

# Vida e Morte em Contexto de Dominação Biopolítica

*Peter Pál Pelbart*



Texto disponível em [www.iea.usp.br/textos](http://www.iea.usp.br/textos)

As opiniões aqui expressas são de inteira responsabilidade do autor, não refletindo necessariamente as posições do IEA/USP.

# Vida e Morte em Contexto de Dominação Biopolítica<sup>1</sup>

*Peter Pál Pelbart*<sup>2</sup>

Seria preciso começar pela nova relação entre *poder* e *vida* tal como ela se apresenta hoje. Por um lado, uma tendência que poderia ser formulada como segue: o poder "tomou de assalto" a vida. Isto é, o poder penetrou todas as esferas da existência, e as mobilizou inteiramente, pondo-as para trabalhar. Desde os gens, o corpo, a afetividade, o psiquismo, até a inteligência, a imaginação, a criatividade, tudo isso foi violado, invadido, colonizado, quando não diretamente expropriado pelos poderes, quer se evoque as ciências, o capital, o Estado, a mídia. Os mecanismos diversos pelos quais tais poderes se exercem são anônimos, esparramados, flexíveis, rizomáticos. O próprio poder se tornou "pós-moderno", ondulante, acentrado, reticular, molecular. Com isso, ele incide mais diretamente sobre nossas maneiras de perceber, de sentir, de amar, de pensar, até mesmo de criar. Se antes ainda imaginávamos ter espaços preservados da ingerência direta dos poderes (o corpo, o inconsciente, a subjetividade), e tínhamos a ilusão de preservar em relação a eles alguma autonomia, hoje nossa vida parece integralmente subsumida a tais mecanismos de modulação da existência. Até mesmo o sexo, a linguagem, a comunicação, a vida onírica, mesmo a fé, nada disso preserva já qualquer exterioridade em relação aos mecanismos de controle e monitoramento. Para resumí-lo numa frase: o poder já não se exerce desde fora, nem de cima, mas como que por dentro, pilotando nossa vitalidade social de cabo a rabo. Não estamos mais às voltas com um poder transcendente, ou mesmo repressivo, trata-se de um poder imanente, produtivo. Um tal *biopoder* não visa barrar a vida, mas se encarrega dela, intensifica-a, otimiza-a. Daí também nossa extrema dificuldade em resistir, já mal sabemos onde está o poder e onde estamos nós, o que ele nos dita e o que dele queremos, nós próprios nos encarregamos de administrar nosso controle, e o próprio desejo se vê inteiramente capturado nessa dinâmica anônima. Nunca o poder chegou tão longe e tão fundo no cerne da subjetividade e da própria vida.

---

<sup>1</sup> Conferência proferida no dia 3 de outubro de 2008 no Ciclo "O Fundamentalismo Contemporâneo em Questão", organizado pelo Instituto de Estudos Avançados (IEA) da USP.

<sup>2</sup> Professor Titular do Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

É onde intervém o segundo eixo que seria preciso evocar, sobretudo em autores provenientes da autonomia italiana. Podemos resumir este eixo da seguinte maneira: quando parece que “está tudo dominado”, como diz um rap brasileiro, no extremo da linha se insinua uma reviravolta: aquilo que parecia submetido, controlado, dominado, isto é, “a vida”, revela no processo mesmo de expropriação, sua potência indomável. Tomemos apenas um exemplo. O capital precisa hoje, não mais de músculos e disciplina, porém de inventividade, de imaginação, de criatividade, de força-invenção. Mas essa força-invenção, de que o capitalismo se apropria e que ele faz render em seu benefício próprio, não emana dele, e no limite poderia até prescindir dele. É o que se vai constatando aqui e ali: a verdadeira fonte de riqueza hoje é a inteligência das pessoas, sua criatividade, sua afetividade, e tudo isso pertence, como é óbvio, a todos e a cada um. Três adolescentes e um pc, e já estão reunidas as condições para a invenção de um software que lhes renderá bilhões. Não necessitam de um capitalista que junte os meios de produção e a força de trabalho. Isso significa, mais profundamente, o seguinte. Tal inteligência, tal potência de vida disseminada por toda parte nos obriga a repensar os próprios termos da resistência. Poderíamos resumir tal movimento do seguinte modo: ao poder sobre a vida responde a potência da vida, ao biopoder responde a biopotência, mas esse “responde” não significa uma reação, já que o que se vai constatando é que tal potência de vida já estava lá desde o início. A vitalidade social, quando iluminada pelos poderes que a pretendem vampirizar, aparece subitamente na sua primazia ontológica. Aquilo que parecia inteiramente submetido ao capital, ou reduzido à mera passividade, a “vida”, aparece agora como reservatório inesgotável de sentido, manancial de formas de existência, germe de direções que extrapolam as estruturas de comando e os cálculos dos poderes constituídos.

Seria o caso de percorrer essas duas vias maiores como numa fita de Moebius, o biopoder, a biopotência, o poder sobre a vida, as potências da vida<sup>3</sup>. Mas poderíamos fazê-lo aqui sob um crivo particular, o do corpo. Pois tanto o biopoder como a biopotência passam necessariamente, e hoje mais do que nunca, pelo corpo. Assim, proponho trabalhar aqui três modalidades de “vida”, isto é, três conceitos de vida, acompanhados de sua dimensão corporal correspondente, percorrendo de um lado a outro a banda de Moebius mencionada. Talvez com

---

<sup>3</sup> No rastro de Foucault, Deleuze, Negri, Lazzarato e outros, tal mapeamento foi tentado por mim em *Vida Capital*, São Paulo, Iluminuras, 2003.

isso eu consiga tornar mais tangível e o mais concreto possível aquilo que nos desafia hoje em dia.

## O muçulmano

Eu gostaria de começar pelo mais extremo – o "muçulmano". Retomo brevemente a descrição feita por Giorgio Agamben a respeito daqueles que, no campo de concentração, recebiam essa designação terminal<sup>4</sup>. O "muçulmano" era o cadáver ambulante, um feixe de funções físicas nos seus últimos sobressaltos<sup>5</sup>. Era o morto-vivo, o homem-múmia, o homem-concha. Encurvado sobre si mesmo, esse ser bestificado e sem vontade tinha o olhar opaco, a expressão indiferente, a pele cinza pálida, fina e dura como papel descascado, a respiração lenta, a fala muito baixa, feita a um grande custo... O "muçulmano" era o detido que havia desistido, indiferente a tudo que o rodeava, exausto demais para compreender aquilo que o esperava em breve, a morte. Essa vida não humana já estava excessivamente esvaziada para que pudesse sequer sofrer.<sup>6</sup> Por que *muçulmano*, já que se tratava sobretudo de judeus? Porque entregava sua vida ao destino, conforme a imagem simplória, preconceituosa e certamente injusta de um suposto fatalismo islâmico: o *muslim* é aquele que se submete sem reserva à vontade divina. Em todo caso, quando a vida é reduzida ao contorno de uma mera silhueta, como diziam os nazistas ao referir-se aos prisioneiros, *Figuren*, figuras, manequins, aparece a perversão de um poder que não elimina o corpo, mas o mantém numa zona intermediária entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano: o sobrevivente. O biopoder contemporâneo, conclui Agamben torcendo um pouco a concepção de Foucault, reduz a vida à sobrevida biológica, *produz sobreviventes*. De Guantánamo à África, isso se confirma a cada dia.

