

■ Resistências, subjetividades, o comum⁴⁰

.....Judith Revel

Hoje gostaria de destacar dois pontos que considero cruciais para as reflexões que alguns de nós vêm tentando desenvolver há alguns anos a partir dos conceitos foucaultianos de biopoder e biopolítica. Esses pontos são os seguintes: por um lado, a diferença que existe entre biopoder – literalmente o poder sobre a vida – e biopolítica, como uma política de expressão do poder da vida; e, por outro lado, a necessidade de construir, no quadro de uma biopolítica que resiste aos dispositivos do poder, uma articulação entre as singularidades que não deixe qualquer espaço para dispersões individualistas e que, ao contrário, traga para o centro da discussão os temas da organização, das instituições e do comum.

Portanto, trata-se da diferença entre os biopoderes e a biopolítica. Ela se torna necessária para que possamos romper o círculo dialético que transforma insidiosamente todo contrapoder em *um outro poder*; ou que se limita a descrever o movimento de resistência aos poderes como uma espécie de frágil hiato de libertação, rapidamente reabsorvido pela enorme onda expansiva do próprio poder. Na filosofia francesa do segundo pós-guerra – e, em termos mais gerais, acredito, em todo o pensamento político contemporâneo na Europa – é este o problema central a ser enfrentado e é também, sem dúvida alguma, uma das principais causas para o forte anti hegelianismo que foi tomando forma lentamente a partir das referências a contribuições como as de Spinoza e Nietzsche.

Diante de um dado poder, que me submete e me oprime, eu preciso organizar uma resistência. Mas, definir esta resistência como reação a este poder, como *o outro* combativo deste poder, acaba por transformá-la no duplo invertido do poder; e nada garante que – no caso de que a resistência prevaleça e consiga reverter o poder – este movimento de sublevação contra o intolerável não acabe dando lugar a um poder até mais cruel. É o problema da tomada do Palácio de Inverno, se me permitem a metáfora: lutar para se libertar é uma coisa, mas construir um sistema político a partir da prática coletiva de liberdade é outra bem diferente.

40 Texto originalmente publicado pela Queen Mary University of London em 2008, traduzido para o inglês por Arianna Bove. A presente versão, que a autora gentilmente autorizou para ser publicada na Lugar Comum, foi feita a partir do original em francês por Leonora Corsini (corsinileonora@gmail.com).

Em suma: transgredir uma regra continua sendo confirmar esta regra, e mesmo no caso de eu conseguir suprimi-la ninguém me garante que será para imediatamente recriar uma outra, sem dúvida diferente, mas não menos autoritária.

No caso dos biopoderes sobre a vida, o problema que se coloca é ainda mais visível: em face dos poderes que exploram a vida (no sentido mais amplo: social, relacional, afetivo, linguístico, produtivo, ou seja, vida enquanto existência), como então resistir sem necessariamente se transformar no *outro* do poder?

A dificuldade neste ponto é tão grande que muitos não hesitaram em afirmar como única solução possível a pura e simples supressão da vida – porque esta representaria ao mesmo tempo o campo de aplicação do poder e o seu jogo de “captura”. Retirar ou subtrair a vida do poder significa impedir que o poder se aplique sobre a vida e que extraia lucro disto, e esta subtração começou a ser levada às últimas consequências sob a forma de negação da própria vida: desde o suicídio individual ao gesto do homem-bomba, desde a dessubjetivação como resistência paradoxal até a exploração da subjetividade, com o conseqüente aniquilamento dos predicados do sujeito, a busca do impessoal, do ‘terceiro’, do indeterminado e do impróprio... Se isto significa defender o valor de resistência do aniquilamento do subjetivo como promessa de libertação dos sujeitos, fica difícil explicar onde está a potência política deste tipo de ação, no sentido estrito da sua produtividade, a não ser fazendo desta ausência ou retirada do subjetivo a marca de uma nova condição política, melhor dizendo, de uma nova definição do que seja a política...

Não é nesta direção que queremos seguir. Partindo, ao contrário, da convicção de que a morte é nada e, muito menos ainda, ela não pode ser uma estratégia política; e que, em termos mais amplos, nada que não saia da pura negatividade (a supressão, o aniquilamento, a retirada, a subtração) pode merecer o título de resistência, a não ser que ouse se arriscar no terreno infinitamente mais difícil – porém mais pleno de positividade e de afirmação. É preciso resolver de outra maneira o círculo dialético poder-contrapoder, e operar no interior de uma perspectiva biopolítica de ‘retirada’ de outra natureza, que não opere por privação ou por bloqueio, mas ao contrário, pela soma, pela excedência, pela diferença qualitativa. Esta ‘retirada’ é o que venho chamando há algum tempo de assimetria da resistência, e nela eu enxergo também a especificidade do político.

