



Biopolítica

Peter Pál Pelbart

Eu queria dizer duas palavrinhas antes de começar a abordar o tema ao qual eu me propus. Filosofia é uma matéria volátil, impalpável, mas que afeta o corpo e o pensamento. Eu vou seguir aqui um trajeto que eu elaborei. Nem tudo vai ser compreensível, nem tudo vai ser entendível, e isso não tem a menor importância. Então vocês podem surfar à vontade naquilo que forem ouvindo, podem se conectar com algumas coisas e se desconectar de outras.

Serei fiel aqui a uma concepção de Gilles Deleuze, que dizia que dar uma aula é algo como pôr em movimento uma matéria esquisita, a matéria pensamento. Mas obviamente nem tudo interessa a todos, e cada um leva o que lhe servir, o que lhe interessar. Há alunos, dizia ele, que nos cursos dele dormiam por meses a fio. E de repente, chegava o conceito de que eles necessitavam. Eles despertavam. Era o conceito despertador. Então, sintam-se à vontade para levar daqui o que lhes interessar, e o resto deixem cair... Podem até se embalar na sonolência, se quiserem.

Eu queria então lhes falar da relação entre poder e vida. E sobretudo em duas direções

principais, que a meu ver caracterizam o contexto contemporâneo. Por um lado haveria hoje 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, e as pôs para trabalhar. Desde os genes, 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 etc.

Os mecanismos diversos pelos quais se exercem esses poderes são anônimos, esparramados, flexíveis. O próprio poder se tornou pós-moderno. Isto é, ondulante, acentrado (sem centro), em rede, reticulado, molecular. Com isso, o poder, nessa sua forma mais molecular, incide diretamente sobre as nossas maneiras de perceber, de sentir, de amar, de pensar, até mesmo de criar.

Se imaginávamos, algumas décadas atrás, ter espaços preservados da ingerência direta dos poderes, por exemplo, o corpo, o inconsciente,

Peter Pál Pelbart é filósofo e professor do Departamento de Filosofia e do Núcleo de Estudos da Subjetividade do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP.

ou a natureza, e tínhamos com isso a ilusão de preservar nessas esferas alguma autonomia em relação aos poderes, hoje nossa vida parece integralmente submetida a esses 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 de monitoramento.

Para resumi-lo numa frase simples: o poder já não se exerce desde fora, desde cima, mas sim como que por dentro, ele pilota nossa vitalidade social de cabo a rabo. Já não estamos às voltas com um poder transcendente, ou mesmo com um poder apenas repressivo, trata-se de um poder imanente, trata-se de um poder produtivo. Este poder sobre a vida, vamos chamar assim, biopoder, não visa mais, como era o caso das modalidades anteriores de poder, barrar a vida, mas visa encarregar-se da vida, visa mesmo intensificar a vida, otimizá-la. 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 nós dele queremos. Nós próprios nos encarregamos de administrar nosso controle, e o próprio desejo já se vê 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 um segundo eixo que seria preciso evocar. Sobretudo em alguns autores que eu vou mencionar ao longo da minha fala, provenientes de um movimento chamado “Autonomia Italiana”. Eu resumo este eixo da seguinte maneira: quando, como diz o rap, parece que “tá tudo dominado”, 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 um exemplo: o capital hoje precisa não mais, como há décadas atrás, de músculos e de disciplina. Ele precisa de inventividade, de imaginação, de criatividade. Ele precisa do que se poderia chamar da força-inven-

ção das pessoas. Esta força-invenção de que o capitalismo se apropria e que ele faz render em seu benefício próprio, essa força-invenção não emana do capital. E no limite pode até prescindir dele. É o que se vai constatando aqui e ali. A verdadeira fonte de riqueza hoje é a inteligência das pessoas, é a sua criatividade, é a sua afetividade. E tudo isso pertence, como é óbvio, a todos e a cada um. Essa potência de vida disseminada por toda parte nos obriga a repensar os próprios termos da resistência hoje. Poderíamos resumir este movimento do seguinte modo: ao poder sobre a vida responde a potência da vida. Mas esse responder não significa uma reação, já que o que se vai constatando cada vez mais é que essa potência de vida já estava lá e por toda a parte, 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 a mera passividade, isto é, a vida, aparece agora como um reservatório inesgotável de sentido, como um manancial de formas de existência, como um germe de direções que extrapolam, e muito, as estruturas de comando e os cálculos dos poderes constituídos.

