

[TRADUÇÃO]

ROBERTO ESPOSITO¹

FILOSOFIA E BIOPOLÍTICA²

Traduzido por

MARCUS VINÍCIUS XAVIER DE OLIVEIRA³

1. Muito mais que o medo ou a esperança, a sensação que suscitam os acontecimentos políticos mundiais dos últimos anos é provavelmente o espanto. Antes que positivos, negativos ou mesmo trágicos, eles resultam antes de tudo inesperados. Mais ainda, se opõem a todo cálculo razoável de probabilidade. Da queda repentina e incruenta do sistema soviético em 1989 ao ataque de 11 de setembro de 2001, com tudo o que lhes seguiu, pelo menos o que se pode dizer é que não somente nada nos fazia imagina-los, como, inclusive, que tudo induzia a considerá-los inverossímeis.

Naturalmente, certo grau de imprevisibilidade acompanha todo acontecimento coletivo, como a história o demonstra desde sempre. No entanto, ainda nos casos de maior descontinuidade, como as revoluções ou as guerras, sempre se pode dizer que foram preparados ou, ao menos, consentidos por uma série de condições que os fizeram, se não prováveis, certamente possíveis. A mesma consideração se pode fazer, de forma ainda mais clara, para as quatro décadas que procederam ao final da Segunda Guerra Mundial, quando a ordem bipolar do planeta não deixou margens ao imprevisto, a ponto de que o que ocorreu, em cada um dos dois blocos, pareceu ser o resultado quase automático de um jogo conhecido e previsível em todos seus movimentos.

Não obstante, esta ordem política que parecia ter que governar ainda por muito mais tempo as relações internacionais, faz-se em pedaços de repente. Primeiro na forma de implosão, o sistema soviético, e depois, de explosão, com o terrorismo. Por quê? Como se explica esta inesperada mudança de fase? E de onde, exatamente, se origina? A resposta que geralmente enfrenta estas interrogações se faz referindo-se ao final da guerra fria e à conseguinte chegada da

globalização. Contudo, deste modo, se corre o risco de intercambiar a causa com o efeito, oferecendo como explicação o que deveria ser explicado.

Também a tese, mais recente, que faz referência ao chamado choque de civilizações, se bem indica, em termos mais dramatizados, uma emergência ou pelo menos um risco efetivamente presente, não ajuda a enfrentar o tema com uma interpretação adequada. Por que as civilizações, se quisermos utilizar esta palavra complexa, depois de terem convivido pacificamente por mais de meio milênio, ameaçam hoje se enfrentar com resultados catastróficos? Por que se estende o terrorismo internacional em sua forma mais virulenta? E, de maneira simétrica, por que as democracias ocidentais não parecem capazes de enfrentá-lo, a não ser que utilizem instrumentos e estratégias que ao largo minam os valores sobre os quais se fundam estas democracias?

Também a resposta que geralmente se dá a esta última pergunta, acerca da crescente crise das instituições democráticas, acerca da dificuldade de conjugar direitos individuais e coletivos, liberdade e segurança, cai encerrada no círculo interpretativo que deveria abrir. A impressão é que continuamos nos movendo dentro de uma semântica que já não é capaz de restituir traços significativos da realidade contemporânea; cai-se, de qualquer modo, na superfície ou na margem de um movimento que é muito mais profundo.

A verdade é que enquanto nos movemos dentro desta linguagem marcadamente clássica (dos direitos, da democracia, da liberdade) não avançamos realmente. Não só com relação a uma situação completamente inédita, mas também com relação a uma situação cuja radical novidade ilumina de outro modo inclusive à interpretação da fase anterior. O que não funciona nestas respostas, mais que os conceitos tomados separadamente, é o marco geral no qual estes conceitos estão insertos.

Como entender, através deste marco, a opção suicida dos terroristas *kamikazes*? Ou também a antinomia das chamadas guerras humanitárias que terminam devastando as mesmas populações pelas quais são feitas? E como conciliar a idéia de guerra preventiva com a opção pela paz compartilhada por todos os Estados democráticos ou, simplesmente, com o princípio secular da não intervenção nos assuntos internos dos outros Estados soberanos? Mais que ajudar a solucionar semelhantes problemas, me parece que o inteiro plexo das categorias políticas modernas, fundadas sobre a bipolaridade entre direitos individuais e soberania estatal, contribui por torná-los cada vez mais insolúveis.

