

JUDITH BUTLER

CORPOS EM ALIANÇA E
A POLÍTICA DAS RUAS

NOTAS PARA UMA TEORIA
PERFORMATIVA DE ASSEMBLEIA



Judith Butler

Corpos em aliança e a política das ruas

Notas para uma teoria performativa de
assembleia

Tradução de
Fernanda Siqueira Miguens

Revisão técnica de
Carla Rodrigues

1ª edição



Copyright © 2015 by the President and Fellows of Harvard College

Publicado mediante acordo com Harvard University Press por meio de Seibel Publishing Services Ltd.

Copyright da tradução © Civilização Brasileira, 2018

Título original: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*

Capa: Ronaldo Alves

Imagem de capa: “Fora Temer, na casa do Temer”, Eduardo Figueiredo/Mídia NINJA, São Paulo, SP, 8/9/2016, disponível em: <www.flickr.com/photos/midianinja/29551074286/>, acesso em 2/5/2018. Adaptada. Essa obra está licenciada com uma licença Creative Commons Atribuição-CompartilhaIgual 2.0 Genérica (CC BY-SA 2.0), disponível em <www.creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0/deed.pt_BR>.

A editora agradece a Carolina Medeiros pela colaboração na revisão técnica.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

Butler, Judith

B992c Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia / Judith Butler; tradução Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica Carla Rodrigues. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Tradução de: Notes toward a performative theory of assembly

Inclui índice

Formato: epub

Requisitos do sistema: adobe digital editions

Modo de acesso: world wide web

ISBN 978-85-200-1372-4

1. Democracia. 2. Política pública. 3. Movimentos sociais. 4. Identidade social. 5. Livros eletrônicos I. Miguens, Fernanda Siqueira. II. Rodrigues, Carla. III. Título.

18-49789

CDD: 323.4

CDU: 342.7

Leandra Felix da Cruz – Bibliotecária – CRB-7/6135



Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Este livro foi revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direitos desta edição adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Um selo da

EDITORA JOSÉ OLYMPIO LTDA

Rua Argentina, 171 – 20921-380 – Rio de Janeiro, RJ – Tel.: (21) 2585-2000.

Seja um leitor preferencial Record.

Cadastre-se no site www.record.com.br e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:

mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002.

Produzido no Brasil

2018

6. É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?

Gostaria de dar continuidade a uma questão proposta por Adorno que ainda é pertinente para nós. Trata-se de uma questão para a qual retorno de tempos em tempos e que continua a se fazer sentir de maneira recorrente. Não existe uma maneira fácil de respondê-la, e certamente também não temos como evitá-la. Adorno, é claro, nos disse em seu *Minima moralia* que “*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*” (“Uma vida errada não pode ser vivida corretamente”).¹ Entretanto, a constatação não fez com que ele perdesse as esperanças na possibilidade de uma moralidade. Na verdade, permanece a questão: como alguém vive uma vida boa em uma vida ruim? Adorno chamou atenção para a dificuldade de encontrar um modo de perseguir para si mesmo uma boa vida, como si mesmo, no contexto de um mundo mais amplo, estruturado pela desigualdade, pela exploração e pelas formas de apagamento. Ao menos para mim, essa seria a forma inicial de reformular a questão. A verdade é que agora mesmo, ao reformulá-la para vocês, percebo que é uma questão que assume uma nova forma, dependendo da época histórica em que é formulada. Então, de início, temos dois problemas: o primeiro é como alguém pode viver bem a própria vida, de forma que possamos dizer que estamos vivendo uma vida boa em um mundo no qual a vida boa é estrutural ou sistematicamente vedada a tantos, ou se torna uma expressão que faz sentido ou parece denotar um modo de vida que se mostra de algumas maneiras bastante ruim. O segundo problema é a

forma que a questão assume para nós agora. Ou ainda: como o tempo histórico em que vivemos condiciona e permeia a forma da questão em si?

Antes de prosseguir, preciso refletir sobre os termos que usamos. Realmente, “vida boa” é uma expressão controversa, uma vez que existem muitas visões diferentes sobre o que “a vida boa” (*das Richtige Leben*) pode ser. Muitos identificam a vida boa com o bem-estar econômico, a prosperidade e até mesmo com a segurança, mas sabemos que tanto o bem-estar econômico quanto a segurança podem ser atingidos por aqueles que não estão vivendo uma vida boa. E isso fica ainda mais claro quando os que afirmam viver uma vida boa o fazem lucrando com o trabalho dos outros, ou com base em um sistema econômico que reforça formas de desigualdade. Então, “a vida boa” tem que ser definida de maneira mais ampla para não pressupor nem implicar desigualdade, ou tem que se reconciliar com outros valores normativos. Quando confiamos na linguagem corriqueira para nos dizer o que é a vida boa, ficamos confusos, pois a expressão se tornou um vetor para sistemas concorrentes de valores.

Na verdade, podemos concluir bastante rápido que, por um lado, “a vida boa” como expressão pertence tanto a uma formulação aristotélica antiga, relacionada às formas de conduta moral de cada um, quanto, por outro lado, que “a vida boa” está contaminada demais pelo discurso comercial para vir a ser útil aos que querem pensar sobre a relação, em um sentido mais abrangente, entre a moralidade ou a ética e a teoria social e econômica. Quando Adorno discute se é possível viver uma vida boa em uma vida ruim, ele está perguntando sobre a relação da conduta moral com as condições sociais, mas em um sentido mais amplo sobre a relação da moralidade com a teoria social. Na verdade, ele também está perguntando como as operações mais amplas de poder e dominação penetram ou interferem em nossas reflexões individuais sobre como viver melhor. Ele escreve: “*das ethische Verhalten oder das moralische oder unmoralische Verhalten immer ein gesellschaftliches Phänomen ist – das heist, da es überhaupt keinen Sinn hat, vom ethischen und vom moralischen Verhalten unter Absehung der Beziehungen der Menschen zueinander zu reden, und da das rein für sich selbst seiende*

Individuum eine ganz leere Abstraktion ist” (“a conduta ética, a conduta moral ou imoral, é sempre um fenômeno social – em outras palavras, não faz absolutamente nenhum sentido falar sobre a conduta ética e moral separadas das relações dos seres humanos uns com os outros; um indivíduo que existe puramente para si mesmo é uma abstração vazia”).² Ou ainda: “*die gesellschaftlichen Kategorien bis ins Innerste der moralphilosophie sich hinein erstrecken*” (“as categorias sociais constituem a própria fibra da filosofia moral”).³ Ou como a frase final em *o Probleme der Moralphilosophie*: “*Kurz, also was Moral heute vielleicht überhaupt noch heissen darf, das geht über an die Frage nach der Einrichtung der Welt – man könnte sagen: die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik selber heute im Bereich des zu Verwirklichenden galegen wäre*” (“tudo o que hoje podemos chamar de moralidade se funde na questão da organização do mundo [...] podemos até mesmo dizer que a busca pela vida boa é a busca pela forma correta de política, se é que, de fato, uma forma correta de política estiver nos domínios do que pode ser alcançado hoje”).⁴ Portanto, faz sentido perguntar qual configuração social de “vida” entra na questão sobre como viver melhor. Quando pergunto como viver melhor, ou como levar uma vida boa, parece que não recorro apenas a ideias sobre o que é bom, mas também sobre o que é viver, e o que é a vida. Devo ter algum sentido para a minha vida antes de poder perguntar que tipo de vida levar, e a minha vida deve me parecer alguma coisa que posso conduzir, e não simplesmente uma coisa que me conduza. Entretanto, está bastante claro que não posso “conduzir” todos os aspectos do organismo vivo que sou, muito embora seja compelida a perguntar como posso conduzir a minha vida. Como alguém conduz uma vida se nem todos os processos que configuram uma vida podem ser conduzidos, ou quando apenas certos aspectos de uma vida podem ser direcionados ou formados de uma maneira deliberada ou reflexiva, e outros claramente não podem?

