o “valor” e “sentido” do conhecer e da vida. Tais notas serão de suma importância para compreender enfim a vertente da teoria social que passou, nas última três décadas, a discursar sobre o corpo. Para nós, especificamente, Foucault constitui um marco fundamental. No texto “Nietzsche, a Genealogia e a História” ele estabeleceu uma interpretação *sui generis* de Nietzsche que nos trouxe uma reflexão sobre a relação do corpo e a política. Deste relacionamento nasceu a noção de biopoder (ou biopolítica) em suas obras posteriores – que, mais tarde, abriu horizontes para pensadores diversos como Gilles Deleuze, Slavo Žižek, Giorgio Agamben, Antonio Negri & M. Hardt, H. U. Gumbrecht, o cineasta H. Farocki ou Bernard Stiegler colocarem questões próprias a respeito e a tornarem a relação corpo/política um campo bastante estudado pela academia³.

I

Ao procurar desmitificar os grandes conceitos e fundamentos em que os filósofos constroem seus sistemas filosóficos e cristalizam uma gramática, Nietzsche não deixou de notar como os grandes pensadores sempre tiveram o desejo de encontrar uma essência única e reveladora para as coisas, em vez de suspeitar que tudo decorre de

³ Lembremos enfim que os autores já clássicos como Hannah Arendt, Marcel Mauss, Theodor Adorno e Merleau-Ponty também, como Foucault, tiveram sob seus pés a crítica nietzschiana aos ‘desprezadores do corpo’. Para nós, será oportuno dar nuances dessa gênese comum entre os autores.

interpretações. Quanto ao corpo, a atitude apolínea dos filósofos trouxe a divinização da individuação. Logo, a experiência própria de vida permaneceu sempre ligada à idéia de autonomia do pensamento sobre a matéria corporal. Isto significou uma idéia de subjetividade limitada na expressão do intelecto e na consciência que se diz que ele produz.

Nietzsche irá contra o sentido tradicional de individuação, pois o *modus operandi* dos filósofos desprezam o valor do corpo – dos afetos, da vontade, dos desejos, do prazer e da dor, dos impulsos –: para estes, tudo que não é produto do intelecto é dado como ‘erro’, ou seja, uma pura irracionalidade que deve ser abolida ou massacrada.

Ao expressar a importância do corpo, Nietzsche não teve outro caminho a não ser rejeitar a noção de consciência que encontramos, por exemplo, na meditação do cogito de Descartes ou na ideia kantiana de um sujeito capaz de apercepção transcendental. Ora, consciência nunca é o ‘essencial do sujeito’, nunca é a revelação racional última de nós. O pensamento consciente é sempre, de alguma forma, entregue nos caminhos dos instintos, e vice-versa. Somos, na verdade, carregados de um corpo que é uma “estrutura social de muitas almas” (NIETZSCHE, 1992, §19). O mundo, diz Nietzsche em “Além do Bem e do Mal”, é antes de tudo de afetos, o que se deve supor enfim “que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões (...)” (idem, §36).

Coube ao filósofo se perguntar finalmente sobre o “velho problema teológico de ‘fé’ e ‘saber’”:

– ou, mais claramente, de instinto e razão – isto é, indagar se no que toca à valoração das coisas o instinto merece autoridade maior que a racionalidade, a qual deseja que se avalie e se aja de acordo com motivos, conforme um ‘por quê?’, isto é, segundo finalidade e utilidade (NIETZSCHE, 1992).

A atitude nietzschiana de retirar a razão do trono que subjuga os instintos tocou fundamentalmente os interpretadores futuros de Nietzsche. Ele nos revela uma concepção em que a composição de nosso conhecer e da vida está sucessivamente sob o plano da superfície de nossos impulsos constitutivos do corpo e das relações de forças

com outros impulsos –: em uma palavra, o filósofo notará: está em nossa vontade de potência.

Nietzsche é contumaz em mostrar que nossos valores e sentidos culturais são dependentes dos juízos que dominamos a partir de determinados sintomas fisiológicos e ‘mentais’. Quando estamos interpretando, quem na verdade interpreta são os nossos afetos, considerados pela fluidez de sentidos em que eles estão sujeitos.

