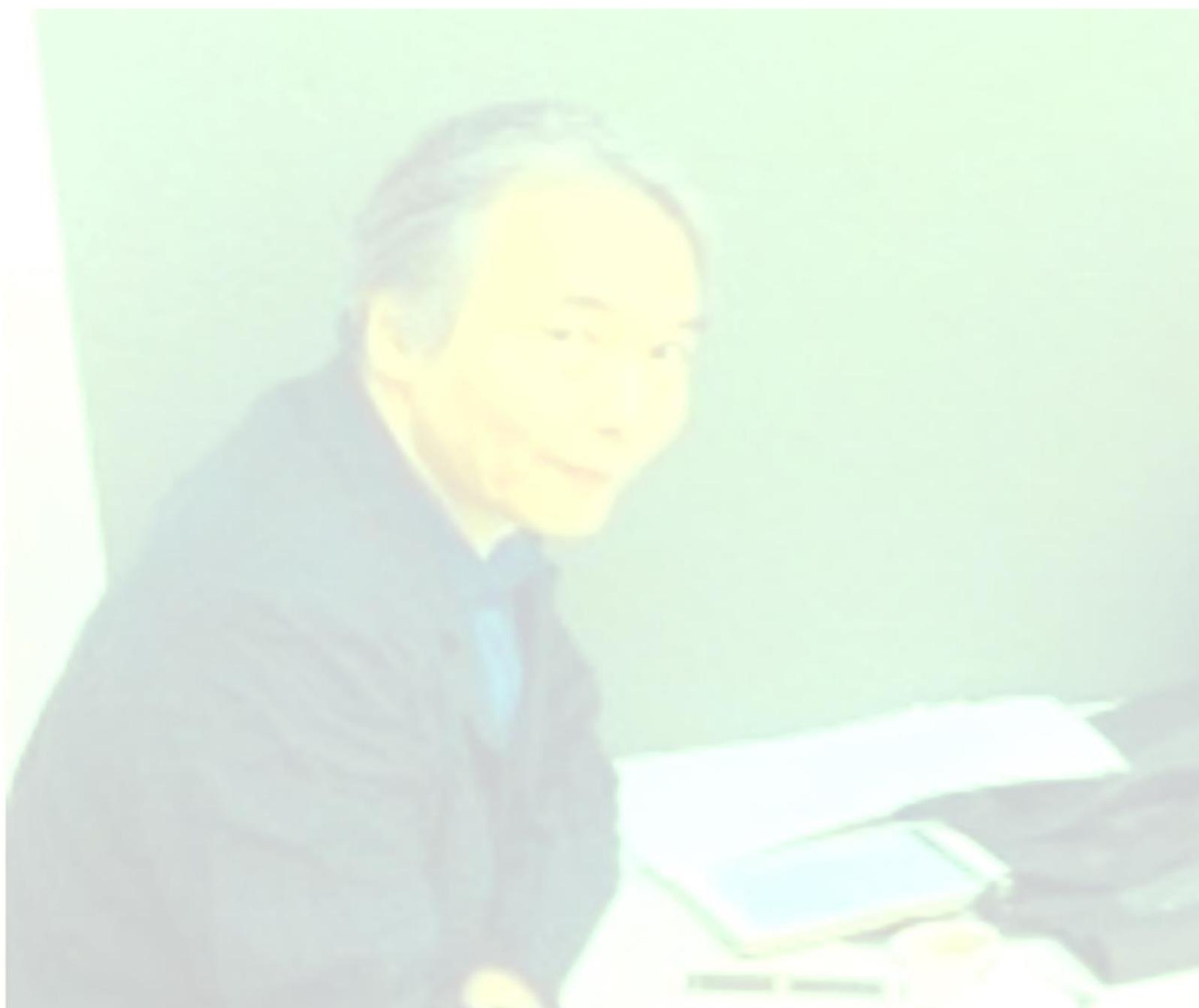


VITALISMO E BIOPOLÍTICA

Kuniichi Uno

Tradução Cristine Greiner



Polichinello

Walter Benjamin fala de um certo *dogma* da vida em seu texto "Por uma Crítica da Violência" (1921). A violência é, antes de tudo, esta da vida. A violência ataca a vida. A vida parece tão frágil, tão insignificante em face de uma violência natural ou social, organizada ou não. "O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não seriam pela mera vida deles, nem por estarem na vida. Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida."¹