Ora, quando cunhou o termo de biopoder, Foucault tentava discriminá-lo do regime que o havia precedido, denominado de soberania. O regime de soberania consistia em fazer morrer, e deixar viver. Cabia ao soberano a prerrogativa de matar, de maneira espetacular, os que ameaçassem seu poderio, e deixar viverem os demais. Já no contexto biopolítico surge uma nova preocupação. Não cabe ao poder fazer morrer, mas sobretudo fazer viver, isto é,

---

<sup>4</sup> G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris Payot&Rivages, 1999.

<sup>5</sup> J. Améry, *Par delà le crime et le châtement*, Arles, Actes Sud, 1995

<sup>6</sup> P. Levi, *É isto um homem?*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

cuidar da população, da espécie, dos processos biológicos, otimizar a vida. Gerir a vida, mais do que exigir a morte. Assim, se antes o poder consistia num mecanismo de subtração ou extorsão, seja da riqueza, do trabalho, do corpo, do sangue, culminando com o privilégio de suprimir a própria vida<sup>7</sup>, o biopoder passa agora a funcionar na base da incitação, do reforço e da vigilância, visando a otimização das forças vitais que ele submete, cuidando da natalidade, epidemias, mortandade, longevidade, etc. Ao invés de fazer morrer e deixar viver, trata-se de fazer viver, e deixar morrer. O poder investe a vida, não mais a morte – daí o desinvestimento da morte, que passa a ser anônima, insignificante. Claro que o nazismo consiste num cruzamento extremo entre a soberania e o biopoder, ao fazer viver (a "raça ariana"), e fazer morrer (as raças ditas "inferiores"), um em nome do outro.

Mas qual a pequena divergência de Agamben em relação a Foucault? É que segundo ele, o biopoder contemporâneo já não se incumbe de fazer viver, nem de fazer morrer, mas de *fazer sobreviver*. Ele não investe a vida, nem a morte, mas cria e gere *sobreviventes*. E produz a *sobrevida*.<sup>8</sup> Fiquemos pois, por ora, nesse postulado inusitado. O poder faz sobreviver, produz um estado de sobrevida biológica, reduz o homem a essa dimensão residual, não humana, vida vegetativa, que o "muçulmano" do campo, por um lado, o neo-morto das salas de terapia intensiva, por outro, encarnam em extremos opostos porém complementares. A sobrevida é a vida humana reduzida a seu mínimo biológico, à sua nudez última, à vida sem forma, ao mero fato da vida, ao que Agamben chama de vida nua. Mas engana-se quem vê vida nua apenas na figura extrema do dito "muçulmano" concentracionário, ou nos refugiados de Ruanda, sem perceber o mais assustador: que de certa maneira *estamos todos nessa condição terminal*. Até Bruno Bettelheim, sobrevivente de Dachau, quando descreve o comandante do campo, qualifica-o como uma espécie de "muçulmano", "bem alimentado e bem vestido". Ou seja, o carrasco é ele também, igualmente, um cadáver vivo, habitando essa zona intermediária entre o humano e o inumano, máquina biológica desprovida de sensibilidade e excitabilidade nervosa. A condição de sobrevivente, de muçulmano, é um efeito generalizado do biopoder contemporâneo, ele não se restringe aos regimes totalitários, e inclui plenamente a democracia ocidental, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a

---

<sup>7</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p 179.

<sup>8</sup> G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit, p. 205.

medicalização da existência, em suma, a abordagem biológica da vida numa escala ampliada, mesmo quando promovida num contexto de luxo e sofisticação biotecnológica.

### **O corpo**

Tomemos a título de exemplo o superinvestimento do corpo que caracteriza nossa atualidade. Desde algumas décadas, o foco do sujeito deslocou-se da intimidade psíquica para o próprio corpo. Hoje, o eu é o corpo. A subjetividade foi reduzida ao corpo, a sua aparência, a sua imagem, a sua performance, a sua saúde, a sua longevidade. O predomínio da dimensão corporal na constituição identitária permite falar numa bioidentidade. É verdade que já não estamos diante de um corpo docilizado pelas instituições disciplinares, como há cem anos atrás, corpo estriado pela máquina panóptica, o corpo da fábrica, o corpo do exército, o corpo da escola. Agora cada um se submete voluntariamente a uma ascese, seguindo um preceito científico e estético, nas academias ou nos consultórios cirúrgicos – tema que nossa amiga Denise Sant’Anna vem trabalhando há anos<sup>9</sup>. É também o que Francisco Ortega, no rastro de Foucault, chama de bioascese. Por um lado, trata-se de adequar o corpo às normas científicas da saúde, longevidade, equilíbrio, por outro, trata-se de adequar o corpo às normas da cultura do espetáculo, conforme o modelo das celebridades. A obsessão pela perfectibilidade física, com as infinitas possibilidades de transformação anunciadas pelas próteses genéticas, químicas, eletrônicas ou mecânicas<sup>10</sup>, essa compulsão do eu para causar o desejo do outro por si, mediante a idealização da imagem corporal, mesmo às custas do bem-estar próprio, apesar das mutilações que o comprometem, substituem finalmente a satisfação erótica que prometem pela mortificação auto-imposta. O fato é que abraçamos voluntariamente a tirania da corporeidade perfeita, em nome de um gozo sensorial cuja imediaticidade torna ainda mais surpreendente o seu custo em sofrimento. A bioascese é um cuidado de si, mas à diferença dos antigos, cujo cuidado de si visava a bela vida, e que Foucault chamou de estética da existência, o nosso cuidado visa o próprio corpo, sua longevidade, saúde, beleza, boa forma, felicidade científica e estética, ou o que Deleuze chamaria a gorda saúde dominante. Não hesitamos em chamá-lo, mesmo nas condições moduláveis da coerção contemporânea, de um corpo fascista

---

<sup>9</sup> Denise Bernuzzi de Sant’Anna, *Políticas do corpo*, São Paulo, Estação Liberdade, 1995, e *Corpos de passagem*, São Paulo, Estação Liberdade, 2001.

<sup>10</sup> Jurandir Freire Costa, *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*, Rio de Janeiro, Garamond, 2004.

