

## O uso problemático do conceito 'vida' em bioética e suas interfaces com a *práxis* biopolítica e os dispositivos de biopoder

Fermin Roland Schramm

**Resumo** Este artigo discute o conceito de vida em bioética a partir de literatura concisa. Aponta as diferenças inerentes ao mesmo, desde sua formulação na Grécia antiga, analisando as implicações de sua polissemia na construção do *princípio da sacralidade da vida* (PSV) e *princípio da qualidade da vida* (PQV), que orientam as cosmovisões que envolvem o conceito, especificamente no que tange à *práxis* biomédica. A partir desta perspectiva contextualiza a utilização do conceito na modernidade, apontando seu uso na construção do sentido de bioética, biopolítica e biopoder, como definidos na literatura. Aprofunda a análise semântico-conceitual, incluindo a discussão sobre a relação poder-potência, e conclui sublinhando a necessidade de, por meio da reflexão, estimular a resistência bioética frente aos excessos moralmente questionáveis da biopolítica e do biopoder, de forma ponderada e sem fundamentalismo, o qual as sociedades seculares e pluralistas hodiernas dificilmente podem aceitar.

**Palavras-chave:** Bioética. Biopolítica. Princípios morais. Potência. Poder.



**Fermin Roland Schramm**

Licenciado em Letras pela *Université de Genève*, é mestre em Semiologia pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, doutorado em Saúde Pública pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e pós-doutorado em Bioética pela Universidade do Chile. Pesquisador titular da Fiocruz, pesquisador 1A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e consultor em Bioética do Instituto Nacional de Câncer (Inca)

Hoje, o uso do conceito *vida* em bioética pode ser considerado problemático devido aos embates entre os defensores da vida “como ela é” e ao dever absoluto de sua preservação como tal e aqueles que, ao contrário, consideram que ela pode ser transformada em determinadas situações, respeitando específicas condições. Quando aplicadas à vida humana, essas concepções pressupõem dois princípios éticos distintos, considerados capazes de legitimar os dois tipos de atitude:

1. o *princípio da sacralidade da vida* (PSV), que considera a vida humana indisponível para o sujeito daquela vida específica, devendo-se, portanto, respeitar o assim chamado finalismo intrínseco da natureza ou os desígnios divinos sem tentar opor-se; e
2. o *princípio da qualidade da vida* (PQV), que, ao contrário, considera legítima qualquer intervenção na vida humana, desde que isso implique em redução do sofrimento evitável e em maior/melhor bem-estar para os sujeitos objeto da intervenção, desde que estejam de

acordo que isso aconteça com eles e que o fato não acarrete danos significativos a terceiros.

PSV e PQV são princípios opostos, mas, juntos, delineiam um campo de conflitos morais que, em muitas circunstâncias – como os casos extremos referentes ao começo e ao fim da vida, enfrentados pela bioética –, levam a verdadeiras crises e controvérsias, a exemplo do aborto ou da eutanásia. Tais crises revelam que muitas das convicções construídas ao longo do tempo acerca das normas de comportamento consideradas eticamente corretas (boas, justas), bem como o realismo ingênuo que guiava tais crenças tradicionalmente aceitas – e que supostamente fundamentavam nosso agir – já não mais são evidentes para os cidadãos e grupos sociais que vivem em sociedades democráticas e seculares, isto é, sociedades onde vigê uma pluralidade de concepções legítimas sobre o correto e o incorreto, o justo e o injusto, o bom e o ruim.

Interessante vertente do debate sobre a sacralidade da vida é a discussão feita por Giorgio Agamben ao introduzir os conceitos de *homo sacer* e *vida nua*, com os quais pretende indicar a condição de desproteção em que se encontraria a vida humana. Para ele, no termo latino *sacer* convergem dois sentidos opostos: o de “sagrado” (e, portanto, de “inviolável”) e o de “maldito” (e, portanto, de “sacrificável”)¹. Assim sendo, o sagrado associado à vida se torna um conceito com sentido anfibológico, significando que a vida é, ao mesmo tempo, violável e inviolável; mas, quando associado ao outro conceito (“vida nua”), haveria sobre-

determinação de sentido, pois a vida passaria a ser entendida como mera vida biológica, desprovida de valor moral e político, sem “qualidades” propriamente humanas, tornando-se assim descartável. Voltaremos mais adiante a este assunto, mas já vale ressaltar que as considerações de Agamben sobre o vínculo semântico que podemos estabelecer entre *homo sacer*, *vida nua* e *sacralidade da vida* trazem novos elementos para o debate acerca da “sacralidade” e “qualidade” da vida, mostrando que o termo *sacer*, em sua anfibologia, permite detectar novos elementos no conflito – ou na dialética – entre PSV e PQV.