A assimetria que Foucault percebeu com clareza desde meados dos anos 1970 foi construída a partir de uma análise precisa das relações de poder. Tais relações de poder estão certamente bem distantes da imagem simplista de um po-

der monolítico, unitário e central – frequentemente associado à figura do Estado: conhecemos a esse respeito o discurso foucaultiano sobre a ‘microfísica’ dos poderes, sua dimensão reticular, difusa, ínfima, que investe os aspectos mais sutis de nossa vida cotidiana; não creio ser necessário retomar isto aqui. Mas muitas vezes nos esquecemos de lembrar que se trata igualmente para Foucault de caracterizar a maneira como essas relações de poder funcionam, a genealogia de suas diferentes racionalidades segundo as épocas e em função das questões que se colocam (que, de acordo com o período, também se modificam e se redefinem). Ora, uma relação de poder é para Foucault uma “ação sobre a ação de um outro”, é aquilo que se aplica sobre a ação livre dos homens a fim de capturar, dirigir e explorar a existência; o poder é por definição sempre segundo em relação a uma liberdade da qual ele, paradoxalmente, necessita, liberdade que, ela mesma, vem primeiro. Assim, o poder é ao mesmo tempo genitivo, gestor, parasitário e é sempre uma *reação*, ao passo que, por outro lado, a ação livre dos homens é primeira, inventiva, e se dá como uma *ação*. É porque os homens inventam e criam possibilidades que as relações de poder podem proceder por captura desta abertura. Mas é precisamente nesta diferenciação – entre uma produção e uma reprodução, portanto entre uma ação e uma reação, entre uma criação e uma gestão – que eu enxergo a dissimetria, ou assimetria entre biopoderes e biopolítica; não numa diferença de sinal ou de marca de poder, mas ao contrário, num salto de qualidade, de natureza entre duas realidades perfeitamente incomensuráveis entre si.

A questão da resistência passa a ser: como afirmar essa criatividade para potencializar a dissimetria com o poder – uma criatividade ainda maior, talvez, que a mudança do paradigma do trabalho e o progressivo deslocamento do epicentro da valorização econômica em direção a uma produção sempre imaterial, cooperativa, relacional e cognitiva, que colocou a criatividade exatamente no centro do processo de produção de valor?

Antes de dar uma resposta a esta questão é preciso formular uma outra que a antecede, sem a qual todo o pensamento da resistência como “diferença criativa” ou como “assimetria produtiva” não faria nenhum sentido. A questão consiste em saber o que precisamente está sendo produzido, aberto ou criado, ou seja, aquilo que o poder deseja comandar e capturar. O que se produz é antes de tudo algo que envolve a relação consigo mesmo e com os outros, a maneira como se conduz a própria existência e aquela pela qual se estabelece as relações com os outros – de amor ou antagonismo, de cooperação ou troca – em outras palavras, um processo de subjetivação.

A esse respeito eu teria duas breves observações a fazer. Por um lado, a expressão “processo de subjetivação” me parece melhor do que o simples termo “subjetividade”, na medida em que ela não pretende fazer desta produção uma coisa, um produto reificado, mas insiste ao contrário na impossibilidade de imobilizar aquilo que se apresenta como um movimento, como um devir. Por outro lado, isto que assume a forma de uma relação a si não pode em hipótese alguma corresponder a uma espécie de retorno ao egoísmo e à auto-suficiência – simplesmente porque tal isolamento do mundo não seria viável a não ser que se criassem artificialmente condições para isto, como no caso da vida do eremita. Foucault, no final de sua vida, insiste no conceito de “modo de vida” como a pedra angular da subjetivação: este conceito tem a vantagem de incluir na relação a si e a relação com o outro sob a forma de uma conduta. Com efeito, lá onde o poder acontece como uma “ação sobre a ação de outros”, a subjetivação opõe – ou, mais precisamente, amplifica no interior das malhas do poder – uma atitude que consiste ao contrário em conduzir a própria existência, em ser o condutor da própria conduta. Estamos na realidade – e não se trata de um acaso – bem próximos da ideia kantiana de maturidade tal como desenvolvida por Kant no opúsculo de 1784 *Was ist Aufklärung* (publicado em português com o título ‘Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?’ [2008]) e que Foucault comentaria em duas ocasiões no fim de sua vida.⁴¹

