

Notas para uma biopolítica da ética negativa

Hilan Bensusan*

Data de submissão: 10 mar. 2012

Data de aprovação: 11 mai. 2012

Resumo

Julio Cabrera assevera, em sua ética negativa, que a vida humana é em si mesma um valor. Esta posição tem muitas interessantes consequências e algumas de suas implicações biopolíticas são analisadas aqui. Em particular, a relação entre vontade de sobrevivência e governabilidade é considerada desde o ponto de vista negativo de Cabrera.

Palavras – chave: Julio Cabrera. Biopolítica. Ética negativa.

Abstract

Julio Cabrera claims, in his negative ethics, that human life is not to be considered a relevant value in itself. This position has several interesting consequences and some of its biopolitical implications are analyzed here. In particular, the connection between governability and the will for survival is considered from Cabrera's negative point of view.

Keywords: Julio Cabrera. Biopolitical. Negative ethics.

the trouble with tragedy is the fuss it makes about life,
death and other tupenny aches.
Samuel Beckett

Julio Cabrera (1989, 1996, 2004, 2009) propõe uma ética que não assume que a vida humana é ela mesma um valor. Em particular, minha própria vida não é um valor – minha subjacência, minha permanência, minha integridade não é um valor. Ademais, ele diagnostica que grande parte do pensamento ético se move em um paradigma afirmativo: considera a vida humana um valor e muitas vezes um valor central. Cabrera procura tirar as consequências do abandono desta suposição afirmativa – e elas são muitas e interessantes. Neste pequeno ensaio, gostaria de me concentrar em algumas consequências políticas e biopolíticas da rejeição das éticas

* Doutorado em Sussex, pós-doutorados em Granada, Nottingham e Paris 8. Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

afirmativas. Surge aqui o espectro da vida nua, da vida matável: Agamben (1995) entende que a base do poder do soberano e da ordem biopolítica é a vida nua, aquela que pode ser eliminada sem conseqüências. A primeira vista, parece que as éticas afirmativas são o que afasta a vida de sua nudez, que torna ela digna de ser preservada por si mesma. Porém, veremos que a relação entre as éticas afirmativas de um lado e a vida nua de outro é também estreita e que a insistência no valor incondicionado da vida produz circunstâncias em que a vida é preservada ao preço de todas as suas qualidades.

As éticas afirmativas são éticas da permanência de si: minha vida introduz por ela mesma um valor – ela tem que ser preservada, independente de suas qualidades. Quando nos movemos por um desejo de sermos preservados, temos sempre alguma coisa a perder, alguma coisa deve subjazer às mudanças a nossa volta. As éticas afirmativas são as éticas que permitem a governabilidade: elas tornam possível a entrega de poderes e capacidades em troca da preservação da vida. As pessoas que temem pela sua própria vida são governáveis – quem dá mais valor a alguma causa que a própria vida, se move para além da capacidade negociação dos governos. Pessoas governadas abrem mão de parte de seus valores para preservar suas vidas: trata-se de pessoas hobbesianas, aquelas que negociam com outros poderes a partir do temor pelas próprias vidas. A história da governabilidade se confunde com a história da produção de pessoas hobbesianas. Parte desta história está no valor da vida pela vida, está na produção de pessoas que colocam sua própria sobrevivência acima de tudo, acima de qualquer outro valor. O postulado das éticas afirmativas de que a vida é um valor cria uma homogeneidade entre diferentes: independente do que mais é tomado como tendo valor, a vida é algo que todos prezam. Uma vez que há um valor comum, existe uma base de negociação. É a partir deste valor comum que se inserem direitos e quem é responsável por aplicá-los. É o valor da vida custe o que custar que começa a estabelecer também a possibilidade do monopólio a violência: eu abro mão da minha violência para poder ter direito a minha segurança; nada me fará engajar em violência e assim as instituições de governo garantem a integridade da minha vida. O amor a sua própria segurança empalidece qualquer outro valor e, assim, as éticas afirmativas são também as éticas da tortura. Elas tornam possível que a tortura seja um procedimento formal para fazer com que as pessoas abandonem qualquer valor: quem resiste à tortura, é ingovernável, não está a mercê do dispositivo de medo hobbesiano. Qualquer um pode desistir de qualquer coisa em nome de outro valor – em nome do valor comum da própria vida.

