

BIOPOLÍTICA E ZOOPOLÍTICA¹

Salvo Vaccaro*

Recebido em: 20 ago. 2011

Aprovado em: 31 ago. 2011

* Professor Associado da Università Degli Studi di Palermo. Professor Associado de Filosofia Política da Università Degli Studi di Palermo. Membro da Federação Anarquista Italiana. Università Degli Studi di Palermo. Viale delle Scienze - Edificio 15 - (VI piano - stanza 609)- 90128 Palermo/Itália. E-mail: vaccaro@unipa.it

Resumo: A questão biopolítica pode ser compreendida como uma interrogação radical sobre as relações entre a animalidade e a condição humana. O vínculo entre política e vida coloca-se, de fato, sobre o nexó prévio existente entre *bíos* e *zoé*. A questão zoopolítica é o fundamento de cuja resolução depende da nossa ideia de soberania. Nestas páginas, a partir de Foucault, Derrida, Deleuze e Esposito, entre outros, retomo as relações entre biopolítica e zoopolítica indagando em que medida qualquer consideração pós-humanista (Nietzsche, Heidegger, Sloterdijk) deve transitar, primeiramente, por uma consideração zoopolítica.

Palavras-chave: Biopolítica. Zoopolítica. Condição humana.

BIOPOLITICS AND ZOOPOLITICS

Abstract: The biopolitical question can be understood as a radical query about the relationships between the animal and the human conditions. The link between politics and life is based, in fact, on the prior link between *bíos* and *zoé*. The zoopolitical question is the ground on whose resolution our notion of sovereignty depends. In these pages, by standing on Foucault, Derrida, Deleuze and Esposito, I cover the relationships between biopolitics and zoopolitics investigating to what extent any post-humanist consideration (Nietzsche, Heidegger, Sloterdijk) must pass first by a zoopolitical consideration.

Key words: Biopolitics. Zoopolitics. Human condition.

¹ O presente trabalho é a íntegra de uma palestra proferida na Heinrich-Heine-Universität de Dusseldorf no Congresso Biopolitik, Bioökonomie im Zeichen und der Krisis Biopoetik, ocorrido entre os dias 20 e 23 janeiro de 2010. Tradução do original em italiano por Nildo Avelino.

BIOPOLITICA E ZOOPOLITICA

No princípio a vida continua.

Antonin Artaud

O nexos entre política e vida está nas origens de qualquer comunidade humana dotada de organização interna minimamente estável. Neste sentido, sempre existiu um tipo de biopolítica ou de zoopolítica, conforme sua equivalência funcional, prescindindo do entendimento que cada comunidade, em certo contexto histórico, tenha estabelecido por política e por vida. De um lado, por política é possível entender um corte específico no plano de naturalização da ordem das coisas e do mundo, secundando-o (ou não) nos termos da sua legitimidade não suscetível de questionamento radical, salvo nos momentos de ruptura cósmica; de outro lado, por vida é possível entender uma condição natural cujo mistério coincide com a sua nomeação enquanto tal, com o enigma da sua emergência e com a trágica sorte de seu fim inexorável: o intervalo de um “existente” em um oceano abissalmente obscuro no qual reina soberanamente o não-ser.

Todavia, esse nexos entre política e vida, que constitui o leito no interior do qual nós interrogaremos sua consistência, é, digamos, de segunda ordem em relação ao fundo de pensamento que poderíamos resumir pelo termo *ontologia*; ou seja, em tal perspectiva, a especulação *da* relação originária e *arquetípica* entre mundo e ser vivo; entre o vivo, qualquer que ele seja, e o mundo como elemento vital para esse vivo. Porém, o pensamento filosófico não se limita a refletir tal relação, mas certamente o (*im*)põe na sua construção edificante chegando a apresentá-lo como um dado-de-fato e não de especulação. Assim, a ontologia dissimula o pragmatismo edificante com uma operação de desvelamento que precisamente desvela a verdade de um pretenso dado-de-fato, mas na realidade coloca-em-forma a relação entre vivo e mundo garantindo ao pensamento especulativo um primado, precisamente ontológico, sobre qualquer outra forma possível.

Paralelamente, qual forma deva assumir a vida é um dos objetivos específicos da política. Neste sentido, a contingência geo-histórica na qual emerge uma forma de vida dada, revela a dinâmica de formação dessa última, ou melhor, o campo de tensão da sua formatação, como a obsessão de seu controle, de sua *dressage*², sua domesticação: para dizer em uma única expressão, o poder *da* vida sempre propenso a declinar-se em poder *sobre* a vida. A natureza de tal poder é intimamente

² Em francês no original: endireitar, adestrar. [NT]

e constitutivamente política: “vitalização da política... [e] politização da vida... tendem a sobrepor-se em um único complexo semântico” (ESPOSITO, 2004, p. 172).

Sem dúvida, de Aristóteles a Hobbes, registra-se uma dupla e interessante passagem da visão antiga para a moderna: em primeiro lugar, a consumação da *natureza* enquanto identidade entre pensamento e mundo, no interior da qual se coloca também, sempre sob um contexto natural, a ruptura política ateniense do século V a.C. em relação à tradição tipicamente monárquica; em segundo lugar, a hegemonia da política enquanto artifício performativo que relê “a irrupção da ‘naturalidade’ da espécie [...] na artificialidade política de uma relação de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 30) e religa a relação entre ser vivo e mundo sob o signo do gesto prometeico do homem. A inovação da modernidade encontra nessa passagem sua cifra emblemática: a dialética do esquecimento, da tabula rasa operada sobre o passado que, entretanto, reitera, sob posições inversas, o mesmo primado do *logos* que aprofunda as próprias raízes naquela dimensão imemorable do tempo. A redução constante e permanente por meio da qual o moderno esgota a tradição é, conforme Adorno no rasto de Nietzsche, a transmutação do mesmo. Em outros termos, alteram-se as formas-de-vida, mas a ontologia como obra do pensamento não cessa de colocar-em-forma aquela sua particular relação com o mundo que a política encarrega-se agora de tornar concreto e real, capturando a vida no seu interior.