Então, se a questão sobre como levar uma vida boa é uma das mais elementares da moralidade, e talvez até mesmo a questão que a define, então a moralidade aparentemente está ligada à biopolítica desde a sua gênese. Chamo de biopolítica os poderes que organizam a vida,

incluindo aqueles que expõem diferencialmente as vidas à condição precária como parte de uma administração maior das populações por meios governamentais e não governamentais, e que estabelece um conjunto de medidas para a valoração diferencial da vida em si. Ao perguntar como conduzir a minha vida já estou negociando com essas formas de poder. A questão mais individual da moralidade – como eu vivo esta vida que me pertence? – está ligada a questões biopolíticas destiladas em formas como estas: de quem são as vidas que importam? De quem são as vidas que não importam como vidas, não são reconhecidas como vivíveis ou contam apenas ambigualmente como vivas? Essas questões partem do pressuposto de que não podemos tomar como garantido o fato de que todos os humanos vivos carregam o estatuto de sujeito que é digno de proteções e de direitos, com liberdade e um sentido de pertencimento político; ao contrário, um estatuto assim deve ser assegurado por meios políticos e onde ele é negado, essa privação deve se tornar manifesta. A minha sugestão é que, para entender a maneira diferenciada como esse estatuto é alocado, devemos perguntar quais vidas são passíveis de luto e quais não são. A administração biopolítica daquilo que não é passível de luto se mostra crucial para abordar a questão sobre como eu conduzo esta vida. E como vivo essa vida dentro da vida e nas condições de vida que nos estruturam agora? O que está em jogo é o seguinte tipo de questionamento: de quem são as vidas que já não são consideradas vidas, ou são consideradas vidas apenas parcialmente vividas, ou vidas já terminadas e perdidas antes mesmo de qualquer abandono ou destruição explícita?

É claro que essa questão se torna mais aguda para alguém, qualquer um, que já entende a si mesmo como um tipo de ser dispensável, que registra em um nível afetivo e corporal que sua vida *não* é digna de ser salvaguardada, protegida ou valorizada. Trata-se de alguém que entende que *não* será passível de luto quando perder a vida e, portanto, alguém para quem a reivindicação condicional “Eu não seria motivo de luto” é vivida de maneira ativa no presente. Quando não tenho certeza se terei comida ou abrigo, ou estou certo de que nenhuma rede ou instituição social me ampararia caso eu sucumbisse, é porque passei a pertencer aos não passíveis de luto. Isso

não significa que eu não vá ser motivo de luto para algumas pessoas, ou que os que não são passíveis de luto não possuem maneiras de se enlutar uns pelos outros. Isso não significa que não vou ser motivo de luto em um canto e não no outro, ou que a minha perda não vá ser de todo registrada. Mas essas formas de persistência e resistência ainda acontecem na vida à sombra do público, ocasionalmente escapando e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizados ao afirmar o seu valor coletivo. Então, sim, os não passíveis de luto por vezes se reúnem em sublevações públicas de luto, motivo pelo qual em tantos países é difícil distinguir um funeral de uma manifestação.

Agora exagero, mas faço isso por uma razão. A razão por que alguém não vai ser passível de luto, ou já foi estabelecido como alguém que não deve ser passível de luto, é o fato de não haver uma estrutura ou um apoio que vá sustentar essa vida, o que implica a sua desvalorização como algo que, para os esquemas dominantes de valor, não vale a pena ser apoiado e protegido enquanto vida. O próprio futuro da minha vida depende dessa condição de apoio, então, se não sou apoiado, a minha vida é estabelecida como algo tênue, precário e, nesse sentido, indigno de ser protegido da injúria e da perda e, portanto, não passível de luto. Se somente uma vida passível de luto pode ser valorizada, e valorizada ao longo do tempo, então apenas uma vida passível de luto vai ser candidata ao apoio social e econômico, à habitação, à assistência médica, ao emprego, ao direito de se expressar politicamente, às formas de reconhecimento social e às condições para a atuação política. É preciso, por assim dizer, ser passível de luto antes de ser perdida, antes de qualquer dúvida sobre negligência ou abandono, e deve ser capaz de viver uma vida sabendo que a perda dessa vida que eu sou poderia ser lamentada, de forma que todas as medidas fossem tomadas para prevenir essa perda.

Mas, quando alguém está vivo ao mesmo tempo que sabe que a vida que está vivendo jamais será considerada perdível ou perdida, precisamente porque nunca foi considerada uma vida, ou porque já era considerada perdida, como podemos entender esse domínio sombrio da existência, essa modalidade de não existência na qual as populações, apesar de tudo, vivem? No âmbito da consciência de que a vida de uma pessoa é dispensável ou não é passível de luto, como a

questão moral é formulada e como acontece a reivindicação pelo luto público? Em outras palavras: como posso me esforçar para levar uma boa vida se não tenho uma vida sobre a qual falar, ou quando a vida que busco levar é considerada dispensável ou, na verdade, já foi efetivamente abandonada? Quando a vida que levo não é possível de ser vivida, um paradoxo excruciante se coloca, pois a questão “como eu vivo uma boa vida?” tem como pressuposto que *existem vidas* a ser vividas, ou seja, que existem vidas reconhecidas como vivíveis e que a minha própria vida está entre elas. Na realidade, a questão também presume que existe um *eu* que tem o poder de colocar a questão reflexivamente, e que eu também apareço para mim mesmo, o que significa que posso aparecer no campo de aparecimento disponível para mim. Para que a questão seja viável, aquele que pergunta deve ser capaz de perseguir qualquer resposta que surja. Para que a questão desobstrua um caminho que *eu* possa seguir, o mundo deve estar estruturado de tal modo que a minha reflexão e a minha ação se provem não apenas possíveis como também eficazes. Quando delibero sobre a melhor maneira de viver, tenho que presumir que a vida que busco levar pode ser afirmada como uma vida, e que posso afirmá-la mesmo quando não está afirmada de maneira mais geral, ou mesmo naquelas condições nas quais nem sempre é fácil discernir se existe uma afirmação social e econômica da minha vida. Afinal de contas, essa vida que é minha é refletida de volta para mim por um mundo inclinado a alocar o valor da vida diferencialmente, um mundo no qual a minha própria vida é mais ou menos valorizada do que outras vidas. Em outras palavras, esta vida que é minha reflete de volta para mim um problema sobre a igualdade e o poder e, de maneira mais geral, sobre a justiça ou injustiça na atribuição de valor.