Seria o caso então de percorrer essas duas vias maiores, como numa fita de *Moebius*, o biopoder e a biopotência. O poder sobre a vida e as potências da vida. São como o avesso um do outro. Se você seguir em linha reta você chega ao outro e vice-versa. E a gente poderia, para testar essa hipótese, tomar algo que hoje em dia é cada vez mais essencial, a saber, o corpo. Tanto o biopoder como a biopotência passam necessariamente, e hoje antes do que nunca, pelo corpo. Então vou trabalhar três modalidades de vida, isto é, três conceitos de vida acompanhados de sua dimensão corporal correspondente, percorrendo, assim, de um lado a outro, essa banda de *Moebius*, esse poder sobre a vida e o poder e a potência da vida.

Eu então vou começar pelo mais extremo: o mulçumano. Vou retomar brevemente uma descrição feita por um filósofo italiano contem-

porâneo chamado Giorgio Agamben. O autor acompanha aqueles que, num campo de concentração, durante a Segunda Guerra Mundial, recebiam essa designação terminal de mulçumano. O que era um muçulmano, ou a quem se chamava de mulçumano num campo de concentração nazista? Era o cadáver ambulante, era uma reunião de funções físicas nos seus últimos sobressaltos. Era um morto vivo, o homem-múmia, o homem-concha. Encurvado sobre si mesmo, este ser bestificado, sem vontade, tinha o olhar opaco, a expressão indiferente, a pele cinza pálida, fina e dura como papel, que já começava a descascar, tinha a respiração lenta, a fala muito baixa e feita a um grande custo. O mulçumano era o detido, que havia desistido de viver. Indiferente a tudo que o rodeava, exausto demais para compreender aquilo que o esperava em breve, a saber, a morte. Essa vida não humana já estava excessivamente esvaziada para que pudesse sequer sofrer. Por que mulçumano, já que se tratava sobretudo de judeus? Porque o mulçumano entregava sua vida ao destino conforme uma imagem simplória e totalmente equivocada sobre um suposto fatalismo islâmico.

Quando a vida era reduzida ao contorno de mera silhueta, como diziam nazistas ao se referirem aos prisioneiros, eles os chamavam de *Figuren*. Figuras, manequins. Quando a vida é reduzida a isso, 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. É o sobrevivente. O biopoder contemporâneo, conclui Giorgio Agamben, reduz a vida à sobrevida, reduz vida à sobrevida biológica, produz sobreviventes. De Guantánamo à África isso se confirma a cada dia. Ora, quando cunhou o termo biopoder, Michel Foucault tratava de descriminá-lo, esse biopoder, de um regime anterior denominado soberania. O que era o regime de soberania? Consistia em fazer matar e deixar viver os demais. Cabia ao soberano a prerrogativa de matar de maneira espetacular os que ameaçassem o seu poderio, e cabia ao soberano deixar viver os demais.

Já no contexto biopolítico surge uma nova preocupação, segundo Foucault. Não cabe ao poder fazer morrer, mas sobretudo fazer viver, isto é, cuidar da população, da espécie, dos processos biológicos, cabe ao poder otimizar a vida. Gerir a vida em todas as suas dimensões, mais do que exigir a morte. Assim, se o poder, num regime de soberania, consistia num mecanismo de supressão, de extorsão, seja da riqueza, do trabalho, da força, do sangue, culminando com o privilégio de suprimir a própria vida, no regime subsequente de biopoder ele passa a funcionar na base da incitação, do reforço, da vigilância, visando a otimização das forças vitais que ele submete. Ao invés então de fazer morrer e deixar viver, trata-se de fazer viver e deixar morrer. O poder investe a vida, não mais a morte. Daí porque se desinvestiu tanto a própria morte, que antes era ritual, espetacular e hoje é anônima, insignificante.