Assim, o apreço pela autopreservação é a porteira da governabilidade: pessoas que adquiriram o valor de sua autopreservação podem abrir mão de qualquer causa, de qualquer causa, de qualquer outro valor. As instituições de governo – principalmente o estado – não precisam estar a serviço de nenhum outro valor, apenas a serviço do valor da segurança; elas se apóiam apenas na necessidade sentida de garantir segurança. Primo Levi entendeu que quem sobreviveu ao *Lager* colocou em algum momento sua sobrevivência acima de qualquer outro valor – e a suspeita de que ele talvez tenha sobrevivido em lugar de outra pessoa foi que o levou a se matar mais de quarenta anos depois da libertação do campo. Os sobreviventes – e este é o drama que impede o testemunho do Lager segundo Agamben em *Quele che resta di Auschwitz* (1999) – é que quem sobreviveu foi quem colocou sua sobrevivência como prioridade a qualquer outro valor em sua vida. Primo Levi tem um conto sobre espécies suicidas (1971); um pesquisador químico consegue sintetizar a substância que faltava nos organismos dos peixes que se suicidavam sazonalmente em uma praia – ele a chama de substância do amor à vida pela vida. O químico descobre uma tribo longínqua em que as pessoas infelizes apresentam em um tribunal comunitário que decide se elas têm razões suficientes para se matar – e se este for o caso, elas se matam. O químico consegue sintetizar a substância da vida pela vida e manda de presente para a tribo que, ingovernável, recusa o presente dizendo que prefere a morte à ilusão. A autopreservação a qualquer custo obnubila qualquer valor – a tribo longínqua é ingovernável como as pessoas-bomba, elas consideram que outra coisa pode ter mais valor do que a mera sobrevivência. As éticas afirmativas são éticas de um valor fixo, um valor que derrete os demais, que faz os demais desaparecerem. São éticas da sobrevivência.

Deleuze (1995) introduz *Our Mutual Friend* de Charles Dickens dizendo que ninguém descreveu melhor o que é *uma* vida. Na estória de Dickens, um homem odiado está à beira da morte, e as pessoas que o odeiam passam a respeitá-lo e até mesmo amá-lo diante dos seus parcos sinais de vida. Não é a vida enquanto sobrevida que eles prezam, mas talvez aquilo que a vida é capaz de trazer, aquilo que a vida é condição de possibilidade. Agamben (2005) contrasta *uma vida...* com a vida nua: trata-se de uma distinção sobre potências. A primeira traz consigo possibilidades, a segunda se esgota nela mesma, a segunda é apenas a bruta sobrevivência. As éticas afirmativas não são éticas do que surge com a vida, não são éticas que cultivam as potências da vida, mas são éticas que separam a vida de todas as suas potências e colocam valor apenas na vida ela mesma, desprovida de potências, desprovida de capacidades, desprovida de qualidades, desprovida

de forma fixa da vida dilapidada de qualquer característica, da vida nua. É como se a ética fosse não mais que um cinturão de proteção em torno de um mínimo denominador comum e, é claro, há um preço a ser pago por este cinturão; há que se viver uma vida passível de ser protegida por ele, uma vida preservável (e o que é preservável é o que pode subjazer a qualquer atributo ou propriedade; a preservabilidade instaura a governabilidade).

