

UM MUNDO NO QUAL ACREDITAR
PETER PÁL PELBART

Ao criticar os rumos da filosofia contemporânea, em especial um certo cogito da comunicação, Gilles Deleuze escreve, em conjunto com Félix Guattari: "Não nos falta comunicação, ao contrário, temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente". A vida filosófica de Deleuze pode ser colocada inteiramente sob o signo deste princípio: a única resistência digna ao presente é a criação. Foi o que sempre fez, com seu estilo cortante, feito de rajadas secas, análises finas ou conceitos extravagantes. Mas afinal, o que criou Deleuze?

Alguns pretenderam reduzir o sentido de sua existência, de sua obra ou de sua geração ao gesto extremo para o qual a doença o impeliu. Mas o vitalismo de Deleuze passa ao largo dessas interpretações tristes. Para o filósofo a vida sempre foi concebida como uma potência não-orgânica, força impessoal, que extrapola os limites da existência individual, das formas concretas e visíveis que a encarnam, da finitude que lhes é própria. No último texto publicado antes de seu suicídio, Deleuze escrevia: "Não se deveria conter uma vida no simples momento em que a vida individual afronta a universal morte".

No entanto, como sempre em Deleuze, os termos ganham um sentido inusitado e, quando menos se espera, os vemos revirados do avesso. Pois mesmo esse "vitalismo", tantas vezes assumido por ele, não se refere a um domínio da natureza, nem evoca qualquer princípio animista ou espontaneísta. Todo o contrário: vida (ou desejo) como puro artifício, ser como produção, agenciamento, maquinação. Um comentarista observou que essa ontologia é tão nova quanto o universo infinitamente plástico dos *cyborgs* e tão antiga quanto a tradição materialista em filosofia.

O pensamento de Deleuze é pluralista: desliza sempre numa multiplicidade substantiva e nos processos que nela operam. Só há processos e multiplicidade, insiste ele, de modo que a Razão, o Sujeito (ou o Objeto), o Uno, o Universal não passariam de abstrações, por mais que se tente ressuscitá-las para contrapor-se à única coisa que no capitalismo é de fato universal: o capital. É toda uma geografia mental que se vê aí questionada, e que Deleuze ajudou a subverter com sua filosofia da diferença.

Contra o tabuleiro da Representação que tem orientado o pensamento (com as figuras da Identidade e suas sombras, do Negativo e seus falsos movimentos) Deleuze propõe o jogo da Diferença. Ele fez da Diferença um conceito eminente e o elevou a uma suficiência sem precedentes. Por meio dele releu Bergson, Nietzsche e muitos outros, abrindo o caminho para a elaboração de uma ética da singularidade: não apenas colher as diferenças constituídas, sejam elas individuais ou coletivas, mas produzir novas diferenciações, fazer do homem um grande experimentador, um afirmador de modos de existência singulares. É, como disse Foucault, a "introdução a uma vida não-fascista".

Deleuze pode então distinguir os que pensam à imagem do aparelho de Estado, de suas estrias e direções, impostas pela homogeneização capitalística e seus valores conformistas, e os que pensam segundo a potência nômade, num espaço aberto, multivetorial, como nas estepes de um Oriente. Em vez do xadrez (jogo imperial), o "go" chinês. A admiração de Deleuze pelos nômades, sua relação com o deserto, o privilégio da exterioridade, da intensidade ("não se mexer demais para não espantar os devires"), a forma como passam ao largo da História parece dar razão ao tradutor japonês de *Mil Platôs*: "Eis um grande livro sobre a Ásia...". Deleuze, o mais oriental dos pensadores. Já não era esta a recriminação feita a Espinosa?