Claro que o nazismo consiste num cruzamento extremo entre soberania e biopoder, ao fazer viver ao máximo a raça ariana e ao fazer morrer ao máximo as raças ditas inferiores, um em nome do outro. Mas, segundo Giorgio Agamben, o poder contemporâneo já não se incumbe nem de fazer viver, como postulava Foucault, nem de fazer morrer, como antigamente era a incumbência do regime de soberania. Mas o biopoder contemporâneo, o poder sobre a vida, faz sobreviventes, cria sobreviventes e produz sobrevida – é a produção da sobrevida. O biopoder contemporâneo teria essa incumbência, de produzir um espaço de sobrevida biológica, reduzir o homem a essa dimensão residual, não humana, vida vegetativa, que o mulçumano por um lado, no caso dos campos de concentração nazistas, ou os neo-mortos das salas de terapia intensiva, quando se quer prolongar a qualquer custo a vida, mesmo que seja uma vida absolutamente impotente, encarnam.

A sobrevida é a vida humana reduzida ao seu mínimo biológico, é a vida sem forma, reduzida ao mero fato biológico. É o que Agamben chama de *vida nua*. Mas engana-se quem

apenas vê *vida nua* na figura extrema do mulçumano, sem perceber o mais assustador: de certa maneira, somos todos mulçumanos. Eu me explico: Bruno Bettleheim, um psicanalista conhecido que trabalhou com autistas, foi sobrevivente do campo de concentração na Alemanha chamado Buchenwald. E quando descreve o comandante do campo de concentração, ele o qualifica como uma espécie de mulçumano. Bem alimentado e bem vestido. Ora, como é possível? O carrasco é ele também um cadáver vivo, habitando essa zona intermediária entre o humano e o inumano. Essa máquina biológica desprovida de sensibilidade e de excitabilidade nervosa. A condição de sobrevivente, de mulçumano, é um efeito generalizado do biopoder contemporâneo. Ele não se restringe aos regimes totalitários, ele inclui plenamente a democracia ocidental, a sociedade de consumo, o hedonismo de massa, a medicalização da existência. Em suma, a abordagem biológica da vida em uma escala ampliada.

Eu vou tomar um exemplo muito específico para ilustrar isso que eu estou dizendo. O superinvestimento do corpo que caracteriza a nossa atualidade. Desde algumas décadas, o foco do sujeito se deslocou 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, permitiria falar, segundo o filósofo espanhol radicado no Rio de Janeiro, Francisco Ortega, numa bioidentidade. É verdade que já não estamos diante de um corpo docilizado pelas instituições disciplinares, como há cem anos atrás; o corpo da fábrica, ou o corpo do exército, ou o corpo da escola. Já não é esta disciplina panóptica. Agora cada um de nós se submete voluntariamente a uma espécie de ascese, seguindo ora um preceito científico, ora um preceito estético. É o que o Ortega 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 cor-

po às normas da cultura do espetáculo, conforme o modelo da celebridade. Essa 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 que isso custe o bem estar do sujeito, mesmo que isso o mutila, substitui facilmente a satisfação erótica por uma espécie de mortificação auto-imposta. O fato é que nós abraçamos voluntariamente essa tirania da corporeidade perfeita, em nome de um gozo sensorial, cuja imediatividade torna ainda mais surpreendente o seu custo em sofrimento. A bioascese é um cuidado de si, mas diferentemente dos antigos, cujo cuidado de si visava a bela vida, e que Foucault até chamava de estética da existência, o nosso cuidado de si visa o corpo, sua longevidade.