Nessa conjunção, a grade analítica da “biopolítica” que Foucault coloca em jogo no limiar entre potência soberana e formações governamentais na era liberal assinala uma economia política da modernidade cujo fluxo da vida segue canalizado e orientado, conforme uma afirmação de valor que persegue a sua sujeição por meio de oportunidades, chances, projetos biográficos, descentralizando deste modo a pretensão de domínio opressivo e repressivo que interpreta a vida somente como limite à manifestação do poder soberano. Com efeito, sabe-se como a emergência de tal grade deu-se quando Foucault, na intenção de dismantelar a centralidade categórica da instância jurídico-política da soberania medieval, e também moderna, isolou na administração da vida por meio de uma forma nova de poder político a mutação de sentido na relação entre política e vida: à antiga prerrogativa soberana do “*causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte.” (FOUCAULT, 1978, p. 122)³.

Essa mutação de sentido, entretanto, não prejudica a orientação do nexa

³ Ver também, do mesmo autor, a aula de 17 março de 1976 em *Bisogna difendere la società*. Interpretação análoga do “poder soberano” em Roberto Esposito, segundo o qual “a máquina decisória da pessoa assinala a diferença última desse que deve viver e desse que pode ser legitimamente entregue à morte.” (ESPOSITO, 2007, p. 18).

soberano: também em Hobbes o medo da morte move para o assujeitamento ao soberano que garante a vida, seja como aquisição violenta ou aquisição institucional. Assim, a vontade de viver estabelece-se como resíduo em relação à hipoteca do abraço mortal, memória da conquista violenta de territórios e, sobretudo, de povos por meio dos quais se ergueu o Estado moderno e a civilização dos bons costumes. A reversão de sentido operada por Foucault libera a vida da sua função residual, delineando assim a relação entre política e vida segundo uma perspectiva menor: a vida é deixada viver, sem mais sofrer constante extorsão da morte, relegada à ameaça extrema, ao limite que escapa do alcance do poder não mais como *subtração*, mas agora como *investimento*. Trata-se de uma estratégia que Foucault denomina *governamentalidade*: uma lógica racional de governo. A passagem do poder do absolutismo ao liberalismo, também por motivo da sucessão das elites no domínio, delinea uma estreita conjunção entre saber e poder em termos funcional e disciplinar; a saída do saber dos *arcana imperii* significa uma difusão de competências valorizáveis para as finalidades de acréscimo progressivo das técnicas de governo, ou seja, “administração dos corpos e gestão calculista da vida” (FOUCAULT, 1978, p. 123)⁴, fazendo ao mesmo tempo emergir uma série de questões às quais fornecer uma resposta em termos de projeções e experimentações das *ars governandi*. O nascimento da disciplina dos saberes torna-se, portanto, um complexo que introduz no coração da tecnologia do bio-poder e, conseqüentemente, no coração da declinação do *logos* moderno: “a gramática da palavra ‘saber’ é [...] estreitamente aparentada à gramática da palavra ‘poder’ e ‘ser capaz’. Mas é também estreitamente aparentada à palavra ‘compreender’ (‘dominar’ uma técnica)” (WITTGENSTEIN, 1974, I, § 150).

A valorização da vida torna-se, portanto, um eixo estratégico das políticas de governo liberais; todavia, convivem precisamente naquela era moderna na qual Foucault sublinha com cuidado a inovação tecnológica, com as aventuras imperialistas nas colônias que serão, mais tarde, o terceiro mundo, darão lugar a biopolítica genocidiárias. Assim, é possível explicar a “esquizofrenia” do liberalismo que dá lugar, ao mesmo tempo e paradoxalmente, tanto a uma biopolítica afirmativa da vida, quanto a uma tanatopolítica que Agamben reconduz a uma única extremidade de um longo percurso no Novecentos, isto é, ao paradigma concentracionário como estigma.

Para além de Foucault, relativamente a sua distinção entre indivíduo e

⁴ “O investimento do corpo vivo, a sua valorização e a gestão distributiva das suas forças foram, naquele momento, indispensáveis.” (FOUCAULT, 1978, p. 125).

população, poderíamos dizer que está em operação outras duas separações: a primeira, remontando ao direito romano e a Descartes, concerne a cesura entre pessoa e corpo, que uma certa biologia política busca reunir “comprimindo a primeira sobre a natureza biológica do segundo” (ESPOSITO, 2007, p. 16), com o resultado de aniquilar a ambos; a segunda, contemporânea, que percebe a humanidade dividida entre “uma dupla camada biológica no interior de todo ser vivo, de caráter vegetativo e inconsciente, e uma outra de caráter cerebral e racional”, com a consequência de confiar a liberdade das paixões e das vontades à predeterminação rígida do “dato biológico a ambos preexistentes e imodificáveis em sua estrutura complexa.” (ESPOSITO, 2007, p. 9)⁵. Daí a consideração animal que institui uma hierarquia do vivo também em relação à igualdade da morte na qual, entretanto, é deixada ao mesmo tempo livre e coagida, segundo a vida colocada em jogo, alternando ora os animais, ora os seres humanos.

Também aqui, o jogo da vida se recoloca em um cálculo iluminado e já advertido pela dialética iluminista. “A afirmação recorrente que os selvagens, os negros, os japoneses, assemelham-se a animais, ou a macacos, contém em si o traço do *pogrom*. Tal possibilidade decide-se no instante no qual o olho de um animal ferido de morte golpeia o homem. A obstinação pela qual ele desvia de si aquele olhar - ‘não passa de um animal’ - repete-se incessantemente na crueldade cometida sobre os homens, dos quais os executores devem sempre novamente confirmar por si mesmos o ‘não passa de um animal’, sem o que não conseguiriam acreditar nem mesmo se fosse efetivamente um animal. Na sociedade repressiva o próprio conceito de homem é a paródia da igualdade de tudo que é feito à imagem de Deus” (ADORNO, 1974, p. 101)⁶.