No §12 da “Genealogia da Moral” (NIETZSCHE, 1998), Nietzsche elucida como procede essa fluidez de sentido que compõem a posição dos homens frente ao conhecer e a vida. Seu estudo da moral e dos costumes revelava que:

(...) todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados. Mesmo tendo-se compreendido a bem a utilidade de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese (...) na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função (...). Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o ‘sentido’ dos órgãos individuais.

Como comenta GIACOIA (2008), em Nietzsche, a nossa racionalidade somente poder ser expressa a partir dos elementos pulsionais e vice-versa. Intelecto não pode ser visto dissociado do corpo, pois ele é também um instrumento do corpo. Nietzsche não quer, portanto, negar a racionalidade. Porém quer colocar questões profundas que expressem “o corpo, naquilo que ele de fato é; cada um dos movimentos corporais, conscientes ou não, eles são exatamente tudo aquilo que o corpo é; é vontade, é desejo, é impulso em direção à procura do prazer e à fuga da dor”. GIACOIA (*idem*) comenta ainda: “a alma é o corpo, mas não o corpo enquanto volume de matéria; é o corpo enquanto ‘grande razão’”. A fórmula seria: ‘Eu sou um corpo’. E não ‘Eu tenho um corpo’. E a consequência disso é pensar que há sempre um corpo que dá valor primeiro

às coisas do mundo.

Nietzsche tece portanto seu ‘elogio ao corpo’. E seu julgamento é de que os homens superiores são aqueles que agem racionalmente com base nos instintos. Agir apenas por meio dos instintos (ou contra os instintos) é o erro dos homens inferiores. No Prólogo de “Assim Falou Zaratrustra” ele sintetiza suas motivações quando personagem Zaratrustra pronuncia o seguinte:

Noutros tempos a alma olhava o corpo com desprezo, e então nada havia superior a esse desdém; queria a alma um corpo fraco, horrível, consumido de fome! Julgava deste modo libertar-se dele e da terra / Ó! Essa mesma alma era uma alma fraca, horrível e consumida, e para ela era um deleite a crueldade! / Irmãos meus, dizei-me: que me diz o vosso corpo da vossa alma? Não é a vossa alma, pobreza, imundície e conformidade lastimosa? (NIETZSCHE, 2002, p. 26).

O ‘ódio à vida’ ou, seu contrário, o ‘excesso de vida’ tem ligação direta com o tipo de afeição ao corpo que os homens tiveram. Nietzsche determina um discurso em que os homens estão sob o nível de doenças ou saúde. Assim, a questão fisiológica, e suas patologias, tornam-se cruciais. Sua grande superação de pensamento está em não mais olhar a filosofia por meio dos grandes ideais de oposição entre como verdadeiro e falso, bem e mal, etc. Tudo são jogos de superfície que constroem ilusões inevitáveis sobre as coisas do mundo.

A afirmação da filosofia nietzschiana proclama que o grande homem não declara guerra aos seus impulsos: se a razão for suficientemente forte, controlará as paixões e as dores, sem aniquilar os impulsos. O grande homem, na verdade, domina e utiliza-as para revertê-las em uma ‘grande saúde’.

II

Foucault não deixou de demonstrar, durante toda sua obra, um enorme encanto pela filosofia de Nietzsche. Desde sua primeira grande obra, “História da Loucura” até as de maturidade como “Em defesa da sociedade” e os volumes de “História da Sexualidade”, Foucault se apoderou, de maneira original, das ideias do filósofo alemão. Para ele, Nietzsche (assim como Marx e Freud) constitui uma das grandes ‘técnicas de

interpretação' da sociedade que o século XIX legou fortemente para o seguinte. Mas um momento crucial determinou o marco interpretativo que Foucault à obra de Nietzsche: o texto "Nietzsche, a Genealogia e a História", do início da década de 1970. Neste texto, Foucault muda o rumo da sua obra, introduzindo explicitamente a questão do poder (da política) e do corpo em seus estudos.