Eu não hesitaria em chamar a isso tudo, nas condições moduláveis da coerção contemporânea, de um corpo fascista. Ou seja, diante de um modelo inalcançável de perfeição, que nem sequer as celebridades conseguem sustentar, diante deste modelo que paira sobre todos nós como uma obrigatoriedade, boa parcela da população é lançada numa condição de inferioridade sub-humana. Estamos todos aquém deste modelo. Que além do mais, o corpo tenha se tornado também um pacote de informações, um reservatório genético, isso tudo só vem reforçar e fortalecer os riscos de eugenia.

Estamos às voltas, em todo caso, com o registro de uma vida biologizada, reduzidos ao mero corpo, do corpo excitável ao corpo manipulável, do corpo espetáculo ao corpo auto-modulável: é o domínio da *vida nua*. Continuamos na esfera da sobrevida, da produção maciça de sobreviventes, no sentido amplo do termo, mesmo que os sobreviventes sejam de classe média ou alta, ou no extremo luxo do consumo.

Eu poderia ampliar um pouco agora essa noção de sobrevivente. Na sua análise do 11 de setembro, o filósofo esloveno Slavoj Žižek con-

testou o adjetivo “covardes” imputado aos terroristas que perpetraram o atentado contra as torres gêmeas. Afinal, dizia Zizek, eles não tiveram medo da morte, contrariamente a nós ocidentais, que não só prezamos a vida, como se alega, mas queremos preservá-la a todo custo, prolongá-la ao máximo, seja que vida for; nós somos escravos da sobrevivência. Essa nossa cultura visa sobretudo isto, sobrevivência, pouco importa a que custo. E Zizek deu a este contexto o nome de 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 Zizek é a seguinte, e é a pergunta que ele retoma a São Paulo – não a cidade, mas ao santo: “quem está realmente vivo hoje?”. E Zizek acrescenta: “e se só estivermos realmente vivos se nos comprometermos com uma intensidade excessiva, que nos coloca além da vida nua?” Zizek pergunta: “e se ao nos concentrarmos na simples sobrevivência mesmo quando ela é qualificada como uma vida boa, se quando nós privilegiamos apenas a sobrevivência o que realmente perdermos for a própria vida?” Ele ainda acrescenta: “e se o terrorista suicida palestino, a ponto de explodir a si mesmo e aos outros, estiver no sentido enfático, mais vivo do que nós?” E ele continua, num comentário totalmente provocativo: “será que não vale mais um histérico verdadeiramente vivo no questionamento permanente da própria existência, do que um obsessivo que evita acima de tudo que algo lhe aconteça, que escolhe a morte em vida?”. Claro que não se trata de nenhuma conclamação ao terrorismo, nem de elogio algum ao terrorista, mas sim de uma crítica caústica ao que este filósofo esloveno chamou de postura sobrevivencialista pós-metafísica dos últimos homens. É uma crítica a este espetáculo anêmico da vida se arrastando como uma sombra de si mesma, nesse contexto biopolítico em que almejamos 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. É a realidade virtualizada. Para Zizek, morte e vida designam não fatos objetivos, mas posições subjetivas existenciais. E neste 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. Haveria mais vida do lado daqueles do que dos últimos homens. Todos nós que arrastamos nossa sombra de vida como mortos vivos, como zumbis pós-modernos. O autor chama a atenção para a paisagem de desolação contra a qual vem inscrever-se tal ato, como o atentado contra as torres gêmeas. E, sobretudo, para o desafio de se repensar hoje o próprio estatuto do acontecimento, em suma, da gestualidade política num momento em que a vitalidade parece ter migrado para o lado daqueles que, numa volúpia de morte, souberam desafiar o nosso sobrevivencialismo exangue.

Seja como for, poderíamos dizer que na pós-política espetacularizada, e com o respectivo seqüestro da vitalidade social, estamos todos reduzidos ao sobrevivencialismo biológico. Estamos todos à mercê da gestão biopolítica, cultuando formas-de-vida de baixa intensidade, submetidos à mera hipnose, mesmo quando essa anestesia sensorial é travestida de hiper-excitação. É a existência de cyber zumbis, pastando mansamente entre serviços e mercadorias, como dizia Gilles Châtelet num livro esplêndido intitulado *Viver e pensar como porcos*. Vamos dar o nome a este tipo de vida no português bem claro: *vida besta*. *Vida besta* é esse rebaixamento global da existência, é essa depreciação da vida, é sua redução à *vida nua*, à sobrevida, é esse estágio último do niilismo contemporâneo.