As éticas afirmativas têm sua base às vezes apresentada como natural e apoiada em um suposto instinto de sobrevivência. É possível apontar em uma manobra assim um tipo de falácia naturalista: ora, como somos não deveria ter implicações sobre como devemos ser (ou sobre o que é eticamente um valor). Poderíamos dizer que existe uma articulação ética que não é compatível com o instinto de sobrevivência. Mas poderíamos aqui também suspeitar do tal instinto. Spinoza tinha uma noção de *conatus* que pode nos ajudar a elaborar essa suspeita: o *conatus* é a tendência a perseverar de tudo o que está vivo – a vida envolve *conatus*.¹ Mas esta tendência a perseverar é qualitativamente e quantitativamente variável, ela é mais aberta, mais frágil, mais vulnerável, mais ou menos intensa como é a fome – o *conatus* é uma espécie de fome, as vezes estamos mais famintos, as vezes menos. É também como a libido, que é plástica o suficiente para variar extremamente de intensidade de acordo com o que ocorre nas circunstâncias.² E, para Spinoza, o *conatus* responde à alegria que aumenta sua intensidade e a tristeza que a diminui. A tendência a perseverar não é independente do ambiente e está ela mesma impregnada de uma plasticidade, como sugere o conto de Levi. Querer sobreviver não é querer sobreviver a qualquer preço – o *conatus*, ao contrário de um instinto de sobrevivência fixo e sempre presente, é modulado por nossa vida afetiva. Eis uma idéia central de Spinoza: a ética, e a vontade de viver, não pode ser dissociada da dinâmica dos afetos. Trata-se de uma idéia que permite pensar um contraste entre vida e sobrevivência. E, portanto, na instauração de um desejo pela sobrevivência sem qualificação que preside os dispositivos da

¹ Catherine Malabou (2009) aponta para a pertinência de uma noção como *conatus* para a neurofisiologia do cérebro e do sistema nervoso. O apego a vida parece ser modulado também no nosso sistema nervoso, não é um fato fisiológico dado, mas exibe um grau de plasticidade.

² Agamben insinua uma relação forte entre o fascismo e a instauração da vida nua. Analogamente, tendo em mente filmes como “Salô” de Pasolini, podemos pensar que a Repubblica queria instalar uma espécie de sexo nu, ou de libido nua em que toda modulação é perdida e os corpos atendem apenas a uma forma sem qualidades dos desejos; é como se os fascismos quisessem instaurar uma espécie de estaca zero da vida (ou da libido).

constituição de um *homo hobbesianus*, que inaugura a governabilidade. Mas, para Spinoza, o desejo de sobrevivência não é incondicional. E é modulado por afetos: as circunstâncias do poder podem tornar a sobrevivência intolerável.

Há um elemento nietzscheano também na crítica às éticas afirmativas pautadas na sobrevivência nua. Deleuze (1972) considera que um dos textos mais nietzscheanos de sua época é de Richard Deshayes que escrever “viver, não é sobreviver” pouco antes de receber uma granada em uma manifestação. Nietzsche diagnosticou que as forças reativas haviam preponderado na era do ressentimento, que é a era da governabilidade. A sobrevivência aparece como uma destas forças, uma força que neutraliza a coragem de desintegração, contra as forças centrífugas que nos dissolvem em nome de alguma outra coisa que não seja a preservação do que há. As éticas afirmativas são éticas preservativas, são éticas que procuram manter a vida que há. É a preservação o valor supremo. É uma ética de valores fixos, permanentes em que a vida não é pensada em suas possibilidades de reinvenção, de constituição de alguma outra coisa. A supremacia do valor da vida impede que outros valores surjam, valores que atravessem a vida, mas que não se limitem a ela, em sua nudez, em sua subjacência.³

O apego à vida pela vida parece muitas vezes ser também o melhor candidato a ‘último valor’, no sentido daquele valor que subsiste a perda de todos os outros. O valor supremo é a vida: que vida? Nua, anêmica, conclusão de um arrazoado macabro do niilismo, desejar mais que qualquer coisa. É a ética afirmativa a ética da ajuda humanitária em campos de refugiados, postos a sobreviver por anos sob qualquer condição. Zizek fala dos bombardeios americanos no Afeganistão depois do 10/7 que eram apresentados como condição para a entrega da ajuda humanitária aos campos de refugiados; os bombardeios abriam caminho para que os aviões despejassem alimentos e outros itens de sobrevivência.⁴ Os refugiados estão sendo auxiliados se eles estão vivos. Nos campos, à sobrevivência tudo o

