



ULTRAPASSA DO
ULTRAPASSOU

O FUTURO DA MORTE E A BIOPOTÊNCIA

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS *

DOI: <https://doi.org/10.35699/2316-770X.2021.32454>

RESUMO: Neste ensaio reflito sobre o sentido da morte a partir de uma perspectiva inicialmente biopolítica, de modo a apontar algumas modificações no regime de sua percepção contemporânea, apontando para o que pode vir a ser no futuro experimentado como “privatização da morte”. Tal se dá por meio de uma série de figuras – tais como a criogenia, o famoso lema franquista “*viva la muerte*” e o *phármakon* grego – de modo a evidenciar a captura da morte por parte do discurso e das práticas econômicas neoliberais, o que paradoxalmente acaba nos afastando da vida e fazendo-nos rumar para um desastre sem precedentes que somente uma reconfiguração de nossas formas de vida pode evitar, com o que proponho a ideia de biopotência.

PALAVRAS-CHAVE: morte; linguagem; neoliberalismo; biopolítica; biopotência.

THE FUTURE OF DEATH AND BIOPOTENCY

ABSTRACT: In this essay I reflect on the meaning of death from a biopolitical perspective, in order to point out some changes in the regime of its contemporary perception, pointing to what may be experienced in the future as “privatization of death”. This is done through a series of figures – such as cryogenics, the famous Francoist motto “*viva la muerte*” and the Greek *phármakon* – in order to demonstrate the capture of death by the neoliberal discourse and economic practices, which paradoxically ends moving away from life and making us walk towards an unprecedented disaster that only a reconfiguration of our ways of life can avoid. So, as a conclusion I propose the idea of biopotency.

KEYWORDS: death; language; neoliberalism; biopolitics; biopotency.

* Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona (Catalunya). Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Autor de *Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão* (Fino Traço, 2015) e *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado* (Fino Traço, 2019). Coautor, con Francis García Collado, de *Mas allá de la biopolítica: biopotencia, bioarztquía, bioemergencia* (Documenta Universitaria, 2020) e *El virus como filosofía/La filosofía como virus: reflexiones de emergencia sobre la pandemia de COVID-19*. E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>

Comprar a vida, subornar a morte

A criogenia, popularmente conhecida como congelamento humano, é um processo de vitrificação no qual os fluídos corporais são mantidos em um estado que não é sólido nem líquido, mas semelhante ao do vidro. O corpo é paulatinamente refrigerado até à temperatura de -196ffC, fazendo com que o processo de deterioração e envelhecimento pare. Para tanto, o sangue é drenado e substituído por um líquido crioprotetor de glicerina chamado de M-22 que impede a formação de cristais de gelo que danificariam de maneira irreparável as células. O corpo é então refrigerado e depositado de cabeça para baixo – precaução adicional para preservar o cérebro em caso de vazamento – em um tanque de nitrogênio líquido. Dessa maneira, ele se mantém nas mesmas condições durante anos e poderia ser reanimado no futuro, possibilidade ainda puramente teórica para o organismo como um todo, mas já efetiva para órgão isolados. Esse bizarro procedimento atrai pessoas portadoras de graves doenças terminais que ainda não têm cura no presente, bem como curiosos que querem saber como o mundo será daqui a, digamos, duzentos anos. Em tese, a criogenia inclusive poderia gerar uma espécie de quase imortalidade, pois o interessado poderia ser indefinidamente congelado – por exemplo, de 2 em dois 2 – e assim viver por séculos.

Nos EE.UU. existem duas empresas – a Cryonics Institute em Michigan e o Alcor Life Extension Foundation no Arizona – que oferecem o serviço, inclusive com a guarda dos corpos congelados. Há ainda uma empresa russa, a KrioRus de Moscou. Mais de 300 pessoas já se submeteram à criogenia. Entre elas está James Bedford, professor de Psicologia da Universidade da Califórnia. Morto em 1967 com 73 anos, ele foi primeiro humano a ser submetido ao processo. Há ainda outros famosos congelados, como o jogador de beisebol Ted Williams, “morto” em 2002, o físico que ideou o processo de criogenia, Robert Ettinger, refrigerado em 2011, e Hal Finney, um importante programador de *bitcoin*, “preservado” em 2014. Obviamente, o que essas pessoas têm em comum para além da vontade de vencer a morte, é o fato de terem sido (ou serem, se a criogenia der certo) ricas ao extremo. O custo do processo varia de acordo com a idade e o estado de saúde do interessado, sendo o valor médio de 200 mil dólares. Há uma versão mais barata, cujo “investimento” é de cerca de 80 mil dólares e consiste

na preservação apenas da cabeça, que supostamente poderá ser reimplantada em um clone ou em uma máquina do futuro.