Pode-se pensar que um dos primeiros aprendizados nietzschianos de Foucault foi entender que para uma autêntica reflexão filosófica é preciso, antes de tudo, ter uma atitude, uma 'vida filosófica', ao invés de construir e se submeter às doutrinas, teorias e sistemas que limitam a experiência de olhar as coisas capazes de determinar nós mesmos. De tal modo, Foucault não cessou de tentar mostrar como cada sociedade, em cada época, 'produz' por meio de técnicas de produção; 'comunica-se' por meio de técnicas que são sistemas simbólicos; 'governa-se' por meio de relações de poder; e, enfim, 'volta-se para si' por meio de técnicas que constroem a individuação própria.

Portanto, como em Nietzsche, Foucault não acreditará em interpretações originárias e únicas do mundo, pois tudo é algo de interpretação submetida a um jogo de superfícies: a razão é a diferença de discursos; a história é a diferença de tempos; e o nosso eu é a diferença de máscaras. Em "Nietzsche, a Genealogia e a História", Foucault notará que Nietzsche tornou possível entender como os historiadores até então sintetizaram uma história racionalista que demarcou e estratificou uma ordem de significação imaginária e ideal com bases sempre metafísicas, teológicas ou teleológicas do mundo. É exatamente esse tipo de fazer histórico que não interessa a ele, pois – como ensinou Nietzsche – a história é de fato um contínuo processo de lutas, confrontos e diferenças.

No referido texto, o objetivo maior de Foucault é buscar um minucioso entendimento de como Nietzsche conseguiu diferenciar as visões tradicionais de história de sua proposta genealógica exposta no livro "Genealogia da Moral". A chave de explicação encontrada por Foucault não poderia ser outra: evidenciar como Nietzsche criticou os 'desprezadores do corpo' e, por conseguinte, como isto determinou seu olhar para o seja a história. Estes não dão "atenção àquilo que dizem não ter história"

(FOUCAULT, 1982, p. 16), isto é, os sentimentos, o amor, os tipos de consciência e os instintos.

Se a genealogia, para Nietzsche, não nasce de um ‘absorto metafísico’, não há assim a ideia de origem (Urprung, no original alemão do texto de Nietzsche) na história, mas sim invenção (Erfindung). Foucault, ao notar a sutileza das várias diferenciações terminológicas de Nietzsche, expõe como foi dada a importância da reconstituição da cadeia de signos que perfaz o teatro de interpretações nietzschiano.

Foucault nota claramente este nó crítico de Nietzsche: a desconsideração do valor dos instintos pelos historiadores. Ele passa então a localizar o problema da inversão do sentido tradicional que Nietzsche trouxe ao falar sobre o corpo.

O genealogista, interpreta Foucault, se além aos instintos e não à razão: “a razão nasceu de uma maneira inteiramente ‘desrazoável’”. O que ela nos indica é que, as “verdades e seus reinos originários, tiveram sua história na história” (idem, p.17-8). O papel do genealogista estaria em reconhecer “os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias” (idem, ibidem) de forma que se problematizem noções como as de tradições, influências, desenvolvimentos, evolução e mentalidade. Para Foucault, Nietzsche quer mostrar assim como o corpo é, ao mesmo tempo, marcado e arruinado pela história. Ora, o irônico é que as ‘verdades’ da razão do passado sempre nos mostra, no futuro, a ‘história dos erros’.

O genealogista deve “diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia (...)” (idem, p.18), pois é assim que se consegue avaliar como se constitui um discurso filosófico e a ordem dos valores. Ora, como vimos, Nietzsche quis, com a visão de homem como vontade de potência, entregue à tipos fisiológicos e patológicos, estudar a genealogia dos valores, da moral, do conhecimento, do ascetismo.