– diante do modelo inalcançável, boa parcela da população é jogada numa condição de inferioridade sub-humana. Que ademais, o corpo tenha se tornado também um pacote de informações, um reservatório genético, um dividual estatístico, com o qual somos lançados ao domínio da biossociabilidade ("faço parte do grupo dos hipertensos, dos soropositivos, etc...), isto só vem fortalecer os riscos da eugenia. Qualquer revista semanal e suas consignas sobre a saúde, a beleza, a sexualidade, a alimentação, que adotamos alegremente como preceitos científicos, portanto imperativos, é apenas ilustração desse contexto. Estamos às voltas, em todo caso, com o registro da vida biologizada...<sup>11</sup> Reduzidos ao mero corpo, do corpo excitável ao corpo manipulável, do corpo espetáculo ao corpo automodulável, é o domínio da vida nua.. Continuamos no domínio da sobrevivência, da produção maciça de "sobreviventes" no sentido amplo do termo.

### **Sobrevivencialismo**

Permitam-me alargar a noção de sobrevivente. Na sua análise do 11 de setembro, Slavoj Žižek contestou o adjetivo de covardes imputado aos terroristas que perpetraram o atentado contra as torres gêmeas. Afinal, eles não tiveram medo da morte, contrariamente aos ocidentais, que não só prezam a vida, conforme se alega, mas querem preservá-la a todo custo, prolongá-la ao máximo. Somos escravos da sobrevivência, até num sentido hegeliano, não arriscamos nossa vida. Essa cultura visa sobretudo isso: a sobrevivência, pouco importa a que custo. Sobrevivencialismo. Somos os últimos homens de Nietzsche, que não querem perecer, que prolongam sua agonia, "imersos na estupidez dos prazeres diários" – é o *Homo Otarius*. A pergunta de Žižek é a de São Paulo: "Quem está realmente vivo hoje? ... E se somente estivermos realmente vivos se nos comprometermos com uma intensidade excessiva que nos coloca além da "vida nua"? E se, ao nos concentrarmos na simples sobrevivência, mesmo quando é qualificada como "uma boa vida", o que realmente perdemos na vida for a própria vida? ... E se o terrorista suicida palestino a ponto de explodir a si mesmo e aos outros estiver, num sentido enfático, "mais vivo"..?"<sup>12</sup> Não vale mais um histérico verdadeiramente vivo no questionamento permanente da própria existência que um obsessivo que evita acima de tudo

---

<sup>11</sup> Paula Sibília, *O homem pós-orgânico*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002.

<sup>12</sup> S. Žižek, *Bem-vindo ao deserto do real*, São Paulo, Boitempo, 2003, p. 108.

que algo aconteça, que escolhe a morte em vida?" Não se trata, obviamente, de nenhuma conclamação ao terrorismo, mas de uma crítica cáustica ao que o filósofo esloveno chama de postura sobrevivencialista "pós-metafísica" dos Últimos Homens, e o espetáculo anêmico da vida se arrastando como uma sombra de si mesma, nesse contexto biopolítico em que se almeja uma existência asséptica, indolor, prolongada ao máximo, onde até os prazeres são controlados e artificializados: café sem cafeína, cerveja sem álcool, sexo sem sexo, guerra sem baixas, política sem política – a realidade virtualizada. Para ele, morte e vida designam não fatos objetivos, mas posições existenciais subjetivas, e nesse sentido, ele brinca com a idéia provocativa de que haveria mais vida do lado daqueles que de maneira frontal, numa explosão de gozo, reintroduziram a dimensão de absoluta negatividade em nossa vida diária com o 11 de setembro, do que nos Últimos Homens, todos nós, que arrastam sua sombra de vida como mortos-vivos, zumbis pós-modernos. O autor chama a atenção para a paisagem de desolação contra a qual vem inscrever-se um tal ato, num momento em que a vitalidade parece ter migrado para o lado daqueles que, numa volúpia de morte, souberam desafiar nosso sobrevivencialismo exsangue. Baudrillard parece ir numa direção similar, ao tentar pensar o 11 de setembro em função da suspensão de sentido que ele suscita. "O que produz acontecimento é aquilo que não tem equivalente", insiste ele. Pois no atentado suicida a morte se subtrai ao circuito das trocas, é a singularidade irreduzível, que não pode ser negociada com nenhum sentido, já que ela o abole – por isso é a arma absoluta, que leva ao extremo a própria potência mortal do sistema ao qual se opõe.<sup>13</sup> Curiosamente, na esteira de Žižek, Baudrillard perscruta essa possibilidade "heróica" e talvez pré-moderna, de respeitar, em si mesmo e no outro, mais do que a vida humana (afinal, "a existência não é tudo, é até mesmo a menor das coisas"), os valores simbólicos que superem de longe a existência e a liberdade, tais como destino, causa, orgulho, sacrifício.. Seja dito que, caucionado e reabsorvido na esfera da religiosidade, fica difícil compreender como um tal sacrifício não receberia um equivalente transcendente, irrigando de sentido, pelo menos para os seus protagonistas, a presumida suspensão do sentido que gera em seu redor. A assertividade da fé ali presente nos impede de entrever nesses atos qualquer traço de niilismo ativo, já que eles se realizam justamente sob o signo daqueles valores que a morte de Deus parecia ter inteiramente soterrado: a crença na verdade, na justiça, na transcendência, no absoluto, na finalidade, justamente num momento

---

<sup>13</sup> Jean Baudrillard, *Power Inferno*, Porto Alegre, Sulina, 2003, p. 30

em que esse edifício moral e metafísico parece desmoronar estrepitosamente em volta deles. Ninguém melhor do que Nietzsche para nos advertir sobre o sentido da "necessidade de fé" – é sintoma de um adoecimento da vontade... A menos que no contexto geopolítico contemporâneo, o sentido do ato seja inteiramente outro.