Em última instância, a biopolítica é bioeconomia, economia da vida valorizada sob jugo heterônomo, hipótese do “fato de viver” nos cálculos de um poder-saber que transmuta os movimentos do ser vivo em técnicas gerenciais de integração: “o homem moderno é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivo.” (FOUCAULT, 1978, p. 127)⁷.

Nessa prospectiva, na qual o que é descrito é a epistemologia do saber político da modernidade na sua conquista da/sobre a vida, mais do que a captura da

⁵ Do mesmo autor, ver também *Bíos*, cit., cap. I, em particular p. 6ss., p. 32ss.

⁶ Cf. Fontenay, 2009. De opinião contrária, Esposito, que em seu livro *Bíos*, cit., p. 139 do IV capítulo significativamente intitulado *Tanatopolítica*, relaciona o zelo dos nazistas nos olhares incólumes dos animais em prejuízo aos judeus nos campos de concentração, ainda que sempre se trate de *zootecnia*, é exclusivamente *humana*.

⁷ Ver a citação imediatamente anterior na p. 126.

natureza da vida o corte individuado por Foucault com a grade analítica da biopolítica enfatiza uma cesura, seja ela graduada em relação às formações da soberania precedentes à era liberal - especialmente se colhidas no clássico *frame*⁸ da filosofia política clássica que pouco acrescenta à investigação -, seja de ordem genealógica, seja de ordem desconstrutiva do nexu originário entre política e vida; uma investigação que se queira efetivamente crítica, ou seja, prolongada em direção de uma degradação, uma linha de fuga em direção à conceptualização da vida não mais sujeita à política, ao contrário, que construa a própria autonomia sem deixar-se envelopar em uma forma dada. “Não simplesmente pensar a vida em função da política, mas pensar a política na forma da própria vida [...] a tal ponto de fazer emergir qualquer coisa que até hoje permaneceu obstaculizado ao olhar por estar aferrado na tenaz de seu contrário.” (ESPOSITO, 2004, p. XVI). Sob tal luz, a resposta à questão *qual vida?*, pensada na ambiguidade do duplo lexical *zoé/bíos*, pode articular-se um longo percurso zoopolítico cujo horizonte consiste em dessubstantivar a *vida* por meio de uma reelaboração da *zoé* como lema eventual do vivo.

Substancialmente, trata-se, de um lado, de restituir um devir do vivo não suscetível de deixar-se capturar em um único complexo de significação, e isso por meio da herança aristotélica que torna consoante *zoé* e *bíos* para bifurcar ulteriormente a assonância entre *zoé* enquanto ser vivo não assinalável ao mero olhar humano domesticador da animalidade e o barulho do *zoo* como emblema do tratamento humano da animalidade na qual respeitar a própria bestialidade. De outro, a desconstrução do nexu entre política e animalidade mira a esquivar a cifra ontológica da humanidade enquanto passagem hierárquica superior de domesticação do ser, para restituir uma forma-de-vida selvagem e informe (melhor que nua, no meu entendimento) que se torne o terreno de fuga de uma vida objetiva, na direção de um devir-animal, de uma vida germinal (Deleuze) com a qual relançar um laço não assassino (literalmente) com a política.

Seria inútil retrair no texto aristotélico da *Política* qualquer diferença semântica entre *zoé* e *bíos*, uma colocação pragmática que faça remontar a uma distância significativa entre os dois termos, uma derivação que não seja meramente lexical, em tudo mais conectada a uma adjetivação fantasmagórica. *Zoé* não se deixa reassumir totalmente na animalidade humana lá onde *bíos* assinalaria um salto de qualidade sobre o qual seria possível erguer uma estrutura específica do ser, como fará Heidegger. Quando muito, o próprio movimento para acentuar uma diferença qualitativa, não localizável na carta de Aristóteles, consentiria à política o gesto

⁸ Em inglês no original: estrutura, sistema. (NT)

soberano de implantar uma dada forma em uma comunidade ainda “selvagem” em direção ao bem-estar e a felicidade, ou seja, em direção aquele *eu zen* politicamente assujeitado. Em outros termos, não é reconduzível a Aristóteles, e a sua primeira articulação dual da vida, o pensar criticamente a díade *fato/forma* que acompanha a metafísica ocidental.

É precisamente a modernidade que inaugurou essa cisão no pensamento, e notadamente com Descartes, no momento em que descentra a politicidade da vida da posição proprietária significante a humanidade para elevar a razão como pilar primário fundante do ser humano. Delegando às incipientes ciências humanas, em seguida à anatomia, à medicina, à biologia, mais do que à teologia ou à cosmologia, a narração mais ou menos originária da vida; além disso, fundando teoricamente a possibilidade dos saberes orientados a arrancar “a vida mesma em seu segredo” (FOUCAULT, 2008, p. 11). Retendo, porém, em tal constituição disciplinar a chave para seu engano, Descartes desloca totalmente a zoopolítica aristotélica transmutando o *animal rationale*, com o qual se formou em latim o clássico *zoon logon echon* em *ens cogitans*, já amalgamando entre outras coisas o *nous* contemplativo com o *logos* a ele não reconduzível. De tal maneira, a modernidade inicia aquele processo de despolitização evidenciado por Habermas como uma das aporias constitutivas, relegando a relação entre vida e mundo a um mais estreito e angustiante nexu eu/mundo, no qual o indivíduo seja igualmente universalmente postulado encontra-se carregado pesadamente pelo imperativo de retraçar o sentido de seu estar no mundo sem poder descarregá-lo não apenas em uma dimensão teológica, herança típica da era cristã, mas nem mesmo colocá-lo sobre um plano coletivo, co-dividido, comum.