Tudo isto, porém, não é uma cavalgada bárbara vinda do Oriente; as peças fazem parte da tradição do pensamento ocidental, embora submetidas a atrações e acoplamentos que já fizeram mais de um filósofo revirar-se em sua tumba. Veja-se o conceito impossível de empirismo transcendental, tão importante no sistema deleuziano, misto de Hume e Kant. O método transcendental kantiano (fiquemos no mais simples: remontar de um fato dado às condições que o tornam possível) não só é valorizado, mas também radicalizado. O projeto declarado de Deleuze consiste em "purgar o campo transcendental de toda semelhança" com o mundo do senso comum, não deixá-lo, contrariamente ao que teria feito Kant, decalcar-

se sobre o empírico (por exemplo, rebater-se sobre a unidade e identidade pessoal do Eu), nem depender de princípios ainda relativamente transcendentais, porque mais amplos do que aquilo que eles realmente condicionam. Buscar a condição da experimentação real, e não da experiência possível em geral.

Ora, isto significa que a condição seja dada, constatada, ao mesmo tempo pura e vivida, construída e experimentada... A intensidade é este princípio transcendental e genético, ser do sensível, objeto da sensibilidade, que a força a ir a seu limite, transmitindo sua violência às demais faculdades (a memória, o pensamento), num "acordo discordante" no seio de um sujeito explodido.

Não há como entrar em detalhes sobre essa construção complexa. Basta ressaltar que o desafio consiste em devolver o pensamento à multiplicidade virtual que lhe dá origem: superfície imanente, intensiva, povoada de singularidades não-ligadas, que Deleuze também chamou de Inconsciente. Nesse sentido, não deve surpreender o privilégio atribuído pelo filósofo à intensidade em detrimento das representações. Reencontramos Nietzsche na vizinhança de Klossowski ou Lyotard, revirando Freud do avesso. Disto decorre uma das teses polêmicas de *O Anti-Édipo*: o desejo como maquinação de fluxos e não como um teatro de representações. Desse ponto de vista, é indiferente que se esteja no reino do papai-mamãe ou no império do significante. Mais do que o encadeamento ou a estrutura, importa o acontecimento, um dos conceitos prediletos do autor.

A teoria do Acontecimento elaborado por Deleuze responde a uma exigência que ele formulou do seguinte modo: cabe à filosofia moderna sobrepujar a alternativa temporal-intemporal, ou histórico-eterno, em favor de um tempo mais profundo (ou superficial): o intempestivo. Talvez cheguemos assim, indiretamente, a uma das coordenadas mais perturbadoras do pensamento de Deleuze, embora das mais inaparentes: a concepção insólita de tempo aí pressuposta, coextensiva a seu conceito de diferença, e que em parte explica suas recusas (para dizê-lo de modo rápido e grosseiro: hegenialismos, heideggerianismos, estruturalismos ortodoxos...) Em vez de um tempo homogêneo, linear, cumulativo ou circular, emerge uma arquitetura temporal turbulenta, plissada, labiríntica, heterogênea.

O Acontecimento não está enganchado na cadeia contínua dos presentes, com sua direção única (a boa direção, o bom senso, a flecha do tempo), e sugere uma temporalidade paradoxal, atópica, incorporal, sempre passada e sempre por vir, em que a tripartição diacrônica se vê subvertida. A própria filosofia como Acontecimento: "O tempo filosófico é assim um grandioso tempo de coexistência, que não exclui o antes e o depois, mas os superpõe numa ordem estratigráfica". É a assunção ativa de uma tal "ordem" que causa estranheza não só entre os historiadores da filosofia, de quem, aliás, Deleuze nutriu-se em abundância, mas também entre os cinéfilos que continuam intrigados com seus dois livros sobre cinema (afinal, o que é uma "imagem-tempo", um "lençol de passado", um tempo liberado do movimento, um "cristal do tempo?"). Para não falar nos psicanalistas, a quem a idéia de um inconsciente construtivista e a priorização dos devires em relação à história poderia soar extravagante, mas nem por isso menos sedutora ou operativa, sobretudo numa clínica das psicoses.

