

Biopolítica e Contraniilismo

Peter Pál Pelbart



É preciso partir da vida. Mas não vida em geral, e sim da vida hoje, no contexto contemporâneo, frente a duas tendências contrapostas que nos obrigam a repensar esse termo tão antigo e a cada dia mais invocado. A primeira dessas tendências pode ser formulada como segue: o poder tomou de assalto a vida. Isto é, o poder penetrou todas as esferas da existência, e as mobilizou, e as pôs para trabalhar em proveito próprio. Desde os gens, o corpo, a afetividade, o psiquismo, até a inteligência, a imaginação, a criatividade, tudo isso foi violado e invadido, mobilizado e colonizado, quando não diretamente expropriado pelos poderes. Mas o que são os poderes? Digamos, para ir rápido, com todos os riscos de simplificação: as ciências, o capital, o Estado, a mídia. Mas é uma resposta muito geral e molar, pois de fato assistimos a uma lógica muito mais esparramada, dispersa, infinitesimal, molecular do que essa frase poderia deixar supor. Em todo caso, o que talvez seja relativamente novo, é que esses poderes se exercem de maneira positiva, investindo a vitalidade social de cabo a rabo, intensificando-a, otimizando-a, pilotando-a e a monitorando. Se antes ainda tínhamos espaços preservados da ingerência direta dos poderes, ou como diriam os marxistas, se antes estávamos diante de uma subsunção formal da sociedade ao capital, hoje estamos diante de uma subsunção real, isto é, integral, da vida concreta ao capital abstrato, ou como diriam outros, do trabalho vivo ao trabalho morto. Se antes o Inconsciente e a Natureza ainda pareciam domínios invioláveis para o capital, como o notou Jameson, hoje mesmo eles foram incorporados e postos para trabalhar. Se numa sociedade disciplinar ainda tínhamos a ilusão de transitar de uma esfera institucional a outra, com uma margem de manobra e de respiro, numa sociedade de controle essa margem parece ter se esvaído. Em suma: o corpo, o psiquismo, a linguagem, a comunicação, a vida onírica, mesmo a fé, nada disso preserva já qualquer exterioridade em relação aos poderes, não podendo, portanto, servir-lhes de contrapeso, ou de âncora crítica na resistência a eles. Os poderes operam de maneira imanente – não mais de fora, nem de cima, mas como que por dentro, incorporando, integralizando, monitorando, investindo de maneira antecipatória até mesmo os possíveis que se vão engendrando, colonizando o futuro.

É onde intervém o segundo eixo que eu gostaria de evocar, sobretudo em autores provenientes da autonomia italiana, que a partir de seu espinosismo e marxismo singulares, mesclaram sua bagagem de lutas a uma apropriação original da filosofia de Foucault e Deleuze. Eu resumo este eixo da seguinte maneira: quando parece que “está tudo dominado”, no extremo da linha se insinua uma reviravolta que ressignifica a própria dominação como segunda. Aquilo que parecia submetido, subsumido, controlado, dominado, “a vida”, revela no processo mesmo de expropriação, sua positividade indomável e primeira. Não se trata de romantizar uma capacidade de revide e de resistência, mas de repensar a relação entre os poderes e a vitalidade social na chave da imanência. Poderíamos resumir esse movimento do seguinte modo: ao biopoder responde a biopotência, ao poder sobre a vida responde a potência da vida, mas esse “responde” não quer dizer uma reação, já que a potência se revela como o avesso mais íntimo, imanente e coextensivo ao próprio poder – daí a dificuldade de separar o joio do trigo, de saber de que lado estamos. A vitalidade social, quando iluminada pelos poderes que a vampirizam, aparece subitamente na sua primazia ontológica, potência primeira que o poder persegue e sobre a qual ele se constrói e se ancora, que goza virtualmente de uma força soberana e constitutiva, inaugural e indomável. Aquilo que parecia