Portanto, se esse tipo de mundo, que poderíamos ser compelidos a chamar de “vida ruim”, deixa de espelhar o meu valor como ser humano, devo ter uma visão crítica das categorias e estruturas que produzem essa forma de apagamento e desigualdade. Em outras palavras, não posso afirmar minha própria vida sem avaliar criticamente as estruturas que valorizam a própria vida de modos diferentes. Essa é uma prática de crítica em que minha própria vida está ligada aos objetos sobre os quais penso. Minha vida é esta vida,

vivida aqui, no horizonte espaço-temporal estabelecido pelo meu corpo, mas também está lá fora, implicada em outros processos de vivência dos quais eu sou apenas um. Além disso, ela está implicada nos diferenciais de poder que decidem a vida de quem importa mais e a de quem importa menos, a vida de quem se torna um paradigma para todas as coisas vivas e a vida de quem se torna uma não vida nos termos contemporâneos que governam o valor dos seres vivos. Adorno destaca que “*Man muss an dem Normativen, an der Selbstkritik, na der Frage nach dem Richtigen oder Falschen und gleichzeitig an der Kritik der Fehlbarkeit der Instanz festhalten, die eine solche Art der Selbstrkritik sich zutraut*” (“precisamos nos ater às normas morais, à autocrítica, à questão do certo e do errado e ao mesmo tempo a um sentido de fracasso da autoridade que tem a ousadia de fazer essa autocrítica”).⁵ Esse “eu” pode não ser tão conhecedor de si mesmo como afirma e pode muito bem ser verdade que os únicos termos por meio dos quais compreende a si mesmo sejam os pertencentes a um discurso que precede e informa, embora sem que nenhum de nós seja completamente capaz de dominar o seu funcionamento e os seus efeitos. E uma vez que os valores são definidos e distribuídos por meio de modos de poder cuja autoridade deve ser questionada, estou diante de certo dilema. Estou me estabelecendo nos termos que fariam a minha vida digna de valor ou o que ofereço é uma crítica sobre a ordem de valores vigente?

Então, devo perguntar – e pergunto – como devo viver uma vida boa, e essa é uma inspiração importante. Tenho que pensar com cuidado sobre a vida que me pertence, que também é uma vida social mais ampla, conectada à vida de outros seres vivos de modos que me comprometem em uma relação crítica com as ordens discursivas da vida e dos valores a partir dos quais vivo, ou melhor, me esforço para viver. O que confere autoridade a essas ordens e valores? E essa autoridade é legítima? Uma vez que a minha própria vida está em jogo nessa investigação, a crítica da ordem biopolítica passa a ser, para mim, uma questão premente. E por mais que o potencial para viver uma boa vida esteja em jogo, também está em jogo a luta para viver e luta para viver em um mundo justo. Se posso ou não viver uma vida que tenha valor não é algo que eu possa decidir por conta própria,

pois, no fim das contas, a minha vida me pertence ao mesmo tempo que não me pertence e é justamente isso que faz de mim uma criatura social e viva. A questão sobre como viver uma vida boa, portanto, já está, desde o início, relacionada com essa ambiguidade, e está ligada a uma prática crítica viva.

Se não sou capaz de estabelecer o meu valor no mundo de uma maneira que não seja transitória, então o meu senso de possibilidade é igualmente transitório. O imperativo moral para levar uma vida boa, com as questões reflexivas que isso engendra, pode, por vezes, parecer muito cruel e irrefletido para aqueles que vivem em condições de desesperança; e talvez possamos entender facilmente o cinismo que algumas vezes envolve a própria prática da moralidade: por que eu deveria agir moralmente, ou mesmo colocar a questão sobre como viver melhor, quando a minha vida já não é considerada uma vida, se a minha vida já é tratada como uma forma de morte, ou se pertenço ao que Orlando Patterson chamou de domínio da “morte social” – termo que ele usou para descrever as condições de vida sob um regime de escravidão?⁶

Como as formas contemporâneas de abandono e despossessão econômica que se seguem à institucionalização das racionalidades neoliberais ou à produção diferencial da precariedade não podem, em sua maior parte, ser comparadas à escravidão, continua sendo importante distinguir entre as diferentes modalidades de morte social. Talvez não possamos usar uma palavra para descrever as condições nas quais as vidas deixam de ser vivíveis, mas ainda assim o termo “precariedade” pode distinguir entre os diferentes modos de “não viabilidade da vida”: aqueles, por exemplo, que estão encarcerados sem condições de recorrer aos devidos processos legais; os que vivem em zonas de guerra ou em áreas sob ocupação, expostos à violência e à destruição, sem ter segurança nem saída; os que são submetidos à emigração forçada, vivendo em zonas limítrofes, esperando que as fronteiras se abram para a chegada da comida e a perspectiva de viver com documentos; os que estão marcados por fazer parte de uma massa de trabalhadores considerada dispensável ou substituível, para os quais a perspectiva de uma vida estável parece cada vez mais remota e que vivem diariamente um horizonte temporal colapsado,

sofrendo com a sensação, no estômago e nos ossos, de um futuro danificado, tentando sentir, mas ao mesmo tempo, temendo o que pode ser sentido. Como uma pessoa pode perguntar qual é a melhor maneira de levar a vida quando não sente ter poder sobre a própria vida, quando não tem certeza se está vivo ou quando está lutando para se sentir vivo, mas ao mesmo tempo temendo esse sentimento e a dor de viver dessa maneira? Nas condições contemporâneas de emigração forçada e neoliberalismo, vastas populações vivem sem nenhuma perspectiva de um futuro seguro ou de um pertencimento político contínuo, vivendo com a sensação de uma vida danificada como parte da experiência diária do neoliberalismo.

