

# EXISTÊNCIA, VIDA E MORTE: DO VIVER AO SOBREVIVER

Sergio Augusto Vizzaccaro-Amaral\*

Deve-se aprender a viver por toda a vida,  
e, por mais que tu talvez te espantes,  
a vida toda é um aprender a morrer.  
(SÊNECA, VII, p. 3 - 4)

**RESUMO:** Esse artigo procura explorar, em termos das conseqüências e das estratégias, as maneiras de gerenciar a vida, quando essas se perdem em meio a um espaço indiscernível. Pois é pelo espaço liso, informe, sem limites claros, que a morte se instala enquanto elemento de ação de poder, arrastando a própria vida para lugares de difícil definição. Lugar, portanto, por onde a vida se perde e a simples existência desponta enquanto possibilidade quase inevitável. É a biopolítica, mas uma biopolítica que, como explorou Agamben, se faz na articulação íntima entre o “fazer viver” e o “fazer morrer”: emergência do “fazer sobreviver”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Poder. Vida. Morte. Biopolítica.

## EXISTENCE, LIFE AND DEATH: FROM LIVE TO SURVIVE

**ABSTRACT:** This article explores, in terms of consequences and strategies the ways of managing the life, when these ways lose themselves in a indescribable space. Since in through the “smooth space”, unformed, without clear limits, that the death settles down being the element of action power, dragging the life to difficult definition places. Place, where the life loses itself and the simple existence blunt as an almost inevitable possibility. It’s the bio-politics, but a bio-politic, as explored by Agamben, that makes itself through the familiar articulation between “to make alive” and “to make death”: emergency of “to make survive”.

**KEY WORDS:** Power. Life. Death. Bio-politics.

---

\* Ms. em Psicologia Clínica pela PUC/SP. Dr. em Saúde Coletiva pela UNICAMP/FCM/DMPS.  
E-mail: sergiovizzaccaro@uol.com.br

Recebido em: 08/01/2010 Avaliado em: 22/01/2010

**E**m “O teatro e seu duplo” Antonin Artaud relaciona a doença e o poder de maneira bastante interessante e reveladora. Se quisermos uma redução do texto para efeito de sistematização, poderemos dizer que, quando a doença se instala em determinado local, pelo menos dentro do contexto apresentado pelo autor, há uma perigosa transmutação de valores, certa reviravolta entre as escalas de domínio político e social. Seria como se a doença tivesse a potencialidade de, em determinados níveis de disseminação, fazer corroer não somente a saúde em termos médicos, mas, juntamente com ela, a “grande saúde social”. Isto é, a doença, sem controle, alastrando-se, contagiando sem limites previsíveis, exercendo um poder muito maior que a própria destruição do corpo e da vida de quem a contrai. A doença, enquanto contágio coletivo, ameaça a ordem pública, efetiva determinado conteúdo de caos, coloca o poder público em terreno movediço. No contexto de Artaud, diante da peste, a cidade cai e, com ela, cai também a ordem social, a organização e repartição dos poderes.

Foi um sonho, mas, mesmo em sonho, a peste mobilizou os medos do vice-rei da Sardenha: “viu-se pestífero e viu a peste arrasar seu minúsculo Estado”:

Sob ação do flagelo, os quadros da sociedade se liquefazem. A ordem desmorona. Ele assiste a todos os desvios morais, a todas as derrocadas da psicologia, escuta em si mesmo o murmúrio de seus humores, corroídos, em plena destruição, e que, num vertiginoso desperdício de matéria, tornam-se densos e aos poucos se metamorfoseiam em carvão. Será tarde demais para conjurar o flagelo? Mesmo destruído, mesmo aniquilado e pulverizado organicamente, e queimado em suas entranhas, ele sabe que não se morre nos sonhos, que neles a vontade atua até o absurdo, até a negação do possível, até uma espécie de transmutação da mentira com a qual se refaz a verdade.

Ele desperta. Saberá mostrar-se capaz de dissipar todos os boatos de peste que estão correndo e os miasmas de um vírus vindo do Oriente. (ARTAUD, 2006, p. 9)

Não houve contato concreto, nem mesmo qualquer indício de que a peste estivesse realmente instalada na cidade. Mas o medo do contágio, a possibilidade de existência de um foco de peste, já bastou suficientemente para mobilizar, além dos medos do chefe de estado, a ação contra aquilo que o amedrontava. Seu ato imediato, como nos conta Artaud, ao acordar, foi enviar um navio para impedir o desembarque do *Grand-Saint Antoine*, agora sob ameaça de canhões. O navio, então, partiu para

outros portos deixando para trás a cidade desconfiada de seu chefe de estado, já que ele, com seus atos, havia passado por cima de uma série de procedimentos que o direito internacional regia. Na verdade, a desconfiança da população e dos pares do poder contava com a base das ações: fora apenas um sonho, o elemento desencadeador das medidas tão exageradas e descabidas para o momento.

