

Tradução

A vontade de ser de outra maneira/ O esforço de persistir¹

The will to be otherwise/ The effort of endurance

La voluntad de ser de otra manera/ El esfuerzo de persistir

Elizabeth A. Povinelli

Columbia University, New York, NY, EUA

ep2122@columbia.edu

Resumo: Este ensaio examina as reflexões de Michel Foucault sobre a autoformação na sombra da insurreição de saberes subjugados. Se, como Foucault argumenta em *O Governo do Eu e dos Outros*, as condições de ser de outra maneira residem nos espaços radicalmente potenciais de um tipo de dizer-a-verdade (*dire vrai, parrhesia*), que pesos político e teórico serão dados às condições de exaustão desses espaços? O objetivo deste ensaio não é resolver ontologicamente este paradoxo, mas enfrentá-lo sociologicamente, não para desenvolver uma ontologia de potencialidade, mas para entender a morada da potencialidade. O ensaio começa examinando a vontade, o risco e a exaustão nas últimas obras de Foucault, depois se volta para as reflexões de Giorgio Agamben sobre potencialidade, e os pensamentos sobre vontade, esforço e hábito mental dos pragmatistas estadunidenses William James e Charles Sanders Peirce.

Palavras-chave: saberes subjugados; exaustão; risco; vontade.

¹ Versão em inglês do artigo "The Will to Be Otherwise/The Effort of Endurance", publicado no *South Atlantic Quarterly*, v. 111, n. 3, 2012, p. 453-475. Copyright 2012, Duke University Press. Todos os direitos reservados. A tradução foi feita por Joana Plaza Pinto com a permissão da autora e da editora detentora dos direitos autorais Duke University Press (www.dukeupress.edu). A tradutora agradece a Elizabeth A. Povinelli pelo generoso diálogo ao longo do processo de tradução e à Duke University Press pela permissão de tradução e reimpressão.

Abstract: This essay examines Michel Foucault's reflections on self-formation in the shadow of the insurrection of subjugated knowledges. If, as Foucault argues in *The Government of Self and Others*, the conditions of the otherwise lie in the radically potential spaces of a kind of truth speaking (*dire vrai, parrhesia*), what political and theoretical weight will be given to the exhausting conditions of these spaces? The goal of this essay is not to solve this paradox ontologically, but to face it sociologically, not to develop an ontology of potentiality but to understand the dwelling of potentiality. The essay begins by examining will, risk, and exhaustion in Foucault's late works, then turns Giorgio Agamben's reflections on potentiality and thoughts on will, effort, and mental habit from the American pragmatists William James and Charles Sanders Peirce.

Keywords: subjugated knowledges; exhaustion; risk; will.

Resumen: Este ensayo examina las reflexiones de Michel Foucault sobre la autoformación a la sombra de la insurrección de los saberes subyugados. Si, como sostiene Foucault en *Gobierno de los otros y gobierno de sí*, las condiciones de ser de otra manera residen en los espacios radicalmente potenciales de una especie de decir la verdad (*dire vrai, parrhesia*), ¿qué peso político y teórico se le dará a las condiciones agotadoras de estos espacios? El objetivo de este ensayo no es resolver esta paradoja ontológicamente, sino enfrentarla sociológicamente, no desarrollar una ontología de la potencialidad sino comprender la morada de la potencialidad. El ensayo comienza examinando la voluntad, el riesgo y el agotamiento en las últimas obras de Foucault, luego analiza las reflexiones de Giorgio Agamben sobre la potencialidad y los pensamientos sobre la voluntad, el esfuerzo y el hábito mental de los pragmáticos estadounidenses William James y Charles Sanders Peirce.

Palabras clave: saberes subyugados; agotamiento; riesgo; voluntad.