Não se trata só de uma inadequação de léxico ou de uma perspectiva insuficiente, mas sim de um verdadeiro efeito de ocultamento. É como se este léxico ocultasse detrás da própria cortina semântica outra coisa, outra cena, outra lógica que leva sobre seus ombros desde há muito tempo, mas que só recentemente está saindo à luz de maneira irrefreável. De que se trata? Qual é essa outra cena, essa outra lógica, esse outro objeto que a filosofia política moderna não logra expressar e, melhor ainda, tende a obscurecer?

2. Creio que devemos nos referir a esse conjunto de acontecimento que, ao menos, a partir dos estudos de Michel Foucault, mas que em verdade já desde alguma década antes, tem assumido o nome de *biopolítica*. Sem poder agora me deter na genealogia do conceito (que reconstruí em detalhe num livro recente), e tampouco nos muitos sentidos que ao longo do tempo (e até mesmo dentro da obra do mesmo Foucault) adquiriu, digamos que em sua formulação mais geral este termo se refere à implicação cada vez mais intensa e direta que se estabelece, a partir de certa fase que se pode situar na segunda modernidade, entre as dinâmicas políticas e a vida humana entendida em sua dimensão especificamente biológica.

Naturalmente se poderia observar que desde sempre a política tem relação com a vida; que a vida, também em sentido biológico, sempre constituiu o marco material no qual ela está necessariamente inscrita. A política agrária dos impérios antigos ou aquela higiênico-sanitária desenvolvida por Roma não deveriam ser incluídas, a pleno título, na política da vida? E a relação de dominação sobre o corpo dos escravos por parte dos regimes antigos ou, mais ainda, o poder de vida ou morte exercido sobre os prisioneiros de guerra, não implica uma relação direta e imediata entre poder e *bíos*? De outra parte, já Platão, em particular na *República*, n' *O Político* e n' *As Leis*, aconselha práticas eugenistas que chegam ao infanticídio das crianças com saúde débil.

No entanto, isto não basta para situar estes acontecimentos e estes textos numa órbita efetivamente biopolítica, ou melhor, nunca, na época antiga e medieval, a conservação da vida enquanto tal há constituído o objeto prioritário do atuar político, como precisamente ocorre na Idade Moderna. Como Hannah Arendt recordou, até certo momento a preocupação pela manutenção e a reprodução da vida pertenceu a uma esfera que não era em si mesma política e pública, mas sim econômica e privada. A ponto de a ação especificamente política ter sentido e relevo precisamente em contraste com ela.

É provável que com Hobbes, vale dizer, na época das guerras de religião, que a questão da vida se instala no coração mesmo da teoria e da práxis política. Para sua defesa é instituído o Estado Leviatã e, em troca de proteção, os súditos lhe entregam aqueles poderes dos quais estão naturalmente dotados. Todas as categorias políticas empregadas por Hobbes e por outros autores, autoritários ou liberais, que lhe seguem (soberania, representação, indivíduo), em realidade são uma modalidade lingüística e conceitual de nomear ou traduzir em termos filosóficos políticos a questão biopolítica da salvaguarda da vida humana em relação aos perigos de extinção violenta que a ameaçam.

Neste sentido, se poderia chegar a dizer que não foi a modernidade que pranteou o problema da autopreservação da vida, mas que foi este problema o que deu realidade ou, para dizê-lo de outro modo, que *inventou* a modernidade como complexo de categorias capaz de solucioná-lo. Em seu conjunto, o que chamamos modernidade, afinal de contas, poderia não ser nada mais que a linguagem que permitiu dar a resposta mais eficaz a uma série de exigências de autotutela que emanaram do fundo mesmo da sociedade.