Foucault assevera: “A história do corpo é o próprio corpo do devir” (idem, p. 19). O corpo não é algo genérico, imutável. O corpo é, pois, a superfície que demarcam os acontecimentos, a linguagem são as marcas e os ideários a dissolução destes acontecimentos. “O corpo traz consigo a sanção do erro e de toda verdade como consigo também e inversamente sua origem – proveniência” (idem, p.21). Nietzsche teria

mostrado, assim, os dois pólos em que o genealogista se debruça ao analisar as sociedades: a proveniência (que designa a qualidade dos instintos dos indivíduos) e a emergência (que determina o lugar de afrontamentos, de lutas entre os indivíduos).

De tal modo, em vez de olhar a história por meio da continuidade do ‘progresso’, tanto Nietzsche como Foucault querem entender o mundo como palco de descontinuidades e de conflitos que se encaixam dentro de um processo de dominação: a paz, os compromissos e a legitimação das leis são, na verdade, uma “grande conversão moral”, conseqüente de uma perversão humana (idem, p.25). Foucault assevera nos seguintes termos seu espectro da história da humanidade:

A humanidade não progride lentamente, de combate a combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em sistema de regras, e prossegue assim de dominação a dominação (idem, p.25).

Ao se afastar do sentido tradicional da história, Foucault está ciente daquilo que conseqüentemente está afirmando: o saber histórico sempre é um saber perspectivo; e o sentido da história, por não dar crédito a nenhuma noção absoluta considera a história do corpo, “está muito mais próximo da medicina do que da filosofia” (idem, p.29). Isto é, está mais próximo de pensar como o corpo pode ser saudável ou doente ao ser usado e vivenciado de diferentes maneiras pelas práticas culturais.

Como escreveu Foucault em “A verdade e as formas jurídicas” (FOUCAULT, 2005, p.16), o imperioso na genealogia nietzschiana é que, “à solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções”. A dificuldade maior do genealogista é o relacionamento entre conhecimento e instinto, uma vez que é a partir disto que se entreveem as “relações de descontinuidade, de luta, de dominação, subserviência, compensação etc. (...)” (idem, p.20-1) formada pelo jogo das três paixões ou instintos que determinam continuamente uma “vontade por trás do conhecimento”: o rir (*ridere*); o deplorar (*lugere*); e o destestar (*detestari*) (idem, p. 20-1).

DREYFUS & RABINOW (1995, p.115) atendem uma significação mais ampla do marco interpretativo foucaultiano:

Foucault inaugura um novo nível de inteligibilidade das práticas que não pode ser captada pela teoria; ao mesmo tempo, ele introduz um novo método de ‘deciframento’ do significado destas práticas (...) elabora o método da genealogia e diagnostica o biopoder como um conjunto de práticas históricas que produz os objetos humanos sistematizados pelo estruturalismo e os sujeitos humanos explicados pela hermenêutica.

Logo, pensar o método genealógico levou Foucault a desvendar em seus estudos os dois movimentos contrários que fundam a subjetividade na cultura da modernidade. Isto significou estudar tanto a genealogia dos indivíduos modernos como sujeitos passivos e como sujeitos ativos. No entanto, a questão problemática do assujeitamentos dos indivíduos foi a que primeiro preocupou os escritos posteriores de Foucault. Pode-se dizer que somente nos últimos escritos que uma ética dos sujeitos ativos começou a aparecer, mas foi interrompida devido a sua derradeira morte.

Nos anos após 1970, os escritos foucaultianos estavam plenamente esclarecido sobre o que vinha a ser a problematização entre o corpo e política. Em “Vigiar e Punir”, obra de 1975, lê-se:

O corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder operam sobre ele de imediato; elas investem nele, marcam-no, preparam-no, suplicam-no ao trabalho, obrigam-no a cerimônias, exige-lhes signos (FOUCAULT, 1987, p.125).

Em 1978, estudando intensivamente os processos de racionalização que o ‘projeto iluminista’ trouxe, Foucault ressaltava, de um ponto de vista macro, que cumpria entender como, desde a Aufklärung (entronizada filosoficamente por Kant, em 1784), a razão fora dividida como atitude crítica, de um lado, e como excesso de poder (de governamentação da vida), de outro. Sua intenção era analisar então este caminho suspeito da razão que: ora controla sujeitando os indivíduos por mecanismos de poder que “reclamam a verdade”; outrora dá ao sujeito uma política de verdade que “interroga a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre os discursos de verdade” (FOUCAULT, [1978]).