Submetido em: 07 de julho de 2023

Aceito em: 16 de setembro de 2023

Introdução

Quando colegas me perguntavam onde esse ensaio seria publicado, incorreta e continuamente eu repetia “Para um volume intitulado ‘Depois de Foucault’”. Para mim, este título espectral tinha a atmosfera apropriada de abandono, como se participantes deste dossiê estivessem todos juntos em um velório, com roupas ligeiramente desconfortáveis, perguntando-se “e agora?”. Mas esta posição de testemunhar a morte de uma forma de vida e se perguntar o que surgiria em seu rastro também se encaixa perfeitamente nas próprias reflexões de Michel Foucault sobre a relação entre a curiosidade tenaz e a governança do eu e de outros. “Quanto ao que me motivou?... Foi curiosidade – o único tipo de curiosidade que em todo caso vale a pena agir de acordo com um grau de tenacidade: não a curiosidade que busca assimilar o que deve ser conhecido, mas que permite libertar-se de si mesmo.”² (Foucault, 1990a, p. 8). Nesse sentido, não importa a prática historiográfica dele, a preocupação de Foucault era sempre marcada pela preocupação com o futuro já entre nós – um futuro cujo tipo de curiosidade se misturava com um tipo de tenacidade que alguém poderia tirar do presente. Se estamos interessadas no legado de Foucault, deveríamos olhar não para o que ele resolveu, mas para o que ele deixou aberto na sua morte.

Com esta finalidade, este ensaio examina as reflexões de Foucault sobre autoformação na sombra da insurreição dos conhecimentos subjugados, ou, colocado de outra forma, a governança do eu e outros quando o objetivo é capacitar modos de vida atualmente em torno de nós mas sem uma força explícita entre nós. Mais especificamente, estou interessada nas relações entre curiosidade tenaz e risco, potencialidade e exaustão. Se, como Foucault argumenta em *O Governo de si e dos Outros*, as condições de ser de outra maneira residem nos espaços radicalmente potenciais de um tipo de dizer-a-verdade (*dire vrai, parrhesia*), que pesos político e teórico serão dados às condições de exaustão desses espaços?

² Ainda que as obras citadas já tenham sido traduzidas e publicadas no Brasil, as citações foram traduzidas diretamente das edições referenciadas pela autora, em inglês ou em francês, pois nuances dessas edições impactam a argumentação. [N. T.]

O objetivo deste ensaio não é resolver ontologicamente este paradoxo, mas enfrentá-lo sociologicamente, não para desenvolver uma ontologia da potencialidade, mas para entender a morada da potencialidade, perguntando o que fazer quando atingimos o limite da teoria crítica. No pano de fundo deste ensaio estão duas questões mais amplas: como abordamos o destino dos projetos sociais alternativos no Liberalismo tardio? E como poderíamos reconceituar as humanidades e as ciências sociais humanísticas como “ciências moradoras” para ajudar neste projeto?³ Este ensaio em particular prossegue examinando a vontade, o risco e a exaustão nas últimas obras de Foucault, as reflexões de Giorgio Agamben sobre potencialidade, e os pensamentos sobre a vontade, o esforço e o hábito mental dos pragmatistas estadunidenses William James e Charles Sanders Peirce.

Risco

Nem é preciso dizer que ao iniciar suas aulas no *Collège de France*, *Em defesa da sociedade*, Foucault se voltou para um amplo conjunto de problemas agrupados em torno da questão “O que é o poder?” (Foucault, 2003, p. 13). Junto com *Segurança, Território, População* e *O nascimento da biopolítica*, *Em defesa da sociedade* delinea suas ideias em mudança sobre a relação complexa entre três formações de poder (soberania, disciplina e biopolítica) e as histórias do presente econômico. Supostamente, essa preocupação com o poder deu lugar a, ou tornou-se um acorde menor em, uma virada ética nos dois últimos volumes de *A História da Sexualidade* (*O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si Mesmo*)⁴ (Foucault, 1990a; 1990b).