Retornemos à nossa questão inicial: como alguém pode aumentar a diferença e reforçar a assimetria em face da estrutura – por essência genitiva e secundária – das relações de poder? (Gostaria de observar *en passant* que o termo “diferença” está, junto com o de “maturidade”, bem como “autonomia”, “descontinuidade” e “revolução” no centro dos comentários de Foucault sobre Kant a que fiz referência). De que maneira, uma vez ativado o processo de subjetivação, manter esta dimensão de resistência dentro do movimento que lhe é próprio sem ceder às tentações da reificação ou às seduções de um poder que não cessa de tentar reabsorver o excedente de resistência por meio da produção de novas categorias, de novos dispositivos e de novos diagramas?

41 A discussão de Foucault sobre a resposta dada por Kant à questão do esclarecimento pode ser encontrada principalmente no texto de 1978 ‘O que é a crítica?’, bem como em dois textos de 1984, ambos intitulados ‘O que é o Iluminismo?’ (um publicado em inglês em *The Foucault Reader* de Paul Rabinow, 1984, e o outro em francês no *Magazine Littéraire* n. 207, extraído do curso do Collège de France de 5 de janeiro de 1983 e publicado em português no *Ditos e Escritos* vol. II, 2008). Outras referências que referem explicitamente à resposta de Kant à questão aparecem na Introdução de Foucault ao Livro de Georges Canguilhem *O Normal e o Patológico* [1978], publicado pela Forense Universitária [2001, 2006] (Nota das tradutoras).

Eu acredito que a ilusão de Foucault durante algum tempo e que também ainda se apresenta a alguns de seus melhores comentadores, consiste em querer consolidar o movimento enquanto movimento, ou seja, encerrando-o paradoxalmente em uma espécie de pensamento de instantaneidade. O pavor da reificação ou da captura tem neste caso como consequência extrema o bloqueio da resistência em um movimento – aquele da produção subjetiva – que se torna na realidade uma fuga para frente relançada sem cessar. Devo dizer que apesar da dívida que tenho com a leitura deleuzeana, me parece evidente o risco de certas metáforas, muitas vezes eficazes e belas – estou pensando precisamente na “linha de fuga”: porque a resistência não pode se contentar em fugir; porque é o poder que é uma reação à liberdade – e não, ao contrário, a resistência que reage ao poder. E porque seria melhor, enfim, que a resistência se desse como assimetria, ou seja, que ela afirme sua dimensão positiva, afirmativa e propositiva – em uma palavra, produtiva – para poder expressar sua diferença criativa e sua capacidade em inventar um novo ser (novas formas de vida, novos modos de subjetivação).

Sobre este último ponto – a segunda questão que anunciei ao início desta breve intervenção – eu gostaria de me deter para concluir.

Se não quisermos nos deixar aprisionar pela instantaneidade da resistência, ou seja, pela lógica que do ponto de vista filosófico nos leva à negação do tempo reduzindo-o a uma espécie de atomização extrema; e que, de um ponto de vista político nos condena a uma espécie de espontaneísmo radical onde nada poderia exceder a duração do próprio gesto; se, enfim, quisermos pensar a resistência não apenas dentro da história, mas também dentro do tempo e ter a possibilidade de, além de experimentar novas estratégias de resistência, investir novos campos e tentar produzir novas formas de vida, bem como de acumular e sedimentar os resultados alcançados, as conflitualidades construídas, as subjetividades colocadas em movimento; então devemos impreterivelmente pensar na dimensão *constituente* da resistência (sua assimetria) junto com a sua dimensão constituída. Para dizê-lo de uma forma, talvez um tanto apressada e brutal, a antiga oposição entre o que pertence à ordem constituinte e o que se situa na ordem do instituído deve ser dissolvida e rearticulada: é neste contexto que a questão da instituição política da resistência deve ser colocada, descolando o termo “instituição” da tradição política da modernidade que a transformou num elemento central do estado de direito e reinventando-a como uma inscrição do devir no tempo, ou como abertura constituinte do instante em um devir que acumula suas formas. Esta necessidade implica algumas consequências evidentes: de um ponto de vista filosófico, uma boa parte da nossa própria concepção de tempo vai precisar neste

caso ser inteiramente rearticulada; do ponto de vista político, é a relação entre revolução e instituições – ou entre insurreição e instituições – que precisa ser revista, não mais sob a forma de uma sucessão de momentos separados, mas como uma só e mesma expressão de resistência. Finalmente, do ponto de vista jurídico, é a velha oposição entre uma dimensão constituinte vista como pré-jurídica e uma dimensão constituída considerada ao contrário como porta de entrada do direito positiva que precisa ser repensada.