O indivíduo singular se arma logicamente de palavras e pensamentos para fazer frente à angústia da solidão no desaparecimento da comunidade, da política, finalmente separada das relações humanas e, com ela, da vitalidade da existência, também ela cindida na sua corporeidade física e orgânica. O mesmo corpo vem por sua vez despedaçado, desestruturado segundo a hierarquia das funções as quais os órgãos devem obedecer aos fins da sobrevivência e da reprodução que, entretanto, não são analisados a partir de um estudo de seus órgãos deputados, mas sim a partir de uma ordem taxonômica que tende a uma generalização sintética da vida tal como configurada na disciplina da biologia. A unidade da vida, distinta do mecanicismo, dá-se somente na sua representação enigmática, produzida pela decomposição e recomposição que o saber médico e biológico é capaz de perseguir e conseguir racionalmente: porque a identidade do ser afunda na faculdade do pensamento desencarnado, “a vida é, nos confins do ser, isso que lhe é externo e que também nele se manifesta” (FOUCAULT, 1967, p. 296).

Inegável, a este respeito, é a cesura entre classicismo e modernidade; no entanto, o *despiste*, para falar com Derrida, da dimensão do vivo, que já em Aristóteles oscila entre um projeto puramente político do *eu zen* e um ethos da comunidade exterior ao político, ou seja, o *sun zen* prolonga os próprios efeitos de saber/poder na substantivação de uma dinâmica móvel agora plenamente cristalizada na *vida*. Tornada sujeito, substância subordinada e fundadora, a vida se fixa em lugares historicamente variáveis, cada vez mais imperceptível ou analiticamente mais sofisticados, que sempre assumem a posição soberana de centro de irradiação, fonte de unidade na transmissão hereditária de seus próprios sinais vitais. Apenas com o advento de inovações conceituais que confiam a análise do vivo a uma rede polimórfica de processos moleculares que é possível registrar-se sob diferentes gramáticas evolutivas a questão em torno do vivo talvez possa escapar à captura substantiva advertida por Nietzsche: “Eu, na medida em que sou uma não vida, e no entanto extraordinariamente ativa fábrica de conceitos e palavras, talvez tenha ainda o direito de dizer-me *cogito, ergo sum*, mas não *vivo, ergo cogito*. Me é garantido o vácuo “ser”, não a plena e verde “vida”; o meu sentimento originário garante-me apenas que eu sou um ser pensante, não que eu sou um ser vivo, que eu não sou um *animal*, mas sobretudo um *cogital*. Deem-me antes a vida, e então eu vos criarei a partir dela também uma cultura!” (NIETZSCHE [1874] 1981, p. 156)⁹.

A distinção obtida de Nietzsche em relação a Descartes certifica o clichê ocidental: a superioridade hierárquica do homem em comparação ao animal - no singular coletivo. A dúvida cartesiana dirige-se a Aristóteles, com foco na responsabilidade típica do homem, isto é, a capacidade de responder e não de meramente reagir, de saber afirmar ou negar como escolha consciente e volitiva não ditada pela rígida e fixa determinação do instinto. E, no entanto, este sentimento de superioridade, comenta sarcasticamente Nietzsche, nada mais é que a expressão de um “instinto dominante”, da animalização de um caráter político puramente humano, a vontade de potência, a “apropriação espiritual” (“estado de digestão”) para efeito de “governar,... proporcionar... predeterminar”. A separação hierárquica é alimentada por uma pretensão ética, ou seja, de auto posicionamento humano como “animal capaz de prometer, [...] verdadeiro problema

⁹ Derrida fecha de outro modo a subversão aberta por Nietzsche: *respiro, ergo sum*, com o qual quer significar a propriedade do humano em estreita afinidade com o fato de vida, “mais precisamente o vivo: não A vida, o Ser ou a Substância de algo como A VIDA, mas o vivo, o presentemente vivo, não a substância Vida que permanece em vida, mas o atributo vivo para qualificar ou determinar o presente, o agora, um agora essencialmente vivo, presentemente vivo, o agora como vivo.” (DERRIDA, 2009, p. 273).

do homem”; no entanto, a distinção não se aplica à diferença entre as espécies, por assim dizer, mas apenas ao caráter humano, demasiado humano, para dominar outro homem assujeitando-o mediante a sua redução a ser de categoria inferior, por meio de sua própria auto elevação de “indivíduo soberano”, “medida de valor” de todas as coisas animadas e inanimadas, capaz, em virtude da auto transcendentalidade moral, de sentir-se e, por conseguinte, de ser superior ao outro homem, animalizado como tal. (NIETZSCHE, 1984, p. 45-48).

Derrida coloca em questão o próprio *direito* do homem, a *específica* responsabilidade da qual seria privado o animal, avançando, contudo, a suspeita de que a faculdade linguística para responder, não para reagir, não é sempre à disposição do homem, como no quadro da nossa cultura judaico-cristã o homem é nomeado, recebe o próprio nome, enquanto pode nomear apenas quando, no momento da queda, isto é, no momento fatal em que Adão e Eva perdem a si mesmo, falha na sua celestial humanidade divina (DERRIDA, 2006, p. 57-58)¹⁰. E a reiteração da nomeação hierárquica, paradigma da criação divina, é realizada com a aposição de nomes aos animais, herança de liberdade misturada com a curiosidade com que Deus joga com a autoridade delegando para ele uma parte infinitesimal, mas não para o homem daí por diante, tenazmente aferrado ao poder imperial.

O auto posicionamento do eu no *cogito, ergo sum*, é uma “auto referência como condição do pensamento, como o próprio pensamento,... o próprio do homem... de que o animal seria desprovido”. A objetivação do Eu, no homem, é filha de um inegável logocentrismo; mas isso também se aplica aos animais em geral? Questiona Derrida. E se seguissem um outro percurso de objetivação das próprias, únicas, identidades? A filosofia ocidental esquiva-se desta possibilidade de investigação, visto que pressupõe uma superioridade de espécies, filtrada por Kant ao longo de uma linha evolutiva antes/ depois, anterior/posterior, evocando um progressismo ascendente típico da era iluminista que introduz uma diferença qualitativa, que Darwin colocará radicalmente em questão. (DERRIDA, 2006, p. 144). Kant rompe o nexos aristotélico entre animalidade e sociabilidade, permitindo essa última apenas ao homem, na qual por animalidade entende-se a transposição inversa do modelo hobbesiano do *bellum omnium contra omnes*, no qual desta vez é a besta selvagem a se tornar um ator de uma impossível sociedade organizada civilmente, ou seja, domesticada. A lógica é a mesma, mas invertida: em Hobbes, o impossível é o humano, mas enunciável a partir do modelo animal do *homo homini lupus*,