Artaud (p. 9) apresenta a peste a partir do medo de seus efeitos tanto no corpo quanto na alma, mas é do medo da dissolução social, que realmente se trataria:

Estabelecida a peste numa cidade, seus quadros regulares desmoronam, não há mais limpeza pública, nem exército, nem polícia, nem prefeitura; acendem-se fogueiras para queimar os mortos, conforme a disponibilidade de braços. Cada família quer sua fogueira. Depois da madeira, o lugar e o fogo escasseiam, há lutas entre famílias ao redor das fogueiras, logo seguidas por uma fuga geral, pois os cadáveres já são em número excessivo. Os mortos já atravancam as ruas, em pirâmides instáveis que animais roem aos poucos. Seu mau cheiro sobe pelo ar como uma labareda. Ruas inteiras são bloqueadas pelo amontoamento dos mortos. É então que as casas se abrem, que pestíferos delirantes, com os espíritos carregados de imaginações pavorosas, espalham-se gritando pelas ruas. O mal que lhes corrói as vísceras, que anda por seu organismo inteiro, libera-se em jorros através do espírito. Outros pestíferos que, sem bubões, sem dores, sem delírios e sem sangramentos, observam-se orgulhosamente em espelhos, sentindo-se explodir de saúde, caem mortos, com a bacia nas mãos, cheio de desprezo pelos outros pestíferos.

O palco montado pelo autor é dos mais amedrontadores. Uma vez instalado o mal, seus efeitos se dão em escala essencialmente incontrolável. Não há como se estabelecer procedimentos capazes de conter o avanço gradativamente acelerado do movimento em direção ao caos. Pois é disso que se trata, o caso da peste. É o medo da instalação de um estado caótico, em que as ações se perdem em meio à inutilidade e desvario. Loucura, pois as finalidades se embaralham e se deslocam de seus lugares, desfazendo o sentido e impondo um regime de ação e significação dessa ação, totalmente jogada na imprevisibilidade mais imediata. Na verdade, o que há realmente de previsível, nesse estado, é apenas a imprevisibilidade alojada nos atos das pessoas. Ações sem sentido esperado, sem direcionamento, inútil em si mesmas: um teatro. Mas teatro onde os papéis se invertem, onde as regras se perdem se desfazem, fazendo-se um vazio a partir do estranho, de uma monstruosidade. São

crimes contra a ordem e contra aquela natureza ordenada e reconhecida ao longo dos dias de paz e tranquilidade civil:

Os últimos vivos se exasperam: o filho, até então submisso e virtuoso, mata o pai; o casto sodomiza seus parentes. O avaro joga seu ouro aos punhados pela janela. O herói guerreiro incendeia a cidade por cuja salvação outrora se sacrificou. O elegante se enfeita e vai passear nos ossários. Nem a idéia da ausência das sanções nem a morte próxima bastam para motivar atos tão gratuitamente absurdos por parte de pessoas que não acreditavam que a morte fosse capaz de acabar com tudo. (ARTAUD, 1999, p. 20)

Imediatamente podemos ver o embaralhamento dos papéis, a inversão dos sentidos, a chegada do improvável em todo seu poder de destruição. Mas queremos trazer mais alguns pontos: não é, necessariamente, a aniquilação e a morte presente no instante alargado pela imprevisibilidade, talvez, o que mais amedronta, muito mais que a morte certa, é por onde ela vem. E ela vem pela instalação do improvável, ela chega tanto pela mão do filho contra o pai, do guerreiro contra a cidade, do casto contra a castidade de seus parentes. Na verdade, o que morre, o que se perde na morte, é a ordem das coisas, as conexões aceitáveis entre aquilo que a ação mostra em seu sentido mais próprio: sua finalidade, aquilo que ela deve significar ao ser executada. Da quebra na série entre ato e significação, Artaud estabelece outra cisão: a fratura provocada pela emergência da “febre erótica”. Interessante questão, pois em meio à morte, em meio à destruição, o que se eleva é justamente o “erótico” como ligação entre as ações:

E como explicar esse aumento de febre erótica entre os pestíferos que, em vez de fugir, ficam onde estão, tentando extrair uma volúpia condenável de moribundos ou mesmo mortos, meio esmagados pelo amontoado de cadáveres onde o acaso os alojou. (p. 20)

Ao falar da peste, Artaud está falando do momento de libertação daquilo que, até então, estava limitado pelas regras, estava transfigurado em personagens maiores, em figuras capazes de aglutinar, ao seu redor, a previsibilidade de seus atos: o bom filho, sempre, aceita seu lugar na família, do casto se espera a castidade, e assim por diante. Se a “febre erótica” mobiliza o estranho e o destituído de significado, é porque ela mobiliza, mais fundamentalmente, uma espécie de energia portadora de criação de outras formas, de outros personagens inusitados. Para Artaud, a

peste se liga ao teatro e ao ator, ao ato de se ter em si, uma multidão de outras vidas e outras figuras. Assim como a peste liberta as identidades de seus papéis esperados, jogando-as numa “inutilidade”, o ator também passa por um estado pelo qual ele é:

totalmente penetrado e transformado por seus sentimentos, sem nenhum proveito para a realidade. Tudo no aspecto físico do ator, assim como no do pestífero, mostra que a vida reagiu ao paroxismo e, no entanto, nada aconteceu. (p. 20)