A necessidade de *relatos* salvíficos (podemos pensar, por exemplo, no do contrato social), teria nascido deste modo, e teria se feito cada vez mais urgente quando iniciaram a debilitar-se as defesas que constituíam a carapaça de proteção simbólica da experiência humana até esse momento, isto é, a partir da perspectiva transcendente de matriz teológica. Diminuídas estas defesas naturais, arraigadas no senso comum, este tipo de envoltura imunitária primitiva se fez necessário, definitivamente, um aparato ulterior, desta vez artificial, destinado a proteger a vida humana de riscos cada vez mais insustentáveis como os causados pelas guerras civis ou pelas invasões estrangeiras.

Precisamente enquanto projetado para o exterior numa forma nunca antes experimentada, o homem moderno necessita de uma série de aparatos imunitários destinados a proteger completamente uma vida que, pela secularização das referências religiosas, está completamente entregue a si mesma. É então que as categorias políticas tradicionais como a de ordem e também a de liberdade assumem um sentido que as impele cada vez mais até às exigências de segurança. A liberdade, por exemplo, deixa de ser entendida como participação na direção política da *polis*, para converter-se em termos de segurança pessoal ao largo de uma deriva que chega até nós: é livre aquele que pode mover-se sem temer por sua vida e por seus bens.

Isso não significa que estamos ainda hoje dentro do campo de problemas abertos por Hobbes. E muito menos que suas categorias sirvam para interpretar a situação atual. Se fosse assim, não nos encontraríamos na necessidade de construir uma nova linguagem jurídica. Em realidade, entre a fase que podemos definir genericamente moderna e a nossa, transcorre uma nítida descontinuidade que podemos situar justo naquelas primeiras décadas do século passado nas quais surge a reflexão, verdadeira e propriamente, biopolítica.

Qual é esta diferença? Trata-se do fato de que, embora na primeira modernidade, a relação entre política e conservação da vida, tal como estabelecida por Hobbes, ainda fosse indireta, estava filtrada por um paradigma de ordem que precisamente se articulou através dos conceitos de soberania, de representação, de direitos individuais que mencionávamos antes; na segunda fase, que chega até nós de maneiras diferentes ao mesmo tempo em que descontínuas, a mediação vai progressivamente desaparecendo em favor de uma superposição muito mais imediata entre política e *bios*.

A importância que já no final do século XVIII adquirem, na lógica do governo, as políticas sanitárias, demográficas e urbanas marca esta mudança. Mas é só o primeiro passo até uma caracterização biopolítica que penetra todas as relações em que está organizada a sociedade. Foucault analisou as diferentes etapas deste processo de *governamentalização* da vida, desde o chamado poder *pastoral*, vinculado à prática católica da confissão, até a Razão de Estado, até os saberes de *polícia* (termo com o qual, então, se referia a todas as práticas alusivas ao bem-estar material). A partir deste momento, por um lado, a vida (sua manutenção, seu desenvolvimento, sua expansão) assume uma relevância política estratégica, se converte na aposta decisiva dos conflitos políticos e, por outro lado, a mesma política tende a configurar-se seguindo modelos biológicos e, em particular, médicos.

3. Como sabemos, também esta mistura entre linguagem política e linguagem biomédica tem uma longa história. Basta pensar na milenar duração da metáfora do *corpo político* ou também em termos políticos de procedência biológica como *nação* ou *constituição*. Mas o duplo processo cruzado de politização da vida e biologização da política, que se desprende a partir de inícios do século passado, têm um alcance diferente. Não só porque põe a vida cada vez mais no centro do jogo político, mas porque, em algumas condições, chega a inverter este vetor biopolítico em seu oposto tanatopolítico, chega a vincular a batalha pela vida como uma prática de morte. É a questão estabelecida por Foucault em seus termos mais crus, quando se pergunta,

com um questionamento que continua ainda interpelando-nos hoje, porque uma política da vida ameaça continuamente co-traduzir-se numa prática de morte.

Este resultado estava de algum modo já implícito no que eu mesmo tenho definido como o paradigma imunitário da política moderna, entendendo com isso a expressão e também a tendência cada vez mais forte de proteger a vida dos riscos implícitos na relação entre os homens, em detrimento da extinção dos vínculos comunitários (é o que, por exemplo, prescreve Hobbes). Assim como para defender-se preventivamente do contágio se injeta uma porção de mal no corpo que se quer salvaguardar, também na imunização social a vida é protegida de uma forma que lhe nega seu sentido mais intensamente comum.