A essa vida sem forma do homem comum, nas condições do niilismo contemporâneo, uma revista francesa chamada *Tikkun* deu o nome de Bloom. Este é o nome de um personagem do escritor James Joyce. Inspirada nesse personagem, essa revista criou um tipo. Bloom seria um tipo humano recentemente aparecido no planeta e que designa essas exis-

tências brancas, presenças indiferentes, sem espessura, o homem ordinário, anônimo; talvez agitado quando tem a ilusão de que com isso poderia encobrir o tédio, a solidão, a separação, a incompletude, o nada. Bloom designa essa tonalidade afetiva que caracteriza a nossa época. Essa tonalidade de decomposição niilista, o momento em que vem à tona o que se realiza em estado puro, o fato metafísico de nossa estranheza e de nossa inoperância. Para além ou para aquém de todos os nossos problemas sociais de miséria, precariedade, desemprego etc. Bloom é a figura que representa a morte do sujeito e a morte do 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, ele é um analfabeto das emoções de que ele recolhe apenas ecos difratados.

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*, cabe perguntar o que poderia ainda sacudir de tal estado de letargia. E cabe perguntar se a catástrofe não estaria aí instalada cotidianamente, no nosso niilismo do dia-a-dia. O mais sinistro dos hóspedes, diria Nietzsche, ao invés de ser a catástrofe, é a erupção súbita de um ato espetacular. O que poderia então sacudir-nos de tal estado de letargia, de lassidão, de esgotamento? Há uma belíssima definição beckettiana sobre o corpo, dada por um jovem filósofo francês chamado David Lapoujade: “Somos como personagens de Beckett, para os quais já é difícil andar de bicicleta, depois difícil andar, depois difícil simplesmente se arrastar e depois difícil de permanecer sentado. Mesmo nas situações cada vez mais elementares que exigem cada vez menos esforço, o corpo não agüenta mais. Tudo se passa como se ele não pudesse mais agir, não pudesse mais responder.

O corpo é aquele que não agüenta mais.” É uma definição do corpo. O que é o corpo? É aquele que não agüenta mais. Como assim? O que será que o corpo não agüenta mais? O corpo não agüenta mais tudo aquilo que o coage, por fora e por dentro. Por exemplo, o corpo não agüenta mais o adestramento civilizatório que por milênios se abateu sobre ele, como Nietzsche o mostrou exemplarmente em *Para a genealogia da moral*. Ou mais recentemente, o sociólogo Norbert Elias, quando descreveu de que modo aquilo que chamamos de civilização é resultado de um progressivo silenciamento do corpo; dos seus ruídos, impulsos, movimentos, arrotos, peidos etc. Mas também o que o corpo não agüenta mais é a docilização que lhe foi imposta pelas disciplinas nas fábricas, nas escolas, nos exércitos, nas prisões, nos hospitais, pela máquina panóptica. E tendo em vista o que dissemos recentemente, o que o corpo não agüenta mais é a mutilação biopolítica, a intervenção biotecnológica, a modulação estética, a digitalização bioinformática do corpo, o seu entorpecimento nesse hedonismo. Em suma, num sentido muito amplo, o que o corpo não agüenta mais é a mortificação sobrevivencialista. Seja em um estado de exceção, como num campo de concentração, seja na banalidade cotidiana, como em um *shopping center* das nossas cidades.

O mulçumano, o cyber zumbi, o corpo espetáculo, a gorda saúde dominante, o Bloom, por extremas que pareçam suas diferenças, todas ressoam nesse efeito anestésico e narcótico, configurando a impermeabilidade de um corpo blindado, conforme a belíssima expressão do escritor Juliano Pessanha. O nosso seria um corpo blindado.