Nesse texto, Benjamin não vai tão longe a ponto de dar uma resposta precisa a essa questão, uma vez que sua problemática se dirige mais à relação entre a violência e a lei. Mas, aqui de novo, Benjamin parece colocar uma outra questão concernente a vida: em que condição e em nome de que a lei protege a vida, ou não a protege mais, abandona-a à mercê das violências de um Estado de exceção? É assim que Benjamin já tem um presságio acerca da problemática da biopolítica da qual falará Michel Foucault meio século mais tarde.

Se para Foucault o jogo da biopolítica não se situa mais no espaço da lei e da constituição, a reflexão de Benjamin concentra-se notadamente sobre uma dialética entre a lei e a violência à vida. Mas que vida? Com qual dogma da vida? Benjamin não dará a resposta. Foucault se volta mais e mais à teoria do poder e se interessa sobretudo pelas *tecnologias* com as quais o poder age sobre o corpo e a vida, desvencilhando-se cada vez mais da ordem da razão e da lei. Mas desde *O Nascimento da clínica* e *As Palavras e as coisas*, Foucault é confrontado com os problemas da vida, com os conceitos da vida em termos médicos, anatômicos, biológicos, evolucionistas etc. No conjunto de sua obra, Foucault não cessa de tocar os diferentes aspectos e dimensões da vida: a vida que se manifesta frente a frente com um novo estatuto da morte revelado através da moderna anatomia de Bichat, a vida redefinida como função biológica segundo Cuvier, e, portanto, a vida como jogo de todos os dispositivos da biopolítica. É bem possível que tudo isso provenha do mesmo profundo movimento histórico do Ocidente moderno que por muito tempo ficou invisível, coberto sob todos os debates racionalistas e humanistas.

Mas retornemos à questão do *dogma da vida*, uma vez que todos esses ordenamentos

da vida que Foucault explicitou correspondem aos dogmas diferentes da vida: a vida biológica, a vida médica, a vida biopolítica e a vida em face à violência política determinada pela lei. E o vitalismo? Pode ele encontrar um lugar entre esses dogmas da vida, na medida em que também se tornou um certo *dogma da vida*⁷.

Se pensarmos na filosofia de Gilles Deleuze, nela há sem dúvida certo vitalismo ou um elogio à vida que atravessa todas as suas obras. Os pensamentos sobre a vida do corpo, o corpo sem órgãos e o devir-animal estão sempre presentes em sua filosofia. E Bergson é visivelmente uma fonte importante da sua filosofia da vida. Mas em Deleuze nós não podemos deixar de perceber também um pensamento constante sobre a política da vida, que está por toda parte tomada por um poder da morte. De modo que, se pensamos em um vitalismo, de acordo com ele, parece inevitável ser confrontado ao mesmo tempo com um biopoder, e é preciso dizer que aí já existem pelo menos dois dogmas diferentes da vida: a vida singular como jogo de um certo vitalismo e a vida investida e operada por uma espécie de biopoder. E se não for correto dizer que estes são dogmas, há pelo menos conceitos diferentes de vida que se enfrentam, se usurpam e se misturam.

É em seu livro *A evolução criadora* que Bergson coloca precisamente o problema da vida. Em *Matéria e memória*, ele refletiu sobre percepção e memória, alma e corpo, mente e cérebro. Evidentemente, tudo isso, no que diz respeito à vida, pode constituir e antecipar uma teoria inteira da vida. Mas, nesse livro, a vida não é ainda um jogo preciso da filosofia. *A evolução criadora* introduz desde o início o problema da evolução da vida, da vida do modo como evolui, e coloca a questão: como o pensamento pode conceber a vida e sua evolução de maneira adequada?