¹⁰ Cf. Mailard, 2008.

enquanto em Kant o impossível é o animal, mas também enunciável a partir do modelo humano de visão superior em relação à animalidade. “A socialização da cultura humana vai de *pari passo* com o enfraquecimento, com a domesticação da besta domada, que não é outra coisa que transformar em rebanho a besta. A apropriação, a escravidão, a domesticação do rebanho amestrado são a socialização humana. Como indivíduo o homem estaria igualmente pronto, como a besta selvagem, a travar guerra com os seus vizinhos para afirmar sua liberdade incondicional. Por conseguinte, não existe qualquer socialização, nenhuma constituição política, nenhuma política, sem o princípio da domesticação do animal selvagem. Seria absurda e contraditória a ideia de uma política do animal que pretendesse romper com o poder de comandar a besta, de tornar-se rebanho da besta. A política pressupõe o rebanho.” (DERRIDA, 2006, p. 145-146)¹¹.

Porém, o quadro no qual Derrida coloca a crítica à subestimação da vida, sustentada por Descartes e combatida precisamente por Nietzsche, configura uma desconstrução da ontologia humana que é a visão do animal humano. O estreito parentesco não só lexical entre *zoé* e concentração humana da animalidade, assim chamada *zoo*, induz não tanto banalmente a levar em consideração o tratamento dado aos animais pelo homem, para efeito de um questionamento que não é puramente analógico sobre como tratar os homens como animais. Já Adorno censurava os jardins zoológicos como uma alegoria do dilúvio universal; criar uma espécie de Arca de Noé em todas as cidades oferecia a impressão fictícia para a burguesia de uma esperança de salvação, enquanto que, com esse modelo nascido em plena época imperialista e colonial, “negam o mais radicalmente a liberdade da criatura, tanto mais tornam invisíveis as barreiras as quais a vista poderia inflamar o desejo de espaço livre. [...] Quanto mais a civilização preserva e transplanta tal como a natureza, tanto mais cruel é o domínio sobre ela.” (ADORNO, 1974, p. 108)¹². Atrás e além dele, Derrida percorre paralelamente a instituição do jardim zoológico e do asilo psiquiátrico na Europa pós-revolucionária do século XIX, notando alguns elementos em comum: um certo tipo de olhar “autóptico e objetivante, desvitalizador” (DERRIDA, 2009, p. 369)¹³, que deriva de uma encenação teórico-teatral tendendo a satisfazer uma demanda de curiosidade, no

¹¹ “Nas fábulas das Nações a transformação dos homens em animais retorna como castigo. Ser relegado em um corpo de animal tem valor de danação. [...] Também a crença na metempsicose, nas civilizações mais antigas, conhece a forma animal como pena e castigo. [...] Cada animal faz pensar em uma desgraça abissal ocorrida nos primórdios” (HORKHEIMER; ADORNO, 1947, p. 264).

¹² Cf. Morris, (1970) e ainda Bachel; Blanchard; Boëtsch et al, (2002).

¹³ “Os atos de crueldade do homem contra os animais não são outra coisa que exercícios de tirania contra si mesmo.” (MILLET; PETITIER, 2009, p. 68). Cf. igualmente Burgat, (2006).

sentido de avidez de saber, de inspecionar, de informar-se, de observar no fundo. O zoo torna-se não apenas um dispositivo de captura e cativeiro em que a vida adquire uma fisionomia radicalmente diferente para os sujeitos que acabam sendo ali internados, objetivada nas formas de conhecimento científico e práticas de reprodução inegavelmente não naturais, artefatos, mas também o emblema de um tratamento que degrada as formas de liberdade por meio de um cuidado com o confinamento que chega até a sua interiorização. Desta forma, ocorre uma interpolação a quiasmo entre tratamento animal e cuidado do homem, indiscernível de um cuidado do animal e um tratamento humano: o animal é tratado como homem, mas o homem é tratado como uma besta. Foi assim que Giorgio Agamben definiu esta máquina antropológica: “na medida em que está em jogo a produção do homem por meio da oposição homem/animal, humano/desumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que também é sempre uma captura) e uma inclusão (que também é sempre uma exclusão)” (AGAMBEN, 2002, p. 42)¹⁴.

Peter Sloterdijk pretendeu declinar paralelamente o *dressage* que Foucault tipificou nos tempos modernos quando se consolidava estrategicamente a secularização do poder pastoral, ideologicamente em voga na era cristã. Se o poder pastoral representava uma formidável imagem corporativa do pacto societário elaborado por Hobbes em termos soberano, enquanto o pastor se preocupa com o destino de todos e de cada um - “*omnes et singulatim*” - exatamente a direção do rebanho no interior de um campo cercado, na modernidade o nome do cuidado se torna *disciplina*, ou seja, a operação que se encarrega de um indivíduo adestrando-o fisicamente para que a sua mente possa interiorizar facilmente, espontaneamente como segunda natureza, as instruções dadas que induzem a obediência voluntária. Capturada a alma, essa se torna a prisão do corpo, mas é isso que sofre a domesticação por meio de uma série de exercícios minuciosos e pontuais que recobrem uma prática complexa de docilização dos corpos. Nessa esteira, Sloterdijk define precisamente “parque humano” aquele campo cercado, o espaço societário estruturado pelo pensamento do Ser, no qual se persegue e se alcança o objetivo primário de cada exercício de poder e de autoridade, ou seja, a domesticação de ser. O humanismo burguês prolongada no tempo, refinando-a, a tarefa zoopolítica que Platão já havia identificado em uma época não suspeita: a gestão do parque humano por meio do corte divisório, separativo, que caracteriza

