

Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política

Juliana Merçon*

Data de submissão: 25 out. 2010

Data de aprovação: 20 fev. 2011

Resumo

As relações entre vida e política constituem a paisagem que as idéias deste texto procuram explorar. Foucault nos leva a pensar sobre como a biopolítica moderna abandona a separação que a Antigüidade mantinha entre *zōé* e *bíos*, fusionando a vida e transformando-a em seu objeto. Giorgio Agamben invoca uma figura do direito romano arcaico para contestar: a vida nua já habitava a *polis* antes da modernidade. O *homo sacer* exemplifica como, através de sua exclusão, a vida nua é incluída na política. Inclusão que a torna alvo tanto das democracias quanto dos governos totalitários, assim como o novo “sujeito soberano” em nome do qual são propaladas as demandas das lutas sociais. Por fim, as conexões que estabelece Deleuze entre “uma vida”, imanência e devir-minoritário são exploradas, conduzindo-nos a breves comentários inconclusivos.

Palavras-chave: Biopolítica; vida nua; imanência; devir; política da impessoalidade.

Resumen

Las relaciones entre vida y política constituyen el paisaje que las ideas de este texto buscan explorar. Foucault nos lleva a pensar como la biopolítica moderna abandona la separación que la Antigüedad mantenía entre *zōé* y *bíos*, fusionando la vida y transformándola en su objeto. Giorgio Agamben invoca una figura del derecho romano para objetar: la vida nuda ya habitaba la *polis* antes de la modernidad. El *homo sacer* ejemplifica cómo, a través de su exclusión, la vida nuda es incluída en la política. Inclusión que la torna blanco tanto de las democracias como de los gobiernos totalitarios, así como el nuevo “sujeto soberano” en nombre del cual son propaladas las demandas de las luchas sociales. Al final, las conexiones que establece Deleuze entre “una vida”, inmanencia y devir-minoritario son exploradas, conduciendonos a breves comentarios inconclusivos.

Palabras clave: Biopolítica; vida nuda; inmanencia; devir; política de la impersonalidad.

* Doutora em Filosofia pela University of Queensland (Austrália) e em Educação pela UERJ. Professora do Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación (México).

Vida é um daqueles conceitos rodeados por obviedades e clichês. Está presente em todos os lados, nas conversas cotidianas, nos discursos científicos, nos espetáculos da mídia, nas igrejas dos mais variados credos, nas propagandas políticas de direita e esquerda, mas poucos são os que discutem sua sacralidade, sua centralidade. A potência de uma nação corresponde à vida da população: medida por meio de taxas de natalidade, mortalidade, longevidade, qualidade... As escolas de vanguarda “educam para a vida”: ensinam informática, inglês, filosofia... Em nome da vida, são criadas e usurpadas forças, reivindicados e declarados direitos, instituídos e modificados costumes, erigidas e destruídas cidades. Em nome dela, morresse e mata-se. E, no entanto, ela – a vida – segue pouco questionada. Fundamento e fim da arte de governar: um verdadeiro dogma político.

Diante da força com que naturalizamos a vida, abandonamos aqui o registro médico-científico para, desde uma inquietação político-filosófica, indagar: Quais são algumas das relações possíveis entre vida e política? Como se conectam e se distanciam os pensamentos de Foucault, Agamben e Deleuze através dos conceitos de biopolítica, vida nua, imanência e devir? Que potencialidades, riscos e dificuldades abrigam a política da impessoalidade deleuzeana? O presente artigo se propõe a responder a estas questões, expondo as ideias dos filósofos mencionados, tecendo comentários que as relacionem e reflexões próprias.

A entrada da vida na história

*O que se passou no século XVIII
[...] foi nada menos do que a entrada da vida na história
– isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana
na ordem do saber e do poder,
no campo das técnicas políticas.
(Michel Foucault, *A vontade de saber*, p. 133)*

O que nós entendemos com a palavra vida não era expresso pelos gregos através de um único termo. Os dois termos dos quais os gregos se serviam eram semântica e morfologicamente distintos: *ζῆν*, que expressava o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, pessoas ou

Ano III, número 2, jul.-dez. 2010

deuses), e *bíos*, que indicava a maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo. Na *Ética a Nicômaco* (Livro I, capítulo 5), Aristóteles distingue a vida contemplativa do filósofo, (*bíos theōretikós*) da vida de prazer (*bíos apolaustikós*) e da vida política (*bíos politikós*). Em nenhum dos casos utiliza o termo *zōé* pelo simples fato de que para ele estes tipos de vida não eram, de modo algum, a simples vida natural, mas sim formas de vida qualificadas, modos de vida particulares. No mundo clássico, a simples vida natural é excluída do âmbito da *polis* e é confinada ao sentido de mera vida reprodutiva.