A história da Filosofia exhibe que, dos séculos XVIII ao XIX, esta razão passou pela experiência de desenvolver os Estados modernos (lugar da autoridade jurídica e da

discussão moral, política etc.), no qual se expandiu em conjunto a um pensamento positivista e domesticador da sociedade. Daqui por diante, as preocupações críticas de Foucault quanto aos desdobramentos da modernidade são expressas por influências intelectuais circunscritas em perspectivas não somente nietzschianas. Sobre isso, ele escreve:

Em todo caso, da esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *technè* e da tecnicização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica, que tem por objetivo fazer aparecer os elos entre uma presunção ingênua da ciência de um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea de outro. Para tomar como exemplo aquele que sem dúvida nenhuma que foi o mais longínquo do que se poderia chamar de uma crítica de esquerda, não se pode esquecer que Husserl em 1936 referia a crise contemporânea da humanidade européia a algo que abrigava a questão das relações do conhecimento à técnica, da *épistèmè* à *technè* (FOUCAULT, [1978]).

Pensar, pois, dentro desta dimensão crítica provocou Foucault a refletir sobre os projetos políticos gerados pela modernidade. Seu interesse recaiu em entender como a individuação dos sujeitos é cada vez mais mitigada, uma vez que a governamentalidade sobre os corpos se intensificou. As respostas dele não foram, enfim, otimistas. A passagem da sociedade baseadas no poder soberano às baseadas em um poder disciplinar, somente fez aumentar a submissão das pessoas à gestão administrada da vida. Para Foucault, cada vez mais o Estado se transformou em um subproduto de estratégias de normalização que criam biopolíticas, isto é, criam domínios diversos sob os processos vitais que controlam os homens sob ponto de vista de atuação na espécie ou na população – atuando assim sobre o caráter do nascimento, da fecundidade, longevidade, morte, consumo, sexualidade, nacionalismo etc. (FOUCAULT, 2005; 1999).

A inquietação de Foucault com o caráter negativo da cultura na modernidade é originada por suas contínuas demonstrações de que a ‘liberdade positiva’ dos indivíduos foi suprimida: a cultura moderna cada vez mais não deixa espaço para os indivíduos tornar possível cuidar de si mesmos. Desse modo, fica fácil porque Foucault alcançou

um caminho de crítica da nossa cultura por meio da noção de biopoder.

Quanto ao aparecimento da biopolítica, são bem conhecidos os esclarecimentos dele sobre os termos em que ela se assenta. A biopolítica se situa nos poderes disciplinares instituídos pelas tecnologias e disciplinas de jurisdição científica para governo da vida. Estes discursos foram chamados de dispositivos de controles, isto é, nos dispositivos de raça, o dispositivo de sexualidade e o dispositivo de segurança, entre outros. Afere-se que as decorrências destas construções estão nas normalizações e adestramentos que encontramos em qualquer uma das grandes instituições da modernidade: a escola, a caserna, a fábrica, o hospital, a prisão, e etc. que produzem, mais do que indivíduos dóceis e úteis, uma gestão produtiva da vida das populações (FOUCAULT, 1987, p. 2005).

Como bem argumenta DUARTE (2006, p. 113), “a biopolítica é a política de nosso tempo, ou seja, de uma época que politizou o fenômeno da vida por meio de sua gestão técnico-administrativa, então a técnica moderna, que implica a concepção do homem como sujeito assujeitado pela tecnologia, constitui a instância por meio da qual a vida humana pode ser simultaneamente produzida e aniquilada por meios científicos”⁴.

O biopoder, como a noção que une a questão do corpo e da política, é de tal modo cenário de intensas discussões e teorizações nas políticas contemporâneas. As reproduções dos conhecimentos biopolíticos não cessam de sofrerem mutações e tornarem-se mais complexos o relacionamento entre o corpo e a política. E as tecnologias de poder gestam, pois, a vida dos corpos como um todo.