Mas um verdadeiro salto de qualidade, em direção mortífera, se tem quando esta prega imunitária do percurso biopolítico se entrecruza, primeiro, com a parábola do nacionalismo e, em seguida, com a do racismo. Então, a questão da conservação da vida passa do plano individual, típico da fase moderna, ao do Estado nacional e da população enquanto corpo etnicamente definido numa modalidade que os contrapõe, respectivamente, a outros Estados e a outras populações. No momento em que a vida de um povo, racialmente caracterizada, é assumida como o valor supremo que se deve conservar intacto em sua constituição originária ou mesmo como o que há que se expandir para além de seus confins, é óbvio que a outra vida, a vida dos outros povos e das outras raças, tendem a ser consideradas um obstáculo para este projeto e, portanto, sacrificadas a ele. O *bíos* é artificialmente recortado, por uma série de umbrais, em zonas dotadas de diferentes valores que submetem uma de suas partes ao domínio violento e destrutivo da outra.

Nietzsche é o filósofo que aferra com maior radicalidade este passo: em parte assumindo-o como seu próprio ponto de vista, em parte criticando-o em seus resultados niilísticos. Quando ele fala de vontade de poder como o fundamento mesmo da vida, ou quando não põe no centro das dinâmicas inter-humanas a consciência, mas sim o corpo mesmo dos indivíduos, então, faz da vida o único sujeito e objeto da política. Que a vida seja para Nietzsche vontade de poder não quer dizer que a vida queira o poder ou que o poder determine desde o interior à vida, mas sim que a vida não conhece modos de ser diferentes de uma contínua potencialização. O que condena as instituições modernas (o Estado, o parlamento, os partidos) à ineficácia e a ineficiência é precisamente sua incapacidade de situar-se neste nível de discurso.

Mas Nietzsche não se limita a isto. A extraordinária relevância, mas também o risco, de sua perspectiva biopolítica consiste não somente em haver posto a vida biológica, o corpo, no centro das dinâmicas políticas, mas também na lucidez absoluta com que prevê que a definição de vida humana (a decisão sobre o que é, qual é, uma verdadeira vida humana) constituirá no mais relevante objeto de conflitos nos séculos por vir. Numa conhecida passagem dos *Fragmentos Póstumos*, quando se pergunta “porque não temos que realizar no homem o que os chineses lograram fazer com a árvore, de modo que uma parte produz rosas e outra pêras”, nos encontramos frente a um passo extremamente delicado que vai de uma política da administração da vida biológica para uma política que prevê a possibilidade de sua transformação artificial.

Deste modo, ao menos potencialmente, a vida humana se converte num terreno de decisões que concernem não somente a seus umbrais externos (por exemplo, o que a distingue da vida animal ou vegetal), mas também a seus umbrais internos. Isto significa que será concedido, ou melhor, exigido a política de decidir qual é a vida biologicamente melhor e também como potencializa-la através do uso, da exploração, ou se faria a morte da vida menos valiosa biologicamente.

4. O totalitarismo do século XX, sobretudo o nazista, assinala o ápice deste deriva tanatopolítica. A vida do povo alemão se converte no ídolo biopolítico ao qual se sacrifica a existência de qualquer outro povo e em particular do povo judeu que parece contamina-la e debilita-la internamente. Nunca como neste caso, o dispositivo imunitário assinala uma absoluta coincidência entre proteção e negação da vida. A potencialização suprema da vida de uma raça, que se pretende pura, é paga com a produção da morte em grande escala. Em primeiro lugar, a dos outros e, ao final, no momento da derrota, também da própria, como testemunha a ordem de destruição transmitida por Hitler assediado no *bunker* de Berlim. Como nas enfermidades chamadas auto-ímmunes, o sistema imunológico se torna tão forte que ataca o mesmo corpo que deveria salvar, determinando sua decomposição.

Eu creio que não é conveniente esfumar a absoluta especificidade do que ocorreu na Alemanha nos anos trinta e quarenta do século passado. A mesma categoria de totalitarismo – que inclusive teve o mérito de chamar a atenção sobre certas conexões entre os sistemas antidemocráticos do tempo – ameaçam manchar ou, ao menos, empalidecer o caráter irreduzível do nazismo, não só a todas as categorias políticas modernas, das quais assinala precisamente a ruína, mas também sua irreduzibilidade ao comunismo-stalinista.