Mas *Em defesa da sociedade* não começa com uma questão epistemológica, “O que é o poder?”. Ao invés disso, começa com uma questão metodológica que, como veremos, pressupõe um problema ético para Foucault. Em *defesa da sociedade*, Foucault pergunta: o que tem lhe permitido escrever seus estudos de psi-

3 Para uma discussão mais robusta do Liberalismo tardio, ver Povinelli (2011).

4 Veja, por exemplo, Veyne (1993).

quiatria, loucura, prisão, medicina e sexualidade? Que técnicas sustentam a coleção e interpretação dos arquivos materiais que compõem esses textos? Em outras palavras, que tipos de métodos são a arqueologia e a genealogia? E qual é a relação entre esses métodos e seu ziguezague aparentemente constante, dentro e fora de rumo, conforme novos arquivos são encontrados? Certamente, o que quer que fosse esse método, não era um conformado às ciências estabelecidas (*savoir*), certamente não à ciência estabelecida da História (Foucault, 1972, p. 3-17). O dele era um método desafiador. E, tanto quanto era, seu método se fundiu na grande corrente da “insurreição contemporânea de conhecimentos subjugados” – “a imensa e prolífera criticabilidade das coisas, instituições, práticas e discursos” (Foucault, 2003, p. 6-7). Antes, esses conhecimentos tinham sido subjugados de duas maneiras distintas. Eles tinham sido historicamente “sepultados ou mascarados por coerências funcionais e sistematizações formais” (Foucault, 2003, p. 8), ou eles tinham sido explicitamente desqualificados como não conceituais, incoerentes ou ingênuos da perspectiva do conhecimento científico.

5

Mas, se conhecimentos subjugados estavam num estado de rebelião, essa rebelião estava ligada à história da crítica anterior ao “contemporâneo”. Em *O Governo de si e dos outros*, Foucault fixa a genealogia da criticabilidade em Immanuel Kant, não na sua grande obra filosófica (*Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática*, etc.), mas numa série de ensaios que Kant publicou numa variedade de periódicos públicos⁵. Em particular, Foucault foca na pergunta de Kant “O que é Iluminismo?”, e no que ele vê como uma ruptura no pensamento de Kant. Kant não mais pergunta sobre as origens e compleições históricas, mas fala sobre “a questão do presente como evento filosófico a que pertence o filósofo que fala sobre ela” (Foucault, 2010, p. 12). Isto é, ele trata a filosofia como um tipo de “limiar”. De acordo com Foucault, ninguém precisa ir além da primeira sentença do ensaio para ver o que estava em jogo conceitualmente nessa maneira de fazer filosofia. Foucault traduz

⁵ Voltando ao seu primeiro pensamento sobre a antropologia de Kant, veja Foucault (2008a).

a primeira sentença do alemão como “*Qu’est-ce que les Lumières? La sortie de l’homme de sa Minorité dont il est lui-même responsable*” (“O que é o Iluminismo? A saída do homem da sua tutela pela qual ele mesmo é responsável.”) (Foucault, 2008b, p. 25).

Vamos dar uma pausa aqui. Auto-implicado, *lui-même responsable*: se Kant mandou seus leitores terem a coragem de pensar por eles mesmos (*sapere aude!*), para que este comando seja efetivo, então, alguém precisava escutar Kant, talvez primeiramente ele mesmo. Mas como um filósofo escuta o filosófico no limiar de sua emergência? E mesmo se alguém o escutasse, de onde esta pessoa veio e como ela sobrevive ao seu conhecimento? Afinal de contas, a insurreição do conhecimento depende de um certo tipo de pessoa que ou é eticamente de outra maneira e busca perseverar em ser assim ou busca ser eticamente de outra maneira e age e persevera nesse desejo. Ambos os tipos de pessoas manifestam um tipo de tenacidade diante das formações dominantes do conhecimento – o desejo de saber o que excede, passa ao largo, ou recusa as coerências funcionais e as sistematizações formais que subjagam conhecimento e a vontade de “opor-se e lutar contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico.” (Foucault, 2003, p. 10).