³ A autopreservação talvez não deva ser pensada como a sobrevida de qualquer coisa que siga vivendo, mas de um eu em uma forma específica, como um arquétipo de si. Assim insinua o fragmento 275 em Bensusan et al. 2012: Amar arquétipos de si, querer se preservar da degeneração – querer subjazer. Assim se produzem pessoas governáveis, a mercê do medo. E elas começam então a fazer a grande política – aquela dos estados, dos exércitos, das leis da cidade. [...] Já quem se solta do amor aos arquétipos de si, se solta da governabilidade: fica ao léu no meio das maresias políticas [...]. A anarqueologia, que conduz os fragmentos deste livro, se insere no esforço de pensar para além das archés, e, portanto, para além da governabilidade.

⁴ Zizek em 2003 e Arundhati Roy 2001 comentam que os refugiados nunca sabiam se os aviões que sobrevoavam estavam despejando bombas ou comida – ela fala de uma “alms race”, em alusão a “arms race”.

mais pode vir a ser sacrificado. Trata-se de um espaço em que nenhum outro valor tem espaço senão o da mera sobrevivência onde os refugiados são pessoas governáveis *in vitro*; a missão dos campos é nada mais que preservar aquelas vidas. Talvez o campo de refugiados seja uma das encarnações privilegiadas das éticas afirmativas. Muitas pessoas de comunidades reconhecidas como autóctones e desprovidas de qualquer condição de preservar suas formas de vida são comparáveis a refugiados, como certos índios brasileiros. E algumas dessas pessoas recusam a governabilidade – como no caso do Jejuvy Kaiowá-Guarani, o suicídio por estrangulamento ou envenenamento de adolescentes kaiowás que não parecem estar convencidos do valor da vida pela vida.⁵

Que alternativas aparecem com a possibilidade de uma ética negativa? A ética negativa abre a possibilidade de que a vida seja tomada não mais como um valor em si mesma, mas como um requisito para outros valores. Nem tudo é sempre menos valioso que a vida, a vida pode ter algum valor, mas apenas se a ela está acoplada alguma potência, alguma possibilidade que se fecharia sem ela. Uma vida de servidão só é preservada se amamos a vida mais do que a ausência de servidão. Uma ética negativa nos levaria a considerar que a servidão pode ser levada a um fim se não quisermos sobreviver a qualquer custo. Nossas vidas, segundo uma ética negativa, é um dos muitos recursos a disposição para a modificação das coisas ao nosso redor. A capacidade de reconfiguração da ordem das coisas não pára em lugar algum antes da nossa sobrevivência, o que encontra um fim quando a sobrevivência deixa de ser intocável é apenas a governabilidade. A ética negativa aparece, assim, como um ingrediente de ingovernabilidade. O valor da vida por si mesmo instaura a governabilidade: um valor supremo substitui qualquer dinâmica de valores. Ainda que o valor da vida tenha sido também recentemente estendido à vida não humana (preservar indivíduos em jardins zoológicos, espécies em parques naturais, diversidade de vida em laboratório), tipicamente a vida com valor intrínseco e supremo é a vida humana, a vida que é considerada digna de ser preservada a qualquer custo.

O abandono das éticas afirmativas acena também para o abandono de um ponto de vista em que a vida humana é suposta superior a qualquer outra. Trata-se do universalismo provinciano que é diagnosticado por Bhabha (1990) como tendo a forma dos círculos concêntricos cujo centro é um si mesmo que se expande primeiro em famílias, depois em etnias prontas e comunidades organizadas. Um universalismo especista: escolher a vida humana como um valor, que recai sobre uma vida em detrimento de

⁵ Sobre o Jejuvy, ver “La terra dei uomini rossi”, dirigido por Marco Bechis em 2008 e o texto de Fabiane Borges e Verênilde Pereira (2008).

outras, está modulado pelo provincianismo que não valora a vida dos vermes ou de outros operários das ruínas. A vida, e a vida humana, oferece uma capsula contra a vertigem de universalismos menos centrípetas. E mais, a base para negociação já diminui o escopo dos conflitos: minha vida vale mais do que qualquer outro valor e qualquer outra vida salvo, talvez, a vida de outras pessoas. E dessa base segue-se a máxima da governabilidade: aja como se tu e todos os outros não pudessem senão preferir sobreviver.