O mesmo vale no campo político. Ao ignorar os discursos pomposos ou lamurientos sobre o futuro da revolução na história e priorizar o devir revolucionário (único capaz de "conjugação a vergonha ou responder ao intolerável"), reabre-se uma linhagem intempestiva, uma lógica não dialética do devir, em que se talham constantemente múltiplos blocos de espaço-tempo, novas subjetividades. É o que explica por que Deleuze, ao contrário de muitos de sua geração, jamais renegou Maio de 68, nunca se interessou pelo tema de um fim da História (nem, de resto, por uma filosofia da história).

Quando perguntado pelo militante italiano Toni Negri: "Qual política pode prolongar na história o esplendor do acontecimento e da subjetividade?", Deleuze respondeu com a mais heraclitiana e nietzschiana das inspirações: "Acreditar no mundo é o que mais nos falta, nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele". E acrescenta, como um duende: "Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempo, mesmo de superfície ou volume reduzidos". O que terá sido o acontecimento-Deleuze?

Vida nua, vida besta, uma vida

Por Peter Pál Pelbart

Ao reduzir a existência ao seu mínimo biológico, o biopoder contemporâneo nos transforma em meros sobreviventes

O contexto contemporâneo se caracteriza por uma nova relação entre o poder e a vida. Por um lado, uma tendência que poderia ser formulada como segue: o poder tomou de assalto a vida. Isto é, ele 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. Mas o que são os poderes?

Digamos, para ir rápido, com todos os riscos de simplificação: as ciências, o capital, o Estado, a mídia. Sabemos, no entanto, que os mecanismos diversos pelos quais eles se exercem são anônimos, esparramados, flexíveis, rizomáticos. O próprio poder tornou-se "pós-moderno": ondulante, acentrado, reticular, molecular. Com isso, ele incide 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, se é que alguma vez tal exterioridade fosse cabível. Para resumi-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. Como o mostrou Foucault, um tal biopoder não visa barrar a vida, mas tende a encarregar-se dela, intensificá-la, otimizá-la. Daí nossa extrema dificuldade em situar a resistência, já mal sabemos onde está o poder, e onde estamos nós, o que ele nos dita, o que nós dele queremos, nós nos encarregamos de administrar nosso controle, e o próprio desejo está inteiramente capturado. Nunca o poder chegou tão longe e tão fundo no cerne da subjetividade e da própria vida como nessa modalidade contemporânea do biopoder.

É onde intervém o segundo eixo que seria preciso evocar, sobretudo em autores provenientes da autonomia italiana. Resumo tal tendência 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 só não emana dele, como 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. Tal potência de vida disseminada por toda parte nos obriga a repensar os próprios termos da resistência.

Poderíamos resumir esse 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 vida¹. Mas aqui isto será feito 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 noções de vida, acompanhados de sua dimensão corporal correspondente, percorrendo de um lado a outro a banda de Moebius mencionada.

O "muçulmano"

É preciso começar pelo mais extremo -o "muçulmano". Retomo brevemente à descrição feita por Giorgio Agamben a respeito daqueles que, nos campos de concentração, recebiam essa designação terminal². O "muçulmano" era o cadáver ambulante, uma reunião de funções físicas nos seus últimos sobressaltos³. Era o morto-vivo, o homem-múmia, o homem-concha. Encurvado sobre si, esse ser bestificado e sem vontade tinha o olhar opaco, a expressão indiferente, a pele cinza pálida, fina e dura como papel, já começando a descascar, a respiração lenta, a fala muito baixa, e 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 sofrer⁴. Por que os detidos dos campos chamavam de "muçulmano" aqueles que tinham desistido de viver, já que se tratava sobretudo de judeus? Porque entregava sua vida ao destino, conforme a imagem simplória, preconceituosa e certamente equivocada de um suposto fatalismo islâmico: o "muslim" seria 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, chamando-os de "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, 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, 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 vida⁵, o biopoder passa agora a funcionar na base da incitação, do reforço e da vigilância, visando a otimização das forças vitais que ele submete. 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.