Não quero dizer que a luta pela sobrevivência preceda o domínio da moralidade ou da obrigação moral como tal, uma vez que sabemos que mesmo em condições de ameaça extrema, as pessoas oferecem qualquer gesto de apoio possível. Sabemos disso por meio de alguns relatos extraordinários dos campos de concentração. Na obra de Robert Antelme, por exemplo, o apoio poderia ser a troca de cigarros entre aqueles que não compartilham uma língua, mas que se encontram na mesma condição de encarceramento e perigo nos campos de concentração. Na obra de Primo Levi, a resposta ao outro pode tomar a forma de simplesmente ouvir – e registrar – os detalhes da história que o outro pode contar, fazendo com que essa história se torne parte de um arquivo inegável, o rastro permanente da perda que compele a obrigação contínua do luto. Ou ainda, na obra de Charlotte Delbo, a oferta inesperada ao outro do último pedaço de pão que alguém precisa desesperadamente para si. Entretanto, nessas mesmas narrativas, existem também aqueles que não vão estender a mão, que ficarão com o pão para si, esconderão o cigarro e algumas vezes sofrerão a angústia de privar o outro em condições de privação radical. Em outras palavras, em condições de extrema pobreza e precariedade elevada, o dilema moral não desaparece; ele persiste precisamente na tensão entre querer viver e querer viver de determinada maneira com os outros. Uma pessoa continua de maneiras pequenas e vitais a “levar uma vida” enquanto recita ou escuta a história, enquanto assegura qualquer oportunidade que possa haver de reconhecer a vida e o sofrimento alheio. Até mesmo a

pronúncia de um nome pode ser tomada como a forma mais extraordinária de reconhecimento, especialmente quando uma pessoa foi destituída de um nome, ou quando o nome foi substituído por um número, ou quando ninguém se dirige àquela pessoa.

Em um momento controverso, ao falar sobre o povo judeu, Hannah Arendt deixou claro que não era suficiente para os judeus lutar pela sobrevivência, e que a sobrevivência não pode ser em si uma finalidade e um objetivo da vida.⁷ Citando Sócrates, ela insistiu na distinção crucial entre o desejo de viver e o desejo de viver bem ou de viver uma vida boa.⁸ Para Arendt, a sobrevivência não era, e não deveria ser, um objetivo em si mesma, uma vez que a própria vida não era um bem intrínseco. Apenas a vida boa faz a vida valer a pena. Ela resolveu esse dilema socrático com bastante facilidade, mas talvez um pouco rápido demais, ou é o que me parece. Não estou certa se a resposta dela pode funcionar para nós, e também não estou convencida de que tenha funcionado um dia. Para Arendt, a vida do corpo deveria, em sua maior parte, ser separada da vida do espírito, razão pela qual ela traçou uma distinção entre as esferas do público e do privado em *A condição humana*. A esfera do privado incluía o domínio da necessidade, a reprodução da vida material, a sexualidade, a vida, a morte e a transitoriedade. Ela claramente entendia que a esfera privada dava suporte à esfera pública da ação e do pensamento, mas, em sua visão, o político é definido pela ação, incluindo o sentido ativo da fala. Desse modo, o ato verbal se tornou a ação do espaço público e do espaço deliberativo da política. Aqueles que penetravam na esfera pública o faziam a partir da esfera privada, de forma que a esfera pública dependia fundamentalmente da reprodução do privado e do corredor livre que levava do privado ao público. Aqueles que não sabiam falar grego, tinham vindo de outros lugares e cujo discurso não era inteligível, eram considerados bárbaros, o que significa que a esfera pública não era concebida como um espaço de multilinguismo e, portanto, não era capaz de sugerir a prática da tradução como obrigação pública. Ainda assim, podemos ver que o ato verbal eficaz dependia de (a) uma esfera privada estável e isolada que reproduzia o orador e ator masculino e (b) de uma língua designada para a ação verbal, a característica definidora da política, que podia ser ouvida e

entendida pois estava em conformidade com as exigências do monolinguismo. A esfera pública, definida por um conjunto de atos da fala inteligíveis e eficazes, estava assim perpetuamente toldada pelos problemas do trabalho não reconhecido (das mulheres e dos escravos) e do multilinguismo. E o lugar onde ambos convergiam era exatamente na situação do escravo, alguém que podia ser substituído, cujo estatuto político era nulo e cuja língua não era sequer considerada uma língua.

É claro que Arendt entendia que o corpo era importante para qualquer concepção de ação e que mesmo aqueles que lutam nas resistências ou nas revoluções tinham que empreender ações corporais para reclamar seus direitos e criar alguma coisa nova.⁹ E o corpo certamente era importante para a fala pública, entendida como uma forma verbal de ação. O corpo aparece mais uma vez como uma figura central na sua importante concepção de natalidade, que está ligada a suas concepções tanto de estética quanto de política. Afinal de contas, o tipo de ação entendida como “parir” não é exatamente a mesma coisa que a ação envolvida na revolução, embora ambas estejam ligadas pelo fato de serem maneiras diferentes de criar uma coisa nova, sem precedentes. Se há sofrimento nos atos de resistência política ou, certamente, em parir, trata-se de um sofrimento que serve ao propósito de trazer alguma coisa nova para o mundo. Entretanto, como concebemos esse sofrimento que pertence a formas de trabalho que de maneira lenta ou rápida destroem o corpo do trabalhador, ou outras formas sem nenhum fim instrumental? Quando definimos a política restritivamente como uma postura ativa, verbal e física, que acontece dentro de uma esfera pública claramente demarcada, parece que o que nos resta é chamar o “sofrimento inútil” e o trabalho não reconhecido as experiências, e não ações, pré-políticas que existem fora do político como tal. Mas como toda concepção do político tem que levar em conta a operação de poder que separa o político do pré-político, e como a distinção entre público e privado atribui um valor diferenciado a diferentes processos de vida, nos vemos obrigados a recusar a definição arendtiana, por mais que ela nos dê muito que valorizar. Ou melhor, podemos tomar a distinção arendtiana entre a vida do corpo e do espírito como o ponto de partida para pensar

sobre um tipo diferente de política corporal. Afinal, Arendt não distingue simplesmente espírito e corpo em um sentido cartesiano; ao contrário, ela afirma apenas as formas de pensamento e de ação corporificadas que criam algo novo, que empreendem a ação com eficácia performativa.

As ações performativas não são redutíveis a aplicações técnicas e se diferenciam das formas passivas e transitórias de experiência. Assim, quando e onde há sofrimento ou transitoriedade, eles estão presentes para serem transformados na vida da ação e do pensamento, e essa ação e esse pensamento devem ser performativos em um sentido ilocutório – modelado a partir de um julgamento estético e trazendo alguma coisa nova ao mundo. Isso significa que o corpo preocupado apenas com as questões da sobrevivência, com a reprodução das condições materiais e a satisfação das necessidades básicas, ainda não é o corpo “político”; o privado é certamente necessário, uma vez que o corpo político só pode vir à luz do espaço público para agir e pensar quando está bem alimentado, bem abrigado e apoiado por numerosos atores pré-políticos cuja ação não é política. Quando não existe ator político que não possa assumir que o domínio privado opera como apoio, então o político que se define como público está essencialmente dependente do privado, o que significa que o privado não é oposto do político, mas entra em sua própria definição. Esse corpo bem alimentado fala aberta e publicamente; esse corpo que passou a noite abrigado e na companhia privada de outros surge sempre mais tarde para agir em público. Essa esfera privada passa a ser o próprio contexto da ação pública, mas deveria ser, por essa razão, considerado pré-político? Será que importa, por exemplo, se relações de igualdade, dignidade ou não violência existem nesse contexto obscuro no qual as mulheres, as crianças, os mais velhos e os escravos vivem? Quando uma esfera de desigualdade é repudiada a fim de justificar e promover outra esfera, de igualdade, certamente precisamos de uma política capaz de nomear e expor essa contradição, bem como a operação de repúdio por meio da qual ela se sustenta. Se aceitamos a definição proposta por Arendt para o público e para o privado, estamos correndo o risco de ratificar esse repúdio.