A partir dessas primeiras considerações, pode-se notar que os problemas filosóficos que o conceito “vida” (*bíos*, *zoé*) suscita são bastante complexos, razão pela qual tentaremos mostrar como poderia ser pensada uma abordagem crítica do mesmo quando implicada em palavras compostas como *bioética*, *biopolítica* e *biopoder*. Sobretudo quando consideradas no contexto das discussões sobre o assim chamado *estado de exceção*, entendido como *dispositivo* capaz de *capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos*².

Para Agamben, o conceito de “estado de exceção” é produto da Assembleia Constituinte francesa que, em 1791, instituiu, sob o nome de “estado de sítio”, um quadro legal para a suspensão da ordem jurídica em determinadas situações, consideradas “extremas”. Considera que dispositivos jurídicos semelhantes se desenvolveram ao longo dos sécu-

los XIX e XX para serem aplicados em várias situações consideradas de “emergência” política ou econômica. A última das quais é a da *segurança* e da assim chamada *luta contra o terrorismo*, em vigor desde o final do século XX, podendo-se falar, na atualidade, de generalização progressiva do estado de exceção e seus dispositivos <sup>3</sup>.

Em busca dessa abordagem crítica, partiremos de uma “análise” conceitual das palavras envolvidas e tentaremos delinear a complexa problemática indicada pela relação entre os significados dos termos em exame, a partir da qual poderemos construir rigorosa reflexão bioética sobre a moralidade das inter-relações humanas que afetam, de maneira significativa, a qualidade de vida de indivíduos e populações no contexto do que se pode entender como o *ethos* do pluralismo moral – que, em nosso entender, seria uma das características das sociedades seculares atuais. Para tanto, consideraremos que a primazia da *práxis* – pressuposta por toda ética aplicada – tem a ver com o fato de ela ser *expressão* [das] *necessidades biológicas do homem* <sup>4</sup>. Assim, a relação *práxis-vida* deve ser considerada em suas várias dimensões (individual, interpessoal, coletiva e, provavelmente, ecológica) e – quando considerarmos suas possíveis consequências negativas – em sua tragicidade.

Com isso – acredito – teremos as condições para poder pensar a experiência de sermos seres vivos e agentes que devem lidar com os conflitos constitutivos do *ethos*, que resultam das inter-relações humanas e que *determinam a complexidade característica* [no âmbito] *social*;

mas que, ao mesmo tempo, devem encontrar *os fatores anticonflituosos* capazes de gerar “*concordância*”, ou “*harmonia*”, na medida em que [a] *harmonia inibe a conflituosidade, e vice-versa, e pensando (ou talvez desejando) que [os] conflitos estabelecem relações no modo da divergência; a harmonia o faz no modo da convergência*<sup>5</sup>. Em suma, penso que teremos as condições para poder enfrentar o que podemos enxergar como dialética entre a conflituosidade constitutiva e inescapável do *ethos* e nossa capacidade moral e política – enquanto agentes racionais e imparciais que visam o horizonte de alguma forma aceitável de harmonia – de resistir aos efeitos biopolíticos e de biopoder considerados negativos e prejudiciais por seus destinatários e, possivelmente, por qualquer espectador racional e imparcial, como pode sê-lo o tipo ideal de bioeticista.

### O contexto da discussão sobre o conceito “vida”

Algo parecido com o que aconteceu, a partir dos anos 70, com relação ao conceito de “razão” – e que foi indicado pela expressão “crise da razão” <sup>6</sup> – parece estar ocorrendo com relação ao conceito “vida” e ao seu uso, que acompanha as práticas tornadas possíveis pela vigência do paradigma biotecnocientífico no campo das ciências e das práticas em saúde. Por paradigma biotecnocientífico entendemos [o] *conjunto de ferramentas teóricas, técnicas, industriais e institucionais que visam entender e transformar seres e processos vivos, de acordo com necessidades e/desejos de saúde [e] visando a um genérico bem-estar de indivíduos e populações humanas* <sup>7</sup>.

Da mesma forma que a expressão *crise da razão* – referida a uma concepção de racionalidade que *corresponde a uma imagem na qual não estamos mais dispostos a representar e a disciplinar os fenômenos de nossa conduta intelectual*<sup>8</sup> – pretendia indicar que a *racionalidade não é uma natureza* e que nela se *esconde um código de normas convencionais, um sistema de interdições e proibições imposto pelos grupos sociais dominantes nos termos de uma razão natural e normal*<sup>9</sup>, a atual discussão sobre o PSV e o PQV parece indicar que a revolução biomédica *não somente solicita a atitude de desencantamento do mundo que está na base da ética laica, mas reforça a ideia da ‘suficiência da natureza em si mesma’ [que] justifica, então, o princípio de indiferença da natureza, ou seja, a ideia de que a natureza não é nem boa nem má, mas neutral*<sup>10</sup>.