Ao final de *A vontade de saber*, Foucault sintetiza o processo através do qual, no início da modernidade, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal, transformando a política em biopolítica: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (1997a, p. 134). A partir de 1977, nos cursos no Collège de France, Foucault já apresentava suas idéias sobre a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população”. Definiu, então, biopolítica como a forma pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas apresentados à prática governamental através de fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos como uma população. Eram estes fenômenos relativos à saúde, higiene, natalidade, diferença entre raças, etc (1997b, p. 89).

Por muito tempo, explica Foucault (1997a, p. 127-129), o poder soberano teve como privilégio característico o “direito de vida e morte”. Este não era, porém, exercido pelo soberano com relação aos seus súditos em termos absolutos ou de modo incondicional, mas apenas nos casos em que o soberano encontrasse sua própria existência ameaçada. Este direito era, portanto, condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência, era o direito de causar a morte ou de deixar viver. Esta figura jurídica se relaciona com um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia, essencialmente, como instância de confisco, como um mecanismo de subtração, como o direito de se apropriar de uma parte das riquezas. A partir da modernidade, o “confisco” tendeu a não ser mais a forma principal de exercício do poder, mas somente uma peça entre outras com funções de incitação, reforço, controle, vigilância, maximização e organização das potências submetidas a um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las ou destruí-las. A morte, que se fundamentava no direito do soberano de se defender ou pedir que o defendessem, aparece depois como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la. No entanto,

apesar de com a modernidade se passar a proclamar a defesa da vida do corpo social, Foucault (1997a, p. 129) assinala que:

jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX, e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações. [...] As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais.

Segundo Foucault (1997a, p. 131), foram duas as formas principais através das quais se desenvolveu concretamente o poder sobre a vida a partir do século XVII. A primeira se centrou no corpo-máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos. As disciplinas como procedimentos de poder asseguravam o cumprimento dessas metas. A segunda forma de exercício do poder sobre a vida se formou por volta da metade do século XVIII e centrava-se no corpo-espécie, no corpo como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade. Tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores, através de uma biopolítica da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.

Essa forma de organização do poder teve conseqüências que não podem ser subestimadas. Dentre elas, destacamos, primeiramente, a ruptura que se produziu no regime do discurso científico. O novo modo de relação entre a história e a vida (que situa a vida fora da história, como suas imediações biológicas, e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada pelo saber e pelo poder) permitiu que a questão do significado do humano fosse colocada, possibilitando o surgimento das ciências humanas. Disto decorre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão ser investidas sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, ou seja, em todo o espaço da existência. Uma outra conseqüência do bio-poder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, às expensas do sistema jurídico da lei. Um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida tem necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de colocar a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. A lei funciona, nesta nova organização, cada vez mais como

norma. A instituição judiciária se integra cada vez mais a um contínuo de aparelhos (médicos, administrativos e outros) cujas funções são, principalmente, reguladoras. As disciplinas veiculam o discurso da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra “natural”, ou seja, da norma. O horizonte teórico deixa de ser o do direito e passa a ser o das ciências humanas. Uma sociedade normalizadora é, portanto, o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida (Foucault, 1997a, p. 134-135).

Segundo Foucault (1999, p. 190), esta normalização colocaria a resistência política em “uma espécie de beco sem saída”, pois não é recorrendo à soberania contra a disciplina que os efeitos do poder disciplinar poderão ser limitados, uma vez que soberania e disciplina se tornaram duas partes intrinsecamente constitutivas dos mecanismos gerais do poder em nossa sociedade. Dada esta dificuldade, as forças que resistem contra o bio-poder passaram a se apoiar exatamente naquilo sobre o que ele investe: na vida e no ser humano enquanto ser vivo. O que nas lutas sociais é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do humano, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. A vida tem sido tomada como objeto político e voltada contra o sistema que tenta controlá-la. A vida, muito mais do que o direito, tem se tornado o objeto das lutas políticas, mesmo sendo estas últimas formuladas através de afirmações de direito: direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à auto-realização, à satisfação das necessidades, etc. “Esse direito, tão incompreensível para o sistema jurídico clássico”, nos diz Foucault (1997a, p. 136), “foi a réplica política a esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania”.