Embora este último ainda possa ser considerado como uma exacerbação paroxística da filosofia da história moderna, o nazismo está completamente fora, não só da modernidade, como também de sua tradição filosófica. Isso não significa que não tenha uma filosofia; mas se trata de uma filosofia integralmente traduzida em termos de biologia. O nazismo não é, como, pelo contrário, quis ser o comunismo, uma filosofia realizada, porque foi, isto sim, uma biologia realizada. Se o transcendental do comunismo, isto é, a categoria constitutiva da qual todas as outras descendem, é a história, a do nazismo é a vida, entendida desde o ponto de vista da biologia comparada entre raças humanas e raças animais.

Isto não significa que o poder político passou diretamente às mãos dos biólogos, mas sim que os políticos alemães do tempo assumiram os parâmetros da biologia comparada como critério intrínseco de sua ação. Neste sentido, não se tratou tampouco de uma simples instrumentalização; não é que os nazistas se limitaram a empregar para seus objetivos as investigações biológicas da época. Eles chegaram a identificar a política com a biologia numa forma completamente inédita de biocracia.

Isto explica o papel absolutamente extraordinário que desempenharam no nazismo, de um lado, os antropólogos (em estreita relação de contigüidade com os zoólogos) e, de outro lado, os médicos. No primeiro caso, a centralidade imediatamente política da antropozologia deve ser referida à relevância que os nazistas deram a categoria da *humanitas* (um célebre manual de política racial teve precisamente este nome), entendida como objeto de contínua reelaboração através da definição de umbrais biológicos entre zonas de vidas providas e outras desprovidas de valor, tal como o expressou um tristemente célebre texto sobre a vida “que não é digna de ser vivida”.

Quanto aos médicos, sua participação direta em todas as etapas do genocídio (desde a seleção nas plataformas de trens até a incineração final dos prisioneiros) é conhecida e está abundantemente documentada. Como se deduz das declarações nos diferentes processos em que foram acusados, eles interpretaram o próprio trabalho de morte como a missão própria do médico: curar o corpo da Alemanha afetado por uma grave enfermidade, eliminando a parte infectada e os germes invasores de forma definitiva. Sua obra teve a seus olhos o caráter de uma grande desinfecção, necessária num mundo já invadido pelos processos de degeneração biológica, dos quais a raça hebréia constituía o elemento mais letal. Não por nada, Hitler,

chamado “o grande médico alemão”, considerava “a descoberta do vírus hebreu como uma das maiores revoluções deste mundo. A batalha na qual estamos empenhados”, continuava, “é igual àquela combatida, no século passado, por Pasteur e Koch”.

Deste ponto de vista, o nazismo também constitui um ponto de ruptura e, por sua vez, de viragem decisiva dentro da biopolítica. O nazismo, com efeito, conduziu a biopolítica à máxima antinomia que pode conter o princípio segundo o qual a vida se protege e se desenvolve somente ampliando progressivamente o círculo da morte. Também a lógica é radicalmente transformada. Enquanto que, ao menos em sua formulação clássica, só o soberano mantém o direito de vida e de morte sobre os súditos, agora, este direito é concedido a todos os cidadãos do Reich. Se se trata da defesa racial do povo alemão, qualquer um está legitimado, ou melhor, obrigado a procurar a morte de qualquer outro, e no final, se a solução o exige, como no momento da derrota final, também a procurar a sua própria morte.

Aqui, defesa da vida e produção da morte realmente tocam um nível de absoluta indistinção. A enfermidade que os nazistas quiseram eliminar foi precisamente a morte da própria raça. Foi isto o que eles quiseram matar no corpo dos judeus e de todos os que pareciam ameaçá-la desde o interior e desde o exterior. De outra parte, esta vida infectada era considerada como já morta. Portanto, os nazistas não perceberam sua própria ação como um verdadeiro assassinato. Eles só restabeleceriam os direitos da vida, restituindo à morte uma vida já falecida, dando morte a uma vida habitada e corrompida, desde sempre, pela morte. Assumiram a morte como objeto e, ao mesmo tempo, instrumento de cura em favor da vida. Por isto, eles sempre mantiveram o culto de seus próprios antepassados mortos; porque, numa perspectiva biopolítica completamente invertida em tanatopolítica, só a morte pode tocar o papel de defender a vida em si mesma, submetendo toda a vida ao regime da morte. O cinquenta milhões de mortes produzidos pela Segunda Guerra Mundial constituem o resultado inevitável a que deveria conduzir esta lógica.