Essa singularidade teve consequências significativas sobre a moralidade das práticas que a biotecnociência tornou possíveis e que o paradigma bioético abordou desde a década de 70. Com efeito, as novas formas de práticas que a biotecnociência possibilita – e que abrangem a existência humana desde o começo até o fim da vida –, bem como os movimentos sociais que as acompanharam ao longo dos últimos 40 anos, implicam revisão do universo de valores e suas hierarquias, pois tanto esses valores e hierarquias como suas justificativas não mais podem ser considerados, consensualmente, como verdadeiros e justificados por todas as culturas e sociedades. Por isso, pode-se considerar pertinente afirmar que hoje vivemos em um mundo estruturado por uma pluralidade legítima de “cosmovisões” (*Weltanschauungen*). Mesmo que tal fato não exclua

– como sempre ocorre nos processos históricos – movimentos contrários, ou de reação, consistentes em tentativas de retorno ao *status quo* e que talvez possam ser sintetizados pelo termo “fundamentalismo”. Em suma, podemos considerar este momento histórico, que começa com a emergência do paradigma biotecnocientífico, como sendo simultâneo à transição paradigmática em ética e que coincide com a emergência do paradigma bioético<sup>11</sup>, afetando tanto a nossa prática como a justificação moral e política que a acompanha.

Uma das faces deste fenômeno é o pluralismo moral, característica das sociedades seculares contemporâneas, em princípio formadas pela cultura dos direitos humanos e o saber-fazer científico e biotecnocientífico que permite compreender e transformar os sistemas complexos conhecidos como seres vivos.

### **Análise conceitual do termo “vida”**

A problemática palavra “vida” tem história. Sua raiz latina *vita* (da qual deriva o português *vida*) subsume em um único termo dois conceitos diferentes da língua grega, pois esta distinguia *zoé*, ou vida orgânica em princípio comum a todos os seres vivos, e *bíos*, ou vida especificamente humana, isto é, a forma de vida que possui características simbólicas, morais e políticas. Embora a subsunção dos dois conceitos indicados pelas palavras *zoé* e *bíos* a um único conceito indicado pelo termo *vita* apresente a vantagem cognitiva de destacar o que une todos os seres vivos (digamos, da bactéria ao homem), tem também a consequência de não permitir distin-

guir a bactéria do homem, razão pela qual foi necessário adjetivar o termo, como em “vida biológica”, “vida psíquica”, “vida social”, “vida moral” etc. Aplicada aos seres humanos, a distinção entre *zoé* e *bíos* permite considerá-los tanto como membros da espécie biológica *homo sapiens* quanto como cidadãos ou *pessoas*, ou seja, como seres biológicos (ou “naturais”) e como seres que transcendem, em suas vidas cognitivas, morais e políticas, sua condição de seres “zoológicos” submetidos às leis naturais, para se tornarem seres “biológicos” autônomos, com biografia e responsáveis por seus atos ou *práxis*.

Uma das prováveis razões dos embates (e combates) atuais acerca do começo e do fim da vida (como o aborto ou a eutanásia) diz respeito ao conceito “vida”, utilizado tanto em filosofia como em bioética. Este é o caso da oposição entre as duas qualificações que aparecem nas expressões “sacralidade da vida” e “qualidade da vida”, com as quais se identificam dois paradigmas morais diferentes: um, considerado tradicional, referente aos atos humanos orientados pelo assim chamado “vitalismo” e o valor moral absoluto (representado pelo PSV); outro, produzido pelo processo de secularização e inspirado nos progressos científicos (particularmente, pela revolução biomédica) e que mais se adapta à cultura dos direitos humanos; em particular, à liberdade e ao exercício da autonomia nas tomadas de decisão referentes à vida pessoal, seu decurso e fim (e regido pelo PQV).

PSV e PQV podem ser vistos não apenas como princípios distintos, mas, também, como opostos, pois embasam (ou fundamen-

tam) éticas diferentes: a *ética da sacralidade da vida* e a *ética da qualidade da vida*. A primeira entendida, substancialmente, como *conjunto coerente de deveres morais* [que] *presupõe a presença de um dever moral absoluto* [e que] *tem sempre a prioridade sobre os outros deveres* *prima facie*, isto é, que *não admite nunca nenhuma exceção ou derrogação em nenhuma circunstância*<sup>12</sup>. A segunda, como *ética caracterizada pela ausência de um dever absoluto*, [que não tem] *nenhuma hierarquia prefixada de deveres*, sendo que, em casos de conflitos, a prioridade será dada de acordo com a *‘qualidade da vida’*, ou seja, o *respeito da autonomia das pessoas envolvidas e/ou a minimização do dano aos indivíduos envolvidos*<sup>13</sup>.

O bioeticista italiano Maurizio Mori, no artigo *Nem boa, nem má, a natureza é indiferente*, publicado em 17/3/2009 no semanal italiano *Il Manifesto* e retomado na revista italiana *Micromega* de outubro, analisa essa transição paradigmática e faz o prognóstico de que *a bioética, entendida como movimento cultural, está despedaçando o antigo vitalismo hipocrático* e que isso representaria uma mudança de paradigma moral *talvez análogo àquele que houve no século XIX com o direito de voto*<sup>14</sup>.