O processo de criogenia é a figura perfeita para ilustrar a luta que os poderes políticos e econômicos mantêm contra a morte. Ao transformar a vida em *commodity*, a criogenia promete impedir o corpo de morrer, estendendo uma existência sem qualquer qualidade de maneira indeterminada, esvaziando o corpo de toda relação e de todo sentido ao torna-lo imune à linguagem. Ainda que os poderes políticos e econômicos não possam escapar da linguagem, como construtos humanos que são, eles julgam serem capazes de domá-la na mesma medida em que precificam e petrificam a vida. Mas será possível algo como uma vida sem morte?

O franquista e a desconstrução

É de triste memória na Espanha a locução “*viva la muerte*”, que hoje não deveria gerar mais do que asco, mas que dolorosamente serve para evocar as derivas necropolíticas de países como o Brasil de Bolsonaro e os EE.UU. de Trump (ainda que ele não seja mais o presidente oficial), especialmente se a locução for retomada em sua forma completa e dentro de seu contexto histórico. De fato, a frase é “*abajo la inteligencia, viva la muerte*”, dita pelo general franquista José Millán-Astray em 12 de outubro de 1936 na cerimônia de abertura do ano letivo da Universidade de Salamanca.

Se pudermos por um instante suspender a repulsa diante da segunda parte da frase, o que admito ser difícil, talvez consigamos perceber seu caráter paradoxal, que tem muito a dizer sobre nossa condição humana – operação que, evidentemente, só pode ser feita com o auxílio da inteligência, algo muito distante de figuras como Millán-Astray e seus símiles contemporâneos. Com efeito, a expressão “*viva la muerte*”, ao ser analisada gramaticalmente dá lugar a duas interpretações possíveis. A primeira, mais banal, parte de uma espécie de frase feita que se usa para elogiar, celebrar ou encorajar algo ou alguém, tal como em “viva a anarquia” ou “viva a república”, e esse certamente

foi o único sentido que passou pela cabeça fascista de Millán-Astray. Nesse primeiro significado, o oposto da locução se constrói com a expressão “abaixo a/o”, como em “abaixo a ditadura” ou “abaixo o presidente”. A segunda leitura possível é muito mais interessante. Nela o “viva” deve ser rigorosamente entendido como forma imperativa do verbo “viver”. Nessa hipótese, estamos diante de uma expressão que, se dirigindo à morte, ordena que ela viva, ou que, se dirigindo a um sujeito oculto, recomenda-lhe que viva a morte, ideias que à primeira vista parecem totalmente ilógicas. Um simples procedimento desconstrutivo aprofunda ainda mais a estranheza, já que o oposto da locução é plenamente compreensível e até mesmo cotidiano: “morra a vida”. Nesse caso, trata-se de uma ordem dirigida à vida determinando seu fim, fenômeno bem conhecido. Mas e a frase “viva a morte”, em relação à qual a desconstrução aprofundou a estranheza? Como é possível conceber um comando que determine a vivificação da morte, apontando para um tipo de morte em vida, ou melhor, para uma morte que comece ou volta a viver, animada pelo *fiat*, pela ordem vinda não se sabe de quem ou de onde vem? E, no entanto, é essa figura paradoxal que guarda uma das chaves supremas para a compreensão da situação humana, ou seja, dos únicos seres que conscientemente representam para si a morte.

Em termos simples: nós somos a morte em vida porque sabemos que vamos morrer, diferentemente dos outros animais que, por mais que temam e evitem a morte, dela não têm conhecimento, vivendo em uma espécie de eternidade impessoal e contínua similar àquela existente no paraíso do *Gênesis* judaico-cristão. E por que, ainda que a padeçam inevitavelmente como tudo que vive, os animais não conhecem a morte? Falta-lhes a linguagem para tanto. E aqui não há qualquer preconceito antropocêntrico ou heideggeriano baseado na suposta “pobreza de mundo” do animal.² A vivência dos animais, a sua sagrada inocência e a sua perene permanência no paraíso – o que uma ética pós-humanista coerente deveria reconhecer como a melhor e talvez a única razão para protegê-los e não explorá-los – pode muito bem ser compreendida como um traço de superioridade diante do pobre ser humano que, sabendo que vai morrer, todo dia morre um pouco, ainda que finja se esquecer disso. Além do mais, é óbvio que muitos animais – talvez todos, talvez até mesmo as plantas, como demonstram cada qual a seu

2 HEIDEGGER, Martin. Carta sobre el humanismo. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 31.

modo Stefano Mancuso e Emanuele Coccia³ – conhecem algo como uma linguagem. Mas não uma linguagem da morte, não uma linguagem que lhes permita, mais do que comunicar a morte, como eventualmente um fiel cão pode fazer diante do cadáver de seu dono, *experimental* a morte. É essa a graça e a maldição do humano, pois a experimentação linguística do nada nunca é plena. E mais: a provocação dos limites da existência não *mediante* a linguagem, mas *na* linguagem, é dificilmente comunicável, como sabem todos os místicos e poetas inspirados, de Arnaut Daniel a Paul Celan, do Pseudo-Dionísio Areopagita e Mestre Eckhart a Hilda Hilst e Rainer Maria Rilke. A linguagem humana, mais do que um sistema de signos capazes de descrever ou mesmo criar realidades performativas, é o que torna possível para nós morrer de verdade, o que, como veremos, significa viver. Isso me lembra uma anedota contada por Giorgio Agamben, que ao comentar com Elsa Morante que estava escrevendo um livro sobre a linguagem e a morte, dela recebeu a significativa resposta: “A linguagem e a morte? Mas a linguagem é a morte!”.⁴