Então o que está em jogo quando revisitamos as considerações de Arendt sobre a distinção entre o privado e o público na *polis* grega clássica? O repúdio da dependência se torna a precondição para sujeito político que pensa e age de maneira autônoma, o que imediatamente levanta a questão sobre os tipos de pensamento e de ação “autônomos” em questão. E se concordamos com a distinção entre privado e público que Arendt apresenta, aceitamos esse repúdio da dependência como uma precondição da política em vez de tomarmos os mecanismos de repúdio em questão como os objetos da nossa própria análise crítica. Na verdade, é a crítica dessa dependência não reconhecida que estabelece o ponto de partida para uma nova política do corpo, uma que comece por um entendimento da dependência e da interdependência humanas, uma que, em outras palavras, seja capaz de explicar a relação entre a condição precária e a performatividade.

De fato, e se alguém partisse da condição de dependência e das normas que facilitam seu repúdio? Que diferença esse ponto de partida faria para a ideia de política, e até mesmo para o papel da performatividade no político? É possível separar a dimensão agente e ativa da fala performativa das outras dimensões da vida corporal, incluindo a dependência e a vulnerabilidade, os modos do corpo vivo que não podem ser facilmente ou completamente transformados em formas de ação inequívocas? Teríamos não apenas que abandonar a ideia de que o discurso verbal distingue o humano dos animais não humanos, como também precisaríamos afirmar as dimensões de falar que nem sempre refletem uma intenção consciente e deliberada. Na verdade, algumas vezes, como Wittgenstein observou, nós falamos, pronunciamos palavras, e só mais tarde nos damos conta de sua vida. Minha fala não começa com a minha intenção, embora alguma coisa que certamente podemos chamar de intenção se forme enquanto falamos. Além disso, a performatividade do animal humano acontece por meio do gesto, da atitude, dos modos de mobilidade, do som, da imagem e dos vários meios expressivos que não podem ser reduzidos às formas públicas de fala verbal. Esse ideal republicano ainda precisa abrir caminho para um entendimento mais amplo da democracia sensata. A maneira como nos reunimos nas ruas, cantamos ou

dizemos palavras de ordem, ou mesmo ficamos em silêncio pode ser, é, parte da dimensão performativa da política, situando a fala como um ato corporal entre outros. Então os corpos certamente agem quando falam, mas a fala não é a única maneira pela qual os corpos agem – e certamente não é a única maneira pela qual agem politicamente. E quando manifestações públicas ou ações políticas têm como objetivo a oposição ao declínio das formas de apoio – falta de alimento ou abrigo, trabalho incerto ou não remunerado –, então o que era até então entendido como o “contexto” da política se torna agora o seu objeto explícito. Quando as pessoas se reúnem para protestar contra as condições induzidas de condição precária, elas estão agindo de maneira performativa, dando uma forma corporificada à ideia arendtiana de ação em conjunto. Mas nesses momentos a performatividade da política surge das condições de condição precária, e em oposição política a essa condição precária. Quando populações são abandonadas pela política econômica ou pela política em si, as vidas passam a ser consideradas indignas de apoio. Em contraposição a essas políticas, a política contemporânea da performatividade insiste na interdependência das criaturas vivas assim como nas obrigações éticas e políticas decorrentes de qualquer política que prive, ou busque privar, uma população de uma vida possível de ser vivida. A política da performatividade também é um modo de enunciar e decretar valor em meio a um esquema biopolítico que ameaça destituir essas populações de valor.

É claro que essa discussão nos traz uma outra questão: estamos falando apenas sobre os corpos humanos? Mencionamos que os corpos não podem ser de forma nenhuma compreendidos sem os ambientes, as máquinas e a organização social da interdependência das quais dependem e que constituem as condições para sua persistência e seu florescimento. Por fim, é preciso perguntar: e, por fim, mesmo que venhamos a entender e enumerar as exigências do corpo, lutamos apenas para que essas exigências sejam atendidas? Como vimos, Arendt certamente se opunha a essa visão. Ou será que lutamos também para que os corpos prosperem e para que as vidas se tornem vivíveis? Como espero ter sugerido, não podemos lutar por uma vida boa, uma vida possível de ser vivida, sem atender às

exigências que permitem a persistência de um corpo. É necessário reivindicar que os corpos tenham aquilo de que precisam para sobreviver, uma vez que a sobrevivência definitivamente é uma precondição para todas as outras reivindicações que fazemos. Ainda assim, essa reivindicação se prova insuficiente, porque sobrevivemos exatamente para viver e porque a vida, por mais que requeira a sobrevivência, deve ser *mais* do que sobrevivência para ser uma vida possível de ser vivida. Uma pessoa pode sobreviver sem que consiga viver a própria vida. E em alguns casos, não parece valer a pena sobreviver nessas condições. Então, para uma vida possível de ser vivida, ou seja, uma vida que possa ser vivida, é necessária uma reivindicação mais ampla.

Como, então, podemos pensar sobre uma vida vivível sem estabelecer um ideal único ou uniforme para essa vida? Como indiquei em capítulos anteriores, não parece se tratar, na minha opinião, de descobrir o que o humano verdadeiramente é, ou deveria ser, uma vez que já ficou claro que os humanos também são animais e que a sua existência corporal depende de sistemas de apoio humanos e não humanos. Então, até certo ponto, sigo minha colega Donna Haraway ao reivindicar que pensemos sobre as relacionalidades complexas que constituem a vida corporal e ao sugerir que não precisamos de mais formas ideais do humano, mas sim de entender e cuidar do complexo conjunto de relações sem as quais não podemos existir.¹⁰

É claro que existem condições nas quais o tipo de dependência e de relacionalidade a que me refiro parecem insuportáveis. Quando um trabalhador depende de um empregador pelo qual ele é explorado, então sua dependência parece ser equivalente à sua capacidade de ser explorado. Uma pessoa pode decidir que precisa se livrar de toda a dependência porque a forma social assumida pela dependência é a exploração. Ainda assim, seria um erro identificar as formas contingentes que a dependência assume em condições de relações de exploração laboral com o sentido final e necessário de dependência. Mesmo que a dependência sempre assuma uma ou outra forma social, ela permanece algo que se transfere entre essas formas, e assim prova ser irreduzível a qualquer uma dessas formas. Na verdade, o meu argumento mais forte é simplesmente o seguinte: nenhuma criatura

humana sobrevive ou persiste sem a dependência de um ambiente sustentável, das formas sociais de relacionalidade e das formas econômicas que presumem e estruturam a interdependência. É verdade que a dependência implica vulnerabilidade, e que algumas vezes essa vulnerabilidade é exatamente as formas de poder que ameaçam ou rebaixam nossa existência. No entanto, isso não significa que podemos legislar contra a dependência ou a condição de vulnerabilidade às formas sociais. Na verdade, não poderíamos começar a entender por que é tão difícil viver uma vida boa em uma vida ruim se não fôssemos vulneráveis às formas de poder que exploram ou manipulam o nosso desejo de viver. Desejamos viver, até mesmo viver bem, no âmbito de organizações sociais da vida, regimes biopolíticos que por vezes caracterizam nossa vida como dispensável e negligenciável, ou, pior, que buscam negar a nossa vida. Se não podemos persistir sem as formas sociais de vida, e se as únicas formas sociais de vida disponíveis são as que trabalham contra a perspectiva da nossa vida, estamos diante de um dilema problemático, ou mesmo impossível.