Diante disso, seria preciso retomar o corpo naquilo que lhe é mais próprio, na sua dor, no encontro com a exterioridade, na sua condição de corpo afetado pelas forças do mundo e capaz de ser afetado por elas. Seria preciso retomar o corpo na sua afetibilidade, no seu poder de ser afetado e de afetar. Como observa Bárbara Stiegler, já em Nietzsche um sujeito vivo era principalmente isso, um corpo que sofre de suas

aflições, de seus encontros, da alteridade que o atinge, da multidão de estímulos e de excitações, que lhe cabe selecionar, evitar, escolher, acolher. Nessa linha, também Deleuze insiste: um corpo não cessa de ser submetido aos encontros, com a luz, o oxigênio, os alimentos, os sons, as palavras cortantes. Um corpo é primeiramente encontro com outros corpos. Um corpo é primeiramente 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. Como então preservar a capacidade de ser afetado, se não através de certa permeabilidade, de certa passividade até, de uma certa fraqueza. Eu vou fazer uma pergunta absurda: como ter a força de estar à altura de sua própria fraqueza, ao invés de permanecer na fraqueza de cultivar apenas a força?

O autor polonês chamado Gombrowicz se referia a um inacabamento próprio à vida, ali onde a vida se encontra em seu estado embrionário, onde a forma ainda não pegou inteiramente. É a atração irresistível que exerce esse estado de imaturidade, onde está preservada a liberdade de seres ainda por nascer. Será possível dar espaço, em nossa vida, a tais seres ainda por nascer, num corpo excessivamente musculoso, em meio a uma atlética auto-suficiência, demasiadamente excitada, plugada, perfectível? Talvez por isso tantos personagens literários, que vão desde Bartleby até o artista da fome de Kafka, precisem um pouco de imobilidade, de palidez, de esvaziamento, para dar passagem a outras forças que um corpo excessivamente blindado não permitiria.

Então a pergunta é: como dar passagem a estas forças num corpo que não seja justamente blindado, atlético, perfeito? Às vezes é inclusive preciso criar uma espécie de corpo morto para que essas outras forças atravessem o corpo. Por exemplo, José Gil, que é um filósofo português interessantíssimo, observou o processo através do qual, na dança contemporânea, o corpo se assume como um feixe de forças, ele desinveste os seus órgãos. É um corpo que pode ser como

que esvaziado, roubado de sua alma, diz José Gil, para poder então ser atravessado pelos fluxos mais exuberantes de vida. É aí que esse corpo, que já é um corpo sem órgãos, constitui ao seu redor um domínio intensivo, uma nuvem virtual, uma espécie de atmosfera afetiva, com a sua densidade, textura, viscosidade própria, como se o corpo exalasse e liberasse forças inconscientes que circulam à flor da pele, projetando em torno de si uma espécie de sombra branca. Tudo isso é muito enigmático. Mas é a dança contemporânea pelos olhos do José Gil. Essa produção de sombra branca em torno de um corpo destituído de seus órgãos, um corpo tornado feixe de forças.

Eu não posso me furtar à tentação de pelo menos mencionar essa experiência que eu coordeno há dez anos, que é a Companhia Teatral Ueinzz, com ditos usuários de saúde mental. E entre alguns destes atores nós reencontramos essas posturas como que extraviadas, inumanas, disformes; rodeados de sua sombra branca, ou imersos numa espécie de zona de opacidade ofensiva. O corpo aparece aí como sinônimo de certa impotência, mas é aqui que se precisa pensar nessa virada. É dessa impotência que ele extrai uma potência superior. Como pensar conjuntamente certa impotência, e essa potência superior extraída dessa impotência?