As éticas afirmativas são seguramente propagadas por meio da ecologia da governabilidade. A governabilidade requer a idéia de universalidade da vida humana, como se nenhum atributo pudesse ser associado a qualquer vida; a vida fica nua, desprovida de qualquer qualificação. Chinua Achebe, em seu “Things Fall Apart” (1958) mostra como o colonizador – neste caso de uma comunidade Igbo – promove a indiferenciação entre as pessoas, a ênfase em um âmago delas que é distinto de sua vontade, de suas convicções, das facilidades de seus corpos. A idéia de alma imaterial – a alma independente de qualquer músculo ou nervo – foi um dos elementos da homogeneização dos Igbos pela contaminação cristã. Aqui o colonizador não faz mais do que facilitar o espalhamento de medos e imagens que vão produzir governabilidade: uma grande medida de ética afirmativa, ainda que imposta por meio de assassinatos e traições. De uma maneira geral, por meio da supressão de toda vida que não aceite ser considerada mais importante que qualquer coisa. O império da governabilidade é imposto pela docilização, se a vida, seja como ela for, for o mais importante, não importa tanto como ela venha a ser. Sobram sobreviventes; na fórmula de Agamben (1999), o experimento biopolítico da governabilidade teve sua forma mais aguda na produção dos *Musulmänner* de Auschwitz, aqueles que ficaram reduzidos a sua própria mera sobrevivência. Eles já não se ocupam de nada senão de suas funções orgânicas; neles tudo está morto, exceto a vida. (A vida está afirmada; a alma imaterial intocada).

Éticas afirmativas são também éticas de indivíduos, éticas de pessoas prontas. É a minha preservação que está em jogo quando eu abduco de qualquer outro valor; o que tem valor é a preservação de um indivíduo, não de um estado de espírito, nem de uma comunidade, nem de um desejo. A autopreservação é um movimento no jogo da autonomia, da soberania de um controle central sobre as diferentes partes do corpo. A natureza que funciona como pano de fundo para as éticas da governabilidade, além de ser uma natureza de animais que se preservam e não se suicidam, é uma natureza de animais individuais. As éticas afirmativas são éticas em que os indivíduos estão constituídos a partir do valor básico da autossobrevivência.

São éticas em que as formas de vida se submetem ao imperativo da permanência dos indivíduos. Elas, assim, contrastam com éticas que procuram se concentrar nos elementos que formam ou compõem os indivíduos. Os pós-estruturalistas, na esteira do *motto* “o homem está morto”, procuraram dirigir a atenção ética aos dispositivos que produzem as pessoas prontas tomadas como ponto de partida, entre tantas coisas, para as éticas afirmativas. Assim, por exemplo, Foucault se ocupou de mostrar como as enunciações de desejos e convicções são moldadas por dispositivos cuja genealogia remonta a estruturas de poder anteriores aos sujeitos mesmos que enunciam. Ele resume sua desconfiança ética nos indivíduos prontos em uma das injunções com que ele pensa poder resumir a ética que emerge do *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari (1977): o indivíduo é o produto do poder. A imagem que emerge é a de elementos subindividuais e supraindividuais que estão em uma disputa em que eles afetam mutuamente suas forças. A ética não pode fazer mais do que convocar afetos e argumentar por certas relações de consequência; uma ética dos desejos em que o desejo de sobrevivência individual não é dado, mas dado como questão. Braidotti (2006) contrasta a ética dos indivíduos à uma ética de forças. São elas que atuam de alguma maneira sobre nossos corpos e a ação dos nossos corpos de alguma maneira atuam sobre elas – não são os indivíduos o foco e a base de toda ação ética e não é só com base neles que as ações podem ser julgadas. A sobrevivência pela sobrevivência dos indivíduos passa a ser, ela também, entendida como não sendo um valor compulsório.