Em outras palavras, somos, como corpos, vulneráveis aos outros e às instituições, e essa vulnerabilidade constitui um aspecto da modalidade social por meio do qual os corpos persistem. A questão da *minha* ou *sua* vulnerabilidade nos implica em uma questão política mais ampla sobre igualdade e desigualdade, uma vez que a vulnerabilidade pode ser projetada e negada (categorias psicológicas), mas também explorada e manipulada (categorias sociais e econômicas) no curso da produção e da naturalização das formas de desigualdade social. É esse o significado da distribuição desigual da vulnerabilidade.

Meu objetivo normativo, entretanto, não é simplesmente reivindicar uma distribuição igualitária da vulnerabilidade, uma vez que muita coisa depende de a forma social da vulnerabilidade que está sendo distribuída ser em si mesma uma forma possível de ser vivida. Em outras palavras, ninguém deseja que todos tenham uma vida igualmente impossível de ser vivida. Por mais que a igualdade seja um objetivo necessário, permanece insuficiente se não soubermos a melhor maneira de avaliar se a forma social de vulnerabilidade a ser

distribuída é ou não justa. Por um lado, estou argumentando que o repúdio da dependência e, em particular, da forma social de vulnerabilidade à qual dá origem, trabalha para estabelecer uma distinção entre aqueles que são dependentes e aqueles que não são. E essa distinção trabalha a serviço da desigualdade, consolidando formas de paternalismo ou moldando aqueles que passam necessidade em termos essencialistas. Por outro lado, estou sugerindo que apenas por meio de um conceito de interdependência que afirme a dependência corporal, as condições de precariedade e os potenciais de performatividade, podemos pensar um mundo social e político comprometido com a superação da precariedade em nome de vidas vivíveis.

No meu modo de ver, a vulnerabilidade constitui um aspecto da modalidade política do corpo, na qual o corpo certamente é humano, mas entendido como um animal humano. A vulnerabilidade em relação ao outro, por assim dizer, mesmo quando é concebida como recíproca, marca uma condição pré-contratual das nossas relações sociais. Isso também significa que em algum nível ela desafia a lógica instrumental que afirma que só vou proteger a sua vulnerabilidade se você proteger a minha (o que faz com que a política se torne uma questão de negociar um acordo ou calcular probabilidades). Na verdade, a vulnerabilidade constitui uma das condições da sociabilidade e da vida política que não pode ser estipulada contratualmente e cuja negação e manipulabilidade constituem um esforço para destruir ou gerenciar uma condição social da política interdependente. Como Jay Bernstein deixou claro, a vulnerabilidade não pode ser associada exclusivamente à possibilidade de injúria. Toda capacidade de resposta ao que acontece é uma função e um efeito da vulnerabilidade, seja ela uma abertura para registrar uma história que nunca foi contada ou a receptividade àquilo por que outro corpo passa ou passou, mesmo quando esse mesmo corpo já se foi. Como sugeri, os corpos estão sempre em algum sentido fora de si mesmos, explorando ou navegando pelo seu ambiente, estendidos e por vezes até mesmo privados por meio de seus sentidos. Se podemos nos perder um no outro, ou se nossas capacidades táteis, motoras, hápticas, visuais, olfativas ou auditivas nos conduzem para além de nós

mesmos, é porque o corpo não permanece no seu próprio lugar e porque uma despossessão desse tipo caracteriza o sentido corporal de uma maneira mais geral. Quando o ser despossuído na sociabilidade é considerado uma função constitutiva do que significa viver e persistir, que diferença isso faz para a ideia de política em si?

Se, então, retornarmos à nossa indagação original, “como posso levar uma vida boa em uma vida ruim?”, podemos repensá-la à luz de condições sociais e políticas sem dessa forma erradicar a importância moral da questão. Pode ser que a questão sobre como viver uma vida boa dependa de ter o poder de viver uma vida assim como a consciência de ter uma vida, de viver uma vida ou, na verdade, de estar vivo.

Sempre existe a possibilidade de uma resposta cínica, de acordo com a qual a questão consiste exatamente em esquecer a moralidade e o seu individualismo e se dedicar à luta por justiça social. Seguindo esse caminho, portanto, podemos concluir que a moralidade tem que ceder o seu lugar para a política no sentido mais amplo, isto é, como um projeto comum com a intenção de realizar ideais de justiça e igualdade de modos que sejam universalizáveis. É claro que, ao chegar a essa conclusão, um problema inexorável e incômodo permanece, a saber, que ainda há esse “eu” que de alguma maneira deve adentrar, negociar e empreender uma prática dentro de um movimento político e social mais amplo; e quando esse movimento busca deslocar ou erradicar esse “eu” e o problema da sua própria “vida”, então acontece outra forma de apagamento, uma absorção em uma norma comum e, portanto, a destruição do vivente. Não pode ser que a questão sobre como viver melhor essa vida, ou sobre como levar uma vida boa, culmine no apagamento ou na destruição do “eu” e de sua “vida”. Ou, se culmina, o modo como a questão é respondida leva à destruição da questão em si. E embora eu não pense que a questão da moralidade possa ser colocada fora do contexto da vida social e econômica, sem pressupor alguma coisa sobre quem conta como um sujeito da vida, ou como um sujeito vivente, estou bastante certa de que a questão sobre como viver da melhor forma não pode ser respondida corretamente pela destruição do sujeito da vida.