Como sugere Mori, falando da necessidade do testamento biológico (atualmente em debate na Itália) e da centralidade do consentimento informado (que no Brasil preferimos denominar ‘consentimento livre e esclarecido’) vigente na relação médico-paciente em uma sociedade laica, e, ainda, lançando mão de uma analogia para estigmatizar o antigo paradigma moral: [no antigo paradigma] *supõe-se que a*

*vida corra sobre seus próprios trilhos, de tal maneira que a liberdade humana seria 'autêntica' ou 'verdadeira' somente se respeitar os desvios previstos: da mesma forma que um locomotor é livre se viajar respeitando os sinais e seguir os desvios, assim o homem pode dar seu consentimento informado tão-somente para as escolhas previstas no design inerente à vida, e a liberdade (moral) consiste [essencialmente] em aceitar ou recusar aquilo que já está indicado* <sup>14</sup>.

Para Mori, o testamento biológico deve ser visto como uma etapa do movimento iniciado pela revolução biomédica, a qual, por sua vez, seria continuação da Revolução Industrial, pois da mesma maneira que esta teria permitido *um amplo controle sobre o mundo inorgânico*, aquela estaria permitindo *um controle mais pontual sobre o mundo orgânico*. Ademais, assim como a Revolução Industrial teria produzido o *Iluminismo e a filosofia moderna, desagregando o milenar sistema aristocrático, a revolução biomédica está produzindo a bioética* [entendida como] *movimento cultural*, implicando o *despedaçamento do antigo vitalismo hipocrático*. Em outros termos, a vigência do paradigma biotecnocientífico (que inclui a “revolução biomédica”) permitiria “dissolver” o axioma do vitalismo hipocrático segundo o qual a “vida” – inclusive a humana – seria boa em si, propondo o *princípio de indiferença da natureza*, segundo o qual somos levados a distinguir a vida meramente biológica da vida biográfica. A primeira não sendo nem boa nem má, ao passo que a segunda seria “boa” ou “má” de acordo com seus conteúdos: “boa” se julgados positivos; “má”, se negativos <sup>14</sup>.

## **Bioética, biopolítica e biopoder**

*Bioética, biopolítica e biopoder* são palavras que têm em comum o termo grego *bíos*, que traduzimos pela palavra “vida”, o que nos permite dizer que *bioética, biopolítica e biopoder* significam, respectivamente, “ética da vida”, “política da vida” e “poder da vida”. Entretanto, tais definições vagas parecem insuficientes, por não especificarem os aspectos pertinentes do fenômeno “vida” em exame ou por não serem o resultado consensual de ações comunicativas acerca do que pretendemos denotar quando falamos em “vida”, “ética”, “política” e “poder”.

De fato, o termo *vida* subsume os termos gregos *bíos* e *zoé* e a redução tanto da intenção como da extensão desses dois conceitos para indicar o complexo fenômeno “vida” deve-se à tradução latina *vita*, que englobava os dois termos originais gregos – semanticamente distintos e que mesmo os gregos mantinham separados. Mais especificamente, a partir da sistematização conceitual feita por Aristóteles, os gregos atribuíam a *bíos* o significado de forma de vida propriamente humana e a *zoé* o significado de qualquer forma de vida, humana ou não (o que ainda pode ser visto no termo *zoologia*). Faziam essa distinção por considerar que o homem é o ser que possui, além de corpo, a linguagem e a competência moral e política para viver como indivíduo e membro de um grupo. Na interpretação de Agamben, essa distinção era necessária porque a vida propriamente humana *nunca pode ser separada de sua forma e da qual nunca é possível separar algo como uma vida nua* [pois

na vida humana] *todos os modos, os atos e os processos do viver nunca são meros fatos, mas sempre e, antes de tudo, possibilidades de vida (...) potências (...) ou, dito diversamente, [que] põem sempre em jogo o próprio viver* <sup>15</sup>. Por sua vez, *zoé* denotava a vida biológica, que o humano comparte com os outros seres vivos; *zoé*, portanto, tinha o significado de *simples fato de viver, comum a todos os viventes* <sup>16</sup>.

Já os termos *bioética*, *biopolítica* e *biopoder* têm um referente comum: a “vida”, que pode ser entendida tanto como *bíos* quanto como *zoé*; ou seja, como a “vida ativa” do agente moral e político chamado cidadão, e a “vida nua” do simples vivente que caracterizaria a condição existencial daquele ser que Agamben denomina *homo sacer*, sendo que, após Auschwitz e Guantánamo, *bíos* e *zoé* deveriam ser pensados como termos irremediavelmente cindidos<sup>17</sup>. Para o autor, o modelo paradigmático de gestão da *vida nua* possuída (ou “despossuída”) pelo *homo sacer* seria o campo de concentração, no qual se manifestaria plenamente o nexo originário entre a soberania do poder político e a situação precária e vulnerável da vida na biopolítica <sup>3</sup>.