Morte (des)(cons)tituinte e *phármakon*

Ao compreendermos que somos um tipo de morte em vida, ou seja, que a morte não pode nem deve ser afastada de nossa existência, podemos reinterpretar o célebre dito de Epicuro, que trouxe conforto a tantos seres humanos na Antiguidade: “Se somos nós, não é a morte. Se é a morte, não somos nós”.⁵ Com sua máxima, o filósofo queria explicar que enquanto estamos vivos, exatamente por não estarmos mortos,

3 Cf., por exemplo, COCCIA, Emanuele. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Trad. Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018 e MANCUSO, Stefano. A revolução das plantas. Trad. Regina Silva. São Paulo: Ubu, 2019.

4 AGAMBEN, Giorgio. Categorias Italianas: estudos de poética e literatura. Trad. Carlos Eduardo Schmidt Capela e Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2014, p. 211.

5 Esta é a expressão algo simplificada que a tradição nos legou da segunda máxima supostamente da autoria de Epicuro, que reza: “A morte nada é para nós, pois aquele que está decomposto nada sente, e o que não é perceptível nada é para nós” (EPICURO. Cartas & máximas principais: “como um deus entre os homens”. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 127).

não devemos nos preocupar com a morte. Por outro lado, quando se está morto não há uma consciência individual que pense a morte, de modo que ela não existe para quem morre e não pode ser motivo de angústia. Mas acabamos de ver que a morte está incrustada em nós, faz parte de nós tanto quanto a vida. Nesse contexto, é preciso então reler o dito de Epicuro, que se comporta como verdadeiro *phármakon* no sentido original dessa ambígua palavra helênica.

Para os gregos, *phármakon* pode significar tanto remédio quanto veneno.⁶ Aliás, o que separa ambos não é a substância em si, mas a dosagem. Daí a conhecida fixação dos gregos pela noção de meio termo, a *mesótes* de que fala, por exemplo, Aristóteles. De fato, é só mediante o meio termo, ou seja, o ponto de equilíbrio, que se pode separar a virtude e o vício, o remédio e o veneno. Assim, uma visão de nós mesmos que entenda a morte como algo totalmente afastado e impróprio seria para um grego algo vicioso e venenoso. De fato, se prestarmos atenção ao dito de Epicuro, ele não nos afasta da convivência com a morte, pois o próprio fato de pensá-la como algo distante e impessoal a torna, paradoxalmente, própria e constitutiva de nós mesmos, e é somente por essa razão que a frase pode ser reconfortante e funcionar como remédio e não como veneno. A grande questão, portanto, diz respeito à medida em que se deve permitir a invasão da vida pela morte, não caindo nos vícios opostos que consistem em negá-la completamente, como pretendem os milionários que se fazem congelar para aguardar tempos melhores, ou em celebrá-la estupidamente, como fazem os fascistas inspirados em Millán-Astray.

Encarar a morte como um “fora” em razão de sua suposta irrepresentabilidade e de seu caráter não experienciável me parece inadequado. Entendo que a morte é uma abertura para um dentro, ou melhor, um limiar em que dentro e fora se confundem, de maneira semelhante ao que ocorre com o rosto, objeto de profundas reflexões de Levinas.⁷ Nesse contexto, é revelador notar que, com exceção dos momentos em que estamos diante da alucinante dimensão do espelho, jamais vemos nosso próprio rosto, que assim pertence muito mais aos outros do que a nós; ou seja, o rosto é um exterior.

6 Sobre o tema, cf. DERRIDA, Jacques. A farmácia de Platão. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2020.

7 Cf., entre outros, a bela entrevista contida em LEVINAS, Emmanuel. A violência do rosto. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

Todavia, as expressões que esse rosto desapropriado ostenta são frutos de nossos sentimentos e emoções, quer dizer, de dimensões totalmente internas. O rosto emocionado e invisível para nós é então uma zona de indeterminação, um limiar entre interior e exterior, dentro e fora, exatamente como nossa própria morte, que não vemos nem experimentamos, mas que ainda assim opera continuamente em nós, ao mesmo tempo constituindo-nos e desconstituindo-nos. De fato, como negar que a cada dia estamos morrendo e que esse processo de morrer é o que chamamos de vida? Assim como o rosto, a morte suspende o dentro e o fora ao fazer um transitar pelo outro de modo incessante. Isso nos revela que aquela longa tradição que, a partir de uma leitura demasiado literal de Epicuro, entende que a pessoalidade (“se somos nós”) é a chave para enfrentar a morte (“não é a morte”) deve ser resolutamente rejeitada. A morte não é algo nem pessoal nem impessoal, mas um evento sempre presente que se revela nas fraturas da linguagem que é, contudo, a única via que temos para experimentar nossa própria morte e sermos livres. É por isso que os poderes políticos e econômicos lutam incessantemente contra a linguagem.