Políticas da análise do bio-poder

Em seus estudos, Foucault abandona o enfoque tradicional da noção de poder, ou seja, não mais utiliza o modelo de análise que considera o indivíduo como sujeito de direitos naturais e que tem como objetivo dar conta da gênese ideal do Estado, fazendo da lei a manifestação fundamental do poder. Ao invés de uma análise baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado), Foucault focaliza sua atenção nos modos concretos através dos quais o poder penetra o corpo mesmo dos sujeitos e suas formas de vida. Em seus últimos anos,

esta análise parece ter sido orientada por duas linhas de investigação diferentes: uma sendo o estudo das técnicas políticas (como a polícia) por meio das quais o Estado assume e integra o cuidado da vida natural dos indivíduos; e a outra o estudo das tecnologias do eu, mediante as quais se efetua o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade, à própria consciência e, ao mesmo tempo, a um poder de controle exterior. Segundo Foucault (1997b), o Estado ocidental moderno passaria a integrar técnicas de individuação subjetivas e procedimentos de totalização objetivos, fazendo com que surgisse um duplo vínculo político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno.

Giorgio Agamben (1998, p. 14) afirma, no entanto, que o ponto de convergência entre esses dois aspectos do poder permaneceu pouco ou nada explorado na investigação de Foucault. O filósofo italiano se pergunta onde estaria, no corpo do poder, a zona de indiferenciação ou, pelo menos, o ponto de intersecção em que se esbarram as técnicas de individualização e os procedimentos totalizantes. Indaga, enfim, se seria legítimo ou sequer possível manter a separação entre tecnologias subjetivas e técnicas políticas.

Através das investigações que compõem seu livro *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua*, Agamben apresenta o que para ele é o ponto oculto no qual confluem o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Entre os pontos defendidos nesta obra, estão a idéia de que essas duas análises não podem separar-se e a afirmação de que as implicações daquilo que o autor chama de “vida nua” (natural, biológica) na esfera política constituem o núcleo originário, mesmo que velado, do poder soberano. Para Agamben (1998, p. 16), a biopolítica não é, portanto, conseqüência de uma transformação do poder soberano, mas o próprio “aporte originário do poder soberano. [...] Ao situar a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz outra coisa além de voltar a dar luz ao vínculo secreto que une o poder com a vida nua.”

Uma outra história da vida

Agamben recorre a uma figura obscura do direito romano arcaico para mostrar como soberania e vida nua já se implicavam mutuamente, muito antes da modernidade. O *homo sacer* (homem sagrado) é “aquele a quem o povo julgou por um delito; não é lícito sacrificá-lo, mas quem o matar não será condenado por homicídio. Daqui vem que se chama sagrado

a um homem mal e impuro” (1998, p. 94). Com a figura do *homo sacer* o caráter de sacralidade se vincula pela primeira vez a uma vida humana como tal. Esta acepção do termo *sacer* ligada ao humano nos oferece o enigma de uma figura do sagrado que está mais aquém e mais além do religioso. O humano sagrado é insacrificável: não habita a dimensão da religiosidade. É também aquele cuja vida pode ser tirada por qualquer um sem que isso implique uma penalidade: ele tampouco se situa na esfera da lei.

Com o *homo sacer*, a vida humana se inclui na ordem religiosa e jurídica unicamente sob a forma de sua exclusão. A inclusão da vida por meio de sua exclusão faz com que participe de um estado de exceção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída da ordem jurídica e nela contida, constituía, segundo Agambem, o fundamento oculto sobre o qual repousava todo o sistema político. Ocorre, no entanto, que o espaço da vida nua, situada originariamente à margem da ordem jurídica, vai coincidindo progressivamente com o espaço político, de forma que exclusão e inclusão, externo e interno, *zōē* e *bíos*, direito e fato entram em uma zona de indiferenciação. O espaço que era juridicamente vazio no estado de exceção extrapola seus limites e passa a coincidir com a norma. Quando a exceção tende a converter-se em regra, estado de natureza e Estado de direito, vida e lei coincidem sem nenhum tipo de distinção. Quando as fronteiras do estado de exceção se desmancham e se fazem indeterminadas, a vida nua, específica, que ali habitava fica liberada em toda parte e passa a ser ao mesmo tempo o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o lugar único tanto da organização do poder estatal como da emancipação dele.