inteiramente submetido ao capital, ou reduzido à mera passividade, a “vida”, aparece agora como um capital, como a fonte maior de valor, reservatório inesgotável de sentido, de formas de existência, de direções, que extrapolam as estruturas de comando e os cálculos dos poderes constituídos que pensavam pilotá-la, mesmo quando estes se exercem nas suas modalidades mais acentradas, rizomáticas e imanentes. As forças vivas presentes na rede social deixam assim de ser reservas passivas à mercê de um monstro insaciável, para se tornarem positividade imanente e expansiva que os poderes se esforçam em regular, modular ou controlar. Nessa perspectiva, a produção do novo já não aparece como exclusivamente subordinada aos ditames do capital, nem como proveniente dele, muito menos dependente de sua valorização – ela está disseminada por toda parte e constitui uma potência psíquica e política. Como diz Maurizio Lazzarato, baseado em Tarde: todos e qualquer um inventam, na densidade social da cidade, novos desejos e novas crenças, novas associações e novas formas de cooperação. Maneira original de ler a vitalidade social, que exige um olhar menos reificado sobre os modos de dominação, escovando-os a contrapelo e reencontrando a potência de variação e a força-invenção de que eles pretendem apropriar-se, mas que não emana deles.

Seria o caso de percorrer essas duas vias maiores como numa fita de Moebius, o biopoder, a biopotência, o poder sobre a vida, as potências da vida. O próprio termo biopolítica tem um sentido paradoxal. Ora designa certas formas de dominação sobre a vida, tal como definidas por Foucault, ora designa justamente o contrário, ou o mesmo visto de baixo, a saber, a vitalidade social e sua potência constituinte, tal como Negri e outros, em parte inspirados em Deleuze, lhe subverteu o sentido. De modo que se por um lado a vida aparece como pulverizada e decomposta pelas operações de decodificação capitalística, ela também se abre para combinações ilimitadas, ela é também energia a-orgânica, corpo-sem-órgãos, virtualidade pura. Ao deixar de ser definida apenas a partir dos processos biológicos aos quais a tecnociência manipulatória pretende reduzi-la, a vida inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva, o intelecto geral. O bios é remetido intensivamente ao caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico, sendo pensado como um poder de afetar e ser afetado, no contexto de um agenciamento complexo.

Nilismo

Eu gostaria agora de propor um segundo movimento, que nos permitisse ler esse contexto biopolítico à luz da problemática do niilismo e dos movimentos contra-niilistas da contemporaneidade. Eu me explico. Parte da descrição sobre o controle da vida, o monitoramento de suas formas e seu rebaixamento em vida nua pode ser caracterizado como a culminância de um processo niilista no sentido mais originário, tal como Nietzsche o formulou. A depreciação da vida atinge aí um grau extremo: esvaziada de suas determinações qualitativas, ela se oferece como matéria bruta para a infinita manipulação calculadora. Desde os prisioneiros de Guantanamo até a ovelha Dolly, dos ciberzumbis à gregriedade contemporânea, tudo nos conduz ao título do livro de Gilles Châtelêt, *Viver e pensar como porcos*. A redução de bios a zoé se dá quando o campo de concentração se torna o paradigma político de nossa era. No entanto, é nesse ponto extremo de desnudamento e esvaziamento que a “vida” reaparece não só como “singularidade de existência” e “afirmação absoluta de

ser", como o diz Jean Luc Nancy num outro contexto¹, mas como virtualidade inumana cuja potência de transvaloração ainda não está suficientemente pensada. Em todo caso, a verdadeira transvaloração para Nietzsche se dá apenas na ponta extrema do niilismo completo. Pois se o niilismo é sintoma de decadência e aversão pela existência, por outro lado, e ao mesmo tempo, ele é também expressão de um aumento de força, condição para um novo começo, até mesmo uma promessa. A propósito, não me parece absurda a hipótese de que parte do interesse que ainda desperta o arauto da transvaloração se deva a esse traço tão contemporâneo de seu pensamento, onde o declínio e a ascensão, o colapso e a emergência, o fim e o começo coexistem numa tensão irresoluta. Em todo caso, o fato é que o leitor de Nietzsche sente um grande embaraço quando se defronta com suas análises sobre o niilismo. Ora tem a impressão que o filósofo está em vias de diagnosticar um niilismo que ele condena, ora tem certeza de que, ao contrário, o próprio Nietzsche é um niilista, e que segundo ele é preciso levar este movimento a seu termo – tal como o leitor de *O Anti-Édipo*, como se verá mais adiante. Tal duplicidade na leitura não se deve a um mero zigzague do pensador: a ambiguidade é constitutiva do conceito, e apenas reflete o fato de que o próprio trajeto filosófico de Nietzsche, mas também o de Deleuze, como pretendo mostrar ao final, poderia ser lido como uma *travessia do niilismo*. Permitam-me começar com Nietzsche.