Para corroborar suas afirmações, Agamben cita os exemplos do III Reich indicando seu *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, de 1933, que suspendia os direitos pessoais garantidos pela Constituição de Weimar e misturava dimensão ética e jurídica) e a situação instaurada pelo *military order* do governo GW Bush, em 13 de novembro de 2001, que autorizava a *indefinite detention* de todos os não cidadãos suspeitos de atividade terrorista,

tornando-se prática corriqueira de governo e constitutiva do estado de exceção, onde a exceção funcionaria como a própria regra.

Para Agamben, a separação entre *zoé* e *bíos* – que, de fato, é uma redução de *bíos* à mera *zoé*, ou da *vida ativa* (da qual falava Hannah Arendt <sup>18,3</sup>) à *vida nua* – resultaria num eclipse da própria política, ou exercício da vida cidadã, haja vista que a política ter-se-ia subtraído ao confronto com as transformações, de várias ordens, em curso, esvaziando seus conceitos e estratégias e reduzindo-se à politização da vida biológica (como observaram Arendt e Michel Foucault). Com isso, puderam ser construídos, sem mais, campos de concentração e afins, que criaram um espaço indiferenciado entre público e privado, assim como se criaram refugiados de vários tipos, sem papéis e sem amparo, rompendo-se o nexo entre o homem e o cidadão. Razão pela qual se tornaria necessário *repensar todas as categorias de nossa tradição política à luz da relação entre poder soberano e vida nua* <sup>19</sup>.

Este “repensar” pode ser feito partindo, por exemplo, das noções de *biopolítica* e *biopoder*, como fez Foucault, que criou tais termos. Para ele, seria característica da *biopolítica* considerar os seres humanos enquanto espécie, sendo o *biopoder* uma das principais formas atuais de governo sobre os humanos, capturados pela *administração dos corpos* e a *gestão calculista da vida*. Tal fato torna a vida humana objeto do poder soberano, que pode, assim, transformá-la em princípio como bem quiser, inclusive reduzindo-a à condição que Agamben designa como sendo aquela da vida nua <sup>20</sup>.

Entretanto – de acordo com uma crítica de Agamben – Foucault não teria considerado, em sua abordagem, os dispositivos jurídicos mediante os quais a política captura a vida, impedindo-se, portanto, de destrinchar o que considera o problema central da biopolítica: a redução da *bíos* à *zoé*, da vida cidadã à condição de *vida nua*<sup>1</sup>. Para Foucault, a *biopolítica* deve ser vista, historicamente, como a prática dos governos que, a partir da Modernidade, visa garantir, incentivar e promover a saúde coletiva pelo controle dos eventos e fenômenos que incidem sobre a segurança e o bom funcionamento das sociedades. A *biopolítica* seria, assim, a forma de política que se preocupa com a eficácia da gestão do corpo social, baseada na análise e na economia das necessidades e atitudes humanas, podendo ser entendida como estratégia mundial para restabelecer uma relação de compatibilidade entre a espécie humana e o ambiente biológico profundamente transformado e degradado.

Mudando de foco e pensando na questão “saúde”: se é verdade que nos regimes totalitários (como o nazismo) a biopolítica criou os campos de concentração e o eugenismo discriminatório, nas democracias a biopolítica pode ser vista como um Janus de duas faces, pois pode ser vista – em positivo – como meio para fazer crescer as oportunidades de garantir a saúde dos cidadãos (ou da população), mas também – em negativo – como dispositivo que pode marginalizar e/ou discriminar indivíduos e populações quando forem considerados “de risco”. Mas isso torna as políticas meios policiais internos e externos, não necessariamente legítimos, pelo menos se não

forem dados argumentos cognitivamente cogentes e moralmente justificados para qualquer sujeito competente e imparcial. Assim sendo, a biopolítica representa um terreno incerto, no qual nosso corpo biológico privado é sempre menos distinto do nosso corpo político, pois a cura da vida dos cidadãos tornou-se uma preocupação do poder (chamado por isso *biopoder*); isto é, uma forma de controle, a princípio sem limites, também da vida biológica, sem esquecer que o controle pode ser tanto limitador dos possíveis como seu incentivador (algo, aliás, já detectado pelo último, Foucault).