¹⁴ “A opressão dos animais sempre serviu de modelo a toda forma de opressão e a ‘bestialização’ (*bestialisation*) do oprimido serve como álibi ao seu aniquilamento.” (DE BIASI, 2009, p. 58).

a política; violência e aculturação é o duplo registro por meio do qual ocorre a domesticação do ser. “Ao *Credo* do humanismo pertence a convicção de que os homens são ‘animais influenciáveis’ e que, por conseguinte, é imperativo submetê-los ao justo tipo de influências.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 245). Basta identificar, selecionar e produzir os *media* necessários, registrando a simplicidade do modelo platônico que distingue animais que adestram e animais que são adestrados, de acordo com uma luta zoológica precursora da luta de classes. Modernidade e pós-modernidade receberam ambas a lição nietzscheana, segundo a qual o homem é o “melhor animal doméstico do homem” (NIETZSCHE, 1976, III, p. 206)¹⁵, mas nela captaram o movimento de auto identificação nominal, enquanto Nietzsche entendia atirar Zaratustra contra sacerdotes e professores de todos os tipos, “quando, por outro lado, se deve lidar com um adestramento sem adestradores e, assim, com uma ingovernabilidade biocultural privada de sujeito.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 258). Em última análise, o pastor do ser já não é mais o Uno, seja ele Deus ou o soberano teologicamente legitimado, mas um, ninguém e cem mil, ou seja, o próprio Ser, guardado e guardião ao mesmo tempo: em uma palavra, microbiopolítica.

Derrida restringe o conceito pragmático de domesticação, juntamente com o adestramento e a domaçoão, poderíamos dizer em uma única palavra, a *educação*, na relação entre animalidade e mundo, entendendo por animalidade o elemento do vivo capturado com a finalidade de torná-lo *disponível*. O animal, em outras palavras, torna-se o vigia do sequestro ontológico do homem, implementado por um pensamento ocidental que nega o vivo por meio do empobrecimento da sua relação com o mundo - assim Heidegger considera a animalidade do vivo - para confiar apenas à vida humana já representada na potencialidade de relacionar-se com o mundo, por sua vez predestinado a se deixar capturar, fatalmente, pelo Ser que preside corpos e mentes. A espécie humana considera emancipar-se assim do estádio anterior, malogrando o ser animal e a sua permanência nele: só assim se explica a cadeia evolutiva da relação entre ser e mundo que Heidegger nega totalmente as coisas inanimadas; concede, mas em forma despontencializada e empobrecida aos animais, apenas para garanti-lo à porção da humanidade que se elevou acima da animalidade.

A domesticação é a cifra da ontoteologia política da soberania, do domínio:

¹⁵ “Neste mundo liberado da aparência, em que os homens, perdida a reflexão, se têm convertido nos animais mais inteligentes que submetem o resto do universo, quando não se despedaçam entre si, preocupar-se pelo animal não é já somente sentimentalismo senão uma traição ao progresso.” (HORKHEIMER; ADORNO, 1947, p. 270).

“soberania igual a *arché*, *arché* igual a *logos*, *logos* que cria, que faz vir ou acontecer, e que cria o vivo, a vida do vivo (*zoé*), o *logos* evangélico, que repete o Genesis e fala sobre a origem do mundo criado pelo soberano, Deus, por um *fiat* onipotente que é, digamos, *zoo-lógico*, o de um *logos* que cria o *zoé*, um *zoé* que é luz, aparecer, *phos*, *fotologia* para os homens.” (DERRIDA, 2009, p. 388-399)¹⁶. Esta concatenação é naturalmente política, política por natureza diz Aristóteles, indicando com isso como a forma da ligação entre o homem e o mundo designa um Ser propriamente político cuja essência é zoopolítica, ou seja, instituindo a vida no interior de um corte político sobre um plano de imanência em que o vivo é assujeitado simulando-lhe sua especificidade ontológica. A sujeição doméstica é o caráter dissimulado, despistada pela narrativa da metafísica ocidental, no interior da qual a especificidade do homem é sempre apropriada ao dispositivo de apropriação, e este dispositivo é de ordem política por natureza, esquecendo a cicatriz da violência original, da dependência arcaica, ou melhor, arqueológica, do vivo ao qual cabe um tipo vida.

Recordando Benjamin que, assim como Derrida, relê Heidegger: “porque o *lesein* ou *logos* como recolhimento, como *Sammlung* ou *Versammlung*, que Heidegger considera mais originário do *logos* como razão ou lógica, é já um desprendimento de força e de violência. O recolhimento não é nunca, diz Heidegger, uma simples soma, uma simples acumulação, é o que mantém em pertencimento recíproco (*Zusammengehörigkeit*) sem deixar-se dispersar. E, desse modo, o *logos* tem já o caráter violento de uma preponderância ou, como é traduzido, de uma pré-dominância, *Durchwalten*, da *phúsis*. A *phúsis* é essa “*Gewalt*, este destacamento de força que não se dissolve no vácuo de ausência de conflito ou contrastes (*in eine leere Gegensatzlosigkeit*), mas mantém o que é assim *½durchwaltete*”, atravessado, congelado pelo desprendimento da soberania, ou das forças, na sua tensão mais aguda (na sua mesma tensão extrema, poder-se-ia dizer soberana, ‘*in der höchsten Schärfe seiner Spannung*’). Por isso, o próprio *logos*, de qualquer forma que seja interpretado, como recolhimento, *Sammlung*, ou, mais tarde, como lógica, razão, intelecto, o *logos* é, sempre, da ordem do poder, da força, até mesmo da violência, desta *Gewalt* tão difícil de traduzir (força, violência, poder, potência, autoridade: frequentemente poder político legítimo, a força da ordem: *walten*, significa reinar, dominar, comandar, exercitar um poder frequentemente político; a soberania, o exercício da soberania e da ordem do *walten* e do *Gewalt*)” (DERRIDA, 2009, p. 395)¹⁷.

¹⁶ Odello, (2005); Amato, (2008).

¹⁷ “Le cirque, le zoo, c’est Guantanamo.” (DE BIASI, 2009, p. 56).