"Nosso pensamento, sob sua forma puramente lógica, é incapaz de representar a verdadeira natureza da vida, a significação profunda do movimento evolutivo. Criado pela vida em circunstâncias determinadas para agir sobre coisas determinadas, como poderia abarcar a vida, da qual não é senão uma emanção ou aspecto?"² Desde o começo, Bergson considera impossível o pensamento agarrar com precisão a vida, sua "verdadeira

natureza".

O vitalismo significa, em geral, um princípio de acordo com o qual os fenômenos da vida são distintos da alma e da matéria e irreduzíveis aos fenômenos físico-químicos da matéria inerte, a saber, o mecanismo. Mas o vitalismo pode ir mais longe nesse sentido; como diz Canguilhem, "é a expressão de confiança na vida, de identidade da vida consigo mesma no vivente humano, consciente de viver"³. Mas a partir da primeira observação de Bergson em *A evolução criadora*, que acabo de citar, essa identidade entre a consciência da vida e a própria vida é necessariamente impossível.

Essa problemática da vida colocada por Bergson é persistente. É difícil, pela razão, pela ciência, pela lógica, apoderar-se do movimento, da mudança, do tempo e, naturalmente, é muito difícil *pensar a vida*. Em *A evolução criadora*, Bergson parece tratar da dificuldade de pensar o tempo e o movimento, a vida e sua evolução pelo mesmo viés. Mas também podemos nos perguntar se Bergson não coloca algumas questões específicas à vida, se não há, para ele, problemas da vida irreduzíveis ao movimento ou à mudança que é, muitas vezes, o que está em jogo na filosofia bergsoniana.

Evidentemente, Bergson apresenta de maneira explícita esta questão: "o *corpo vivo*, enfim, seria ele um corpo como os outros?"⁴. O que é específico do corpo vivo é que ele é um indivíduo num certo grau. "O corpo vivo foi isolado e fechado pela própria natureza. É composto por partes heterogêneas que se completam umas às outras. Exerce funções diversas que se implicam mutuamente. É um *indivíduo*, e de nenhum outro objeto, nem «esmo o cristal, se pode dizer isso."⁵ Mas essa individualidade do corpo vivo não é perfeita, na medida em que um fragmento destacado do corpo pode servir à reprodução. "A individualidade abriga portanto seu inimigo dentro de si."⁶

A individualidade da vida é somente uma tendência, não é um estado concluído.

O conjunto desses indivíduos, que são os corpos vivos, pode ou não ser harmonioso. "Ela [a filosofia da vida] admite muitas discordâncias, porque cada espécie, e até mesmo cada indivíduo, só retém da impulsão global da vida um certo *élan*, e tende a

utilizar essa energia em seu próprio interesse; nisso consiste a adaptação. A espécie e o indivíduo só pensam neles mesmos."⁷

A filosofia da vida, segundo Bergson, entra assim em uma dimensão ambígua concernente à individualidade da vida, sua harmonia e sua desarmonia. Esta dimensão não é muito visível em suas reflexões sobre a duração e o movimento. E seu pensamento sobre a vida vai, mais e mais, em direção à evolução como *dissociação* e *desdobramento*. O mecanismo criticou o finalismo, seu caráter antropomórfico, seu modelo ideal. "Mas quer, ele também, que a natureza tenha trabalhado como o operário humano, juntando partes. Um simples lance de olhos no desenvolvimento de um embrião ter-lhe-ia mostrado, no entanto, que a vida procede de modo inteiramente diferente. *Ela não procede por associação e adição de elementos, mas por dissociação e desdobramento.*"*

A evolução introduz assim o desvio e a dissociação ao invés da harmonia que, sem dúvida, existe apenas no começo. A dissociação acontece entre os animais e as plantas, e entre as plantas e os micróbios do solo. "Acaso se poderia falar propriamente de uma 'divisão do trabalho'? Essas palavras não nos dariam uma ideia exata de evolução, tal como nós no-la representamos. Ali onde há divisão do trabalho, há *associação* e há também *convergência* de esforço. Pelo contrário, a evolução de que falamos nunca se efetua no sentido de uma associação, mas no de uma *dissociação*, nunca em direção à convergência, mas em direção à divergência dos esforços."⁹ O *élan vital* seria então, fundamentalmente, esse da dissociação e da divergência? Sim e não.