Entretanto, *biopolítica* deve ser distinta de *biopoder*, pois este se refere aos dispositivos de efetivo exercício do poder sobre a vida, amplamente entendida, ao passo que a *biopolítica* pode, eventualmente, ter que lidar com formas de resistência, como as – de acordo com as análises de Negri e Hardt – expressas pelas formas de autonomia ético-política, exercidas pelas multidões e novas formas de subjetivação<sup>21</sup>. A resistência à *biopolítica* e às formas de *biopoder* é certamente interessante prática do ponto de vista *bioético*, podendo-se dizer – neste sentido – que *biopolítica* e *bioética* se opõem, pois a primeira visa implementar e administrar o *biopoder* e a segunda, por assim dizer, “desconstruí-lo”, criando, talvez, condições à resistência e *empowerment* (“libertação”) dos cidadãos. Seja como for, o conceito de poder remete a outro, intimamente ligado e, ao mesmo tempo, antitético: o conceito de *potência*. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a *bioética* representa momento de exercício da *potência* frente ao *biopoder*.



## A relação poder-potência

A relação *poder-potência* é bastante complexa, pois, de acordo com a teoria da potência desenvolvida por Aristóteles no livro IX da *Metafísica: potência* [dynamis] e *poder* [dynamis] *se dizem em vários sentidos* (Met., IX, 1046a, 5) <sup>22</sup>. Em particular, a potência pode ser pensada como o que ainda não é (mas que pode vir a ser) ou – se preferirmos – como a capacidade de passar ao ato; e o poder como algo que já está em ato. Mas a potência pode ser pensada como potência da impotência, pois – de acordo com Aristóteles – *a impotência* [adynamia] e o *impotente* [adynaton] *são a privação contrária à potência* [dynamis], *de tal maneira que toda potência é contrária a uma impotência do mesmo e com relação ao mesmo* (Met., IX, 1046a, 29-31) <sup>23</sup>.

Na interpretação de Agamben, essa *potência impotente* pode ser pensada como a relação entre um poder operante que, por meio de seus dispositivos, separa os *homens daquilo que podem, isto é, de sua potência*, operação pela qual *as forças ativas são impedidas em seu exercício, seja porque privadas das condições materiais que o tornam possível, seja porque uma interdição torna tal exercício formalmente impossível*. Nos dois casos, o poder mostraria sua cara *mais opressora e brutal*, que consistiria em *separar os homens de sua potência e, desta forma, torná-los impotentes* <sup>24</sup>.

Para Agamben, existiria ainda uma *operação mais traiçoeira do poder*, que não agiria imediatamente sobre aquilo que os *homens podem fazer – sobre sua potência – mas sobre sua*

*impotência* <sup>24</sup>. Por isso, qualquer arqueologia filosófica da potência deveria partir desta *ambivalência específica de qualquer potência* [humana], *que é sempre potência de ser e de não ser, de fazer e não fazer*, razão pela qual o homem seria o ser vivente que pode fazer e não fazer algo, se expondo com isso *ao risco do erro* e, ao mesmo tempo, podendo *acumular e dominar livremente as suas capacidades, transformando-as em 'faculdades'*. Desta maneira, o agir humano estaria sempre inscrito nesta condição de *animal que pode a própria impotência* <sup>25</sup>.

Agamben conclui que destacar este aspecto impotente da potência permitiria entender porque *seria sobre esta outra e mais obscura face da potência que prefere hoje agir o poder que se define ironicamente como 'democrático'*. Este separaria o homem de sua impotência, privando-o *da experiência daquilo que pode não fazer* e, portanto, tornando-o supostamente capaz de fazer qualquer coisa, quando de fato deveria *dar-se conta de estar entregue, de maneira inaudita, a forças e processos sobre os quais tem perdido qualquer controle, tornando-se cego frente a suas incapacidades*, isto é, com relação *àquilo que não pode ou pode não fazer* <sup>26</sup>.

Na avaliação crítica e política do autor, essa situação estaria na origem da ideia – com consequências possivelmente catastróficas – de que *cada um pode fazer ou ser indistintamente qualquer coisa*, e isso se coadunaria com a exigência de *flexibilidade, que é, hoje em dia, a primeira qualidade que o mercado exige de cada um*. Por isso, [nada] nos torna tão pobres

e tão pouco livres como este estranhamento da impotência, pois quem está separado do que pode fazer pode ainda resistir, pode ainda não fazer, ao passo que quem está separado da própria impotência perde a capacidade de resistir e, com isso, a lúcida visão daquilo que não podemos ou podemos não fazer [e que dá] consistência ao nosso agir <sup>27</sup>.

Porém, a dinâmica entre *poder*, *potência*, *impotência* e *resistência* pode representar – talvez dialeticamente – um contraveneno. Ou seja, indicar o modo pelo qual as potencialidades (ou capacidades ou competência) podem se expressar e, assim, transformar o estado presente das coisas. Dito diversamente, o vínculo prático que une, dialeticamente, *poder* e *potência*, e também *impotência* e *resistência*, permite pensar o conjunto *poder-potência* não somente com o sentido de o poder limitar as capacidades da subjetividade humana (sua potência), mas como prática libertária e libertadora que tem a ver com forma de ética prática representada pela bioética, que é, de fato, a forma de resistência ao biopoder que pode interessar aos bioeticistas (pelo menos aos laicos).