Não podemos deixar de lembrar da experimentação abissal que faz Dostoiévski, seja com os extremos da vontade, com a exasperação da liberdade, ou com a "revolta metafísica", como o sugeriu Camus, quando aborda o terrorismo no contexto do anarquismo russo. Ele perscruta a tentação do Mal. Conhecemos a admiração que demonstrou o romancista pelos seus companheiros de prisão na Sibéria, que cometeram os piores crimes por vezes apenas pelo prazer de matar, e a quem ele se refere, no dia de sua liberação, da seguinte maneira: "Quanta juventude aqui enterrada, que grandes forças pereceram em vão entre esses muros! Pois é preciso dizer tudo: esses homens eram verdadeiramente homens extraordinários! Talvez sejam os homens mais ricamente dotados, os mais fortes de todo nosso povo". Muitos constataam com surpresa que o autor prefere mil vezes esses tipos a um Bielinski, Nekrássov, Turguêniev..<sup>14</sup> Dostoiévski jamais se livrou do fascínio por esses homens monstruosos, e talvez a fronteira decisiva não seja entre os bons e os maus, mas como o diz o artigo de Raskolnikov em *Crime e Castigo*, entre os ordinários e os extraordinários, entre os que se submetem em sua mediocridade às leis morais, e os homens que criam para si mesmos as leis, e para quem 'tudo é permitido', e cuja consciência sanciona até o crime – com o que os termos bem e mal deixam de ter importância. Por um lado o ordinário, associado à banalidade, platitudo, e por outro o extraordinário – a grandeza.. Raskolnikov se colocava já para além do bem e do mal, quando Nietzsche ainda era estudante e todavia sonhava com ideais sublimes, comenta Chestov<sup>15</sup>. Eis uma concepção original de Dostoiévski, que nem Shakespeare possuía, em quem o crime e o mal ainda estão rodeados de remorso.. Ora, diz Chestov, Dostoiévski lutava contra essa teoria do homem extraordinário, mas o primeiro e único teórico dessa perspectiva, elevada a uma dimensão moral, era ele mesmo – ele lutava contra si mesmo. Dostoiévski só conseguia descrever e só se interessava pelos espíritos revoltados, aventureiros, os inquietos experimentadores. Quando se punha a descrever os bondosos, caía numa banalidade decepcionante. No fundo, diz Chestov, os idealistas são lamentáveis. Desde

---

<sup>14</sup> Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie. Dostoïevsky et Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1966 (1ª ed. de 1926).

<sup>15</sup> Idem, p. 98.

que Hamlet gritou: “o tempo está fora dos gonzos!”, os poetas e escritores não páram de girar em torno dessas palavras. Mas ninguém admite que não se pode mais tentar re-soldar as cadeias quebradas, que não é preciso fazer entrar o tempo no eixo do qual ele escapou. Tenta-se ainda e sempre ressuscitar o fantasma da antiga felicidade; não páram de nos querer convencer que é preciso voltar a “crer”, voltar atrás... Mas para consolidar o conjunto, tentam nos oferecer as mesmas velhas idéias caducas, sem notar que é justamente delas que nos advém todo o mal.. Em suma, niilistas talvez sejam menos esses experimentadores inquietos do que aqueles contra quem eles se destacam.

É no entanto curioso que autores esclarecidos tendam a confundir o mártir islâmico e o herói dostoienskiano, quando o abismo que os separa é inquestionável. Baudrillard chega a dizê-lo explicitamente: o "terrorismo atual não descende de uma história tradicional da anarquia, do niilismo". É contemporâneo da globalização e, para caracterizá-lo, deve-se situá-lo em contraposição a uma cultura de homogeneização e de dissolução que fez tábula rasa de todas as diferenças e valores, na circulação integral, na equivalência de todas as trocas, na violência viral que expulsa de dentro do humano todas as metástases inumanas, inclusive a violência e a morte<sup>16</sup>. Como Zizek, também ele chama a atenção para o contraste entre os sistemas "desencantados", "sem intensidade", de "existência protegida" e "vida cativa", como o nosso, e as culturas de "alta intensidade", inclusive em suas formas sacrificiais. O que detestamos em nós, lembra o autor, é aquilo que o Grande Inquisidor de Dostoiévski promete às massas domesticadas, o excesso de realidade, de conforto, de realização, o reino de Deus sobre a terra. Que Nietzsche, aliás, julgaria igualmente como rebaixamento gregário da humanidade, no processo histórico de *décadence* que ele não cessou de analisar. Em todo caso, se o contexto atual no Ocidente é propício para evocar o niilismo passivo dos Últimos Homens, como o faz Zizek, ou mesmo detectar entre nós a realização capitalística e biopolítica do credo do Grande Inquisidor, onde o pão, a servidão e a gestão da morna felicidade nos livrariam da inquietude e da revolta, qualquer associação do terrorismo tal como surgiu a partir do 11 de setembro com o niilismo ativo é um perfeito contra-senso. A morte do homem reivindicada por Nietzsche, na esteira da morte de Deus, não tem relação alguma com atentados genocidas ou suicidas. O além-do-homem, por sua vez, na sua superação do niilismo, aponta para um novo modo de sentir, de pensar, de avaliar, para uma nova forma de

---

<sup>16</sup> Jean Baudrillard, *idem*, p. 56-7

vida, e até mesmo para um outro tipo de subjetividade, no extremo oposto da fé sacrificial e da doutrina prévia que a move.

Seja como for, poderíamos dizer que na pós-política espetacularizada, e com o respectivo seqüestro da vitalidade social, estamos todos reduzidos ao sobrevivencialismo biológico, à mercê da gestão biopolítica, cultuando formas de vida de baixa intensidade, submetidos à morna hipnose, mesmo quando a anestesia sensorial é travestida de hiperexcitação. É a existência de ciberzumbis, pastando mansamente entre serviços e mercadorias, e como dizia Gilles Châtelet, *Viver e pensar como porcos. Vida besta é esse rebaixamento global da existência, essa depreciação da vida, sua redução à vida nua, à sobrevida, estágio último do niilismo contemporâneo.*

Giorgio Agamben havia resgatado a noção romana de *Homo Sacer* para indicar aqueles que eram excluídos da esfera do direito humano, mas também divino, banidos da comunidade política e expostos a uma relação de exceção com o poder soberano, inclusive à morte, sem que isso constituísse um crime<sup>17</sup>. Se essa noção serve para pensar a lógica do campo de concentração, tornado paradigma político da contemporaneidade, mas também as zonas em que tal estado de exceção tornou-se corriqueiro, desde Guantánamo até fronteiras européias ou americanas, favelas, *sans-papiers*, ou mesmo países inteiros submetidos ao arbítrio militar, como o Afeganistão ou o Iraque, num sentido mais profundo, nas próprias democracias representativas, com seu espaço público seqüestrado e esvaziado, com a política submetida a medidas administrativas, em suma, na pós-política espetacularizada, somos todos *Homo Sacer*, reduzidos ao sobrevivencialismo biológico, à vida nua, à mercê da gestão biopolítica e seus cálculos estratégicos. Quando a vida é reduzida à vida besta em escala planetária, quando o niilismo se dá a ver de maneira tão gritante em nossa própria lassidão, nesse estado hipnótico consumista do Bloom ou do *Homo Otarius* ou da gorda saúde dominante, cabe perguntar o que poderia ainda sacudir-nos de tal estado de letargia, e se a catástrofe não estaria aí instalada cotidianamente ("o mais sinistro dos hóspedes"), ao invés de ser ela apenas a irrupção súbita de um ato espetacular através de um atentado contra a capital do Império.