Tomemos a pequena frase extraída de *O Anticristo*. “Se se põe o centro de gravidade da vida, *não* na vida, mas no “além” – *no nada* –, tirou-se da vida toda gravidade.”² Temos aí exposta a lógica que enfeixa boa parte do pensamento de Nietzsche a respeito do niilismo. O niilismo começa com um deslocamento do centro de gravidade da vida em direção a uma outra esfera que não ela mesma – o resto é consequência. Para dizê-lo da maneira mais direta: o niilismo consiste numa depreciação metafísica da vida, a partir de valores considerados superiores à própria vida, com o que a vida fica reduzida a um valor de nada, antes que estes mesmos valores apareçam, segundo um processo de desvalorização, naquilo que eram desde o início – “nada”, culminando na constatação da abissal orfandade da vida mesma. O mais interessante nessa progressão, cujas etapas Nietzsche descreverá com abundância de detalhes, é o ponto terminal, o estágio mais aflitivo, mais patológico – o do niilismo passivo. É o tempo do grande cansaço, em que predomina a sensação de que “tudo é igual, nada vale a pena”³. É o nojo pela existência repetitiva e sem sentido. É o fim do otimismo moral, a consciência de que com o mundo sem Deus e sem finalidade nada mais há a esperar, intensificando-se os expedientes compensatórios, de tranquilização, cura, inebriamento, hedonismo, reconforto, “estado transitório *patológico*”. Mas justamente quando tudo parece perdido, na malícia própria a Nietzsche, é que uma reversão parece se anunciar. O paradoxo está em que os mesmos sintomas poderiam significar direções opostas: o pessimismo extremo pode ser indício de um esgotamento vital, por um lado, mas também pode ser o signo de um crescimento de força, de uma potência ampliada do espírito, a requerer novos valores, já que os anteriores são incapazes de expressar o estado da força atual. Contrariando a lógica da preservação ou da substituição, Nietzsche reivindica uma destruição ativa. “O niilismo não é somente um conjunto de considerações sobre o tema: “tudo é vão”, não é somente a crença de que tudo merece perecer: consiste em pôr a mão na massa, em *destruir*

¹ Jean Luc Nancy, "Entre la destruction et l'extinction", in *Traversées du nihilisme*, Paris, Osiris, 1993-4, p. 111, e "Les deux phrases de Robert Antelme", in *Lignes*, n. 21, Paris, Ed Hazan, 1994.

² F. Nietzsche, *O Anticristo*, 43.

³ Com pequenas variações, em *Assim falou Zaratustra*: II, “O adivinho”; III, “Dos três males”, par. 2, e “Das velhas e novas tábuas”, par. 13 e 16; IV, “O grito de socorro”.

[...]” Mas Nietzsche distingue dois tipos de destruição: “O desejo de *destruição*, mudança, vir-a-ser, pode ser a expressão da força repleta, grávida de futuro [...], mas pode ser também o ódio do malogrado, do desprovido, do enjeitado, que destrói, *tem de* destruir, porque para ele o subsistente, e aliás todo subsistir, todo ser mesmo, revolta e irrita – para entender este sentimento, vejam-se de perto nossos anarquistas.”⁴ A destruição da moral, da religião e da metafísica, mas sobretudo das forças que as propagam, preconizada por Nietzsche para o niilismo ativo, não pode provir do ódio do malogrado, do veneno do ressentido, do impulso reativo de uma aspiração negativista, mas deve ser a consequência necessária de uma vontade afirmativa. Nietzsche tem muita clareza sobre o estatuto de sua destruição. “Nós outros, nós imoralistas [...] Não negamos facilmente, buscamos nossa honra no fato de sermos *afirmativos*”⁵. Ao fazer um elogio da crítica, Nietzsche revela a lógica aí embutida: “Quando exercemos a crítica, isso [...] é [...] uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos!”⁶ Ou como diz um fragmento preparatório ao *Zaratustra*: “Os criadores são os mais odiados: com efeito, eles são os destruidores mais radicais”⁷. No limite, é a preponderância do Sim: “quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” Poderíamos usar essa avaliação como critério para um diagnóstico diferencial dos niilismos... Quais são os niilismos hoje que dizem sim, quais os que dizem não... Haverá sempre uma zona cinzenta em que eles se confundem, ou se mascaram, passando um pelo outro...