Cabrera chama atenção muitas vezes para um elemento eticamente crucial na produção de pessoas: o nascimento. Ele considera que nascer é uma questão ética. As forças que produzem o nascimento – como formularia uma ética de forças – não são alheias às disputas de valores, que inclui o valor da (nova) vida humana. Nascer não é um acontecimento para além da ética. O nascimento é também central para qualquer matriz biopolítica: quem nasce, onde se nasce, quando se nasce são variáveis que determinam a vida das populações. O aborto e as questões de fertilidade e contracepção são cruciais para a produção de mão-de-obra, para a regulação de proporções étnicas, para a produção do mercado futuro. A política não começa em momento algum depois da inseminação. As éticas afirmativas tendem a considerar a vida humana e sua produção como sendo pontos de partida associados ao valor fundamental que é dado à vida. Em *Porque te amo não nascerás* (2009), entre outros lugares, Cabrera argumenta contra a moralidade da paternidade trazendo o nascimento para um âmbito moral. O argumento, no entanto, confronta a produção de uma vida individual

humana com a produção de coisa alguma; não ter um filho significa optar pelo não-ser, fazer uma opção em que se substitui uma vida humana por sua negação. Aqui há talvez um resquício de influência das éticas afirmativas já que a vida individual humana é tomada como medida de todas as coisas. Não ter um filho pode produzir muitas outras coisas se considerarmos que a negação é uma negação de alguma coisa. Se rejeitamos a centralidade da vida humana individual, teremos que considerar que a alternativa a produzir um filho é produzir uma pessoa sem descendentes ou um embrião a ser devorado pelos vermes ou um impacto na sociedade das famílias etc. (cf Cabrera & Lenharo di Santis, 2009). Não há um caminho ético que pode levar a produção do nada, os caminhos produzem coisas diferentes – o nascimento de alguma coisa é em detrimento de outra. Ou seja, a encruzilhada talvez seja o que fazer nascer, ao invés de nascer ou não nascer.

As éticas afirmativas, e os resquícios dela, tendem a ter uma conexão com ontologia que considera a vida humana de alguma maneira superior – que a distingue das outras coisas e a toma como sendo ontologicamente mais relevante. Assim, tais éticas tendem a circular pela alternativa entre vida humana ou nada. O nada aqui é como o lixo, aquilo que é jogado fora e que pode ser aproveitado de alguma maneira, mas que é descartado por um princípio de relevância. Quando apenas preferimos o nada ou o lixo à vida humana, estamos ainda dentro das suposições ontológicas que informam as éticas afirmativas, em particular à contraposição entre gente e lixo. Quando colocamos a questão acerca do que deixar nascer ou do que fazer nascer estamos considerando que a produção é inevitável e múltipla; aderimos a idéia de que não há destruição *ad nihilo*: não existe um lixo ontológico onde as coisas podem ser jogadas fora. A rejeição das éticas afirmativas permite que o valor da vida humana seja considerado menos que dado ou incontornável e o nascimento da vida humana seja um nascimento entre muitos outros. A fórmula que emerge talvez seja então a seguinte: *porque te amo, não nascerás humano*.

O nascimento enquanto questão moral e política invoca o tema da produção de pessoas; as éticas afirmativas são éticas das pessoas prontas, éticas em que a vida humana tem um valor especial porque está desde o princípio fora de toda possível consideração ética. A vida humana individual tem um valor especial e fixo; ou seja, as contingências e vississitudes das formas de vida não afetam o que ela vale. O nascimento fica assim fora do âmbito em que se move a ética. Trata-se de um princípio formal, a vida humana está livre de qualquer consideração material. Pode-se até considerar o heterocídio aceitável (raramente o suicídio é tomado como eticamente

aceitável como enfatiza Cabrera muitas vezes), mas o nascimento, assim como a vida humana, é tido como um ponto fixo, como um elemento que não merece atenção ética. Em uma ética afirmativa de indivíduos, as discussões sobre o aborto aparecem encurraladas já que a vida humana individual é tomada como independente de qualquer outra consideração – é um elemento ético supramundano. Em uma perspectiva alternativa – que se abre com a possibilidade de uma ética de forças – o nascimento está sempre em disputa e não há atalhos que permitam que uma vida humana esteja sempre acima de qualquer suspeita.