Sair da linguagem

Mas o que, de fato, significa morrer? É evidente que essa pergunta pode ser respondida por meio dos mais variados pontos de vista, o que indica que não pode ser respondida como gostaríamos. Se consultamos as ciências médicas, ou seja, aquele campo do saber que se pretende o mais rigoroso, logo percebemos que se trata do mais nebuloso. Agamben demonstrou em *O poder soberano e a vida nua* como a definição médica da morte depende diretamente das tecnologias que sustentam a vida.⁸ Assim, se o critério mais tradicional para declarar a morte do organismo era a ausência de pulsação e batimentos cardíacos, logo que se descobriu como manter o sangue artificialmente circulando se passou a um novo critério. Em nosso tempo, quando as técnicas

8 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2007, pp. 167-172.

de manutenção da chamada vida vegetativa evoluíram a tal ponto que permitem a um corpo em coma permanecer com o coração pulsando e os pulmões respirando, se avançou para um outro critério, agora ligado à morte cerebral. Agamben conclui, em um gesto perfeitamente inverso ao de Xavier Bichat, que a morte é um epifenômeno das tecnologias de sustentação da vida, de maneira que quanto mais estas evoluem, mais longínqua é a fronteira da morte. Com efeito, se para o ilustrado fisiólogo francês do século XVIII a vida é o conjunto de funções que resiste à morte,⁹ Agamben sugere que a morte é a dimensão que surge quando falham as tecnologias de manutenção da vida.

Em outra perspectiva, distante da (in)decibilidade médica, pode-se dizer com mais precisão que morrer significa sair da linguagem. É por isso que várias culturas só aceitam que um indivíduo morreu quando já não se fala mais sobre ele, quando ele é definitivamente esquecido. Na aula de 17 de março de 1976 do curso que leva o irônico título original *Il faut défendre la société* (*É preciso defender a sociedade*), essa saída da linguagem é lida por Foucault como uma passagem de um regime de visibilidade da morte para um de intimidade e segredo.¹⁰ Segundo o filósofo francês, com o relativo abandono dos regimes soberanos dominantes nos inícios da Modernidade em favor daqueles biopolíticos hoje triunfantes, a morte deixou de ser algo público que se exibia e exigia todo um ritual de visibilização, como demonstram os rituais de últimas palavras, o testamento ou mesmo o suplício público dos criminosos infames, passando a ser algo privado, íntimo e quase vergonhoso. Para Foucault, essa mudança se deu em razão da transformação das tecnologias de poder, pois o que antes conferia brilho à morte era a passagem de um certo poder a outro, notadamente do poder soberano do rei, ao qual estava submetido o súdito, ao poder de Deus, a quem ele era entregue depois da morte. Assim, se a soberania pode ser sinteticamente definida como o conjunto de dispositivos que “fazem morrer e deixam viver”, é evidente que a ênfase recaía na morte, sendo a vida apenas um resto. Ao contrário, com a progressiva hegemonização da biopolítica, que pretende “fazer viver e deixar morrer”, essa relação se inverteu, pois o que se pretende agora é cuidar, gerir e (re)produzir a vida (de alguns) a partir de

9 BICHAT, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*. Genève/Paris/Bruxelles: Alliance Culturelle du Livre, 1962, p. 43.

10 FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermentina Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 295.

um ponto de vista estatístico no qual o indivíduo não tem muita importância. Nesse modelo, que ainda é o nosso, a morte (e não a vida) seria o resto e, encarada como algo privado, de certa maneira escaparia do poder, aparecendo apenas como termo final da vida, ou seja, limite e extremidade do poder. Segundo Foucault, nas sociedades biopolíticas a morte “está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é morte, é a mortalidade”.¹¹