À vida sem forma do homem comum, nas condições do niilismo, a revista *Tiqqun* deu o nome de Bloom<sup>18</sup>. Inspirado no personagem de Joyce, Bloom seria um tipo humano

---

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, v 1, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002.

<sup>18</sup> *Tiqqun*, *Théorie du Bloom*, Paris, La Fabrique, 2000 e a revista *Tiqqun*, 2001.

recentemente aparecido no planeta, e que designa essas existências brancas, presenças indiferentes, sem espessura, o homem ordinário, anônimo, talvez agitado quando tem a ilusão de que com isso pode encobrir o tédio, a solidão, a separação, a incompletude, a contingência – o nada. Bloom designa essa tonalidade afetiva que caracteriza nossa época de decomposição niilista, o momento em que vem à tona, porque se realiza em estado puro, o fato metafísico de nossa estranheza e inoperância, para além ou aquém de todos os problemas sociais de miséria, precariedade, desemprego etc. Bloom é a figura que representa a morte do sujeito e de seu mundo, onde tudo flutua na indiferença sem qualidades, em que ninguém mais se reconhece na trivialidade do mundo de mercadorias infinitamente intercambiáveis e substituíveis. Pouco importam os conteúdos de vida que se alternam e que cada um visita em seu turismo existencial, o Bloom é já incapaz de alegria assim como de sofrimento, analfabeto das emoções de que recolhe ecos difratados.

### **O corpo que não agüenta mais**

O que poderia ainda sacudir-nos de tal estado de letargia, lassidão, esgotamento? Há uma belíssima definição beckettiana sobre o corpo, dada por David Lapoujade. “O corpo é aquele que não agüenta mais”<sup>19</sup>. Mas, pergunta o autor, o que é que o corpo não agüenta mais? Ele não agüenta mais tudo aquilo que o coage, por fora e por dentro. Em primeiro lugar, o adestramento civilizatório que por milênios abateu-se sobre ele, como Nietzsche o mostrou exemplarmente em *Para a Genealogia da Moral*, ou mais recentemente Norbert Elias, ao descrever de que modo o que chamamos de civilização é resultado de um progressivo silenciamento do corpo, de seus ruídos, impulsos, movimentos... Em segundo lugar, o que o corpo não agüenta mais é a docilização que lhe foi imposta pelas disciplinas, nas fábricas, nas escolas, no exército, nas prisões, nos hospitais, pela máquina panóptica... E por último, tendo em vista o que dissemos há pouco, deveríamos acrescentar: o que o corpo não agüenta mais é a mutilação biopolítica, a intervenção biotecnológica, a modulação estética, a digitalização bioinformática do corpo, o entorpecimento sensorial que esse contexto anestésico lhe inflige... Em suma, e num sentido muito amplo, o que o corpo não agüenta mais é a mortificação

---

<sup>19</sup> David Lapoujade, “O corpo que não agüenta mais”, in *Nietzsche e Deleuze, Que pode o corpo*, org. D. Lins, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2002, p 82 e seguintes.

sobrevivencialista, seja no estado de exceção, seja na banalidade cotidiana. O "muçulmano", o "ciberzumbi", o "corpo-espetáculo" e "a gorda saúde", "bloom", por extremas que pareçam suas diferenças, ressoam no efeito anestésico e narcótico, configurando a impermeabilidade de um "corpo blindado"<sup>20</sup> em condições de niilismo terminal.

Diante disso, seria preciso retomar o corpo naquilo que lhe é mais próprio, sua dor no encontro com a exterioridade, sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo, e capaz de ser afetado por elas: sua afectibilidade. Como o observa Barbara Stiegler, para Nietzsche todo sujeito vivo é primeiramente um sujeito afetado, um corpo que sofre de suas afecções, de seus encontros, da alteridade que o atinge, da multidão de estímulos e excitações que lhe cabe selecionar, evitar, escolher, acolher...<sup>21</sup> Nessa linha, também Deleuze insiste: um corpo não cessa de ser submetido aos encontros, com a luz, o oxigênio, os alimentos, os sons e as palavras cortantes – um corpo é primeiramente encontro com outros corpos, poder de ser afetado. Mas não por tudo e nem de qualquer maneira, como quem deglute e vomita tudo, com seu estômago fenomenal, na pura indiferença de quem nada abala, a exemplo de nossos consumidores de cultura ou de lixo ou de luxo... Como então preservar a capacidade de ser afetado? Não seria preciso cultivar uma certa porosidade, até mesmo uma fragilidade, uma sensibilidade que nos devolvesse o poder de ser afetado? Mas como ter a força de estar à altura de sua fraqueza, ao invés de permanecer na fraqueza de cultivar apenas a força? Gombrowicz referia-se a um inacabamento próprio à vida, ali onde ela *se encontra em estado mais embrionário*, onde a forma ainda não ‘pegou’ inteiramente<sup>22</sup>, e a atração irresistível que exerce esse estado de Imaturidade, onde está preservada a liberdade de “seres ainda por nascer”... Isso poderia ser especialmente marcante no âmbito da educação, se soubéssemos enxergar esses “seres ainda por nascer” no tateamento que lhes cabe viver, na experimentação que deveria ser seu direito, na aposta em sua indeterminação, sem coibí-los ou apenas domesticá-los, sem insensibilizá-los para tudo aquilo que não serve a nossos desígnios de poder, de pressa, de produtividade, de institucionalidade, com todas suas blindagens e formatações e soluções prontas. Num âmbito mais geral, talvez por isso tantos personagens literários, de Bartleby ao artista da fome, precisem de sua imobilidade, esvaziamento, palidez, no limite do corpo morto, numa espécie de greve branca. Talvez eles precisem dessa parada

---

<sup>20</sup> Juliano Pessanha, *Certeza do Agora*, São Paulo, Ateliê Ed. 2002.

<sup>21</sup> Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001, p. 38.

<sup>22</sup> Witold Gombrowicz, *Contre les poètes*, Paris, Ed. Complexe, 1988, p. 129.

para dar passagem a outras forças que um corpo excessivamente ‘blindado’ ou ‘performativo’ não permitiria<sup>23</sup>. Como diz Deleuze, é preciso não mexer-se demais para não espantar os devires.