Eu gostaria então de retomar uma idéia que é de Gilles Deleuze, no artigo último que ele escreveu, chamado *Imanência, uma vida*. Ele quer falar da vida, e menciona a noção de *uma vida*. E ele dá o exemplo do que é uma vida, extraído de um conto de Charles Dickens. Tem um canalha chamado Riderhood, que está prestes a morrer num quase afogamento. E neste momento, ele libera uma centelha de vida dentro dele, que parece ser separada do canalha que ele é. E todos à sua volta subitamente se compadecem, por mais que o odeiem. Eis aí o que Deleuze chama de *uma vida*. É puro acontecimento, em suspensão, impessoal, singular. *Uma vida* está para além do bem e do mal. Deleuze chega a dizer, é uma espécie de beatitude. Outro exemplo, os recém nascidos, que

em meio aos sofrimentos são atravessados pelo que Deleuze chama de *uma vida*, uma vida imanente, que é pura potência, apesar de ser tão impotente. Também o bebê, como o moribundo, é atravessado por *uma vida*. E assim define Deleuze: “Querer viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica. Com a criança maior já se tem uma relação pessoal orgânica, mas não com o bebê, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar os paralelepípedos. Com um bebê só se tem relação afetiva, vital, pois o bebê é sede irreduzível das forças, a prova mais reveladora das forças.” É como se Deleuze perscrutasse um aquém do corpo empírico ou da vida individual, é como se ele não só buscasse em Kafka, Lawrence, em Artaud, em Nietzsche, mas ao longo de toda a sua obra, aquele limiar vital e virtual, a partir do qual todos os lotes repartidos pelos deuses ou homens giram em falso e derrapam, já não pegam. É esse 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, é essa uma vida que põe em xeque todas as divisões legadas pela tradição, e indica o que Deleuze pode chamar de *uma vida*.

Como diferenciar a decomposição e a desfiguração do corpo, necessárias para que as forças que o atravessam inventem novas conexões e liberem novas potências, tendência essa que caracterizou parte de nossa cultura das últimas décadas nas suas experimentações diversas, das danças às drogas e à própria literatura? Como diferenciar essa desfiguração dessa outra desfiguração e decomposição que a produção do sobrevivente e a manipulação biotecnológica suscita e estimula? Como diferenciar a perplexidade de Espinosa – com o fato de que não sabemos ainda o que pode o corpo –, como diferenciar isso do desafio dos poderes e da tecnociência, que precisamente vão pesquisando o que é que se pode fazer com o corpo? Como descolar-se da obsessão de pesquisar o que se pode fazer com o corpo, que é uma questão biopolítica, saber que intervenções, que mani-

pulações, que aperfeiçoamentos, que eugenias se pode fazer. Como então recusar isso e afinar o outro pólo: o que pode o corpo? Que poderes de afetar e ser afetado pode o corpo, que é uma questão vitalista, que é uma questão espinosista? Como se por um lado houvesse as potências da vida, que precisam de um corpo sem órgãos para se experimentarem, e por outro lado estivesse o poder sobre a vida que precisa de um corpo pós-orgânico para anexá-lo a sua axiomática capitalista.