Já podemos vislumbrar as duas possibilidades de futuro que oferece o niilismo contemporâneo, negativa e positiva, simbolizadas respectivamente pelo último homem e pelo além-do-homem, conforme o aponta Zaratustra. O último homem é aquele que, depois da morte de Deus e também da derrocada de seus substitutos, como o progresso, a felicidade para todos, etc, permanece na reatividade, na ausência de sentido e valor, de anseio e criação, e que prefere, conforme o comentário de Deleuze, um nada de vontade a uma vontade de nada – entrega-se à extinção passiva. O além-do-homem, ao contrário, vê nessa derrocada de sentido e valor uma possibilidade, uma abertura, um estímulo. Se Deleuze tem razão em conceber o além-do-homem como um novo modo de sentir, de pensar, de avaliar, como uma nova forma de vida, e até mesmo um outro tipo de subjetividade, contrariamente a Heidegger para quem ele é a realização da metafísica da subjetividade e seu perfazimento na tecnociência, é porque para Nietzsche a morte de Deus significa necessariamente a morte do homem, pensada sob o modo de um desafio ético, e não de um evento empírico ou metafísico. A morte do homem é um tema frequente na filosofia contemporânea, que suscitou não menos mal-entendidos do que o tema da morte de Deus em Nietzsche, sobretudo no que diz respeito à ambiguidade que aqui desejaríamos pôr em evidência, e ao pathos que por vezes deveria deixar transparecer também sua dimensão risível. De todo modo, num caso como no outro, nem sempre se percebe se assistimos ao melancólico esgotamento de uma promessa, ou à abertura de um possível cujo contorno nos é inteiramente desconhecido. É provável que a condição contemporânea, incluído aí o equívoco desvio pelo pós-moderno, ou

⁴ *A Gaia Ciência*, 370.

⁵ *Crepúsculo dos Ídolos*, “Moral como contranatureza”, 6, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000, tr. M. A. Casa Nova.

⁶ *A Gaia Ciência*, 307.

⁷ Fragmento póstumo, verão-outono de 1882, 3 [1] 30, vol 10.

mesmo a condição ambígua da biopolítica que assinalamos acima, se caracterize precisamente pela conjunção esquizofrênica entre essas duas tonalidades afetivas, correspondendo a movimentos disparatados, embora simultâneos, em que já não sabemos se estamos em vias de morrer ou de nascer, de lamentar ou celebrar. Nietzsche tinha disso a mais viva consciência, e o expressou na primeira linha de sua autobiografia. “A felicidade de minha existência, sua singularidade, talvez, está em sua fatalidade: para exprimi-lo em forma de enigma, eu, como meu pai, já estou morto, como minha mãe, vivo ainda e envelheço. Essa dupla ascendência, como que do mais alto e do mais baixo degrau da escada da vida, ao mesmo tempo *décadent* e *começo* – é isso, se é que é alguma coisa, que explica aquela neutralidade, aquela liberdade de partido em relação ao problema global da vida, que, talvez, me caracteriza. Tenho para os sintomas de ascensão e declínio um faro mais refinado do que jamais teve um homem, sou o mestre *par excellence* nisso – conheço a ambos, sou ambos.”⁸