Outro ponto interessante levantado pelo autor é o fato do contágio, de como ele pode ser apresentado. Certamente, para Artaud, o problema não se resume no processo essencialmente tomado pela linha biológica. Mesmo sendo o contágio a partir do levantamento etiológico da doença já ser, em si mesmo, difuso e jogado em dilatações imprevisíveis, sempre sobra algo que vai além dessa imprevisibilidade. Isto porque, na ordem biológica dos contágios, na chamada história natural do mal que se instala, ainda que imersa em fatores imprevisíveis, sempre entra um ponto de apoio capaz de proporcionar certa dose de ordem ao processo: ainda sobra a probabilidade como mecanismo de apoio ao cálculo dos acontecimentos, ainda entra a possibilidade como referência ao futuro. Por outro lado, o “além da imprevisibilidade” pode ser encontrado em esferas muito mais instáveis, ou melhor, muito menos passíveis de delimitação:

Ninguém pode dizer por que a peste atinge o covarde que foge e poupa o dissoluto que se satisfaz sobre os cadáveres. Por que o afastamento, a castidade, a solidão nada podem fazer contra os efeitos do flagelo e por que um certo grupo de debochados que se isolou no campo, como Boccaccio com dois companheiros bem equipados e sete devotas libertinas, pode esperar tranquilamente pelos dias quentes, quando a peste se retira; e por que num castelo próximo, transformado em cidadela fortificada com um cordão de homens armados impedindo a entrada, a peste transforma toda a guarnição e os ocupantes em cadáveres e poupa os homens armados, os únicos expostos ao contágio. (p. 18)

Obviamente, não estamos levando a discussão para territórios estritamente técnicos; o que nos vale, ao contrário, são os aspectos que se instalam nas brechas dos cálculos, nas fissuras das probabilidades, na imprevisibilidade mínima que escapa. Pois, mesmo dentro do território do risco exposto pelo controle das variáveis, e nisso

Artaud insiste, há a potência do não equacionável, do impossível entrando por entre as possibilidades estabelecidas pelas técnicas.

Mas falamos da doença em termos genéricos. Ela pode ser a própria “peste” que a Europa conheceu e da qual fala Artaud, como pode ser a “doença social” causada pelos “venenos sociais”, tão estudada e combatida pela eugenia nas décadas de 1930 e 1940, pode ser o sangue judeu (para os médicos nazistas), o sangue negro e índio (para os médicos brasileiros do início do século 20, pode ser a essência patológica que se encerra no comunista, no artista (que a psiquiatria, aliada à eugenia, combatia a serviço da harmonia social); e, para não nos atermos apenas em outros tempos, a doença pode “ser” um corpo qualquer que se apresenta como elemento destoante de um modelo decidido como o melhor, o mais apto, econômico e adequado para certo estilo de vida. Pode ser, em outra esfera, a ameaça das bacantes ao Estado quando instaladas nas margens da cidade grega que tanto amedrontou Penteu: ameaça da desordem, da quebra da ordem social:

Estive ausente da cidade e me falaram sobre o novo flagelo que perturba Tebas; a deserção dos lares por nossas mulheres, sua partida súbita para aderirem a pretensos mistérios, sua permanência na floresta sombria só para exaltarem com suas danças uma nova divindade – um tal de Diôniso, seja ela quem for. Taças cheias de vinho, segundo os relatos, circulam entre esses grupos. Vindas de todos os lugares, as mulheres procuram os recantos menos acessíveis para proporcionarem prazeres aos homens. São esses os chamados rituais das Mênades, mas antes de Diôniso todas cultuam Afrodite divina. Eu mesmo, muitas vezes surpreendi-as e ordenei que fossem presas, com suas mãos atadas, em cadeias públicas sempre guardadas por subordinados meus; quanto às restantes, vou persegui-las nos montes. (EURÍPIDES, 2000, p. 217)

Aqui Artaud retorna: a presença do navio pestilento às margens da cidade, o medo do contágio e da perda da ordem social. E retorna mais uma vez: a presença, mesmo que à margem, mesmo que sem o contato real do contágio, já insere a partícula do caótico.

Talvez a questão seja mais sutil. Talvez o que se queira combater seja algum tipo de desnível, de turbulência infinitesimal capaz de vingar algo descontrolado. (SERRES, 1997)

Mas estamos muito envolvidos no universo do livro de Artaud e, talvez por isso, as consequências que seguimos se mostrem um tanto imprecisas para o nosso objetivo.