A transformação da vida em sujeito e objeto da política talvez possa ser explicada pelo fato de que, simultaneamente ao processo disciplinar, através do qual o poder estatal faz do humano enquanto ser vivo o próprio objeto do poder, ocorreu o próprio nascimento da democracia moderna, na qual o humano em sua condição de vivente já não se apresenta como objeto senão como sujeito do poder político. Estes dois processos, opostos e aparentemente conflitivos em vários aspectos, convergem, porém, no fato de que nos dois o que está em questão é a vida nua do cidadão, que passou a ser nada menos que o novo corpo biopolítico da humanidade (1998, p. 54-55).

O *homo sacer* é insacrificável e, no entanto, qualquer um pode matá-lo. A vida nua à qual se refere a violência soberana remete a uma idéia de sacralidade que já não pode definir-se por completo através de sua adequação para o sacrifício ou de sua relação com rituais de imolação. Na modernidade, sugere Agamben (1998, p. 58) o princípio da sacralidade da

vida se emancipou por completo da noção de sacrifício. O significado do termo sagrado em nossa cultura prolonga a história semântica do *homo sacer* e não a do sacrifício religioso. A vida cada vez mais se expõe a uma violência sem precedentes, mas que se manifesta nas formas mais profanas e banais.

A partir desta perspectiva, Agamben afirma que ter pretendido restituir ao extermínio dos judeus uma aura sacrificial através do termo ‘holocausto’ é uma “irresponsável cegueira historiográfica”:

O judeu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de uma vida à qual se pode dar a morte mas que é insacrificável. Matá-los não constitui a execução de uma pena capital nem um sacrifício, mas simplesmente a atualização de uma simples possibilidade de receber a morte que é inerente à condição de judeu como tal. [...] Os judeus não foram exterminados no transcurso de um delirante e gigantesco holocausto, mas, literalmente, como Hitler anunciou, “como piolhos”, ou seja, como vida nua. A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é a religião nem o direito, mas a biopolítica (Agamben, 1998, p. 147)

O campo de concentração se torna assim o espaço biopolítico absoluto: “o paradigma oculto do espaço político da modernidade” (Agamben, 1998, p. 155). Nos campos de concentração, corpo biológico e corpo político se fizeram indiscerníveis. Em uníssono com Foucault, Agamben afirmará que “não somos só animais em cuja política está posta em questão a nossa vida de seres viventes, senão também, ao inverso, cidadãos em cujo corpo natural está posta em questão nossa própria vida política” (1998, p. 238).

Considerando que nosso tempo nos propõe uma vida insacrificável, mas que tem se convertido em eliminável em uma medida sem precedentes, a vida nua revelada por Agamben através do *homo sacer* nos concerne de modo particular: “Se hoje já não há uma figura determinável de antemão do homem sagrado, isto é, talvez, porque todos somos virtualmente *homines sacri*” (1998, p. 147).

A vida como resistência morta

O impulso que leva a modernidade a fazer da vida aquilo em nome do qual são travadas as lutas políticas faz também da própria vida nua uma

figura soberana. Mas em lugar de reconhecer seu caráter eminentemente político (ou melhor, biopolítico), muitos inscrevem a experiência da vida, por uma parte na esfera do sagrado e, por outra, na interioridade do sujeito, a quem esta experiência se oferece em instantes privilegiados. Aqueles que politizam a vida, utilizando-a como instrumento de batalha contra o poder que a submete, não percebem muitas vezes que o que conquistam em seus conflitos não vai muito além de uma maior inscrição das suas próprias vidas dentro da ordem política que combatem – acentuando, desta forma, o poder do qual tentam se liberar.

Assim, a democracia moderna se caracteriza através da reivindicação de uma liberação da *zōē*, tratando constantemente de transformar a vida nua em uma forma de vida particular, política. Aqui também se expressa uma aporia que consiste em apostar que a liberdade e a felicidade estejam no próprio lugar que marca a nossa servidão: a vida nua. É como se a política atual não conhecesse nenhum outro valor que a vida. Enquanto o aniquilamento de milhares de vidas insuscritáveis (iraquianas, africanas, indígenas, terceiro-mundistas) ocorrer em nome da vida, o conforto das poltronas desde as quais assistimos a estes espetáculos tenebrosos talvez não se torne jamais intolerável.