5. Esta catástrofe, no entanto, não pôs fim a biopolítica, como o comprova o fato de que ela, em suas diferentes configurações, tem uma história muito mais ampla e mais larga que o nazismo, que parece levá-la a seu resultado extremo. A biopolítica não é um produto do nazismo, mas, isto sim, o nazismo é o produto paroxístico e degenerado de uma certa forma de biopolítica. É um ponto sobre o qual convém insistir com força, porque pode conduzir, ou melhor, já tem conduzido, a numerosos equívocos. Contrariamente às ilusões dos que têm imaginado passar por

alto o parêntesis nazista para reconstruir as mediações ordenadoras da fase precedente, vida e política estão atadas num nó que já é impossível desatar.

Esta ilusão tem sido alimentada pelo período de paz aberto ao final da Segunda Guerra Mundial, ao menos no mundo ocidental. Mas, prescindindo da circunstância de que também esta paz (ou não-guerra, como foi a guerra fria) se baseou no equilíbrio do terror, determinado pela ameaça atômica e, por isso, completamente inscrita dentro de uma lógica imunitária, ela só propôs por algumas décadas o que antes ou depois havia ocorrido de todos os modos. E, com efeito, o desmonte do sistema soviético, interpretado como vitória definitiva da democracia contra seus potenciais inimigos, e inclusive como fim da história, assinala, pelo contrário, o fim de uma ilusão.

O nó entre política e vida, que o totalitarismo apertou de uma forma destrutiva para ambas, ainda está perante nós. Melhor ainda, se pode dizer que se converteu no epicentro de toda dinâmica politicamente significativa. Desde a relevância cada vez maior assumida pelo elemento étnico nas relações internacionais ao impacto das biotecnologias sobre o corpo humano, desde a centralidade da questão sanitária como índice privilegiado do funcionamento do sistema econômico-produtivo à prioridade da exigência de segurança em todos os programas de governo, a política aparece cada vez mais esmagada contra a desnuda capa biológica, se não sobre o corpo mesmo dos cidadãos em todas as partes do mundo. A progressiva indistinção entre normas e exceção determinada pela extensão indiscriminada das legislações de emergência, junto ao fluxo crescente de imigrantes privados de toda identidade jurídica e submetidos ao controle direto da polícia, tudo isto assinala um ulterior deslizamento da política mundial em direção a biopolítica.

Também é necessário refletir sobre esta situação mundial mais além das atuais teorias da globalização. Pode-se dizer que, contrariamente ao que sustentaram Heidegger e Hannah Arendt, a questão da vida forma uma unidade com a do mundo. A idéia filosófica, proveniente da fenomenologia, de “mundo da vida”, finalmente se inverte naquela, simétrica, de “vida do mundo”, no sentido de que o mundo inteiro aparece cada vez mais como um corpo unificado por uma única ameaça global que, ao mesmo tempo, o mantém unido e o ameaça faze-lo em pedaços. Diferentemente do que sucedia em um tempo, já não é possível que uma parte do mundo (América, Europa) se salve, enquanto o outro se destrói. O mundo, o mundo inteiro, sua vida, compartilha um mesmo destino: ou encontrará o modo de sobreviver todo junto ou perecerá todo junto.

Os fatos desencadeados pelo ataque de 11 de setembro de 2001 não constituem o princípio, como se diz comumente, mas sim que são, simplesmente, o detonador de um processo que já havia começado com o final do sistema soviético, o último *katéchon* que freou os empurrões autodestrutivos do mundo com a mordança do medo recíproco. Caído este último muro que outorgou ao mundo uma forma dual, já não parece que se possam deter as dinâmicas biopolíticas que estavam contidas dentro dos velhos muros de contenção.