Além disso, na medida em que os processos de subjetivação sempre investem simultaneamente as relações consigo e as relações com os outros, ou seja, assumem a forma de experimentações de modos de vida compartilhados (quer dizer, a criação de linguagens, de trocas, de afetos, de relações, de aprendizagens, de desejo, de prazer etc.), estas instituições não podem ser outra coisa que as instituições do comum.

O termo “comum” adquiriu depois de algum tempo uma grande importância, um pouco como, há alguns anos, o termo “biopolítica”. Contudo, acho que não é demais repetir que esta noção desmonta, desconstrói e torna impraticável todo o arcabouço conceitual que tem servido de sustentação ao pensamento político moderno desde o século XVII.

O pensamento do comum não pode mais funcionar a partir dos pares dialéticos público/privado ou individual/coletivo. No primeiro caso, o comum denuncia o fato de que se o “privado” é uma apropriação individual, o “público” historicamente representa a apropriação pelo Estado, ou seja, a usurpação que consiste em fazer acreditar que aquilo que não pertence a ninguém (e de fato pertence ao Estado), na realidade pertence a todo mundo. No segundo caso, desafia a oposição entre diferença vista como particularidade, e coletividade – ou generalidade – como universalidade. A teoria política que inscreve a diferença singular no marco do subjetivo, e assim a rejeita e a confina à esfera do “privado” e do “não-partilhável” não funciona porque propõe o outro pólo do político para o lugar do reverso desta esfera: o que é geral (uma vontade geral completamente destituída da carga de subjetividades singulares); o que é universal (que com muita frequência opera a partir a eliminação pura e simples das diferenças ou do reducionismo mais raso de procurar um “mínimo denominador comum” aceitável para todos, ou melhor, que sirva para todas as pessoas); e o que é coletivo (que procede através da despossessão de cada um sem a reapropriação de todos).

O “comum” exige ao contrário ser pensado como persistência das diferenças singulares enquanto diferenças, num *agenciamento diferencial destas diferenças*. Ele precisa ser experimentado como partilha das diferenças, ou seja, como construção de um espaço – político, subjetivo e de vida – onde cada um reforça por sua própria diferença a potência desta comunalidade com o outro. O comum é uma construção radicalmente democrática das singularidades – onde a radicalidade desta democracia desde baixo seria uma garantia absoluta de universalidade, e onde colocar em comum as singularidades em seu devir-diferencial constitui a própria construção de uma vida compartilhada, ou seja, de uma comunidade, de uma polis, de uma política ainda inédita.

A comunidade do comum não seria, portanto, nem a redução das subjetividades a uma pretensa objetividade neutralizante (a sociedade como desposseção de si, a comunidade como abandono das diferenças singulares, e a política ao mesmo tempo como democracia representativa e como construção de um “consenso” social) e nem o abandono voluntário dos predicados que fazem de cada um de nós aquilo que somos (como se uma comunidade pudesse se contentar em não ser mais do que “uma comunidade dos sem comunidade”, como se uma subjetividade só pudesse ser considerada potente no momento em que se despoja de sua singularidade para cair na zona cinza do impróprio ou impessoal). A comunidade do comum conecta o reconhecimento da realidade mutante e complexa das relações de poder e das lutas à potência infinita dos processos de subjetivação, às infindáveis elaborações de modos de vida, à invenção de novas instituições deste devir-diferenciante de singularidades, e à articulação diferencial, transversal, móvel e estratégica dessas diferenças entre elas mesmas como o motor de uma universalidade de novo tipo: o devir-comum das diferenças o devir-diferença das resistências.

Antagonismo, diagnóstico, subjetivação, criação, instituições e o comum: é a partir desta sequência complexa que se opera hoje a saída da modernidade política.

Referências

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 6ª edição, tradução de Maria Thereza Redig Barrocas, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos* vol. II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

.....
KANT, I. *Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?* Trad. Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.

RABINOW, P. (ed.) *The Foucault Reader*. Londres: Penguin Books, 1984, disponível em <http://courses.essex.ac.uk/cs/cs101/foucault.htm>.

..... ■ **Judith Revel** é doutora em Filosofia e em História do Pensamento Contemporâneo. Professora na Universidade Paris 1, escreveu livros e numerosos artigos sobre o pensamento de Michel Foucault com enfoque nas relações entre filosofia e linguagem nos anos 50-60 e nas questões de biopolítica e subjetivação nos anos 70-80.