Todo o argumento de Bergson sobre o evolucionismo darwiniano está centrado sobre essa questão: a variação do vivo é puramente acidental? É simplesmente por acaso que o olho de um vertebrado e o de um molusco têm uma estrutura um pouco similar, mesmo que sejam separados por seus troncos comuns antes da formação de um olho tão complexo? Segundo Bergson, a evolução não é assim tão arriscada, é preciso supor um tipo de "*continuidade e de convergência de variações*", se somos um pouco sensíveis a todos os aspectos de correlação e de repercussão que parecem surgir entre as variações. E "adaptação" não é somente uma reação passiva do vivo. O vivo tira das condições

exteriores da vida um partido cada vez mais vantajoso reagindo ativamente. Ele resolve assim um problema, como o olho resolve o problema da luz. É assim que Bergson propõe o *élan vital*. Há uma "causa psicológica", ou "um esforço" mais profundo que o esforço individual do vivo, que deve dirigir a evolução.

Esse *élan* é a consciência. "A vida, isto é, a consciência lançada através da matéria, fixava sua atenção quer sob seu próprio movimento, quer sobre a matéria que atravessava."¹⁰ A tarefa para a filosofia da vida é lançar-se nessa grande consciência que é a vida. "A filosofia só pode ser um esforço para fundir-se novamente ao todo." Nossa inteligência faz uma parte mínima, local, solidificada desse *todo*. Vemos bem que o *élan vital* não é somente a individuação, a dissociação, a divergência, ele é também o todo, a unidade, uma consciência global. Não nos perguntamos se o *élan vital* significa ainda qualquer coisa sobre o plano científico tendo em vista todas as aquisições biológicas, genéticas de nossos dias. Mas, mais ou menos independentemente da ciência, existiram e existem sempre todos os pensamentos, os dogmas, os conceitos, as representações da vida - e mesmo as ciências só prosseguem à custa dos dogmas que as acompanham. Podemos nos perguntar quais dogmas da vida *A evolução criadora* e o *élan vital* nos propõem.

Segundo Bergson, a vida é que evolui com seu *élan* fundamental, é o que muda, individualiza, diverge, dissocia-se, mas, no conjunto, em seu todo, age como uma grande consciência e não para de responder às questões colocadas pelo meio ou pelo mundo. Essa filosofia é um elogio à vida, uma bela afirmação da vida. Mas uma filosofia da vida não é jamais independente de uma política da vida, mesmo se seu jogo parece estar fora da sociedade e da História. Há um dogma da vida visivelmente político, religioso, moral, científico, filosófico... Mas uma biopolítica funciona sobre o cruzamento entre a biologia, a medicina, a política, o vitalismo, todas as instituições e todos os saberes concernentes à vida.

Todos os termos que Bergson mobiliza para qualificar os aspectos da vida - individuação, dissociação, divergência, *élan*, consciência - podem ser transferidos para uma dimensão política ou biopolítica como componentes e tendências que podem formar os

jogos de poder sobre a vida e a morte.

Cada indivíduo vivo jamais é um instrumento puro da Vida e de seu *Élan*. Um ser vivo tende a viver, a sobreviver e procriar, e por isso a selecionar, ler os estímulos de seu meio e, ao mesmo tempo, constituir seu meio. Assim, Canguilhem observou a importância das relações entre os indivíduos vivos tais como a utilização, a destruição, a defesa. São essas relações que formam o meio do vivo.