A centralidade da vida como objeto-sujeito da política de nossos tempos marca a decadência da democracia moderna e aquilo que Agamben identifica como sendo a sua progressiva convergência com os Estados totalitários. Para este autor, a politização da vida é a dimensão que melhor permite ver a relação de contigüidade entre democracia e totalitarismo. O fato da vida biológica com suas necessidades ter se convertido, em toda parte, em um elemento politicamente decisivo faz com que seja possível compreender a rapidez com que as democracias parlamentares puderam transformar-se em Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se em democracias parlamentares. Nos dois casos, estas transposições se produziram em contextos onde a política já havia se transformado em biopolítica e nos quais o que estava em jogo consistia já exclusivamente em determinar que forma de organização resultaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o desfrute da vida nua. A diferença está apenas no fato de que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, ao primado do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre as obrigações coletivas e, nos Estados totalitários, se converte, pelo contrário, no principal critério político e no lugar por excelência das decisões soberanas. Tanto em um caso como no outro, sugere Agamben (1998, p. 154-155), “as distinções políticas tradicionais (direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem

sua claridade e sua inteligibilidade e entram em uma zona de indeterminação uma vez que seu referente fundamental passou a ser a vida nua”.

Uma vida... em Deleuze. Vida nua?

No último texto que escreveu antes de sua morte, Deleuze define a pura imanência como uma vida. Destacamos, deste texto, dois momentos: um que parece apontar para uma espécie de perigo, que torna a conexão vida-imanência permeada por fragilidades, presa fácil do bio-poder, e outro de fuga, possível abertura a uma nova conceitualização do par vida-política: a criação, justamente, de um possível.

“O que é a imanência?”, pergunta Deleuze. E ele mesmo responde:

[...] uma vida... Ninguém melhor que Dickens narrou o que é uma vida [...]. Um canalha, um mau sujeito, desprezado por todos, está para morrer e eis que aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor, pelo menor sinal de vida do moribundo. Todos se aprestam a salvá-lo, a tal ponto que no mais profundo de seu coma o homem mau sente, até ele, alguma coisa de terno penetrá-lo. Mas à medida que ele volta à vida, seus salvadores se tornam mais frios, e ele recobra toda sua grosseria, toda sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que não é mais do que aquele de uma vida jogando com a morte. A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que [desprende] um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece. (Deleuze, 2002, p. 12)

Charles Dickens distingue o indivíduo Riderhood, personagem do romance *Our mutual friend*, da centelha de vida dentro dele. O lugar dessa vida separável não está nem neste mundo nem no outro, mas entre os dois, numa espécie de intermundo. A exemplificação de Dickens não parece, no entanto, satisfazer Deleuze (2002, p. 14): “Não deveria ser preciso conter uma vida no simples momento em que a vida individual confronta o morto universal”. O fato é que a vida nua que ele nos apresenta parece emergir à luz somente no momento de sua luta contra a morte. Deleuze oferece, então, um outro exemplo. Este exhibe a vida impessoal enquanto coexistente à do indivíduo sem, porém, se confundir com ela. Trata-se, novamente, de um caso especial, situado, desta vez, em proximidade não da morte, mas do nascimento:

Os recém-nascidos são todos parecidos e não têm nenhuma individualidade; mas eles têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos, que não são características subjetivas. Os recém-nascidos, em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessados por uma vida imanente que é pura potência [...]. (Deleuze, 2002, p. 14)

A tentativa de definir e esclarecer através de ‘uma vida’ o que seja a imanência talvez nos conduza, ao invés disso, a um território ainda mais incerto, no qual o recém-nascido e o moribundo nos apresentam o sinal da própria vida biológica, da vida nua como tal. Ao deslocar a imanência para a esfera da vida, Deleuze está ciente de estar penetrando um terreno perigoso. A vida de Riderhood à beira da morte ou a do recém-nascido parecem, de fato, habitar a mesma zona enigmática em que mora a vida nua. O pensamento que toma como objeto a vida compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias. Por este motivo, procuramos sinalizar algumas colocações que, a partir do pensamento de Deleuze, talvez permitam resituar a vida em um novo contexto político-filosófico. As distinções entre “uma vida” e a vida nua talvez apontem para um outro terreno teórico cujo sentido e força ainda precisam ser explorados.