### Considerações bioéticas finais

As discussões sobre o conceito “vida” e suas inter-relações com a política e a cidadania são antigas, pois – como vimos – já Aristóteles (na *Política*) distinguia *bíos* e *zoé*. Ademais, os gregos também separavam os dois termos e atribuíam à *zoé* o espaço da “casa” ou “lar” (*oikía*) e a *bíos* o espaço da “cidade” (*pólis*) <sup>28</sup>.

A distinção *bíos-zoé* será praticamente apagada na palavra latina *vita*, e só será retomada e aprofundada pelos estudiosos de bioética quando delineadas àquelas que Mori indica como as duas diretrizes principais da bioética: a baseada no “princípio da sacralidade da vida” (defendida, sobretudo, pelos autodenominados “pró-vida”, *pro-life*); e a baseada no “princípio da qualidade da vida”, essencialmente laica e secular, defendida pelos autodenominados “pró-escolha” (*pro-choice*) <sup>29</sup>.

A pergunta que surge, atualmente, é se não existiria uma terceira tendência possível, representada pelo movimento que considera a “vida” existindo na condição precária – e de indistinção – entre *zoé* e *bíos*, e que poderia ser tematizada a partir dos conceitos aqui indicados pelas referências a Foucault e, sobretudo, a Agamben. Essa pergunta pode ser formulada de outra maneira, pensando, por exemplo, no futuro: considerando que o *homo faber* está em princípio adquirindo a competência biotecnocientífica de reprogramar tanto a *zoé* como o *bíos*, e considerando o *biopoder* adquirido pelo *bíos*, não seria por acaso tarefa do *homo sapiens* proteger ambos os aspectos da vida indicados por esses dois termos, inclusive na modalidade de formas de resistência bioética frente aos excessos moralmente questionáveis da biopolítica e do biopoder?

A pergunta não é descabida se refletirmos que o campo da bioética se esboça a partir da preocupação de VR Potter, que cria em 1970 o neologismo *bioethics* para indicar o vínculo ético (“ponte”) entre o saber-fazer daquela que chamamos biotecnociência e as humani-

dades, em prol da própria sobrevivência da espécie humana. Agamben, embora escreva que *toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre zoé e bíos, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente (...) e o homem como sujeito político (...) nós não sabemos mais nada* <sup>30</sup>, parece indicar que devemos *aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão de tais elementos e examinar [o] mistério prático e político da separação* <sup>31</sup>.

Penso ser tal acepção o que nos falta fazer, cuidando para que tal ação não se resuma a uma reação ao PQV em nome do PSV, pois

isso pode certamente implicar em alguma forma de “fundamentalismo” que as hodiernas sociedades seculares e pluralistas dificilmente podem aceitar. Mas isso não impede que tais sociedades pensem em estilos de vida mais frugais, para seres que – como já havia visto Nietzsche – seriam “transumanos”, para além nem tanto do bem e do mal, mas de tudo aquilo que limita a potência inscrita na vida.

*Artigo produzido a partir de palestra apresentada no I Seminário Nacional de Filosofia e Bioética: pontes conceituais e pluralismo moral (Brasília, 6/11/2009). Sua primeira versão, parcial, foi apresentada no VIII Congresso de Bioética, em Búzios/RJ, 2009.*

## Resumen

---

### **El uso problemático del concepto ‘vida’ en bioética y sus interfaces con la praxis biopolítica y los dispositivos del biopoder**

Artículo de actualización que discute el concepto de vida en la bioética a partir de literatura concisa. Apunta a las diferencias inherentes al concepto, desde su formulación en la Grecia Antigua, analizando las implicaciones de su polisemia en la construcción del *principio de la sacralidad de la vida* (PSV) y el *principio de la cualidad de la vida* (PCV), que orientan las visiones del mundo que envuelven el concepto, específicamente, en lo que respecta a la *praxis* biomédica. A partir de esta perspectiva se contextualiza la utilización del concepto en la modernidad, apuntando su uso en la construcción del sentido de bioética, biopolítica, y biopoder, tal como son definidos en la literatura. Se profundiza el análisis semántico-conceptual incluyendo la discusión sobre la relación poder-potencia y concluye subrayando la necesidad de que, por medio de la reflexión, se estimule la resistencia bioética frente a los excesos moralmente cuestionables de la biopolítica y del biopoder de forma ponderada y sin fundamentalismo el cual las sociedades seculares y pluralistas de hoy difícilmente pueden aceptar.