Um deslocamento zoopolítico, por isso, não pode dar-se como reconciliação ontológica entre homem e animal, humanizando o animal ou animalizando o homem, ou seja, com um contra quiasmo. Trata-se, antes de qualquer coisa, de efetuar uma suspensão do duplo constrangimento (*double bind*) para escapar tanto da fixidez dos instintos com qual o homem rotulou o animal forçando-o à impossibilidade da responsabilidade como critério de sua superioridade política e moral, lá onde, no entanto, para sua vantagem “ética”, poder-se-ia dizer, o animal não pratica jamais, se não excepcionalmente, o homicídio intra-espécie por meio do qual objetiva o outro por si, nem é, como sublinha Derrida citando Plutarco e segundo um percurso ideal que liga Etienne de La Boétie e Rousseau, Pierre Clastres e Adorno, “escravo por covardia [...] como é um homem de seu semelhante, quando acolhe supinamente a escravidão que toma o próprio nome da vilania” (ROUDINESCO, 2009, p. 75)¹⁸; seja ao arbítrio humano, tendente a “negar o pertencimento do homem ao reino animal”¹⁹ e, por conseguinte, ao mesmo tempo, diminuído teologicamente como máxima *ubris* de vontade violentamente criadora que encontraria na forma-de-vida dada da linguagem a sua matriz originária²⁰. Não está em questão apenas a capacidade de dizer *Não*, de Melville a Sartre, de Scheler a, ainda, Adorno²¹, ou seja, uma faculdade atribuída muito sumariamente apenas ao homem e não ao vivo como tal, mas precisamente a procura de uma dimensão desconhecida, vazia, de subtração, de menoridade, entre homem e animal que destitua de sentido “o aparelho de captura [como] potência de apropriação”. É a linha de fuga deleuziana que começa a partir de lá onde parou Benjamin: da *Gewalt* como o destino da espécie humana. É possível escapar da ontozoologia do poder?

É também a questão de Roberto Esposito, o qual parece denegá-la no momento em que acopla as duas categorias de biopolítica e de imunização. O paradigma imunitário conecta estreitamente “*bíos e nomos*, vida e poder”, em uma relação recíproca de conexão e conservação em que se torna impossível rastrear seja um

¹⁸ “Na vida animal não existe nada que introduza a relação entre patrão e servo, nada que possa estabelecer a autonomia de uma arte e a dependência de outra. Os animais se devoram entre eles porque são de força desigual, mas entre eles não existe outra coisa que essa diferença quantitativa. O leão não é o rei dos animais: é somente, no movimento da água, uma onda mais alta que se dissolve sobre outras menores.” (BATAILLE, 1995, p. 22).

¹⁹ “Não é lícito falar de si como fundamento ontológico, mas, quando muito, apenas em termos teológicos, em nome da ‘imagem e semelhança’ com Deus.” (ADORNO, 1974, p. 151).

²⁰ Cf. Grondin, (2007, p. 32-39). “Não uma simples reanimalização do homem agora humanizado, mas um modo de ser homem que não se defina mais na alteridade à sua origem animal.” (ESPOSITO, *op. cit.*, p. 140).

²¹ Derrida, (2003, p. 11).

espaço de pensamento da política sem poder exteriormente à vida de tal modo como ela é objetivada, seja uma forma de vida, por sua vez, fora “das relações de poder. Nesta perspectiva, a política não é outra coisa que a possibilidade, ou o instrumento, para manter viva a vida.” (ESPOSITO, 2004, p. 41-42). É Nietzsche, paradoxalmente, com seu vitalismo abiológico, quem imprime uma torsão decisiva tanto à política, quanto à vida, e precisamente ao conectá-las conjuntamente como “modalidade originária em que o vivo é ou em que o ser vive.” (ESPOSITO, 2004, p. 82). Ambas as conjunções, no entanto, devem ser atribuídas ao princípio do devir da vontade de potência, jamais no sentido banal e ilusório de apropriação violenta, mas como potencialização das possibilidades que a vida encontra em devir, isto é, de um lado ampliando drasticamente as próprias potencialidades, escapando assim dos limites nos quais está vinculada, objetivada, substantivada, de outro lado livrando-se da influência domesticadora da cultura e da educação²². Isso preparará a tese de Georges Canguilhem, segundo a qual “o vivo... excede sempre os parâmetros objetivos da vida” (ESPOSITO, 2004, p. 208), precisamente no sentido de “potência dinâmica de ultrapassagem.” (CANGUILHEM, 1998, p. 90).

A esse movimento Deleuze deu o nome de devir-animal, que se une a um diagrama - efetivamente simbólico, metafórico, alegórico, mas poderosamente real - uma série de passagens anti-ontológicas, no sentido ocidental do termo, ou seja, que no limite desbloqueiam para uma zoopolítica do múltiplo, do molecular, do minoritário, do virtual. “Devir-animal significa, precisamente, fazer o movimento, traçar a linha de fuga em toda a sua positividade, ultrapassar um limiar, chegar a um *continuum* de intensidade que se aplica agora só para si, encontrar igualmente um mundo de intensidade em que todas as formas se dissolvem, e com elas todos os sentidos, todas as significações, significantes e significados, em benefício de uma matéria não formada, de fluxos desterritorializantes, de sinais assignificantes” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23).

O pressuposto teórico, ou melhor, a aposta radical, poderíamos dizer, para pensar a desubstantivação da vida em toda sua plenitude ontológica, para além da sua validação de natureza científica, ética, religiosa ou filosófica, consiste em inscrever o ato de pensamento e de materialidade em um plano de imanência absoluta que descreva a infinitude das combinações possíveis e virtuais sob o signo do múltiplo e da diferença. Um “plano de vida”, um “plano de Natureza, [...]”