Delimitando mais pontualmente, temos: a doença, quando coletivizada sem variáveis equacionáveis, exerce sua capacidade destrutiva para além do corpo e da “alma” do indivíduo; ela insere a potencialidade caótica que pode embaralhar, misturar a “geometria” pela qual o Estado - enquanto forma e não somente em termos de razão institucional - coloca em ordem os vários territórios sob o seu controle.

A forma “geométrica”, ou uma espécie de geometria específica relativa à ação do Estado, entra aqui como dispositivo pelo qual se pode separar o certo do errado, o possível do impossível, o proibido do permitido, desenhando limites e fronteiras - quase sempre obedecendo a proporções definidas - entre aquilo que potencializa a ordem social e aquilo que a coloca em risco. E podemos falar assim se lembrarmos das defesas abertas contra a peste nas cidades: a necessidade diante das potências caóticas trazidas pela peste era criar condições de impor um espaço, poderoso o bastante, para canalizar uma eficiência e uma mobilidade maior para o poder responsável pelo combate contra a doença.

Portanto, outro paralelo interessante, e que explora outro aspecto bem diferente do levantado por Artaud, é o que revela o livro de Albert Camus “A peste”, pelo qual podemos buscar, na emergência da doença, o elemento de combate que refina o exercício do poder pelo Estado, ou pelas suas instituições. Ao final da primeira parte do livro, após o quadro da peste instalado:

A prefeitura, [...], pediu a Riex um relatório destinado à capital da colônia, para solicitar ordens. Rieux fez uma descrição clínica e colocou números. No mesmo dia, contaram-se cerca de quarenta mortos. O prefeito assumiu a responsabilidade, como ele dizia, de intensificar a partir do dia seguinte as medidas prescritas. A notificação compulsória e o isolamento foram mantidos. As casas dos doentes deviam ser fechadas e desinfetadas, os que os rodeavam submetidos a uma quarentena de segurança, os enterros organizados pela cidade [...]. (CAMUS, 1997, p. 63)

Medidas de segurança e controle. Um refinamento nas técnicas e procedimentos de controle é que podemos perceber. Muito ao contrário do livro de Artaud, o que Camus mostra é a emergência de uma racionalidade, de uma técnica de governar diante de uma ameaça, agora, não mais balanceada pelos sonhos de um príncipe, pelos delírios do contágio, por onde as medidas podiam ser refutadas, incompreendidas. Camus demonstra, para além das violências implícitas nos mecanismos efetivados pelas autoridades, números, relatórios, estatísticas, técnicas de repartição do espaço,

procedimentos, formulários, protocolos, toda uma grande gama de possibilidades de se impor a disciplina necessária ao controle do estado de urgência. Mas nesse ponto, vemos apenas o começo, e no começo certa esperança ainda ronda pelas ruas. Ainda há espaço para se buscar, a qualquer custo, a velha e familiar rotina do cotidiano. Esperança nos próprios mecanismos, mesmo sendo eles compulsórios e violentos. Pois é do familiar, da volta incessante ao estado do “familiar”, do retorno, de certo modo incoerente e visivelmente desconfortável, pela certeza da ameaça, ao já conhecido, que a esperança se alimenta nesses primeiros momentos. Ainda há espaço para a impressão de que as medidas instituídas possam manter as horas do dia e da noite sob a supervisão dos eixos.

Aparentemente nada mudara. Os bondes continuavam sempre cheios nas horas de pico, vazios e sujos durante o dia. [...] À noite a mesma multidão enchia as ruas e as filas estendiam-se diante dos cinemas. Aliás, a epidemia pareceu recuar e, durante alguns dias, contou-se apenas uma dezena de mortos. (p. 64)

Sentimento de normalidade que se mostra frágil. Não porque se sustenta em algum tipo de delírio, mas porque, mesmo sendo ancorado na visibilidade dos efeitos positivos das medidas disciplinares, resta o embate com uma natureza estranha, e que é a natureza da própria peste em seu curso. Daí, naquilo que resta, a saber, sobre o curso da doença, curso essencialmente subterrâneo e sombrio, se instala, sempre, um “a mais” de poder. Um “a mais” enquanto possibilidades a serem tomadas, caso o risco ultrapasse os limites aceitáveis. Lidamos com limites, agora, pelos quais o risco se encontra com a política e com a segurança que tal política deve conter. Ultrapassados tais limites, a reserva de medida é posta, então, em funcionamento:

Depois, de repente, subiu de modo vertiginoso. No dia em que o número de mortos atingiu de novo trinta, Bernard Rieux olhava o telegrama oficial que o prefeito lhe estendera exclamando: Estão com medo! O telegrama dizia: Declarem o estado de peste. Fechem a cidade. (CAMUS, 1997, p. 64)

Foucault mesmo demonstra que o diagrama de poder disciplinar teve seu modelo no que ele chamou de “sociedade da peste”:

Se é verdade que a lepra suscitou modelos de exclusão que deram até certo ponto o modelo e como que a forma geral do grande Fechamento, já a peste suscitou esquemas disciplinares. Mais que a divisão maciça e binária entre uns e outros ela recorre a separações múltiplas, a distribuições individualizantes, a uma organização aprofundada das vigilâncias e dos controles, a uma intensificação e ramificação do poder. [...] A cidade pestilenta, atravessada inteira pela hierarquia, pela vigilância, pelo olhar, pela documentação, a cidade imobilizada no funcionamento de um poder extensivo que age de maneira sobre todos os corpos individuais – é a utopia da cidade perfeitamente governada. A peste (pelo menos aquela que permanece no estado de previsão) é a prova durante a qual se pode definir idealmente o exercício do poder disciplinar. (FOUCAULT, 2004, p. 164)

Entre Camus, Artaud e Foucault, podemos ver linhas que se cruzam e se misturam, num emaranhado que faz aparecer a relação entre doença, saber e controle, ou, se quisermos ainda, entre ameaça de descontrole, segurança e dispositivo de controle. Se em Artaud a peste se apresenta pelas impossibilidades do poder sobre sua ação, em Camus vemos os mecanismos de poder sendo refinados, adaptados e exercidos, mesmo que tal processo não se configure no total exercício desse poder. Há sempre uma parcela que escapa, que se rebela, para bem ou para o mal. Não importa. O que importa, e isso vemos mais acima com o trecho de Foucault, é como o poder se atualiza sobre o espaço por onde percorrem ameaças e perigos, por onde as relações se impõem por meio de funções específicas: repartir o espaço, separar os elementos, registrar os acontecimentos, narrar os fatos, estabelecer diferenças, etc. E para cada função, ou para cada grupo de função, um procedimento, uma técnica a ser empregada de modo a tornar as ações mais eficientes, ou, no mínimo, executáveis. Pela peste vem tanto um dispositivo de poder que faz exercer ações essencialmente produtoras de ordem e disciplina quanto uma espécie de arquivo de saberes capazes de formalizarem tais ações seja em torno de instituições ou territórios discursivos.

Estamos, portanto, caracterizando a intervenção institucional, que visa à saúde, independentemente de quais territórios disciplinares que a ela se conformam, como ação essencialmente perigosa, carregada de potencialidades geradoras de mecanismos controladores - exercício pulverizado da forma-Estado. Porém, se temos o espaço do Estado ordenado pela lógica de uma espécie de espaço cartesiano, por onde podemos ver passar séries de elementos, todos eles dispostos de maneira a potencializar seu controle, outra possibilidade se abre: O Estado não necessariamente se ordena e ordena espaços tão bem delimitados como aqueles das sociedades disciplinares.

Hoje a “geometria” tornou-se mais difusa, mais diluída, mais sutil. São outras maneiras de disciplinar, outras formas de controlar, mais intensas e difusas, vistas num tempo reclamado como “presente”. O presente, mesmo sendo alargado entre décadas, pode ser delimitado pensando nas próprias mudanças ao longo dessa “nossa” história, que é a do investimento do poder na própria vida. Falamos de outro diagrama, já diagnosticado por Deleuze em um texto tardio, ou indicado por Foucault, em algumas discussões difusas, também tardias. Diagrama pelo qual as lutas entre forças são travadas nas mais dissimuladas estratégias, onde o poder faz funcionar capturas improváveis, faz produzir ações imprevistas e, por fim, formaliza linhas de controle, muitas vezes, avessas ao regime disciplinar. Diagrama de controle: a disciplina não se perde, apenas se dissimula e se estende por espaços extremamente sutis, como é o caso da mudança no investimento de poder, agora muito mais voltado à subjetividade sem, é claro, abandonar o corpo: eis a “sociedade de controle”. (DELEUZE, 2000)

E a questão da vida, quando inserida no cenário acima, aparece cada vez mais investida por redes de controle. É a vida articulada em suas instâncias mais íntimas, em seus espaços mais secretos. Na realidade, se anteriormente experimentávamos, sob a biopolítica, relações intensamente envolvidas num “fazer viver”, hoje, além disso, a vida entra num outro plano, espaço indiscernível onde se perde as fronteiras entre a própria vida e a morte. Espaço, enfim, onde o “fazer viver” é levado à suas últimas conseqüências: “nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder de nosso tempo”. (AGAMBEN, 2008, p. 155)