A guerra no Iraque assinala provavelmente o ápice desta deriva, tanto pelo modo pelo qual tem sido apresentada como por aquele em que tem sido e é conduzida atualmente. A idéia de uma guerra preventiva desloca radicalmente os termos da questão tanto em relação às guerras efetivas como em relação à chamada guerra fria. Em comparação com esta última, é como se o negativo do procedimento imunitário se duplicasse até ocupar todo o espaço. A guerra já não é mais a exceção, o recurso último, o reverso sempre possível, mas sim a única forma de coexistência global, a categoria constitutiva da existência contemporânea. Daí a consequência, da qual não se há de se surpreender, de uma multiplicação em excesso dos mesmos riscos que se quiseram evitar. O resultado mais evidente é o da absoluta superposição dos opostos: paz e guerra, ataque e defesa, vida e morte se sobrepõem cada vez mais.

Se nos detivermos a examinar mais detalhadamente a lógica homicida e suicida das atuais práticas terroristas, não é difícil reconhecer um passo ulterior em direção a tanatopolítica nazista. Já não se trata de que a morte tenha sua entrada de um modo contundente numa vida, mas sim que é essa vida a que se constitui no instrumento da morte. Que é, especificamente, um kamikaze, se não um fragmento de vida que se lança sobre outras vidas para produzir a morte? Não se desloca o alvo dos atentados terroristas cada vez mais para as mulheres e as crianças, isto é, sobre os mananciais mesmo da vida?

A barbárie da decapitação dos reféns parece conduzir-nos à época pré-moderna dos suplícios em praça, com um toque hiper-moderno, constituído pela platéia planetária da Internet a partir da qual se pode assistir ao espetáculo. O virtual, mais que o oposto ao real, constitui, neste caso, a mais concreta manifestação no corpo mesmo das vítimas e no sangue que parece salpicar na tela. Nunca como nestes dias, a política se praticou sobre os corpos e sobre os corpos das vítimas inermes e inocentes.

Mas o que é ainda mais significativo da atual deriva biopolítica é a circunstância de que a mesma prevenção em relação ao terror de massa tende a apropriar-se de suas modalidades e a reproduzi-las. Como ler de outro modo episódios trágicos como a matança no teatro Dubrovka de Moscou, efetuado pela polícia mediante o emprego de gases letais tanto para os terroristas como para os reféns? E, noutro plano, não é também a tortura abundantemente praticada nos cárceres iraquianos um resíduo exemplar de política sobre a vida, a meio caminho entre a incisão sobre o corpo dos condenados da Colônia Penal de Kafka e a bestialização do inimigo de matriz nazista? Que na recente guerra no Afeganistão os mesmos aviões tenham lançado bombas e viveres sobre as mesmas populações é, quiçá, o sinal tangível da sobreposição mais acabada entre defesa da vida e produção de morte.

6. Com isto, o discurso pode considerar-se terminado? É este o único resultado possível ou existe outro modo de praticar ou, ao menos, de pensar a biopolítica? É possível uma biopolítica finalmente afirmativa, produtiva, que se subtraia ao retorno irreparável da morte? É imaginável, para dizê-lo com outras palavras, uma política não já *sobre a vida, mas sim da vida*? E como deveria o poderia configurar-se?

Pelo momento um primeiro e não inútil esclarecimento. Concedendo a legitimidade de todo o delineado, pessoalmente tenho dúvidas sobre qualquer curto-circuito entre filosofia e política. Sua implicação não pode solucionar-se com a absoluta sobreposição; pois não creio que a tarefa da filosofia seja a de propor modelos de instituições políticas ou que se possa fazer da biopolítica um manifesto revolucionário ou, de acordo com o gosto de cada um, reformista.

Minha impressão é que se tem de percorrer um caminho muito mais largo e articulado, que passa por um esforço especificamente filosófico de nova elaboração conceitual. Se, como Deleuze⁴ crê, a filosofia é a prática de criação de conceitos adequados ao acontecimento que nos toca e nos transforma, este é o momento de repensar a relação entre política e vida numa forma que, em vez de submeter a vida em direção da política (o que manifestamente ocorreu no curso do último século), introduzir na política a potência da vida. O que conta não é enfrentar a biopolítica desde seu exterior, mas sim desde seu interior mesmo. Basta fazer emergir algo que até agora tem caído afastado por seu oposto.