Cabe entender que Deleuze (1992) foi uns dos primeiros a notar as alterações na biopolítica após os diagnósticos de Foucault. Para ele, as novas formas tecnológicas de

⁴ Interessante observar que André DUARTE (2006, p. 104), em seu texto sobre os ‘críticos da modernidade’ (Heidegger e Foucault), notou da seguinte forma a semelhança entre os dois pensadores, no que diz respeito a biopolítica: “Penso que a figura heideggeriana do homem considerado como ser vivo cuja existência depende do investimento tecnicamente planejado para a produção de novos seres vivos, destinados a cumprir o papel de uma uniformização do mundo, tem sua contrapartida complementar nas análises foucaultianas que mostram como foi que o homem moderno tornou-se o foco do agenciamento de poderes e saberes que o constituíram como sujeito assujeitado”.

controle bioquímico trouxeram um novo ‘modo de sujeição’ aos corpos. Com a chamada terceira revolução industrial, houve a ascensão dos instrumentos cada vez mais refinados de comunicação e informação. Também, a complexidade do mundo imagético, medicinal e virtual que criamos conduziu a uma domesticação crescente dos desejos e sensações das sociedades. O controle biopolítico tornou-se cada vez mais ao nível psicológico e químico. Deleuze pensou assim a superação da sociedade de poder disciplina diagnosticada por Foucault. Estaríamos na sociedade de controle, lugar em que não é mais preciso os ‘confinamentos’ das instituições criadas pelas sociedade disciplinar. Os novos controles aparecem como “uma modulação, como uma moldagem auto-deformante” que mudam constantemente, a cada instante, ou aparecem “como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro”⁵.

III

É indispensável aqui expor que não somente Foucault conjecturou sobre os processos culturais que mudaram o caráter da política na modernidade tardia e evidenciaram, de certa forma, a relação corpo/política. Do mesmo modo, Foucault não é único em alterar a visão marxista tradicional de política e a apreender coisas fundamentais de Nietzsche.

Merleau-Ponty, uma geração antes de Foucault, deu passos importantes ao buscar, durante toda sua obra, uma expressão mais aprofundada da superação do estatuto humanista tradicional que relacionou sujeito e objeto. Para o pensador francês, corpo define a construção da subjetividade do seres humanos. E este não é sinônimo de coisa, nem de ideia. Corpo ganha status de movimento, sensibilidade e expressão

⁵ Diversos filmes do cineasta alemão Harun Farocki são exemplares para entender esse processo. Em “As you see” (1986), “The Gesture of Hand” (1997) e “Interface” (1995), por exemplo, Farocki consegue mostrar a verdadeira relação simbiótica entre o corpo, a técnica e o meio social que se cria com os dispositivos maquinais, especialmente os de ambientes virtuais. Farocki é primoroso em expor como hoje as intervenções tecnológicas se sucedem, alterando as sensações, as emoções e aos afetos, determinando a criação, funcionamento e controle dos corpos na sociedade.

criadora. Merleau-Ponty atribui à sua noção de “corpo vivido” a dimensão ontológica que recupera os instintos e a sexualidade da intersubjetividade que surge nas relações sociais e com os objetos do mundo (NÓBREGA, 2000).

Hannah Arendt e Theodor Adorno são exemplos de intelectuais com várias perspectivas próximas as de Foucault. Pode-se dizer que H. Arendt foi pioneira em diagnosticar o que seria a política na modernidade tardia. Sua análise da esfera política nas sociedades democráticas de massa fez com que destacasse como o a administração tecnocrática dos interesses privados tomou conta do ‘cuidado dos cidadãos pela coisa pública’. Como argumenta DUARTE (2006), o sentido de biopolítica em Arendt esteve em notar que a preservação da vida do ‘animal laborans’ e a disseminação da violência sob os Estados autoritários, e sob os interesses sócio-econômicos privados, imprimiu a transformação cada vez maior do humano restringido apenas às dimensões do trabalho e do consumo, no qual o ciclo repetitivo destas dessas funções vitais satisfaz somente a reprodução geral da espécie.