A vida é um aprender a morrer? Sêneca se utiliza de argumentos que, no seu interesse maior, era fazer Paulino se convencer a largar os trabalhos públicos do Estado romano para dedicar-se à vida. Para o filósofo estóico, que viveu e morreu entre tantas turbulências pessoais e políticas, a vida, para ser digna de notoriedade, deveria estar entregue à busca de uma retidão moral, livre das paixões que nos privam do próprio tempo vivido. Para Sêneca a vida rica, deveria ser dedicada ao bem mais precioso que era a própria filosofia. O viver, como insistia em seus argumentos, era estar imerso em plenitude, centrado no presente, tranqüilo em relação ao passado e, principalmente, sem antecipações do futuro. Isto porque o tempo desperdiçado em função de um futuro, essencialmente incerto e sem possibilidade de previsão, nos arrancaria do presente, despotencializando-o, destituindo-o de suas conquistas reais. Interessante notar que o desperdício era algo assentado na desqualificação do presente, seja pelo fato do arrependimento em relação ao passado, seja em relação à ambição no futuro. O presente, descaracterizado de sua plenitude, era tempo morto, jogado à ociosidade sem sentido, enfim, a prova de uma vida vazia.

Os anos, em si, em sua simples passagem cronológica, não sustentariam uma noção de vida vivida. Ainda mais se encerrados no interior da lógica da provisão. Nas palavras do filósofo: “Portanto não há por que pensar que alguém tenha vivido muito, por causa de suas rugas ou cabelos brancos: ele não viveu por muito tempo, simplesmente foi por muito tempo.” (SÊNECA, 1993, VII, 10)

Interessante notar a diferença entre “viveu” e “foi”; o viver entra em outra dimensão, envolve toda uma capacidade de se colocar no mundo que não pede, em momento algum, sacrifícios em direção a um futuro, incerto em sua natureza, pois ele está entregue à Fortuna, à sorte que a ninguém pertence. Os tolos, para Sêneca, fazem seus “planos em longo prazo; no entanto protelar é do maior prejuízo para a vida: arrebatam-nos cada dia que se oferece a nós, rouba-nos o presente ao prometer o futuro” (SÊNECA, 1993, IX, 1-2). O maior impedimento para a vida, portanto, seria encerrá-la na expectativa crônica; seria desfazer-se do presente por um por vir que se assenta totalmente na incerteza.

As palavras de Sêneca, tomadas as devida distâncias e diferenças, nos lembram de uma questão: o grande problema, então, é fazer arrancar a vida da existência. (PELBART, 2000) Viver não significa propriamente existir. Pode-se apenas existir, deixar-se levar pelo tempo em termos de uma espécie de “economia”, pela qual o “ganho” se assenta nas provisões para um futuro a ser conquistado. É vida reduzida à lógica do crédito sempre traduzido em número de anos que alguém pode atingir - longevidade. Mas longevidade a qualquer custo? Daí a diferença entre viver e existir. A vida, necessariamente, não implica em cronologias quantificáveis por anos, ou, como disse Sêneca, pelas rugas e cabelos brancos.

A vida, nos remetendo agora a autores do porte de Nietzsche, Bergson ou Deleuze, envolve a plasticidade, a capacidade de criação, uma imersão em dimensões imprevisíveis. Viver é enfrentamento do acaso e das mudanças inusitadas. Postura completamente diferente da situação em que se esmera em adaptar-se às incertezas, enquadrando-as em possibilidades de cálculo. É o futuro reduzido a limites que percorrem possibilidades realizáveis ou não - vida fechada entre probabilidades e estimativas.

Deleuze demonstra os perigos de tal desejo de cálculo, quando apresenta a diferença entre a “visão vidente” e a “ação por clichês”. Na primeira, temos o contato com o intolerável da existência, com uma totalidade múltipla que nos lança numa espécie de incapacidade de ação. A ação é bloqueada pela impossibilidade de ordenamento daquilo que se experimenta. Não há defesas diante da multiplicidade que se embaralha. Pois ela força, pelo horror ou pela beleza, o contato com o que está fora, no exterior, no limite da loucura ou da criação - assombramento diante do imprevisível. Daí imagens inertes, ações interrompidas, recusas. Daí também a

criação. Na realidade, a visão vidente é o contato com o exterior, é o pensamento do “de fora”. Espaço que faz movimentar linhas imprevistas e imprime, na vida, a criação:

O vidente ou o visionário, segundo Deleuze, não é aquele que antevê o futuro; ao contrário, ele não vê ou não prevê, para si, nenhum futuro. O vidente apreende o intolerável em uma situação; ele tem visões, entendamos, aí, percepções em devir ou perceptos, que colocam em xeque as condições usuais da percepção, e que envolvem uma mutação afetiva. (ZOURABICHVILI, 2000, p. 340)

Diante disso, como se render às previsões, às escalas de valores assentadas em escolhas dadas entre ganhar ou perder algo? Como se render às ações inseridas numa lógica de benefícios? Aliás, que valores poderíamos atribuir aos próprios benefícios?