Podemos dizer, por exemplo, que o isolamento da vida nua operava uma divisão do vivente, que permitia distinguir nele uma série de funções e oposições, (tais como: vida natural/vida social; exterior/interior, *zōé/bíos*, vida biológica/vida política), enquanto “uma vida...” marca justamete a impossibilidade de traçar hierarquias e separações. O plano de imanência funciona, em outras palavras, como um princípio de indefinição, no qual o natural e o social, o biológico e o político, o dentro e o fora se neutralizam e transitam de um para o outro:

Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que este ou aquele sujeito vivo atravessa e que esses objetos vividos medem: vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos. (Deleuze, 2002, p. 14)

Se “uma vida” dispensa as categorias com as quais vínhamos até aqui vinculando vida e política, como, então, com a imanência absoluta, repensá-las? Ou, rejeitando-as, como buscar em outras categorias nova “vida”?

Uma vida...: a imanência

*Diz-se que as revoluções têm um mau futuro.
Mas não param de misturar duas coisas,
o futuro das revoluções na história
e o devir revolucionário das pessoas.
[...] A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário,
o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável.
(Gilles Deleuze, *Conversações*, p. 211)*

Deleuze esclarece que afirmar a imanência como “uma vida...” não significa, de modo algum, atribuir a imanência à vida como a um sujeito. Pode-se dizer da pura imanência que ela é uma vida – não é imanência à vida, senão que a imanência absoluta ou a imanência que existe em si mesma: “ela não existe em algo, ela não é imanência a algo, ela não depende de um objeto e não pertence a um sujeito” (Deleuze, 2002, p. 12). Vincular a imanência a algo que lhe é exterior corresponderia ao que Deleuze e Guattari (1992, p. 67) denominam de “ilusão de transcendência”, erro no qual, segundo os autores, incorreram filósofos como Descartes, Kant e Husserl, que tornaram a imanência imanente a algo e reencontraram uma transcendência na própria imanência.

Uma das implicações político-filosóficas que advêm da afirmação de uma imanência absoluta é a colocação do jogo da vida e de suas regras em um mesmo mundo, desprovendo de todo sentido a busca de um momento fundacional ou de um fim supremo. A imanência torna-se, desta maneira, um combate contra as formas de sociabilidade resultantes das filosofias e políticas que prescrevem um dever ser e que submetem o real a um julgamento extrínseco, transcendente, e, portanto, arbitrário. O desacordo e a disputa operam neste mundo, não remetem a causas, objetivos, explicações ou determinações que estejam em nenhum outro lugar. A imanência significa que a exterioridade deixou de estar além do mundo: “a infinidade dos mundos possíveis se decifra, a partir de então, diretamente no mundo, como sinais de sua heterogeneidade” (Zourabichvili, 2000, p. 345).

Por não operar cisões, a imanência não tem como coordenadas *cogitos*, consciências ou sujeitos. “Uma vida” como imanência é impessoal, não se relaciona à individuação, mas à singularização:

[...] vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, uma vez que apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má. A

vida de tal individualidade se apaga em favor da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora ele não se confunda com nenhum outro. (Deleuze, 2002, p. 14)

Neste sentido, uma vida singular pode existir sem qualquer individualidade, pois as singularidades ou os acontecimentos constitutivos de uma vida coexistem com os acidentes da vida correspondente, mas não se agrupam nem se dividem da mesma maneira.

Destituída de suas pretensões de transcendência, assim como de seu enquadramento personalista, a política deleuzeana torna-se terreno para os devires. A geo-política dos devires não é histórica, universal ou pessoal. Um devir é, para Deleuze, um acontecimento, como um intempestivo nietzscheano. Ele não é resultado de uma série causal histórica, mas justamente o que rompe esta série, aquilo que dela escapa para que possa justamente acontecer. “O devir não é história; a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais desvia-se a fim de devir” (Deleuze, 1992, p. 211).