É conhecida a influência de Nietzsche na obra de Adorno. Desde a “Dialética do Esclarecimento” (obra escrita junto com M. Horkheimer) ficou aberta suas posições concordantes e reticentes a ele. Como mostram BASSANI & VAZ (2008), Adorno, em vários de seus escritos, também apurou sobre o caráter de nosso mundo administrado e encantado por uma indústria cultural que determinam as subjetividades modernas. O mundo moderno constituiu uma produção social que relaciona o corpo e a consciência.

A dissociação entre progresso técnico e progresso humano somente satisfaz a escravização da ‘natureza interna’ dos indivíduos. Para Adorno, há uma produção tecnológica formadora de uma ‘pedagogia dos gestos e dos corpos’. BASSANI & VAZ (2008, p. 105) lembram que Adorno foi bastante tênue em analisar como se estabeleceu na sociedade americana e nos regimes totalitários uma ilusão coletiva de ‘corpo saudável’ por meio do fetichismo da técnica como provedora de força física.

Ora, Foucault não engendrou exclusivamente diagnósticos a respeito do tema corpo/política. Muito menos foi o único a ter uma percepção atenta dos legados e procedências críticas de Nietzsche para entender questões futuras. No entanto, pode-se

entender que Foucault foi sem dúvida quem primeiro explorou densamente aquilo que viria ser chamado por ele de biopoder. Seu espólio foi proporcionar um conjunto de propostas de estudos para a teoria social que transpõem às concepções jurídico-políticas ou econômicas de poder. O poder é, antes de tudo, emanado pelos corpos, não estando assim ‘fixado’ nas instituições sociais e exercitado pelo poder soberano. Isto tornou possível evidenciar àqueles discursos e técnicas, reticulares e micros, que constituem os dispositivos estratégicos que encapam sobre os sujeitos. É assim que a política pode se valer hoje: a partir de políticas de administração do biológico. A constituição da modernidade e, conseqüentemente, o tipo de humanismo que ela afirmou, trouxe uma concepção de homem para a vida moderna que Foucault ousou contestar e a reagir politicamente: “Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (FOUCAULT, 2000, p. 28-29).

Poderíamos lembrar também que outros autores contemporâneos desdobram a questão do corpo de Nietzsche e os conseqüentes entendimentos sobre o conhecer e a vida de forma diferente de Foucault. Michel Maffesoli é talvez o melhor exemplo. Em sua concepção de raciovitalismo, viver e pensar não podem estar separados por nenhuma instância. Assim sendo, ele não negligencia nada daquilo que se circunscreve o mundo: sentimento e razão, isto é, instinto e saber. A influência explícita de MAFFESSOLI (2005) por Nietzsche não deixa dúvidas: Maffesoli não considera o corpo como apenas uma realidade apenas fisiológica, incapaz de influir na constituição daquilo que nós somos. Na razão iluminista, “o pensador não vivia e, quando vivia, não pensava mais”.

*

Com Nietzsche, enfim, o problema geral do valor da vida é expresso. Sua busca pela “grande saúde” pretendeu tornar possível o melhoramento do tipo humano e a valorizar o corpo com o intuito a uma nova sensibilidade. Ressaltando o valor de nossos

instintos fundamentais, o filósofo alemão conjecturou que a negação ou desqualificação desses instintos só pode ter consequências antinaturais e decadentes. A razão sensível não pode ser prescrita apenas por um conhecimento racional que doutrina a vida e medioriza os instintos, como foi a história do Ocidente.

Nietzsche compreendeu que, em cada época, a cultura educa e adentra os corpos, já que ele não é algo autônomo, inerte, isolado do mundo, ou seja, ele não é apenas um sistema fisiológico. O corpo é assim reconhecido como interpretação, criação e vivência no mundo; como a simbolização da sociedade expressa os valores e sentido da vida: da coragem, do proibido, do amor, do medo, do ódio, assim como, evidencia os tipos humanos que constituem a família, a religião, a estrutura de classes, o trabalho etc.