Apesar de todas suas precauções metodológicas, Foucault parece aqui se conectar de modo acrítico a uma antiquíssima tradição que vem dos estoicos, segundo a qual a morte individual seria um campo imune ao poder, pois todo poder, para ser exercido, precisa de um substrato material vivo. São famosos, por exemplo, os vários trechos em que o escravo Epicteto ou o senador Sêneca zombam dos poderosos, sustentando que o caminho do suicídio é uma garantia de autonomia diante de seus desmandos, configurando assim um tipo de porta sempre aberta para a liberdade. Orgulhoso, Epicteto chega a dizer a seu amo que não cumprirá suas ordens. Ao ser confrontado com suas ameaças de morte, o escravo responde que se seu senhor o matar, terá apenas um cadáver, mas não sua obediência. De certa forma, parece que Foucault se alinha a essa corrente que vê na morte individual a salvaguarda de uma dimensão fundamental da liberdade que está fora do âmbito do poder. Contudo, se isso pôde ter algum sentido na Antiguidade, parece-me que hoje a situação é muito diferente, já que a morte – tanto individual quanto coletiva – aparece não como algo fora do poder, e sim como sua expressão mais característica. É o que sustentam as teses tanatopolíticas de Agamben e as necropolíticas de Mbembe. Este último, inclusive, em seu conhecido ensaio *Necropolítica* toma distância crítica de Foucault ao afirmar sem meias palavras que a política é o trabalho específico da morte.¹² Retomando algumas ideias de Georges Bataille, Mbembe entende a soberania – que para ele não se enfraqueceu ou se colocou em segundo plano na contemporaneidade – como a transgressão dos limites que impedem o assassinato. Dessa maneira, propriamente política é a ultrapassagem do tabu que impede os seres humanos de se matarem.

11 FOUCAULT, Em defesa da sociedade, p. 296.

12 MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaio: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, pp. 123-151, dezembro 2016, p. 127.

Economia da morte

Ademais, ao pressupor que a morte individual escapa de alguma maneira das malhas do poder, Foucault parece assumir, em aberta contradição com seu próprio pensamento dedicado à crítica do neoliberalismo, uma compreensão muito limitada do poder, entendendo-o apenas a partir de um ponto de vista político, quando na verdade é o poder econômico que gerencia e faz render a morte, tal como vimos no exemplo sobre a criogenia. De fato, o poder neoliberal biopolítico só pode operar a partir de uma estreita relação com a morte, inserindo-a na matriz geral do pensamento econômico, segundo a qual os bens são escassos. Ora, se a vida é o maior dos bens, nada impede que ela entre na equação da famosa “ciência dos bens escassos”, como se a vitalidade fosse uma espécie de recurso ou insumo raro que leva os seres humanos a competirem mortalmente, de modo que a vida de alguns depende da morte de outros. O próprio Foucault reconheceu esse dispositivo, conceituando-o como “racismo de Estado”,¹³ mecanismo de gestão social pelo qual a maximização da vida de certa comunidade – os arianos, digamos – depende do extermínio de outras vidas tidas por competidoras e parasitas – os judeus, por exemplo –, tratando-se, na verdade, do princípio básico do neoliberalismo, que ao pressupor uma competição universal, determina que uns só podem viver enquanto outros morrem, ou melhor, uns vivem às custas da morte dos outros, tal como ilustra muito bem o processo colonial necropolítico estudado por Mbembe. Essa lógica, que faz a vida de certo grupo social depender da morte de outro, é a resposta à pergunta que Roberto Esposito chamou de enigma da biopolítica: como um poder que pretende gerir e maximizar a vida (biopolítica) pode rapidamente se tornar um poder que destrói a vida (tanato e necropolítica)?¹⁴

Assim, percebemos que a morte é essencial para a economia da vida, ao menos enquanto esta for encarada biopoliticamente, ou seja, como um recurso escasso sempre

13 FOUCAULT, Em defesa da sociedade, p. 304 e ss.

14 ESPOSITO, Roberto. Bios: biopolítica e filosofia. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: edições 70, 2010, pp. 29-71.

disputado pelas crescentes massas humanas. Eis aí, a meu ver, uma das claras limitações do pensamento biopolítico neoliberal, que ao compreender a vida como uma “coisa”, uma “entidade”, um “ser”, torna possível sua imediata conversão em *commodity*, em bem escasso a ser apropriado inclusive violentamente. Para escaparmos dessa fatal máquina bipolar, deve-se pensar a vida – e, por consequência, a morte – a partir de um ponto de vista diferente, que não a enxerga como coisa, mas como processo no qual a morte participa de maneira constitutiva. A vida não *é* algo, mas sempre *está sendo* algo, está se construindo, se desenvolvendo, se multiplicando e se perdendo. Contra a imagem da vida enquanto bem escasso pelo qual os seres humanos lutam mortifera-mente, deve-se opor a imagem de um reservatório infinito de vida, de uma potência impessoal sempre crescente e mutante de vitalidade que nega a competição e favorece a hibridação, a mescla e a mestiçagem. À ideia de um bloco limitado de vitalidade que nem todos podem acessar porque assim ele seria esvaziado e gasto, pode-se contrapor a potência imanente da vida que continuamente surge de si mesma. O nome desse pensamento (e dessa prática) ainda impensado só pode ser biopotência.¹⁵ É a ele que devemos nos dirigir se não quisermos rumar em direção a uma catástrofe (tanato) (necro)(bio)política sem precedentes.

15 Desenvolvo, junto com o filósofo catalão Francis García Collado, a ideia de biopotência na obra COLLA-DO, Francis García; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Más allá de la biopolítica: biopotencia, bioarztquía, bioemergencia. Documenta Universitaria: Girona, pp. 59-123, 2020, a qual desenvolve muitas das ideias contidas nas próximas seções.