Em seu diálogo com Enrique Dussel, Cabrera considera explicitamente o caráter político das éticas não afirmativas, sua capacidade de considerar a entrada do outro em qualquer cena como uma entrada que surge em, uma entrada insurgente, nos termos de Dussel. Cabrera quer mostrar que fora das éticas afirmativas há mais recursos para pensar a insurgência. Entender as éticas afirmativas como éticas da governabilidade e, seguramente por conseqüência, éticas cegas à politização do nascimento ajudam a entender que a insurgência não requer um sujeito insurgente que seja pessoa pronta, cuja vida é um valor supremo. A insurgência não se limita à vida humana individual, o que pode aparecer como um pessimismo já que a vida humana perde seu caráter de valor intransponível. Trata-se de um pessimismo neste sentido, e Cabrera não tem pudores em querer ser um revolucionário pessimista. Com um pessimismo revolucionário nestes moldes que Cabrera abraça, há valores para além da preservação da vida humana, há ética para além da minha sobrevivência. Nossa engenharia ética se abre para o que Cabrera chama de “política de distribuição e consumo dos bens tanáticos” (2010). A rejeição sistemática das suposições da ética afirmativa estendem os limites da insurgência para além da preservação da vida. A rejeição da ética afirmativa é a porta de entrada da ética da insubordinação. Não amar minha própria vida acima de tudo – esta é a mensagem avessa à governabilidade que emerge – a mensagem biopolítica. Para além de enxergar o suicida e o mártir com outros olhos e o heterocídio que não pode simplesmente ser condenado e nem pode ser absolvido porque a vida humana é valor sempre preponderante; a rejeição das suposições afirmativas nos coloca dentro da complexidade dos conflitos de valores. Fica inaugurada uma ética e uma biopolítica sem o atalho da preservação da (minha) vida humana acima de tudo.

Importante notar que as éticas afirmativas são éticas da matabilidade⁶, já que a vida é substituída pela sobrevivência. Os genocídios e as carnificinas

⁶ Agamben (1995) entende que a vida sagrada é aquela que é sagrada porque sua preservação está fora do escopo do direito.

que fazem parte da rotina política na vigência da ética afirmativa, reafirma a matabilidade da vida: que todos cuidem de sua sobrevivência – e sejamos governáveis já que ela é frágil e deve ser preservada. Os regimes de poder afirmativos fazem da vida mesma (da vida em sua forma nua, nos termos de Agamben) aquilo que mais merece ser preservado na vida. O efeito central é o de dissociar a vida de qualquer uma de suas características. Desfazer o efeito, é tomar a vida e os bens tanáticos a ela associados de uma outra maneira, não como regidos pela luta pela sobrevivência, nem como guiados pelo apeço a vida que retira dela todas as suas qualidades. A matabilidade é o reverso da mesma moeda em que está cunhado o apeço pela sobrevivência: preciso sobreviver ao poder que mata. Rejeitar a ética afirmativa é rejeitar a matabilidade como dimensão central na vida erótica, quotidiana e formal do poder.

A rejeição das éticas afirmativas é a rejeição do caráter de valor do apeço de uma pessoa à sua própria sobrevivência. A rejeição abre muitas possibilidades de diferentes éticas, em particular se a associarmos a uma ética de forças onde os bens tanáticos são vistos como dissociados da sobrevivência individual. E também a força de quem adere a uma vida curta, a uma vida perigosa ou a uma vida sem garantias. E, longe de uma ética afirmativa, estas atitudes não são universalizáveis. Surge também a possibilidade de uma biopolitização explícita da paternidade e da maternidade. Uma força política a ser considerada é a vontade de gerar filhos, já que não há nenhum valor primordial que impele a procriação. Se a vida humana não tem intrinsecamente nenhum valor, a procriação não é, em princípio, mais louvável do que qualquer outra criação. E a vida humana precisa ser procriada para que os regimes sociais e políticos se conservem. A recusa a uma ética afirmativa abre os caminhos para que se tornem explícitos os potenciais políticos da vida, da morte, não como valores primordiais acima de qualquer suspeita, mas como “penas de meia pataca” que participam sempre do escambo político.