Sabemos hoje o quanto o corpo é valorizado, exposto e, ao mesmo tempo, oprimido, invadido, futilizado, coisificado. Como vimos, Foucault ao estudar isso soube acompanhar com afinco as anúncios de Nietzsche. Tanto que as razões da teoria social contemporânea colocam o corpo como uma das questões centrais se devem muito a ele. O corpo torna-se o próprio sujeito da política. A história do corpo é a própria história do Ocidente, “o próprio corpo do devir”, como ele escreve.

Devemos indagar, contudo, que se a afirmação do sujeito como objeto de conhecimento passou a decretar uma biopolítica que exerce um “poder sobre a vida”, por meio de saberes e dispositivos criados, então é preciso saber como se dá a restauração do “poder da vida”, a política da vida, capaz do indivíduo afirmar a si mesmo.

Na obra de Foucault, há uma resposta para o tipo de “resistência” que viria restaurar uma pedagogia do valor e sentido da vida. No entanto, o desenvolvimento de sua ética – a estética da existência – foi encurtado pela sua derradeira morte. Em síntese, Foucault dirá que o corpo como arena de resistência oferece a possibilidade de atividade política positiva, capaz de inserir os indivíduos em um próprio processo de subjetivação (FOUCAULT, 1998; 2004). Nesse último momento de peregrinação nietzschiana, ele mostra como é possível a criação de “técnicas de si” que permitem aos indivíduos terem seus próprios pensamentos, condutas, modos de ser, a fim de alcançarem a felicidade,

pureza, sabedoria etc. e, enfim, constituírem um novo relacionamento com a verdade. Tais técnicas de si resultariam de exercícios espirituais e práticos que satisfazem uma verdadeira “hermenêutica do sujeito”. Esta se volta ao cuidado de si e à expressão inerentemente política que permite encontrar-se consigo mesmo e lutar por uma cultura que abra espaço para se auto-construir.

REFERÊNCIAS:

BASSANI, Jaison J. & VAZ, Alexandre F., Técnica, Corpo e Coisificação: Notas de trabalho sobre o tema da técnica em Theodor W. Adorno. *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, Jan./Abr. 2008, vol.29, nº102, pp. 99-118.

DELEUZE, Gilles, “Le corps” (Cap. II: “Actif et réactif”, pp. 44-46). In: Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 1988.

_____, “Post Scriptum sobre as sociedades de controle”. In: Deleuze, G., *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

DREYFUS, H. & RABINOW, P., *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

DUARTE, André. Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2006, nº29(2), pp. 95-114.

_____, “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.

FOUCAULT, Michel, “Nietzsche, a Genealogia e a História”. In: Foucault, M., *Microfísica do Poder*, Trad. e org. de Roberto Machado. 3º edição, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1982.

_____, *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. de Roberto C. M. Machado

& Eduardo J. Morais. 3ª edição, Rio de Janeiro: Nau/PUC, Depto. de Letras, 2005.

_____, *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975 - 1976)*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____, *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 1987.

_____, “O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung)”. *Cadernos da F.F.C.: Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento*, Marília, V. 9 (1), Marília, 2000.

_____, “Les techniques de soi”. In: *Dits et écrits (1980-1988)*. Vol IV, Gallimard, Paris, pp. 783-813, 1988.

_____, *A hermenêutica do sujeito*. Martins Fontes, São Paulo, 2004.

GIACOIA, Oswaldo, “Cinco aulas sobre Nietzsche”. Disponível em: <www.rubedo.psc.br>. Acessado em: dezembro de 2008.

MAFFESOLI, Michel, *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, Vozes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Gaia Ciência*. In: Nietzsche, F., *Obras incompletas*, São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 1978.

_____, *Além do Bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

_____, *Assim Falou Zarathustra*. Tradução de Alex Marins. São Paulo, Martin Claret, 2002.

_____, *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 1998.

NÓBREGA, Teresinha P., “Merleau-Ponty: o corpo como obra de arte”. *Princípios*, V.7, N°8, pp. 95-108, jan/dez./2000.