As bordas do corpo

Só um pensar da potência pode nos libertar da ilusão monocultural de um só mundo, uma só economia, uma só autoridade, um só direito etc. E isso inclui, por óbvio, aplicar a potência à biopolítica, já que esta é a forma atual com que o poder político-econômico neoliberal se desenvolve, independentemente de suas variações. Quer se trate de uma biopolítica das populações como descreveu Foucault,¹⁶ ou de uma biopolítica da morte como aquela teorizada por Mbembe, quer, finalmente, se tenha em vista uma microbiopolítica hormonal-pornô à semelhança do que propõe Preciado,¹⁷ em todos os casos o que se percebe é o primado da produção, seja de cidadãos dóceis, cadáveres ou estilos de vida alternativos. Até mesmo a biopolítica de Hardt & Negri, centrada na produção de bens imateriais – valores, códigos, linguagens, afetos, cuidados, serviços etc. – efetivada por uma multidão de singularidades irrepresentáveis,¹⁸ deixa de lado a dimensão da potência para se centrar na obra (produção). Poder, ato, produção e obra são inseparáveis; seus frutos são construtos tão ferozmente defendidos quanto paradoxalmente abstratos: pessoas opostas às coisas (animais e plantas, por exemplo), direitos proprietários, história dos vencedores, tradição, representação política, pátria, moral, deus, alma etc.

É claro que aqui não pretendo sustentar que as construções teóricas dos autores já citados sejam destituídas de valor ou que, pior ainda, não sejam críticas em relação ao cenário social de violência e desigualdade hoje generalizado no planeta. Quero apenas sublinhar que elas não conseguem alcançar a dimensão crítica característica da potência, ainda que muitas delas flertem com tal pos-

16 Conceito trabalhado de maneira algo esparsa e dúbia pelo filósofo francês, mas que encontra sua melhor formulação em: FOUCAULT, Michel. Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

17 PRECIADO, Paul B. Testo junkie: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era. New York: The Feminist Press at the City University of New York, 2013.

18 HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Multitude: war and democracy in the age of empire. New York: Penguin, 2004.

sibilidade. Atingir a dimensão da potência implica assumir aquilo que é rechaçado pela tradição como “inefetivo”, “subjetivo” ou “utópico”. Na perspectiva da contínua expansão da potência, inefetivo é tudo que se pretende estável e imodificável. A consequência básica de tal assunção é que a biopolítica se converte em *biopotência*, abandonando os conceitos fundamentais que até agora a caracterizaram, tais como os de representação, cidade, pessoa e corpo individual. Todos eles funcionam, conforme ensinou Deleuze, à maneira de sínteses disjuntivas: separam porque unem e unem ao separar.¹⁹ Por sua vez, a potência corresponde ao reino do não separado, do contínuo, do universo sem bordas que pensavam os estoicos e que, por isso, é infinito.

No argumento estoico original recolhido por Simplicio, se alguém conseguisse se postar à beira do universo e estendesse a mão, só encontraria o infinito vazio onde não há matéria. Se por acaso encontrasse alguma barreira que o impedisse, deveria se imaginar estendendo a mão nas bordas dessa barreira e assim sucessivamente, de maneira que parece impossível deixar de conceber algo como o vazio.²⁰ Essa fascinante tese estoica pode ser profanada mediante a substituição do lugar do vazio pela expansibilidade da potência. Ora, pensar o vazio significa qualificá-lo, trazê-lo para a esfera do pensamento, abri-lo à potência do pensar que *pode* sempre se dirigir para além do vazio, para além do nada, paradoxalmente com base no próprio vazio, no próprio nada. O sim-

19 A expressão “síntese disjuntiva” foi originalmente proposta por Félix Guattari & Gilles Deleuze, tendo sido apropriada por Michael Hardt & Antonio Negri em suas críticas à representação política. A ideia remonta às noções de repetição e memória desenvolvidas em DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L’anti-Édipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

20 “The Stoics want there to be a void outside the world and prove it through the following assumption. Let someone stand at the edge of the fixed sphere and stretch out his hand upwards. If he does stretch it out, they take it that something exists outside the world into which he has stretched it, and if he cannot stretch it out, there will be something outside which prevents him from doing so. And if he should next stand at the limit of this and stretch out his hand, a similar question will arise. For something which is also outside that point will have been shown to exist” (SIMPLICIUS, *On Aristotle’s “On the heavens”*, 284, 28 e 285, 2 (LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (orgs.). *The hellenistic philosophers. Vol. 1: translations of the principal sources, with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University, 2006, p. 295).

ples ato de imaginar as bordas do universo, que fariam fronteira com o nada, é o bastante para perceber que a função do pensamento consiste, basicamente, em colmatar vazios, preencher o nada com algo que, ainda que não seja atual, nem por isso é irreal: trata-se do potencial. O vazio é o lugar da expansão da potência. Dessa maneira, à pergunta sobre o que vem depois das bordas do universo, somente se pode responder com o contínuo pensar desse lugar enquanto potência expansiva, *potência de universo*.