Seria o caso de perguntar se a lucidez que Nietzsche demonstrou no tocante à condição anfíbia de seu trajeto não é um traço do próprio pensamento contemporâneo, ou mesmo da filosofia como tal. Seria demais arriscar a hipótese de que a filosofia carrega hoje essa dupla atribuição, a de detectar o que está em vias de perecer e, ao mesmo tempo, o que está em vias de nascer, reinventando a cada caso a relação entre elas? Há indicações suficientes, em Nietzsche pelo menos, para corroborar uma tal hipótese. Por um lado, e desde muito cedo, Nietzsche fez um inventário cáustico daquilo que em nossa cultura é declinante, exangue ou moribundo, reivindicando que tal processo de desagregação venha a termo, conforme uma concepção de justiça que encontra na máxima de Goethe sua expressão insigne: “Pois tudo o que nasce *merece* perecer”. Não foi isso que sua obra levou a cabo com incomum causticidade, e isso desde o início, quando defendia que o homem “não pode viver se não tem a força de quebrar e dissolver uma parte de seu passado, e se não faz de tempos em tempos uso desta força”?

Mas quem vê em Nietzsche apenas o destruidor impiedoso e bárbaro não percebe que tal demolição está sempre a serviço de uma afirmatividade primeira, do desejo de um tempo fundador, cujos prenúncios ele não cessa de detectar aqui e ali, por vezes em ressonância com uma antiguidade suposta exemplar, em todo caso um tempo fundador cuja necessidade ele invoca crescentemente: “De fato todo grande crescimento traz consigo também um descomunal *desmoronamento* e *periclitamento*: o sofrer, os sintomas do declínio *fazem parte* dos tempos de descomunal avanço; cada fecundo e potente movimento da humanidade *criou* ao mesmo tempo um movimento niilista. Seria, em certas circunstâncias, o sinal de um incisivo e essencialíssimo crescimento, para a passagem a novas condições de existência, que a *mais extremada* forma do pessimismo, o *niilismo* propriamente dito, viesse ao mundo. *Isso eu o compreendi.*”

O mais difícil, na sua obra, é pensar a conjunção entre esses dois movimentos, que seria preciso percorrer como numa fita de Moebius, sem dúvida, fazendo ver sua coextensividade recíproca, mas ao mesmo tempo preservando a dissimetria, a heterogeneidade e a disparidade de regimes entre as duas faces. Pois se por um lado há uma espécie de necessidade histórica na escalada do niilismo, já que o niilismo não é um acidente da história, mas sua lógica interna, a história como a história de um erro, “do mais longo erro”, e de uma negação do mundo que só agora vem a termo e deixa a descoberto o bacilo de vingança que a moveu desde o início, por outro lado Nietzsche defende um *contra-movimento*, que se não pode ser pensado independente do niilismo que ele supera, pois o

⁸ *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, 1.

pressupõe e dele procede, como diz o texto preparatório ao prefácio, nem por isso recebe daí uma direção e um desdobramento necessários – já que seu contorno é sem certeza, pois sem verdade, sem teleologia, sem determinismo, sem dialética.

No entanto, ao contrário do que poderia parecer, evacuado o mundo de uma finalidade suposta ou esperada, não desembocamos na indiferenciação axiológica. A filosofia a marteladas que Nietzsche ensaia toma o “tudo vale” ou o “tudo se equivale” (e o que há de mais “contemporâneo” do que isso?) como sintomas maiores do grande perigo niilista. Todo o desafio consiste então em não fazer do niilismo uma leitura nilística...

Em suma, como no caso do eterno retorno, também o niilismo pode ser lido numa dupla acepção: como a mais desprezível das formas de pensamento, mas também a mais divina. Depende, em última instância, de quem a enuncia, ou para retomar os termos de Nietzsche, depende da força acumulada, da matéria explosiva, das novas necessidades e dos novos insatisfeitos que a reivindicam. Rastrear isto hoje, num momento em que um leque de fenômenos inquietantes no campo da cultura, da política, das artes, da economia, do próprio pensamento atingem tal ponto de tensão, é um desafio incontornável.

Peter Pál Pelbart é professor titular de filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Publicou livros em torno do tema da loucura, do tempo, da subjetividade, sobretudo na vizinhança do pensamento de Deleuze. Entre eles *O Tempo não-reconciliado* (Perspectiva, 1998), *A vertigem por um fio* (Iluminuras, 2000) e *Vida Capital* (Iluminuras, 2003). Traduziu várias obras de Deleuze para o português. Também coordena um projeto de teatro com usuários de saúde mental (Cia Teatral Ueinzz).