Trata-se, em todo caso, de instaurar outra relação com a vida, e precisamente com esta vida "antes" que ela tenha ganho uma forma, ou com a vida que justamente se livrou de sua forma, ou com uma dimensão da vida aquém ou além da forma que tende a adquirir. No último texto escrito por Deleuze, intitulado *Imanência: uma vida*, comparece um exemplo para ilustrá-lo – o de Dickens. O canalha Riderhood está prestes a morrer num quase afogamento, e libera nesse ponto uma “centelha de vida dentro dele” que parece poder ser separada do canalha que ele é, centelha com a qual todos à sua volta se compadecem, por mais que o odeiem – eis aí *uma vida*, puro acontecimento, em suspensão, impessoal, singular, neutro, para além do bem e do mal, uma “espécie de beatitude”, diz Deleuze. O outro exemplo está no extremo oposto da existência: os recém-nascidos, que, “em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessados por uma vida imanente que é pura potência, e até mesmo beatitude”. É que também o bebê, como o moribundo, é atravessado por *uma vida*. Assim o define Deleuze<sup>24</sup>: “querer-viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica: com uma criancinha já se tem uma relação pessoal orgânica, mas não com o bebê, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos (o bebê-tartaruga de Lawrence)”<sup>25</sup>. Com o bebê só se tem relação afetiva, atlética, impessoal, vital, pois o *pequeno* é a sede irredutível das forças, a prova mais reveladora das forças. É como se Deleuze perscrutasse um aquém do corpo empírico e da vida individuada, como se ele buscasse, não só em Kafka, Lawrence, Artaud, Nietzsche, mas ao longo de toda sua própria obra, e também, poderíamos dizer, dos efeitos que ela produziu nos mais diversos campos, como se ele buscasse aquele limiar entre a vida e a morte, entre o homem e o animal, entre a loucura e a sanidade, onde nascer e perecer se repercutem mutuamente, pondo em xeque tantas divisões e dicotomias, legadas por nossa tradição.

No que concerne ao nosso contexto concreto, resta a pergunta: como diferenciar a esplêndida perplexidade de Espinosa, com o fato de que não sabemos ainda o que pode o corpo, abrindo-nos para uma experimentação inaudita, da voracidade com que os poderes, o

---

<sup>23</sup> Juliano Pessanha, *Certeza do Agora*, op. cit.

<sup>24</sup> G. Deleuze, *Crítica e Clínica*, São Paulo, 1997.

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Crítica e Clínica*, op. cit., p. 151.

capital, a tecnociência precisamente vão pesquisando e experimentando o que se pode com o corpo e com a vida, na produção da sobrevida? Como descolar-se da obsessão de pesquisar "o que se pode fazer com o corpo e com a vida" (questão biopolítica: que intervenções, manipulações, aperfeiçoamentos, eugenias..), e retomar a questão vitalista e espinosista, "o que pode o corpo e a vida, nesse contexto? Como insistir nesse pequeno postulado trivial de que viver não é sobreviver? Por um lado temos as potências da vida que precisam desfazer-se de suas formas cristalizadas para se experimentarem, por outro temos o poder sobre a vida que precisa de um corpo pós-orgânico ou de uma vida pós-orgânica para anexá-los à axiomática capitalística.

Mas talvez para que um apareça é preciso que o outro seja combatido, ou ao menos deslocado. Por exemplo, para que aquilo que Deleuze chamou de *uma vida* possa aparecer na sua imanência e afirmatividade, é preciso que ela se tenha despojado de tudo aquilo que pretendeu representá-la ou contê-la. Toda a tematização do corpo-sem-órgãos é uma variação em torno desse tema biopolítico por excelência, a vida desfazendo-se do que a aprisiona, do organismo, dos órgãos, da inscrição dos poderes diversos sobre o corpo, ou mesmo de sua redução à vida nua, vida-morta, vida-múmia, vida-concha. Mas se a vida deve livrar-se de todas essas amarras sociais, históricas, políticas, não será para reencontrar algo de sua animalidade desnudada, despossuída? Será que essa vida desnudada dessas amarras é o mesmo do que aquela vida nua da qual fala Agamben? Talvez o melhor fosse retomar Artaud, com o belo comentário de seu tradutor e intérprete japonês, Kuniichi Uno. Diz Uno: "Mas ele [Artaud] nunca perdeu o sentido intenso da vida e do corpo como gênese, ou auto-gênese, como força intensa, impermeável, móvel sem limites que não se deixaria determinar nem mesmo pelos termos como bios ou zoé (dois nomes dados para vida pelos gregos, um que designa a forma de vida, outro que designa apenas o fato da vida). A vida é para Artaud indeterminável, em todos os sentidos, enquanto a sociedade é feita pela infâmia, o tráfico, o comércio que não cessa de sitiar a vida e sobretudo a do corpo"<sup>26</sup>. Bastaria meditar a frase enigmática de Artaud: "Eu sou um genital inato, ao enxergar isso de perto isso quer dizer que eu nunca me realizei./ Há imbecis que se crêem seres, seres por inatismo./ Eu sou aquele que para ser deve chicotear seu inatismo". E Uno comenta que um genital inato é alguém que tenta nascer por si mesmo, fazer um segundo nascimento, para além de sua natureza biológica dada.

---

<sup>26</sup> K. Uno, "Pantoufle d'Artaud selon Hijikata, inédito.

Por isso poderíamos dizer, com Artaud, que somos inatos, ainda não nascemos, no sentido forte do termo. Pensemos em Beckett ouvindo Jung dizer, sobre uma paciente: O fato é que ela nunca nasceu. E ele transporta essa frase para o contexto de sua obra. Ali, Beckett constrói um eu que não nasceu, e este eu que não nasceu escreve sobre aquele outro que já está nascido e dado. Essa recusa do nascimento biológico não é a recusa proveniente de um ser que não quer viver, mas daquele que exige nascer de novo, sempre, o tempo todo. O genital inato é a história de um corpo que coloca em questão seu corpo nascido, com as suas funções e todos os órgãos, representantes das ordens, instituições, tecnologias visíveis ou invisíveis que pretendem gerir o corpo. Trata-se de um corpo que tem a coragem de desafiar esse complexo sócio-político que Artaud chamou de juízo de Deus, e que nós chamaríamos de um biopoder, de um poder que se abate sobre nosso corpo... Essa recusa do nascimento em favor de um autonascimento não equivale ao desejo de dominar seu próprio começo, mas de recriar um corpo que tenha o poder de começar, diz Uno. A vida é este corpo, insiste ele, desde que se descubra o corpo em sua força de gênese, por um lado, e desde que ele se libere daquilo que pesa sobre ele como determinação – guerra à biopolítica... Talvez esse seja um dos poucos pontos em que concordamos com Badiou, quando afirma que para Deleuze o nome do ser é a vida, mas a vida não é tomada como um dom ou um tesouro, nem como sobrevida, antes como um neutro que rejeita toda categoria. Diz ele: "Toda vida é nua. Toda vida é desnudamento, abandono das vestimentas, dos códigos e dos órgãos; não que nos dirigimos para um buraco negro niilista. Mas ao contrário para sustentar-se no ponto em que se intercambiam atualização e virtualização; para um ser criador"<sup>27</sup> Mas será que Badiou tem razão em designar essa vida como nua? Em todo caso, essa vida desnudada a que se refere ele não pode ser, como já Uno o havia notado, simples zoé, aquele nome dado pelos gregos para designar o fato da vida, a vida como mero fato biológico ou animal, o fato animal da vida, ou a vida reduzida a esse estado de nudez biológica anexada à ordem jurídica pelo estado de exceção, ou destinada à manipulação tecnocientífica pelo movimento niilista do capital. *Uma vida* tal como Deleuze a concebe é a vida como virtualidade, diferença, invenção de formas, potência impessoal, beatitude. *Vida nua*, ao contrário, tal como Agamben a teorizou, é a vida reduzida ao seu estado de mera atualidade, indiferença, disformidade, impotência, banalidade biológica. Para não falar na *vida besta*, exacerbação e disseminação entrópica da vida nua, no seu limite niilista. Se elas são tão