O mesmo exercício filosófico pode ser feito em relação ao corpo, compreendendo então que suas bordas – a pele que nos separa do universo circundante – não são fronteiras necessárias ao encapsulamento do ser, mas apenas níveis de ultrapassagem para outro corpo, para o ambiente; este não é um não-corpo, e sim potência de corpo. Conceber o corpo nessa dimensão de simultaneidade e extensibilidade em relação ao mundo que o circunda – nele incluindo outros corpos humanos, animais, vegetais e minerais – traria, sem dúvida, a possibilidade de pensar e viver outra economia, que não se limitaria a recortar os seres vivos do fluxo da realidade, que entenderia o corpo como carne em expansão, informe, monstruosa porque é digna de mostrar-se, de aparecer em sua verdade potencial. Em uma realidade assim, perderia sentido a noção de escassez, necessária para a autorreprodução da economia neoliberal.

O mapa e o território

Em uma realidade assim biopotente, não haveria lugar para a ideia jurídica de pessoa que, afinal de contas, como denuncia a origem romana do vocábulo teatral *persona*, não é mais que uma máscara sobreposta ao rosto cuja função é nos separar do resto dos seres vivos, animais e vegetais. Se o rosto está em constante expansão, se ele não se define mais pela camada de pele que o recobre e lhe dá forma, ele passa a englobar e a conter em si mesmo a própria máscara que, assim, *pode* eventualmente sumir no turbilhão da carne, no turbi-

lhão da potência. E sem pessoa-máscara não há necessidade de representação, pois não se está diante de algo que possa ser repetido, apresentado, encarnado simbolicamente. Como no vertiginoso microconto de Jorge Luis Borges, *Del rigor en la ciencia*, o mapa (que é a representação) se tornaria inútil porque coincidiria ponto por ponto com a realidade que pretende representar (que hoje é a pessoa ou o corpo). É nessa perspectiva contrarrepresentacional que Borges narra o caso de cartógrafos que queriam criar o mapa perfeito; cada vez o faziam mais detalhado, até que em certo momento ele se tornou tão minucioso – tão representativo – que passou a recobrir a própria realidade, evocando cada grão de areia *in acto* mediante sua rigorosa sobreposição e inscrição no papel.²¹ Se a representação é sempre um mapa que pretende fazer visível o invisível, tornar presente o ausente, a potência é exatamente a realidade que não se deixa representar porque recusa a separação e coincide com o mundo. A potência está em todo lugar, é jamais-ausente, e isso porque sua eventual atualização nunca a encerra. Só o atual pode ser mapeado, representado. E a representação, paradoxalmente, nega o real, tal como o mapa de Lewis Carroll em que Borges parece ter se inspirado, um mapa feito à escala da realidade (“*on the scale of a mile to the mile*”) e que, portanto, escondia o sol. Melhor será, concluem os fazendeiros, usar o país como mapa do próprio país. Funcionará quase tão bem, eles asseguram.²²

Sem representação, sem pessoa e sem direitos que possam ser-lhe atribuídos, compreende-se que a cidade pensada pela tradição deixa de ser necessária. Não se pode esquecer que a cidade – e também a política que dela emerge – é o local originário da separação, é nela que se dá a experiência fundamental do ser cindido. A cidade foi o lugar em que se separaram livres e escravos, pecado original que impregna toda política, toda biopolítica. Não por coincidência, é na cidade que se celebra ao mesmo tempo o auge da civilização e a invenção da escravidão. Segundo James C. Scott, na cidade operam as cisões fundamentais

21 Originalmente publicado por Jorge Luis Borges sob o pseudônimo de Suárez Miranda em *Los Anales de Buenos Aires*, año 1, n. 3, 1946. Atualmente integra a obra BORGES, Jorge Luis. *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé, 1960.