Entretanto, para terminar, podemos contemplar uma última e diferente possibilidade que se abre na trova de Beckett: nem é que possamos usar os bens tanáticos como arma política se exorcizarmos o apeço que temos a sobrevivência, mas podemos nos desapegar deles de uma outra maneira, podemos deixar de dar a eles tanta importância, eles podem ser tomados como bens de meia pataca que não merecem guiar nossa vida. Uma tradição que remonta a Espinoza entende que a morte – *pave* tradições tanáticas dominantes - não é um tema para a filosofia. Talvez ela deva ser tomada também como irrelevante para a política. Uma política becketttesca pode ser mais ôntica: importam as convicções, os desejos, as fúrias e as

ofensas de quem está vivo e todas elas atravessam e evadem os corpos. Uma política que saia da quadra dos indivíduos, talvez tenha que sair da quadra da vida e da morte individual. Uma biopolítica becketttesca assim perderia o eixo da reflexão de Cabrera sobre a ética afirmativa e o valor da vida, mas talvez seja uma resposta lúcida aos que querem afirmativamente transformar a vida em pura sobrevivência.

Referências

- ACHEBE, C. *Things fall apart*. Heinemann Publishers, Londres, 1958
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer, Il potere sovrano e la nuda vita I*. Einaudi, Turim, 1995. (Tradução brasileira: Editora UFMG, Belo Horizonte, 2004)
- AGAMBEN, G. *Quel che resta di Auschwitz – Homo Sacer III*. Turim: Bollati Boringhieri, 1999
- AGAMBEN, G. “Imanência Absoluta”, in: *La potenza del pensiero*. Vincenza: Néri Pozza Editore, 2005.
- BENSUSAN, H., L. ANTUNES e L. FERREIRA. *Heráclito – Exercícios de Anarqueologia*, São Paulo: Idéias e Letras, 2012.
- BHABHA, H. “Unpacking my library... again” em Chamber, I. & Curti, L. *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Nova Iorque: Routledge, 1990.
- BORGES, F & V. PEREIRA “Guaranis: do jejuvy à palavra recuperada”. *Le Monde Diplomatique*, São Paulo, 17/02/2008. Disponível em: http://diplo.uol.com.br/2008-02_a2168
- BRAIDOTTI, R. *Transpositions*. Nova Iorque: Polity Press, 2006.
- CABRERA J. *Projeto de Ética Negativa*. São Paulo: Mandacaru, 1989.
- CABRERA, J. *Crítica de la moral afirmativa*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- CABRERA, J. “Dussel y el suicidio”. *Dianoia*, XLIX, 52, 2004.
- CABRERA, J. “Políticas negativas y eticas de la liberación”, *Pensamiento en travesia*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2010.

CABRERA, J. & LENHARO DI SANTIS, T. *Por que te amo, não nascerás!* Brasília: LGE, 2009.

DELEUZE, G. “Pensamento nômade”, in: Maurice de Gandillac, Bernard Pautrat.(eds). Paris: Union Général d’Édition, 1972.

DELEUZE, G. “L’immanence: une vie...”. *Philosophie*, 47, pp. 3-7, 1995.

LEVI. P. *Vizão di forma*. Roma: Einaudi, 1971.

MALABOU, C. *Ontologie de l’accident*. Paris: Léo Scheer, 2009.

FOUCAULT, M. *Prefácio à edição americana de Anti-Édipo*, 1977.

ROY, A. *The arithmetic of infinite justice*. Nova Delhi: Viking, 2001.

ZIZEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.