²² Cf. Nietzsche, (1992), particularmente aforismos 681 e 684.

natural e imanente” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 369 3 p. 368 respectivamente), que faça transbordar o vivo oferecendo-lhe pontos tangenciais de consistência cuja estabilidade é dada pela contingência do múltiplo, ou seja, das forças plurais que, aos poucos, golpe por golpe, concatenam-se e desconectam-se segundo alianças precárias, mas não de existências inferiores. Uma visão zoopolítica coerente com essa abordagem filosófica não se limita a subordinar o momento político à dimensão plural do vivo: configurará “uma ruptura com as instituições centrais, constituintes ou que procuraram constituírem-se” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 358)²³; sobretudo, além disso, ligará indissolivelmente a organização política do vivo à destituição profunda da ideia de Uno e de Unidade por meio das quais é representada a política. A autonomia do múltiplo diferencia-se do pluralismo típico das sociedades liberais contemporâneas precisamente em razão da sua irredutibilidade à unidade, o que implica a liberdade absoluta da dimensão do vivo concatenando-se na reciprocidade horizontal das formas contingentes, sem instituir nenhum estado de coisas com o qual condensar e hierarquizar algumas alianças em detrimento de outras de categoria inferior. A conexão e a desconexão dos laços societários tornam-se com isso a dinâmica móvel das relações de forças em um contexto de associação que excede qualquer forma-de-vida social dada e, por conseguinte, com mais razão, toda organização estatal do momento político.

Enfim, uma visão zoopolítica desterritorializa seus pontos de precipitação, reencontrando-se em séries infinitas de heterotopias, pontuais e parciais conjuntamente, não-lugares reais e precários ao mesmo tempo, em que o vivo prova a afirmar-se construindo espaços de coexistência cada um dos quais é absolutamente outro em relação ao outro, sem que isso coloque no ser um ato de resolução política da aporia linguística, efeito de uma gramática a ser destituída. “As heterotopias inquietam, sem dúvida porque elas minam secretamente a linguagem, por que proíbem de nomear isso e aquilo, [...] porque devastam previamente a ‘sintaxe’ é não só as que constroem as frases, mas também as que fazem ‘manter conectadas’... as palavras e as coisas” (FOUCAULT, 1967, p. 7-8)²⁴.

²³ Para uma crítica do Uno no pensamento filosófico ocidental, cf. Schürmann, (1996).

²⁴ Também cf. Foucault, 2001; Foucault, 2006.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi, 1970.

_____. *Minima moralia*. Torino: Einaudi, 1974.

AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto*. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

AMATO, Pierandrea. Filosofia e zoo-politica. In: *Tecnica e potere*. Milano: Mimesis, 2008.

BACEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles et al. *Zoos humaines*. Au temps des exhibitions humaines. Paris: La Découverte, 2002.

BATAILLE, Georges. *Teoria della religione*. Milano: SE, 1995.

BURGAT, Florence. *Liberté et inquietude de la vie animale*. Paris: Kimé, 2006.

CANGUILHEM, Georges. *Il normale e il patológico*. Torino: Einaudi, 1998.

DE BIASI, Pierre-Marc. Dossier l'esprit des bêtes. *Le magazine littéraire*, França, n. 485, abr. 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Kafka. *Per una letteratura minore*. Macerata: Quodlibet, 1996.

_____. *Milepiani*. Castelveccchi, 1980.

DERRIDA, Jacques. *L'animale che dunque sono*. Milano: Jaca Book, 2006.

_____. *Il sogno di Benjamin*. Milano: Bompiani, 2003.

_____. *La bestia e il sovrano*. Milano: Jaca Book, 2009.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos*. Biopolitica e filosofia. Torino: Einaudi, 2004.

_____. *Terza persona*. Torino: Einaudi, 2007.

FONTENAY, Elisabeth de. *Le silence des bêtes*. La philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Fayard, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Bisogna difendere la società*. Milano: Feltrinelli, 1998.

_____. Crescere e moltiplicarsi. In: *DISCIPLINE, poteri, verità*. Genova: Marietti [1820], 2008.

_____. *Le parole e le cose*. Milano: Rizzoli, 1967.

_____. *Sicurezza, territorio, popolazione*. Corso al Collège de France (1977-78). Milano: Feltrinelli, 2005.

_____. *Spazi altri*. I luoghi delle eterotopie. Editado por Salvo Vaccaro. Milano: Mimesis, 2001.

_____. *Storia della sessualità*, La volontà di sapere. Milano: Feltrinelli, 1978. v. 1

_____. *Utopie eterotopie*. Editado por Antonella Moscati. Napoli: Cronopio, 2006.

GRONDIN, Jean. Derrida et la question de l'animal. *Cités*, Paris, n. 30, p. 32-39, 2007.

- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialettica dell'illuminismo**. Torino: Einaudi, 1947.
- MAILARD, Chantal. **En la traza**. Pequeña zoología poemática. Barcelona: CCCB, 2008.
- MILLIET, Claude; PETITIER, Paul. Bêtes humaines dans le grand zoo social. **Le magazine littéraire**, França, n. 485, abril 2009.
- MORRIS, Desmond. **Lo zoo umano**. Milano: Mondadori, 1970.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Così parlo Zarathustra**. Ed. Giorgio Colli; Mazzino Montinari. Milano: Adelphi, 1976, III.
- _____. **Genealogia della morale, II**. Milano: Adelphi, 1984.
- _____. **La volontà di potenza**. Org. Maurizio Ferraris; Pietro Kobau. Milano: Bompiani, 1992.
- ODELLO, Laura. Dirvorazione, **Aut Aut**, Milão, n. 327, 2005.
- _____. Sull'utilità e il danno della storia per la vita II (1874). In: GIAMETTA, S.; MONTINARI, M. (Eds.). **Considerazioni inattuali**. Torino: Einaudi, 1981.
- ROUDINESCO, Elisabeth. Le cobaye descend-it du singe? **Le magazine littéraire**, França, n. 485, apr. 2009.
- SCHURMANN, Reiner. **Des hégémonies brisées**. Mauvezin: TER, 1996.
- SLOTERDIJK, Peter. Regole per il parco umano. In: **NON SIAMO ancora stati salvati**. Milano: Bompiani, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Ricerche filosofiche**. Torino: Einaudi, 1974.