---

<sup>27</sup> A. Badiou, "De la Via comme nom de l'Être", in *Rue Descartes*, n. 20, PUF, 1998, p. 32.

contrapostas, mas ao mesmo tempo tão sobrepostas, é porque no contexto biopolítico é a própria vida que está em jogo, sendo ela o campo de batalha. Contudo, como dizia Foucault, é no ponto em que o poder incide com força maior, a vida, que doravante se ancora a resistência, mas justamente, como que mudando de sinal.. Em outras palavras, às vezes é no extremo da *vida nua* que se descobre *uma vida*, assim como é no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode descobrir-se como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude.

Se os que melhor diagnosticaram a vida bestificada, de Nietzsche e Artaud até os jovens experimentadores e pesquisadores de hoje, têm condições de retomar o corpo como afectibilidade, fluxo, vibração, intensidade, e até mesmo como um poder de começar, não será por que neles a vida besta atingiu um ponto intolerável? Não estamos nós todos nesse ponto de sufocamento, que justamente por isso nos impele numa outra direção? Talvez haja algo na extorsão da vida que deve vir a termo para que esta vida possa aparecer diferentemente... Algo deve ser esgotado, como o pressentiu Deleuze em *L'épuisé*, para que um outro jogo seja pensável.

Volto agora ao terrorismo, para que ele não fique nas mãos de uma fumaça teórica, e confundido com o niilismo que Nietzsche reivindica. Talvez seja mais instrutivo, ao tratar do terrorismo contemporâneo, levar em conta as considerações mais analíticas e menos metafísicas de um Chomsky, que faz a gênese da onda de fundamentalismo em estreita associação com a conjuntura geopolítica das últimas décadas. Quando o Consultor de Segurança Nacional do governo Carter, Zbigniew Brzezinski, confessa que em meados de 1979 estimulou um apoio secreto à luta dos *mujahidin* contra o governo do Afeganistão, de modo a atrair os russos para o que chamou de "arapuca afegã", arregimentando para a ocasião um exército de cem mil homens entre os extremistas da região – aos quais juntou-se o próprio Bin Laden – é inegável que o maior terrorista da atualidade é em tudo um filhote da estratégia americana... Se naquele momento a luta era dirigida contra a presença dos "infiéis" no Afeganistão, depois o alvo passou a ser a presença americana na Arábia Saudita. Bin Laden seria, aos olhos de Chomsky, tudo menos um lunático niilista – seu objetivo consiste em

derrubar os governos corruptos instalados e sustentados pelos "infiéis" nos territórios muçulmanos, para ali instituir uma versão extremista do Islã<sup>28</sup>.

Se valer a definição de terrorismo dada pelos documentos oficiais dos EUA, como "uso calculado da violência ou da ameaça de violência para atingir objetivos políticos, religiosos ou ideológicos, em sua essência, sendo isso feito por meio de intimidação, coerção ou instilação do medo", é preciso dizer que a maior potência do Ocidente tem promovido sistematicamente por todo o planeta essa espécie de atrocidade de que foi vítima em 11 de setembro em seu solo pátrio.<sup>29</sup> A imputação de terrorismo unicamente aos agressores é, por conseguinte, problemática no mais alto grau. Também Derrida assinala, desde um ponto de vista terminológico, a instabilidade semântica aí envolvida: "O poder dominante é aquele que consegue impor e assim legitimar, na verdade até legalizar..., em um palco nacional ou mundial, a terminologia e a interpretação que mais lhe convém em uma determinada situação. Foi assim no curso de uma longa e complicada história que os Estados Unidos conseguiram atingir um consenso intergovernamental na América do Sul, para oficialmente chamar de "terrorismo" qualquer resistência política organizada aos poderes estabelecidos".<sup>30</sup> Do mesmo modo, pergunta ele: "Não é possível aterrorizar sem matar? ...Não é possível que "deixar morrer", "não querer saber se outros são deixados à morte" – centenas de milhões de seres humanos, de fome, Aids, falta de tratamento médico etc. – também constitua parte de uma estratégia terrorista "mais ou menos" consciente e deliberada?... Todas as situações de opressão estrutural social ou nacional produzem um terror que não é natural...sem que aqueles que dele se beneficiem cheguem jamais a organizar atos terroristas ou a serem tratados como terroristas"<sup>31</sup>.

O alargamento da noção de terrorismo nos leva às portas da visionária análise de Virilio sobre o Estado mundial absoluto, à caça do inimigo qualquer<sup>32</sup>. É a idéia necrófila que Deleuze já vê inscrita no próprio Apocalipse. "Destruir, e destruir um inimigo anônimo,

---

<sup>28</sup> Noam Chomsky, *11 de setembro*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003, p. 99. Não é muito diferente a avaliação feita por Derrida, por exemplo, sobre os desígnios supostos de Bin Laden, na desestabilização dos regimes despóticos do Oriente Médio, pró-americanos.

<sup>29</sup> Noam Chomsky, *11 de setembro*, op. cit.

<sup>30</sup> Jacques Derrida, em *Filosofia em tempo de terror*, G. Borradori (org.), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004, p. 125.

<sup>31</sup> Idem, 118. Chomsky, por sua vez, dá vários exemplos nessa direção, sobretudo o bombardeio das instalações farmacêuticas de Al Shifa, no Sudão, em 1998, pelo governo Clinton, com dezenas de milhares de vítimas indiretas, sobretudo crianças.