Ainda assim, se retornamos à afirmação de Adorno de que não é possível viver uma vida boa em uma vida ruim, vemos que o termo “vida” ocorre duas vezes e isso não é simplesmente incidental. Quando pergunto como levar uma vida boa, estou buscando remédio para uma vida que seria boa independentemente de ser eu quem a estivesse vivendo, e ainda assim sou eu quem precisa saber, então em certo sentido é a minha vida. Em outras palavras, já a partir da perspectiva da moralidade, a vida propriamente dita é dupla. Quando chego à segunda parte da sentença, e procuro saber como viver uma vida boa em uma vida ruim, sou confrontada com uma ideia de vida social e economicamente organizada. Essa organização social e econômica da vida é “ruim” exatamente porque não proporciona as condições para uma vida possível de ser vivida, porque a possibilidade de viver é distribuída de maneira desigual. Uma pessoa pode desejar simplesmente viver uma vida boa em meio a uma vida ruim, encontrando o próprio caminho da melhor maneira possível e menosprezando as desigualdades sociais e econômicas mais amplas que são produzidas por meio de organizações específicas da vida, mas não é tão simples assim. Afinal, a vida que estou vivendo, embora claramente seja essa vida e não outra, já está conectada com redes mais amplas de vida, e se não estivesse conectada a essas redes mais amplas, eu não poderia realmente viver. Então a minha própria vida depende de uma vida que não é a minha, não apenas da vida do outro, mas de uma organização social e econômica da vida mais ampla. A minha própria existência, a minha sobrevivência, depende desse sentido mais amplo da vida, um sentido que inclui a vida orgânica, ambientes vivos e sustentáveis, e redes sociais que afirmam e apoiam a interdependência. Isso constitui quem sou, o que significa que cedo uma parte da minha vida distintamente humana para viver, para ser minimamente humano.

Implícita na questão sobre como viver uma vida boa em uma vida ruim está a ideia de que ainda podemos pensar sobre o que uma vida boa pode ser, que não podemos mais pensar sobre isso exclusivamente em termos da vida boa do indivíduo. Se existem duas “vidas” assim – minha vida e a vida boa, entendida como uma forma social da vida –, então a vida de um está implicada na vida do outro. E isso significa

que quando falamos sobre vidas sociais, estamos nos referindo a como o social atravessa o individual ou mesmo estabelece a forma social da individualidade. Ao mesmo tempo, o indivíduo, não importa quão intensamente autorreferente, está sempre se referindo a si mesmo através de uma forma mediadora, através de uma mídia, e a sua própria linguagem para reconhecer a si mesmo é proveniente de outro lugar. O social condiciona e medeia esse reconhecimento que empreendo de mim mesmo. Como sabemos a partir de Hegel, o “eu” que vem a reconhecer a si mesmo, à sua própria vida, reconhece a si mesmo sempre também como a vida de *outro*. O “eu” e o “você” são ambíguos porque cada um está ligado a um sistema distinto de interdependência, o que Hegel chama de *Sittlichkeit* [eticidade]. E isso significa que embora eu faça esse reconhecimento de mim mesmo, um determinado conjunto de normas sociais está sendo trabalhado ao longo dessa performance da qual sou autor, mas o que quer que esteja sendo trabalhado não se origina comigo, mesmo que eu não seja pensável sem isso.

No *Probleme der Moralphilosophie*, de Adorno, o que começa como a questão moral sobre como buscar a vida boa em uma vida ruim culmina na afirmação de que deve existir resistência a uma vida ruim para que se possa perseguir a vida boa. Eis o que ele escreve: “*das Leben, selbst eben so enstellt und verzerrt ist, das im Grunde kein Mensch in ihm richtig zu leben, seine eigene menschliche Bestimmung zu realisieren vermag – ja, ich möchte fast so weit gehen: dass die Welt so eingerichtet ist, dass selbst noch die einfachste Forderung von Integrität und Anständigkeit eigentlich fast bei einem jeden Menschen überhaupt notwendig zu Protest führen muss*” (“a vida em si é tão deformada e distorcida que ninguém é capaz de viver uma vida boa nela ou de cumprir o seu destino como ser humano. Na verdade, eu quase iria tão longe a ponto de dizer que, dada a maneira como o mundo é organizado, até mesmo a reivindicação mais simples por integridade e decência deve necessariamente levar quase todo mundo a protestar”).¹¹ É interessante que em um momento como esse Adorno afirme que ele *quase (fast)* chega a ponto de dizer o que em seguida diz. Ele não está certo sobre se a formulação é suficientemente correta, mas segue adiante de todo modo. Adorno passa por cima da

própria hesitação, mas mesmo assim a mantém na página. Podemos dizer de maneira simples que a busca da vida moral pode e deve, nas condições contemporâneas, culminar em protesto? A resistência pode ser reduzida ao protesto? Ou ainda: o protesto para Adorno está na forma social que a busca pela vida boa assume agora? Essa mesma característica especulativa continua conforme ele observa que “*Das einzige, was man vielleicht sagen kann, ist, dass das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstandes gegen die von dem fortgeschrittensten Bewusstsein durchshauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens bestünde*” (“a única coisa que talvez possa ser dita é que a vida boa hoje consistiria em resistência a formas da vida boa que têm sido revistas e dissecadas criticamente pelas mentes mais progressistas”).¹² Em alemão, Adorno faz referência a uma vida “falsa”, e isso é traduzido para o inglês como “*the bad life*” [a vida ruim] – é claro que a diferença é bastante importante, já que, para a moralidade, a busca pela vida boa pode perfeitamente consistir em uma vida verdadeira, mas a relação entre as duas ainda tem que ser explicada. Além disso, parece que Adorno nomeia a si mesmo para o grupo eleito daqueles que são progressistas e suficientemente capazes de conduzir a atividade crítica que deve ser buscada. De maneira significativa, essa prática da crítica é considerada na frase como sinônimo de “resistência”. Entretanto, como na frase acima, alguma dúvida permanece enquanto ele faz esse conjunto de proclamações. Tanto o protesto quanto a resistência caracterizam as lutas populares, as ações de massa, e ainda assim nessa frase caracterizam as capacidades críticas de poucos. O próprio Adorno vacila um pouco aqui, ao mesmo tempo que continua a esclarecer suas observações especulativas e faz uma afirmação um pouco diferente sobre a reflexividade: “*dieser Widerstand gegen das, was die Welt aus uns gemacht hat, ist nun beileibe nicht bloss ein Unterschied gegen die äussere Welt [...] sondern dieser Widerstand müsste sich allerdings in uns selber gegen all das erweisen, worin wir dazu tendieren, mitzuspielen*” (“essa resistência ao que o mundo fez de nós de modo nenhum implica apenas uma oposição ao mundo externo fundamentada no fato de que teríamos pleno direito de resistir a ele [...] Além disso, também temos que mobilizar nossos próprios poderes

de resistência para resistir às partes de nós que são tentadas a tomar parte”).¹³

O que se pode dizer que Adorno descarta nesses momentos é a ideia de resistência popular, de formas de crítica que tomam forma conforme os corpos se reúnem nas ruas para articular a sua oposição aos regimes contemporâneos de poder. Além disso, a resistência é entendida como um “dizer não” àquela parte do eu que quer andar lado a lado com (*mitzuspielen*) o *status quo*. A resistência é entendida tanto como uma forma de crítica que apenas os poucos escolhidos podem empregar e como uma resistência a uma parte do eu que busca compactuar com o que é errado, uma verificação interna contra a cumplicidade. Essas afirmações limitam a ideia de resistência de forma que eu não poderia por fim aceitar. Para mim, ambas as afirmações levantam outras questões: que parte do eu está sendo recusada, e que parte está sendo empoderada pela resistência? Se recuso a parte de mim que é cúmplice da vida ruim, eu me torno então puro? Será que intervim para mudar a estrutura desse mundo social do qual me retiro ou será que me isolei? Juntei-me a outros em um movimento de resistência e em uma luta por transformação social?