**Palabras-clave:** Bioética. Biopolítica. Principios morales. Potencia. Poder.

## Abstract

---

### **Problematic use of the 'life' concept in bioethics and its interfaces with biopolitical *praxis* and biopower mechanisms**

This update article discusses the concept of life in bioethics from concise literature. It points out the inherent differences in the concept, since its formulation in Ancient Greece, analyzing the implications of its polysemy on construction of the *principle of the sacredness of life* (PSL) and the *principle of life quality* (PLQ), which guide the cosmovisions surrounding the concept, specifically regarding the biomedical *praxis*. From this point of view, it contextualizes the use of the concept in modern times, highlighting its use in construction of the sense of bioethics, biopolitics and biopower, as defined in the literature. Deepening the semantic-conceptual analysis, it includes a discussion on power-potency relationship and finalizes by stressing the need to encourage, through reflection, bioethical resistance against the morally disputable excesses of biopolitics and biopower in a careful manner and without fundamentalism, which is hardly acceptable by current secular and pluralist societies.

**Key words:** Bioethics. Biopolitics. Morals. Potential. Power.

## Referências

---

1. Agamben G. Homo sacer. Il potere e la nuda vita. Torino: Einaudi; 1995.
2. \_\_\_\_\_. Che cos'è um dispositivo? Roma: Nottetempo; 2006. p. 22.
3. \_\_\_\_\_. Stato di eccezione. Torino: Bollati-Boringhieri; 2003.
4. Castro E. Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia. Buenos Aires: Ed. Unsam; 2008. p. 22.
5. Maliandi R, Thuer O. Teoría y praxis de los principios bioéticos. Buenos Aires: Ed. UNLa; 2008. p. 8-9.
6. Gargani A, organizador. Crisi della ragione: nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane. Torino: Einaudi; 1979.
7. Schramm FR. A moralidade da biotecnociência: a bioética da proteção pode dar conta do impacto real e potencial das biotecnologias sobre a vida e/ou a qualidade de vida das pessoas humanas? In: Schramm FR, Rego S, Braz M, Palácios M. organizadores. Bioética: riscos e proteção. Rio de Janeiro: UFRJ/Fiocruz; 2005. p. 21.
8. Gargani A. Op.cit. p. 5.
9. \_\_\_\_\_. Op.cit. p. 40.
10. Mori M. Rivoluzione biomedica, bioetica e allargamento della laicità. In: D'OrazioE, organizer. La laicità vista dai laici. Milano: Università Bocconi Editore; 2009. p. 147-74.

11. Hottois G. Le paradigme bioéthique. Bruxelles: De Boeck-Wesmael; 1990.
12. Mori M. Aborto e morale: capire un nuovo diritto. Torino: Einaudi; 2008. p. 123-6.
13. \_\_\_\_\_. Op. cit. 2008. p. 125-6.
14. \_\_\_\_\_. Nè buona nè cattiva, la natura è indifferente [Online]. MicroMega [acessado em 2009 Oct 31] 17 Mar 2009;Special. Disponibile em: <http://temi.repubblica.it/micromega-online/ne-buona-ne-cattiva-la-natura-e-indifferente>
15. Agamben G. Moyens sans fins: notes sur la politique (1995). Paris: Ed. Payot & Rivales; 2002. p. 13-4.
16. Agamben G. Op.cit.; 1995. p. 3.
17. \_\_\_\_\_. Ciò che resta di Auschwitz. Torino: Bollati Boringhieri; 1998.
18. Arendt H. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 1991.
19. Agamben G. Op. cit; 2002. p. 13.
20. Foucault M. Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978. Paris: Seuil/Gallimard; 2004.
21. Hardt M, Negri A. Impero: il nuovo ordine della globalizzazione. Milano: Rizzoli; 2000.
22. Yebra VG. Metafísica de Aristóteles. Edición trilingue [grego, latim, espanhol]. 2ª ed. rev. Madrid: Gredos; 1970. p. 436.
23. \_\_\_\_\_. Op.cit. p. 440.
24. Agamben G. Su ciò che possiamo non fare. In: \_\_\_\_\_. Nudità. Roma: Nottetempo; 2009. p. 67.
25. \_\_\_\_\_. Op. cit. 2009. p. 68.
26. \_\_\_\_\_. Op.cit. 2009. p. 68-9.
27. \_\_\_\_\_. Op.cit. 2009. p. 69-70.
28. Arendt H. The human condition. Chicago: The University of Chicago Press; 1958.
29. Mori M. La bioetica: la risposta della cultura contemporânea alle questioni relative alla vita. In: Viano CA, editore. Teorie etiche contemporanee. Torino: Bollati Boringhieri;1990. p. 187-225.
30. Agamben G. Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I. (1995). Belo Horizonte: Ed. UFMG; 2002. p. 193.
31. Agamben G. L'ouvert: de l'homme et de l'animal. Paris: Rivages; 2002. p. 30-1.

Recebido: 7.11.09

Aprovado: 23.11.09

Aprovação final: 4.12.09

## Contato

---

Fermin Roland Schramm – [roland@ensp.fiocruz.br](mailto:roland@ensp.fiocruz.br)

Av. Augusto Severo, 132/1.201, Glória CEP 20021-040. Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