<sup>32</sup> Paul Virilio, *L'insecurité du territoire*, Paris, Stock, 1976

intercambiável, um inimigo *qualquer*, tornou-se o ato mais essencial da nova justiça."<sup>33</sup> Trata-se de instaurar um poder último, judiciário e moral, prolongando ao infinito a sede de julgar, o espírito de vingança, a volúpia da desforra e a narcísica autoglorificação. O filósofo vê no próprio cristianismo, à revelia da "elegante imanência de Cristo", a origem dessa religião do Poder baseada na mania de *judgar*, de colocar a todos em estado de *dívida infinita*, de inspirar o *terror* e fazer de cada um um sobrevivente, um zumbi. Nos termos contemporâneos, isso se corporifica como máquina de guerra mundial. Num primeiro momento, o do fascismo, converte a guerra num movimento ilimitado, mas num segundo momento, o do pós-fascismo, toma diretamente a paz por objeto, "paz do Terror ou da Sobrevivência"<sup>34</sup>. Nesse contexto, "a própria guerra total é ultrapassada em direção a uma forma de paz ainda mais terrífica" que a morte fascista, não só por suscitar as mais abomináveis guerras locais, mas por fixar um novo tipo de inimigo, que já não é um outro Estado, mas o "inimigo qualquer", que está em qualquer parte, virtualmente todos e cada um.

Diante disso, Deleuze e Guattari invocam as múltiplas modalidades de revide, máquinas de guerra que justamente não têm a guerra por objeto, senão "suplementariamente" – pode ser um movimento artístico, científico, ideológico, sob a condição de que trace um plano de consistência, uma linha de fuga criadora – preservando o privilégio da afirmatividade já reivindicada por Nietzsche. Mesmo a guerrilha, ou a guerra revolucionária, só podem fazer a guerra *se criam outra coisa ao mesmo tempo*. Assim, os autores insistem em distinguir dois pólos distintos, capazes de mapear a natureza das forças atuantes no presente: a linha de fuga que cria, ou aquela que se transforma em linha de destruição; o plano de consistência que se constitui, ou aquele que se transforma em plano de organização.

Ora, tudo isso foi escrito muito antes de 11 de setembro. Alguns herdeiros desse pensamento insistem, sobretudo depois desse evento, mas já antes dele, em não centrar a resistência no plano da guerra. Dada a superioridade esmagadora da nova potência mundial, não se trata de entrar no terreno da violência em condições tais de assimetria. Como o dizem Hardt e Negri: "Necessitamos de armas que não pretendam responder simetricamente à potência militar vigente, mas que também se oponham a uma violência assimétrica incapaz de ameaçar a ordem atual, e fonte de um estranho mimetismo... Uma arma adaptada ao projeto

---

<sup>33</sup> Gilles Deleuze, *Crítica e Clínica*, São Paulo, Ed. 34, 1997, pp. 45-63.

<sup>34</sup> Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Mil Platôs* v. 5, São Paulo, Ed. 34, 1997, p. 108.

político da multidão entretém com as armas do poder uma relação que não é nem simétrica nem assimétrica, o que seria ao mesmo tempo contra-produtivo e suicidário."<sup>35</sup> A conclusão se impõe por si mesma: "Precisamos hoje inventar novas armas para a democracia... Precisamos ajustar armas que não sejam somente destrutivas, mas que sejam elas mesmas formas de poder constituinte, armas capazes de construir a democracia e de desfazer as armas do Império." Armas biopolíticas, capazes de contrapor-se à guerra, ao biopoder, à própria soberania, mas também aos afetos que as sustentam, a sede de vingança, de julgamento, de intimidação, ou a obsessão niilística com a Nova Jerusalém. "Cada vez que se programa uma cidade radiosa, sabemos perfeitamente que é uma maneira de destruir o mundo, de torná-lo "inabitável" e de inaugurar a caça ao inimigo qualquer"<sup>36</sup>. Isto vale, diga-se de passagem, para todo e qualquer fundamentalismo. Contra o estado de exceção permanente, um estado de exceção constituinte...

Eu vou tentar amarrar tudo isso a partir da primeira colocação feita acima, onde evocava uma fita de Moebius para caracterizar nossa situação contemporânea. Como dizia, por um lado e por toda parte vemos o poder insinuando-se sobre todas as esferas de nossa vida e a engolfando por inteiro, nas suas dimensões mais infinitesimais. Por outro lado, por toda parte detectamos, mesmo em gestos minúsculos, pequenas deserções, afetações e agenciamentos coletivos que nossa percepção mediatizada e nossa sensibilidade amortizada já tem dificuldade em captar, vitalidades insubordináveis. Mas esse por um lado e por outro lado não são dois campos opostos separados por uma fronteira clara, são como que as duas faces da mesma moeda, ou melhor, os dois lados de uma mesma fita retorcida, as duas dimensões que nos atravessam e constituem, eles são coextensivos e inseparáveis, passamos de um a outro imperceptivelmente, somos um e outro ao mesmo tempo, e a guerra entre eles passa por dentro de nós e nos rasga por dentro, obrigando-nos menos a tomar posição do que a reinventar táticas vitais. A geometria dos conflitos, por isso mesmo, se alterou inteiramente. Não há combate que não se trave também contra nós mesmos, contra certos poderes que nos atravessam e nos constituem e dos quais nós resultamos e que nós mesmos sustentamos e aos quais aderimos, à nossa revelia. Ninguém pode imaginar-se habitando o lado certo, a margem independente, o lugar da Grande Recusa, pois ninguém pode considerar-se protegido do que

---

<sup>35</sup> Michael Hardt e Toni Negri, *Multitudes*, Paris, La Découverte, 2004, p. 393.

<sup>36</sup> Gilles Deleuze, *Crítica e Clínica*, op. cit., p. 55..

nos constitui por fora e por dentro. Isso pode dar uma impressão claustrofóbica ou sem saída para aqueles que anseiam por dicotomias fáceis, inimigos visíveis, resoluções definitivas, o assalto final ao Palácio de Inverno. Mas o contexto contemporâneo que alguns chamam de Império é mais complexo e sutil, mais móvel e molecular. Contudo, apesar da inimaginável capacidade de expansão e de anexação e depauperação da vida que empreende, está mais próximo da descrição feita por Kafka a Janoush: “Não vivemos num mundo *destruído*, vivemos num mundo *transtornado*. Tudo racha e estala como no equipamento de um veleiro destroçado.” Talvez o desafio atual seja intensificar esses estalos e rachaduras a partir daquilo que pipoca por toda parte, essa vida não orgânica, os modos de cooperação que surgem aqui e ali, a inteligência coletiva que fervilha, as contra-subjetivações que pedem passagem e redesenham nossa paisagem coletiva. Afinal o poder, como diz Negri inspirado em Espinosa, é superstição, organização do medo: “Ao lado do poder, há sempre a potência. Ao lado da dominação, há sempre a insubordinação. E trata-se de cavar, de continuar a cavar, a partir do ponto mais baixo: este ponto ... é simplesmente lá onde as pessoas sofrem, ali onde elas são as mais pobres e as mais exploradas; ali onde as linguagens e os sentidos estão mais separados de qualquer poder de ação e onde, no entanto, ele existe; pois tudo isso é a vida e não a morte.”<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> A. Negri, *Exílio*, São Paulo, Iluminuras, 2001.