Na noção de “devir-minoritário” parece residir a aposta micro-revolucionária de Deleuze. O devir não é sinônimo de imitação ou assimilação, mas sim uma “dupla captura” ou transformação recíproca das partes que se encontram para passar a ser algo distinto do que vinham sendo (Deleuze; Parnet, 1998, p. 10). Assim, o devir que adentra o espaço de grupos desprovidos de força política permitiria a criação de novos possíveis, a atualização de novas potências. Transitar por onde não há modelos a imitar senão novas formas de vida a construir é o desafio a que nos convoca o filósofo: participar em devires-minoritários para inventar novas forças ou novas armas (Deleuze; Parnet, 1998, p. 13).

Para não concluir

A inspiração deleuzeana ecoa, mas não desprovida de algumas dificuldades. Por um lado, reconhecemos a importância de resgatar a vida como força movente, concebê-la como fluxo sem fins pré-determinados, e abri-la a rumos diversos, impensados. Despir a vida de suas camadas políticas e das qualificações que a representam (artista, filósofa, negro, mulher, de esquerda, criança, desempregado, etc) pode gerar espaço para experimentos individuais e coletivos de reinvenção do viver. Desnudar a vida sem reinstaurar cisões talvez seja, como Deleuze parece sugerir, uma maneira de permitir que ela se afirme em novas direções. Como processo

que se rebela à *politicização da vida*, este desdobramento imanente sem moldes rígidos talvez corresponda a um *revivamento da política*.

Esta política do devir, da singularidade e da impessoalidade não é, porém, um efeito da consciência ou vontade de um sujeito que a elege, mas acontece, justamente, à medida que a subjetividade fabricada pela *polis* cede lugar a incertezas sem nome e a forças sem molde. Trata-se de uma aposta: a des-subjetivização abre espaços para novos possíveis – desconhecidos e menos afins à ordem dominante. E trata-se também de uma afirmação: esta abertura a devires-minoritários é um ato político, reconfigurador da vida coletiva, da vida individual, das vidas, enfim.

Dois paradoxos despontam com estas ideias, insinuando desafios teóricos e práticos. Suspeitamos, primeiramente, que no limiar da nudez de uma vida, lugar de proximidade com a imanência pura, talvez se encontrem força e debilidade. Por um lado, podemos dizer que quanto mais despida de formas, funções, razões e fins aprendidos, mais poderá uma vida afirmar-se através de suas potências e fluxos, ou seja, mais força terá para transformar-se sem ditames e expectativas externos. Por outro lado, o desnudamento de representações sociopolíticas talvez implique a vulnerabilização da vida. Isto porque neste processo talvez sejam também desconstruídas as defesas aprendidas e as armas que protegem contra a ferocidade da vida política. A des-subjetivização de uma vida talvez não ocorra absolutamente (salvo quando encarnada na psicose, lugar de fragilidade política), mas comporte graus de conformação ou rebeldia mais ou menos intensos, aberturas maiores ou menores a acontecimentos impessoais. Quanto mais se desnuda uma vida, talvez mais presente se torne também o risco de desconexão e vulnerabilização do viver. Potencialização e aniquilação são, assim, ambos abarcados por devires-minoritários. Esta convivência paradoxal entre força e fraqueza que a vida nua aninha desenha devires sem mapas ao passo que também intensifica riscos.

Um último conjunto de questões suscitadas pelas relações esboçadas entre vida e política, e, mais particularmente, pela visão deleuzeana, diz respeito ao paradoxo que conecta consciência e involuntarismo. Os devires-minoritários – processos aqui compreendidos como desnudamentos da vida politicamente construída – não são, como vimos, produzidos pela vontade de um sujeito. A escolha não fabrica a experiência do devir, senão que é este o efeito da confluência de uma multiplicidade de vetores não conhecidos. Ainda sendo mínimo o que pode ser pensado desde o todo de uma experiência, nesta minuta zona de inteligibilidade habitam, em alguns casos, saberes sensíveis que geram disposições ou condições para uma maior abertura a devires-minoritários.

O filosofar acerca das relações entre vida e política, e das experiências de reinvenção das formas de ser, talvez expresse algo deste movimento de extensão do pensamento rumo ao impensado. É esta uma aposta político-filosófica: embora não possam ser produzidos ou controlados, embora não sejam o resultado da vontade de um sujeito, os devires quiçá encontrem na potência do pensar parte daquilo que permite seu nascimento e vida.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... *Educação & realidade*, Porto Alegre, v. 27, n. 2, jul.-dez. 2002. p. 10-18.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997a.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997b.

FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível: sobre o involuntarismo na política. In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. p. 333-356.