Para que um apareça, talvez seja preciso que o outro seja pelo menos combatido ou deslocado. Talvez para que esta *uma vida* possa aparecer na sua imanência e na sua afirmatividade seja preciso que ela se tenha despojado de tudo aquilo que pretendeu contê-la ou representá-la. Toda a tematização do corpo sem órgãos é uma variação em torno deste tema biopolítico por excelência. A vida se desfazendo de tudo aquilo que a aprisiona. E o que a aprisiona, dentre outras coisas, é o que Artaud, na sua loucura, conseguiu formular; o que nos aprisiona é também o organismo, os órgãos. A inscrição dos poderes diversos sobre o corpo é também a redução da nossa vida a esta *vida nua*, a esta vida morta, a esta vida múmia, a esta vida concha. Se a vida deve livrar-se de todas essas amarras sociais, históricas, políticas, não será para reencontrar algo de sua animalidade desnudada, despossuída? Será a invocação de uma *vida nua*, como diria Agamben? Não é bem isso. E aqui eu vou mencionar um autor japonês, que é tradutor de Artaud para o japonês e também tradutor de Deleuze para o japonês, e um grande crítico, no bom sentido, destes dois autores. Diz Kuniichi Uno: “Ele (Artaud) nunca perdeu o sentido intenso da vida e do corpo como gênese, como auto-gênese, como força intensa, sem limites. 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 vida do corpo.” Bastaria meditar um pouco na 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”. É uma frase muito estranha e o nosso comentador japonês diz o seguinte: “Um genital inato é alguém que tenta nascer por si mesmo. Produzir em si um segundo nascimento, a fim de excluir o nascimento já dado, biológico, determinado. Ser inato é não ter nascido. Pensemos em Beckett ouvindo uma conferência de Jung. Jung diz sobre uma paciente o seguinte: o fato é que esta paciente nunca nasceu. E Beckett pega essa frase, “Ela nunca nasceu”, e leva para o contexto de sua obra. E ali, um eu, que não nasceu, na obra do Beckett, escreve sobre um outro eu que sim, nasceu. Esse eu que não nasceu recusa esse eu que nasceu. Mas essa recusa não é uma recusa do nascimento. Essa recusa do nascimento biológico não é uma recusa propriamente de um ser que não quer viver, mas sim 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 suas funções, órgãos representantes das ordens, instituições, tecnologias visíveis ou invisíveis que pretendem gerir o corpo. Um corpo que a partir, ou em favor de um corpo sem órgãos, desafia esse complexo sócio-político que Artaud chamou à sua maneira de “juízo de deus”, mas que nós chamaríamos hoje de biopoder. O que é um corpo que recusa este biopoder que se abate sobre ele e que exige, reivindica o direito de nascer de novo. Essa recusa do nascimento dado, em favor de um auto-nascimento, não equivale ao desejo de dominar seu próprio começo, mas de recriar um corpo que tenha o poder de começar. A vida é esse corpo” – diz Uno – “desde que o corpo descubra em si a sua força de gênese. Desde que ele se libere de tudo aquilo que pesa sobre ele como uma determinação. É uma guerra à biopolítica.”

Então, para concluir, poderíamos dizer o seguinte: *uma vida*, como diz Deleuze, é a vida pensada como gênese, como virtualidade, como diferença, como invenção de formas, como potência impessoal. *Vida nua*, ao contrário, tal

como Agamben a teorizou, é a vida reduzida ao seu estado de mera atualidade, indiferença, impotência, banalidade biológica. Para não falar na *vida besta*, que é a exarcebação e a disseminação entrópica da *vida nua* no seu limite niilista. Se a *vida nua* e a *uma vida* são tão contrapostas, mas ao mesmo tempo tão sobrepostas, é porque, no contexto biopolítico contemporâneo, é a própria vida que está em jogo, é ela o campo de batalha. Como dizia Foucault, é no ponto em que o poder incide com força maior sobre a vida que doravante se ancora a resistência a esse poder. Mas justamente é a vida como que mudando de sinal. Em outras palavras, às vezes é até no extremo da *vida nua* que se descobre *uma vida*. Assim como que por vezes é no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode descobrir-se como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude.

Mesmo na existência espectral de Bloom de algum modo se insinua, por vezes, uma estratégia de resistência. Ele é o homem sem qualidades, sem substancialidade de mundo, onde já nem sequer o biopoder pega. O homem como homem, o anti-herói presente na literatura do século passado, de Kafka à Musil. É um homem sem comunidade, que talvez chame por uma comunidade por vir.

Se os que melhor diagnosticaram a vida bestificada, de Nietzsche e Artaud até os jovens experimentadores de hoje, têm condições de retomar o corpo como afetibilidade, como poder de afetar e ser afetado, como fluxo, como vibração, como intensidade, e até mesmo como poder de começar, será que isso não ocorre também porque entre nós esse sufocamento teria atingido um ponto intolerável? Não estamos nós todos nesse ponto de sufocamento que justamente por isso nos impele numa outra direção? Por fim, talvez haja algo na extorsão da vida que deve vir à tona para que essa vida possa aparecer diferentemente. Algo deve ser esgotado, como pressentiu Deleuze, num texto chamado justamente *O esgotado*, para que um outro jogo seja pensável.