Por outro lado, temos a ação pautada em clichês. Visão que enquadra o mundo tanto mais endurecida quanto mais ele se mostra intolerável. Diante do impossível, do terrível, o clichê se apresenta como medida terapêutica:

Um clichê é uma imagem sensório-motora da coisa. Como diz Bergson, nós não percebemos a coisa ou a imagem inteira, percebemos sempre menos, percebemos apenas o que estamos interessados em perceber, ou melhor, o que temos interesse em perceber, devido a nossos interesses econômicos, nossas crenças ideológicas, nossas exigências psicológicas. Portanto, comumente, percebemos apenas clichês. (DELEUZE, 2005, p. 31)

Ele seria defesa, essencialmente, resguardo diante daquilo que se mostra ameaçador: defesa da saúde, estabilidade, adaptação, reprodução, paz civil. Teríamos, aqui, uma longa série de qualificações que nos levariam ao que Nietzsche (1992, 2001) chamou de aptidão ao rebanho, que Deleuze (1988, 1997, 2000,) mostrou como imagem do pensamento - pensamento na forma-Estado -, que Bergson (2006) denuncia nas misturas que impõem falsos problemas ou os problemas mal formulados.

O clichê, portanto, funciona como limitador da vida, redutor do mundo, elemento efetuado na defesa de uma existência, que só se vê possível quando encerrada em probabilidades e estimativas previamente calculadas. É a lógica da semelhança e da limitação enquanto norma de vida. Isto porque ela impõe, como condição da ação, o levantamento de toda uma sorte de possíveis a serem realizados. E, no processo de realização, quando os acontecimentos se dão, são logo enquadrados nas séries levantadas pelo cálculo e julgados em função dela: tal fato se realizou, tal fato não,

mas em sua realização, sempre se despreza algo, sempre se recorta da realidade que destoa da previsão - abstração como validade da previsão. Portanto, ao falarmos em termos de tempo, nunca teremos o controle do futuro propriamente dito, mas simplesmente uma abstração que enquadra o futuro, produzindo nele alguma coisa de passado. Nas palavras de Bergson:

O erro das doutrinas – bem raras na história da filosofia – que souberam abrir espaço para a indeterminação e para a liberdade no mundo foi o de não terem visto aquilo que sua afirmação implicava. Quando falavam de indeterminação, de liberdade, entendiam por indeterminação uma competição entre possíveis, por liberdade uma escolha entre os possíveis – como se a possibilidade não fosse criada pela própria liberdade! Como se toda outra hipótese, pondo uma ideal preexistência do possível ao real, não reduzisse o novo a ser apenas um rearranjo de elementos antigos! Como se não devesse ser lavada assim, cedo ou tarde, a tomá-lo por calculável e previsível! Aceitando o postulado da teoria adversa, introduzia o inimigo no reduto. É preciso aceitá-lo: é o real que se faz possível e não o possível que se torna real. (BERGSON, 2006, p. 119)

Pensando em termos de previsão, de probabilidades, não temos nada senão um rearranjo do presente direcionado para futuro: somente depois que o real está dado é que podemos dizer do possível. O possível, na realidade, não é uma potencialidade que se realizará ou não; não é uma reserva de realidade que se apresentará num presente calculável. Eis, novamente, a lógica da semelhança e da limitação: quando julgamos o presente em função de coordenadas pré-estabelecidas, o fazemos a partir daquilo que pensamos ter previsto, isto é, julgamos a realidade que se apresenta pela semelhança com o calculado; a limitação vem inserida no processo, já que, ao calcularmos, estabelecemos séries de possíveis que enquadram o real em função de sua quantidade limitada.

Em Nietzsche (2007, p. 65-66), podemos ver nisso o diagnóstico da vida fraca, daquela que deseja a estabilidade por não suportar o acaso e, inevitavelmente, as intempéries que ele comporta. Vida que se anula em favor de sua existência; seja ela qual for, a existência se preserva, ou se quer preservar, não implicando, necessariamente, em plenitude: existir a qualquer custo, preservar-se - ideia de rebanho. O problema da vida como adaptação e perpetuação: a vida, sob a perspectiva dos valores de sua permanência a qualquer preço, deixa-se desqualificar, torna-se mera existência, algo que pode, e deve, ser manipulável - antecipando, aqui, o conceito de “vida nua” de Agamben. (2004a, 2004b, 2008)

Entramos na dimensão da vida nua, do conceito que Agambem desenvolve tendo em mente o processo que desqualifica a vida para poder manipulá-la. A vida nua é ela mesma uma forma intermediária situada numa espécie de não lugar (2004b, 2008).