22 CARROLL, Lewis. *Sylvie and Bruno concluded*. London: Macmillan and Co., 1895, chapter XI.

que, na verdade, são sucessivas domesticações: das plantas, dos animais, dos prisioneiros e das mulheres. É só com a cidade que emerge o homem dominante em sua atualidade aterradora. Ao contrário do mito do progresso narrado em prosa e verso pela cultura ocidental, os primeiros impérios surgidos com o plantio em larga escala de cereais que poderiam ser estocados – gerando assim não só produção, mas acumulação e desigualdades sociais – não correspondem a sociedades idílicas em que os seres humanos escaparam da fome e da violência, mas a currais infectos, cheios de doenças e das mais cruéis formas de assujeitamento. Nesse sentido, diversos dados etnográficos e arqueológicos demonstram que nas primeiras cidades conhecidas do Oriente Médio a expectativa e a qualidade de vida decaíram enormemente, em especial se comparadas com as taxas dos nômades “bárbaros” que, vivendo fora das cidades, se negavam a ser domesticados e “cidadanizados”.²³ E contra aqueles que poderiam sustentar que isso é coisa de um passado remoto, a pandemia de COVID-19 mostra que, infelizmente, representa a face mais previsível da morte no futuro. É terrificante ler certa passagem de Bruce Chatwin em *O rastro dos cantos*, obra originalmente publicada em 1987, na qual ele narra o encontro com um jovem aventureiro húngaro que, exausto após ter escalado o Monte Atos na Grécia, põe-se a conversar com o escritor. Ele revela ser um médico epidemiologista cujos conhecimentos sobre a história das doenças infecciosas o teriam feito abandonar as cidades, lugares em que “o homem fermenta em sua própria imundície”. “Pode escrever”, conclui, fatalista, o húngaro, “as epidemias farão com que as armas nucleares pareçam brinquedos inúteis”.²⁴ Vemos hoje que ele não estava errado.

Por isso mesmo, a biopolítica – a *bio-pólis* – precisa se converter em biopotência. Somente assim será possível enfrentar as construções sociais que, a exemplo da necropolítica neoliberal, fecham as vias para as rotas de fuga da suposta escassez material e da acumulação que impedem não apenas uma humanidade redimida, mas uma humanidade *des-culpada*, ou seja, à qual

23 SCOTT, James C. *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven: Yale University, 2017.

24 CHATWIN, Bruce. *O rastro dos cantos*. Trad. Bernardo Carvalho. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

já não se pode impor a culpa enquanto operador metafísico básico que exige, como contrapartidas, o direito, o pai e a pena. É a partir dessa compreensão crítica da biopolítica que se *pode* superar o léxico e as práticas tanatopolíticas que o mundo “civilizado” herdou. A biopotência pode abrir espaço a um poder *da* vida no lugar de um poder *sobre* a vida, tal como reivindica Roberto Esposito ao propor uma “biopolítica afirmativa”,²⁵ ou seja, um *bíos* que não se reduz ao poder, que não se declina sob o jugo das categorias da *pólis*, a exemplo das de pessoa, produção e representação. Por isso prefiro falar, no lugar de biopolítica, de uma biopotência capaz de pensar e experimentar a vida em seus processos, em suas singularidades e em suas totalidades. De fato, a biopotência é totalidade não totalizante, é todo sem centro nem fechamento. Nela não há clausura. Assim, um olhar biopotente pode contribuir para uma filosofia *da vida*, ou melhor, *do vivo*, daquilo que não sendo conceito abstrato – a vida em geral –, se mostra em configurações singulares: os vivos, uns vivos, uns *quaisquer*. Tal não se resolve em mera biopolítica, pois a *pólis* de que esta deriva é exatamente o lugar em que dominam as díades, as separações e as sínteses disjuntivas e, mais tarde, a economia neoliberal que, como vimos, privatiza tudo, tendo como objetivo extremo a própria morte. Contra essa tendência, é preciso pensar o vivo em conjugação com o não-vivo, o qual também configura uma das potencialidades do *bíos*, libertando assim a “morte-que-vem” do discurso e das práticas privatizantes da economia.

25 ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2011, pp. 50-51.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Categorias Italianas: estudos de poética e literatura*. Trad. Carlos Eduardo Schmidt Capela e Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

BICHAT, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*. Genève/Paris/Bruxelles: Alliance Culturelle du Livre, 1962.

BORGES, Jorge Luis. *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé, 1960.

CARROLL, Lewis. *Sylvie and Bruno concluded*. London: Macmillan and Co., 1895.

CHATWIN, Bruce. *O rastro dos cantos*. Trad. Bernardo Carvalho. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COCCIA, Emanuele. *A vida das plantas: uma metafísica da mistura*. Trad. Fernando Scheibe. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COLLADO, Francis García; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Más allá de la biopolítica: biopotencia, bioarqtuía, bioemergencia*. Documenta Universitaria: Girona, pp. 59-123, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'anti-Édipe: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2020.

EPICURO. *Cartas & máximas principais: “como um deus entre os homens”*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: edições 70, 2010.

ESPOSITO, Roberto. *El dispositivo de la persona*. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: Penguin, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *A violência do rosto*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

LONG, Anthony A.; SEDLEY, David N. (orgs.). *The hellenistic philosophers*. Vol. 1: translations of the principal sources, with philosophical commentary. Cambridge: Cambridge University, 2006.

MANCUSO, Stefano. *A revolução das plantas*. Trad. Regina Silva. São Paulo: Ubu, 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaio: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 32, pp. 123-151, dezembro 2016.

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era*. New York: The Feminist Press at the City University of New York, 2013.

SCOTT, James C. *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven: Yale University, 2017.

MATOS, A. S. M. C.

O FUTURO DA MORTE E A BIO-POTÊNCIA