Essas questões, é certo, foram colocadas para Adorno por algum tempo – me lembro de uma manifestação em Heidelberg em 1979, quando alguns grupos de esquerda contestavam Adorno, protestando contra a sua ideia limitada de protesto! Para mim, e talvez para todos nós hoje, permanece a pergunta sobre de que modo a resistência pode fazer mais do que apenas recusar um modo de vida, uma posição que por fim abstrai o moral do político à custa da solidariedade, produzindo a crítica muito acertada e moralmente pura como o modelo de resistência. A resistência tem que ser *plural* e *corporificada* para representar os princípios de democracia pelos quais luta. Ela também vai implicar a reunião daqueles que não são passíveis de luto no espaço público, fazendo de sua existência e da reivindicação por vidas vivíveis a demanda por uma vida *anterior* à morte, algo exposto de maneira simples.

De fato, se a resistência consiste em trazer à tona um novo modo de vida, uma vida mais possível de ser vivida que se oponha à distribuição diferencial da condição precária, então os atos de

resistência vão dizer não a um modo de vida ao mesmo tempo que dizem sim a outro. Por essa razão, devemos reconsiderar para o nosso tempo as consequências performativas da ação em conjunto no sentido proposto por Arendt. No entanto, na minha visão, a ação em conjunto que caracteriza a resistência é algumas vezes encontrada no ato de discurso verbal ou na luta heroica, mas também nos gestos corporais de recusa, silêncio, movimento e recusa em se mover que caracterizam os movimentos que representam os princípios democráticos da igualdade e os princípios econômicos da interdependência na própria ação por meio da qual reivindicam um novo modo de vida mais radicalmente democrático e mais substancialmente interdependente. Um movimento social é em si uma forma social, e quando um movimento social reivindica um novo modo de vida, uma forma de vida possível de ser vivida, então deve, no mesmo momento, representar os próprios princípios que busca realizar. Isso significa que, quando funciona, há uma representação performativa de democracia radical nesses movimentos que sozinha pode articular o que pode significar levar uma vida boa no sentido de uma vida possível de ser vivida. Tentei sugerir que a condição precária é a condição contra a qual vários novos movimentos sociais lutam; esses movimentos não buscam a superação da interdependência ou mesmo da vulnerabilidade enquanto lutam contra a precariedade. Ao contrário, o que buscam é produzir as condições nas quais a vulnerabilidade e a interdependência se tornem vivíveis. Essa é uma política na qual a ação performativa toma uma forma corporal e plural, chamando a atenção crítica para as condições de sobrevivência corporal, persistência e florescimento dentro do enquadramento da democracia radical. Se vou levar uma vida boa, vai ser uma vida vivida com outros, uma vida que não é uma vida sem esses outros; não vou perder esse *eu* que sou; seja quem eu for, serei transformado pelas minhas conexões com os outros, uma vez que a minha dependência do outro e a minha confiança são necessárias para viver e para viver bem. Nossa exposição compartilhada à condição precária é apenas um fundamento da nossa igualdade potencial e das nossas obrigações recíprocas de produzir conjuntamente as condições para uma vida possível de ser vivida. Ao admitir a necessidade que temos

um do outro, admitimos do mesmo modo princípios básicos sobre as condições sociais e democráticas do que ainda podemos chamar de “a vida boa”. Essas são condições críticas da vida democrática no sentido de que fazem parte de uma crise em andamento, mas também porque pertencem a uma forma de pensamento e de ação que responde às urgências do nosso tempo.

Notas

1. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trad. de E.F.N. Jephcott (Londres, New Left Books, 1974), p. 39 [ed. bras.: *Minima moralia*, Rio de Janeiro, Azougue, 2008].
2. Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1996), p. 34-35; Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, Trad. de Rodney Livingstone (Palo Alto, CA, Stanford University Press, 2002), p. 19 (daqui em diante citado como PMP).
3. Ibid., p. 205; PMP, p. 138.
4. Ibid., p. 262; PMP, p. 176.
5. Ibid., p. 205; PMP, p. 169.
6. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985) [ed. bras.: *Escravidão e morte social. Um estudo comparativo*, São Paulo, Edusp, 2008].
7. Em “The Jewish Army – The Beggining of Jewish Politics?”, publicado em *Aufbau* (1941), Arendt escreve: “A vontade que o judeu tem de viver é tanto famosa quanto infame. Famosa porque abrange um período relativamente longo na história dos povos europeus. Infame porque nos últimos duzentos anos esteve ameaçada de degenerar em algo totalmente negativo: o desejo de sobreviver a qualquer preço.” *Jewish Writings*, org. de Jerome Kohn e Ron H. Feldman (Nova York, Schocken, 2007), p. 137 [ed. bras.: *Escritos judaicos*, São Paulo, Manole, 2016]. Em 1946, quando o completo horror dos campos de concentração nazistas ainda estava sendo revelado e as consequências políticas do sionismo ainda eram ativamente debatidas, ela revisita essa colocação em “The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl’s Politics Led?”, onde escreve: “O que os sobreviventes agora querem mais do que tudo é o direito de morrer com dignidade – no caso de ataque, com armas nas mãos. Se foi, provavelmente de uma vez por todas, a principal preocupação do povo judeu por séculos: a sobrevivência a qualquer preço. Em vez disso, encontramos uma coisa essencialmente nova entre os judeus, o desejo de dignidade a qualquer preço.” Ela continua: “Por mais vantajoso que esse novo desenvolvimento pudesse ser para um movimento político judaico essencialmente sensato, não obstante constitui um perigo no quadro presente das atitudes sionistas. A doutrina de Herzl, privada como está agora da sua confiança original na natureza útil do antisemitismo, só pode encorajar gestos suicidas para cujos fins o heroísmo natural de pessoas que se acostumaram com a morte pode ser facilmente explorado” (p. 386).
8. Hannah Arendt, “The Answer of Socrates”, in *The Life of the Mind*, vol. 1 (Nova York, Harcourt, 1977), p. 168, 178 [ed. bras.: *A vida do espírito*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009].
9. Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, org. de Ursula Ludz (Munique, Piper, 1994), p. 44s [ed. bras.: *Entre o passado e o futuro*, São Paulo, Perspectiva, 2014].

10. Sobre as relacionalidades complexas, ver Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (Nova York, Routledge, 1991); e *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003).
11. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, p. 248; PMP, p. 167.
12. *Ibid.*, p. 249; PMP, p. 167-168.
13. *Ibid.*; PMP, p. 168.