Nós sabemos que o evolucionismo e a ideia da seleção tem um certo papel político perigoso, um jogo exatamente biopolítico. Mas depois que nos damos conta de que a biopolítica funciona infiltrando-se em todas as redes ou cruzando campos muito variados: biologia, medicina, administração... Um conceito de vida que parece produzir-se independentemente da política é, apesar de tudo, impregnado de jogo político, afinal, é a vida mesma que entra no espaço do jogo político. Nossa vida humana, rica, complexa e múltipla é estranhamente - e cada vez mais - reduzida a uma sobrevivência biológica, minuciosamente vigiada. É assim que nossa vida biológica se torna mais e mais a competição pelo jogo de poder que funciona através das instituições, das informações, das indústrias.

Como consequência, a questão crucial é: como resistir à globalização do biopoder e da força? Cabe à filosofia assumir a resistência e o pensamento de resistência. Gilles Deleuze não parou de filosofar sobre a vida e o corpo vivo, todas as forças que agem, atravessam e moldam o corpo. Nessa ótica, o corpo se manifesta como se fosse um lugar informe, instável, sem fronteiras, no qual as forças naturais e sociais se cruzam, chocam-se, fervilham sem parar. Assim o corpo é problematizado como corpo sem órgãos. E o que se passa com o corpo invadido pelo biopoder? O corpo biologizado transforma-se em substância cada vez mais analisável, operável, permeável, nor-malizável, e esta transformação acontece em nome *da preciosa vida humana*.

Deleuze fala da "vergonha de ser um homem", citando Primo Lévi, que sobreviveu ao campo de extermínio. Não é que toda a humanidade seja responsável pelo holocausto.

"A ignomínia das possibilidades de vida que nos são oferecidas aparecem de dentro. Não vivemos fora de nossa época, ao contrário, não cessamos de estabelecer com ela compromissos vergonhosos. Este sentimento de vergonha é um dos mais poderosos motivos da filosofia. Não somos responsáveis pelas vítimas, mas diante das vítimas. E não há outro meio senão fazer como o animal (rosnar, cavar, rir, ter convulsões) para escapar ao ignóbil."¹². O cinismo do biopoder é duplo e simulador. Ele diz: você é homem, seja digno, e eles lhe tratam como animal, vida biológica, puro ser orgânico. Uma filosofia da vida diz o contrário: você se torna animal e será a vida, o corpo sem órgãos, digno da vida.

Se Nietzsche e Artaud já tinham proposto uma imagem da vida intensa animal, biológica, evolucionista, não foi para operar, investir e enclausurar a vida humana em uma biopolítica, isolando todos os fluxos da vida. Ao contrário, foi para abrir a vida do cosmos, encontrar de novo as conexões com todos os fluxos da vida. O *élan vital* deve ser reencontrado com esta abertura.

Este ensaio de Kuniichi Uno foi extraído de
«A gênese de um Corpo Desconhecido»
N-1 Edições em Julho de 2014

1. W. Benjamin, "Critique de la violence", in Oeuvres, tomo I. Paris: Gallimard, 2000, p. 241 [Edição brasileira: "Para uma crítica da violência", in Escritos sobre mito e linguagem, org. Jeanne Marie Gagnebin, tradução de Ernâni Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 154].
2. H. Bergson, "L'Évolution Créatrice", in Oeuvres. Paris: PUF, 1991, pp. 489-490 [Edição brasileira: A Evolução criadora, tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005].
3. G. Canguilhem, *Connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2003, p. 87.
4. H. Bergson, "L'Évolution Créatrice", in Oeuvres, op. cit., p. 504 [A evolução criadora, op. cit., p. 13].
5. Ibidem.
6. Ibidem, p. 505 [p. 14].
7. Ibidem, p. 537 [p. 55].
8. Ibidem, p. 571 [p. 97].
9. Ibidem, p. 658 [pp. 127-128].
10. Ibidem, p. 649 [p. 197].
11. Ibidem, p. 658 [p. 209].
12. G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Minuit, 1991, p. 103 [Edição brasileira: O que é a filosofia?, tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Munoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 139].