O biopoder contemporâneo, segundo Agamben -e nisso ele parece seguir, mas também "atualizar" Foucault- já não se incumbe de fazer viver, nem de fazer morrer, mas de *fazer sobreviver*. Ele cria *sobreviventes*. E produz a *sobrevida*. No contínuo biológico, ele busca até isolar um último substrato de *sobrevida*. Como diz Agamben: "Pois não é mais a vida, não é mais a morte, é a produção de uma sobrevida modulável e virtualmente infinita que constitui a prestação decisiva do biopoder de nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar a cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetativa, prolongada pelas técnicas de reanimação, da vida consciente, até um ponto limite que, como as fronteiras geopolíticas, permanece essencialmente móvel, recua segundo o progresso das tecnologias científicas ou políticas. A ambição suprema do biopoder é realizar no corpo humano a separação absoluta do vivente e do falante, de *zoè* e *biós*, do não-homem e do homem: a sobrevida"⁶.

Fiquemos pois, por ora, nesse postulado inusitado que Agamben encontra no biopoder contemporâneo: fazer sobreviver, produzir um estado de sobrevida biológica, reduzir o homem a essa dimensão residual, não humana, vida vegetativa, que o chamado "muçulmano" dos campos de concentração, por um lado, e o neomorto das salas de terapia intensiva, por outro, encarnam.

A sobrevida é a vida humana reduzida a seu mínimo biológico, à sua nudez última, à vida sem forma, ao mero fato da vida, à vida nua. Mas engana-se quem vê vida nua apenas na figura extrema do "muçulmano", sem perceber o mais assustador: que de certa maneira *somos todos "muçulmanos"*. Até Bruno Bettelheim, sobrevivente de Dachau e Buchenwald, 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 medicalização da existência, em suma, a abordagem biológica da vida numa escala ampliada.

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, científica e estética a um só tempo. É o que Francisco Ortega chama de bioascese⁷. 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.

Como o diz Jurandir Freire Costa, a obsessão pela perfectibilidade física, com as infinitas possibilidades de transformação anunciadas pelas próteses genéticas, químicas, eletrônicas ou mecânicas, essa compulsão do eu para causar o desejo do outro por si, mediante a idealização da imagem corporal, mesmo às custas do bem-estar, com as mutilações que o comprometem, substituem finalmente a satisfação erótica que prometem pela mortificação auto-imposta⁸. 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 qualificá-lo, mesmo nas condições moduláveis da coerção contemporânea, de um corpo fascista -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 informações⁹, 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. Estamos às voltas, em todo caso, com o registro da vida biologizada... Reduzidos ao mero corpo, do corpo excitável ao corpo manipulável, do corpo espetáculo ao corpo automodulável, é o domínio da vida nua. Continuamos no âmbito da sobrevivida, da produção maciça de "sobreviventes", no sentido amplo do termo.

Sobrevivencialismo

- 1 - No rastro de Foucault, Deleuze, Negri, Lazzarato e outros, tal mapeamento foi tentado em "Vida Capital", São Paulo, Iluminuras, 2003.
- 2 - G. Agamben, "Ce Qui Reste d' Auschwitz", Paris Payot & Rivages, 1999.
- 3 - J. Améry, "Par Delà le Crime et le Chatiment", Arles, Actes Sud, 1995
- 4 - P. Levi, "É Isto um Homem?", Rio de Janeiro, Rocco, 2000.
- 5 - M. Foucault, "La Volonté de Savoir", Paris, Gallimard, 1976, p 179.
- 6 - G. Agamben, "Ce Qui Reste d' Auschwitz", op. cit, p. 205.
- 7 - Francisco Ortega, "Da Ascese à Bioascese, Ou do Corpo Submetido à Submissão do Corpo", in "Imagens de Foucault e Deleuze", Rio de Janeiro, DP&A, 2002.
- 8 - Jurandir Freire Costa, "O Vestígio e a Aura: Corpo e Consumismo na Moral do Espetáculo", Rio de Janeiro, Garamond, 2004.
- 9 - Paula Sibília, "O Homem Pós-orgânico", Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002.