Intensificação da bioplítica, ou melhor, seu refinamento alcançado ao longo do século XX, fazer sobreviver implica num dimensionamento de poder que se esmera em produzir insistentes campos de indiscernibilidade entre a vida e a morte. Inicialmente “testado” nos campos e concentração nazistas, teve lá seu maior laboratório, ao produzir formas e existência totalmente alheias aos parâmetros até então conhecidos pela humanidade: os chamados “muçulmanos”, os habitantes da zona cinza. (AGAMBEN, 2008)

Os “muçulmanos” dos campos eram os prisioneiros que sucumbiam ao processo de desqualificação da vida, entrando numa espécie de espaço onde o movimento se dava pelo estado de impossibilidade de vida. Tais homens, ao atingirem a zona cinza, deixavam sua “humanidade” numa exterioridade cada vez mais pálida e muda. Eram ainda homens, mas sem qualquer sinal de vida: submergiam na animalidade em que apenas alguns poucos elementos os faziam pertencer ao humano. Tomados pela fatalidade, se davam a apenas executar tarefas específicas determinadas e limitadas pelo seu movimento titubeante e quase catatônico. Já não havia mais vontade, pois estavam tomados pelo fatalismo do destino incorporado pela morte; já não falavam, pois a linguagem não mobilizava qualquer possibilidade de sentido; não comiam, ou comiam qualquer resto; não emitiam nada além de uma extrema ameaça de ruína tanto para si mesmos quanto para os outros que ali se encontravam. A “zona cinza” era o lugar de um não lugar, onde tudo se desfazia num redemoinho que arrastava consigo qualquer possibilidade de vida. Na verdade, ao se perderem nesse não lugar da vida, da vontade e da linguagem, se submetiam passivamente ao mais alto grau de manipulação pelos poderes e violências atravessadas no campo.

Agamben levanta a idéia de ser este o lugar tenente das novas tecnologias de poder do mundo contemporâneo. Lugar onde a vida adquira, pela primeira vez, a condição de ser manipulada ao extremo de suas possibilidades. Lugar da vida nua, da vida que não era aquela do continuum biológico natural de todos os seres, a zoé de que fala Aristóteles, nem a vida qualificada pelo pertencimento ao espaço do direito, a bios, centrada na inclusão a *polis*. (AGAMBEN, 2004b)

Vida desqualificada, portanto, pois se fazia existir nesse meio entre a mais pura existência e a vida qualificada; vida despida, arrancada do espaço pelo qual se podia encontrar elementos de resguardo contra o agenciamento puramente biológico e onde ainda havia o limite do “homem” em sua tradição política.

Na verdade, como nos explica Agamben, os campos de extermínio nazistas não criaram nada, apenas intensificaram tendências que vinham se formalizando ao longo dos séculos XVIII e XIX, e que conhecemos pelos trabalhos de Foucault.

É sempre o biológico que é colocado em questão, e é sempre a raça aquilo sobre o qual recai o investimento do poder: defender a raça, fazê-la aprimorar-se. Aqui a morte do outro demonstra a defesa de um “eu” que se considera ameaçado: ao matar o outro, ele não apenas se excluiu dele, mas se faz mais vivo, mais saudável e mais apto. Também são certas as preocupações com relação à saúde da população, ao seu processo de reprodução, suas taxas de natalidades, etc. O biológico pertenceu ao poder desde o momento em que se necessitou pensar e ver na coletividade humana algo como a espécie humana.

Assim, se o campo permitiu o acesso ao mais da manipulação, ele não se encontra dentre os desvios da humanidade, mas, sim, como uma consequência de suas pretensões modernas e contemporâneas.

Mas o que faz a manipulação se exercer em limites máximos, é o processo pelo qual o biológico ultrapassa o próprio homem, e atinge aquele grau sincrônico arrastando tudo ao seu redor no *continuum* de uma vida reduzida a mera existência: não eram homens, mas também o eram, o que eram, afinal os judeus e outras minorias para os nazistas? Se eram homens, estavam excluídos da humanidade, ao mesmo tempo em que pertenciam a ela, já que precisavam ser eliminados: a exclusão implicava na inclusão, enfim, espaço indiscernível; espaço da inclusão exclusiva e da exclusão inclusiva, enfim, novamente, espaço indiscernível.

Por que, então o “fazer sobreviver”? É porque, ao se conseguir um nível de existência onde a vida e a morte se misturam num homogêneo descaracterizado e inconclusivo, se percebeu também os lucros de poder que se podiam extrair dessa condição. A tomada de assalto da vida pelo poder, fez, a seu modo, ver e falar de maneira a se extrair mais poder desse ato. O que não podemos dizer do ganho sobre a possibilidade de se manter alguém num persistente estado comatoso? Estado entre a vida e a morte; estado em que se perde a pessoa e se ganha um corpo altamente manipulável. O que também não se pode dizer do ganho extraído de um doente crônico, limitado em sua vida e entregue às tecnologias médicas, num movimento de desqualificação contínuo, pelo qual ele deixou de ser uma vida e passou a existir enquanto doente?

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004b.

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.

- ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CAMUS, Albert. **A peste**. São Paulo: Record, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- EURÍPIDES. **As bacantes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O anti-cristo e ditirambos dionisíacos**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- PELBART, Peter Pál. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- SERRES, Michel. **O nascimento da física no texto de Lucrecio: correntes e turbulência**. São Paulo: Unesp, 1997.
- ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, Éric. (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: 34, 2000. p.333-356.