Naturalmente a referência a este oposto é necessária, ao menos para fixar um ponto de partida e contraste. Em meu livro, elegi o caminho mais difícil: partir do lugar da mais extrema deriva mortífera da biopolítica, isto é, o nazismo, de seus dispositivos tanatopolíticos, para

precisamente buscar neles os paradigmas, as chaves, os signos invertidos de uma política diferente da vida. Dou-me conta de que isto possa parecer chocante, por enfrentar-se com um sentido comum que tem tratado, durante muito tempo, consciente ou inconscientemente, de remover a questão do nazismo, do que o nazismo tem entendido e, desafortadamente, praticado, como política da *bíos*, mesmo que utilizando mais corretamente o léxico aristotélico, deveria dizer *zoé*.

Os três aparatos mortíferos do nazismo (ainda que, naturalmente, não só dele, como resta hoje em dia cada vez mais evidente) sobre os quais tenho trabalhado se referem à normalização absoluta da vida, isto é, à clausura da *bíos* dentro da lei de sua destruição, à dupla clausura do corpo, à imunização homicida e suicida do povo alemão dentro da figura de um único corpo racialmente purificado. Finalmente, à supressão antecipada do nascimento como forma de cancelamento da vida desde o momento de seu surgimento.

A estes dispositivos não lhes tenho contraposto algo estranho, mas sim, e precisamente, o seu oposto imediato: uma concepção da norma imanente aos corpos, não imposta desde o exterior, uma ruptura da idéia fechada e orgânica do corpo político em favor da multiplicidade da existência variada e plural e, por último, uma política do nascimento entendida como produção contínua da diferença em relação a toda prática identitária. Sem poder retomar aqui em detalhe os argumentos propostos, eles se orientam no sentido de uma conjugação inédita entre linguagem da vida e forma política mediante a reflexão filosófica. Ainda não podemos saber o quanto de isso tudo poderá ir no sentido constitutivo de uma biopolítica afirmativa. O que me interessa é assinalar vestígios, enovelar fios capazes de adiantar algo que ainda não emergiu com clareza no horizonte.

NOTAS

-
- ¹ Nascido em 1950, Roberto Espósito se laureou em Filosofia pela Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade “Frederico II” de Nápoles. Atualmente é professor ordinário de História da Doutrina Política da Faculdade de Ciência Política do Instituto Universitário Oriental de Nápoles, sendo diretor do Departamento de Filosofia e Política desse Instituto. Foi diretor e membro da administração da revista de filosofia política “Il Centauro”, de 1981 até o encerramento da mesma, em 1986. É co-diretor da revista “Filosofia Política”, desde sua fundação em 1987, sendo um dos fundadores do Centro de Pesquisa sobre o Léxico Político Europeu (com sede em Bolonha). É consultor editorial e científico da revista “Micromega”, dirige a coleção de filosofia política “Teoria e Objeto” e co-dirige a coleção “Pela História da Filosofia Política”, do editor Franco Angeli. É colaborador das editoras Einaudi, Il Mulino, Bollati Boringhieri, Bruno Mondadori e Donzelli. O presente texto se situa no contexto de seus três trabalhos acerca da biopolítica: *Communitas. Origem e Destino da Comunidade*, de 1998, *Immunitas. Proteção e Negação da Vida*, de 2002 e *Bíos. Biopolítica e Filosofia*, de 2004.
- ² ESPOSITO, Roberto. **Biopolítica y Filosofía**, trad. Edgardo Castro, Buenos Aires: Gramma Ediciones, 2006. Trata-se da exposição feita pelo autor na Cidade de Buenos Aires, no dia 25 de setembro de 2006, por ocasião de sua visita à Argentina.
- ³ Professor da Universidade Federal de Rondônia no curso de Direito. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Rondônia, turma 1996. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina, 2007. E-mail: advmarcusvincius@gmail.com.
- ⁴ (N.T.) DELEUZE, Gilles, Guatari, Félix. **O que é a filosofia?**, trad. Bento Prado Júnior, São Paulo: Editora 34, 1992, pp. 27-33