Em outras palavras, não há uma separação pura entre a discussão sobre conhecimentos subjagados em *Em defesa da sociedade* e a discussão de práticas éticas do eu em *O governo do si e dos outros* e nos dois segundos volumes da *História da sexualidade*. Se Foucault for exumar genealogicamente as práticas do eu ético, ele precisa considerar este eu como tendo sido subjagado pelas ciências da história estabelecidas e considerar a prática de exumação como parte das formas como ele fez esses novos conhecimentos capazes de se opor a sistematizações dadas (Foucault, 1999). Feita corretamente, essa exumação não nos mostra um sujeito etnológico mumificado, mas um sujeito ético *preocupado* (*souci de soi*), um sujeito que está num estado de reflexão (*souci éthique*) e prática éticas (*travail éthique*) constantes em relação a seu próprio devir

ético constante⁶. Mas para que essa exumação seja feita corretamente, o ladrão de túmulo deve também engajar-se numa prática ética de autotransformação – uma ascese, um exercício de si na atividade do pensamento. Se arqueologia e genealogia são métodos, são métodos fundamentalmente éticos e que devem ser aplicados primeiramente em si mesma. Foucault, como Kant, devem primeiro liberar a si mesmos da tutela auto-incorrida das ciências históricas estabelecidas. Assim, em *O uso dos prazeres*, Foucault responde à sua própria pergunta do porquê ele decidiu divergir do projeto original que ele desenhou no primeiro volume da *História da sexualidade*, citando um tipo específico de curiosidade – um tipo de curiosidade que permite desprender-se de si (*déprendre de soi-même*) e tornar-se desnordeado (*égarement*). É uma curiosidade sempre tentando pensar e ver de outra maneira (*autrement*) em relação ao que a pensadora e observadora tinha pensado e visto previamente. É seu direito (*c'est son droit*) “explorar o que pode ser mudado” no pensamento “através da prática de um conhecimento que lhe é estranho”⁷ (Foucault, 1990a, p. 9). Em suma, no seu limiar de emergência, filosofia torna-se ética.

7

Não quero me demorar nesses pontos, mas sim usá-los para desnudar uma questão em alguma medida diferente, talvez óbvia mas não menos importante, que surge nesse momento do trabalho de Foucault. Se conhecimento subjugado depende de um certo tipo de pessoa que ou é eticamente de outra maneira e persiste em sê-lo, ou busca ser eticamente de outra maneira e age nesse desejo, de onde essa pessoa – ou sua vontade – vem? O *uso dos prazeres* pode depender de alguma coisa como uma *vontade* de verdade (kantiana) moldada por uma certa formação de poder (nietzschiana). Mas como alguém pode vir a incorporar esse direito, esse *droit*, essa tenacidade? Se considerarmos onde surge esse tipo de tenacidade, curiosidade e interesse como uma questão sobre emergências, então devemos perguntar sobre a agência que permite a uma pessoa emergir como tal e então sair

⁶ *Souci de soi* é usualmente traduzido como “cuidado de si”, mas dada a especificação contemporânea de *cuidado, preocupação (concern)* parece mais apropriado. Michel Foucault, introdução à *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs* (1984).

⁷ Termos franceses de Foucault, na introdução à *Histoire de la sexualité II*.

(*sortie*) da sua condição de minoria *no limiar desse conhecimento*⁸. Esse sentimento de direito emerge do tipo de sociedade na qual essa pessoa, ou essas pessoas vivem? De algo sobre a(s) pessoa(s) que vive(m) na sociedade? Ou da relação entre a(s) pessoa(s) e a sociedade? É uma qualidade especial de uma pessoa em particular ou de seres humanos em geral? É um direito geral que apenas alguns exercem? É uma diferença da espécie? Um momento histórico? Um tipo de homem? É um processo passivo ou ativo?

Foucault aborda essas questões de diferentes ângulos em diferentes palestras e livros. Se o primeiro volume da *História da sexualidade* parece ser uma história geral do presente, os dois segundos volumes parecem estar olhando para como uma prática de formação ética comumente disponível é adotada especificamente por algumas pessoas, mas não por outras. Em outras palavras, se a tensão no primeiro volume é o potencial dos corpos e dos prazeres na mudança histórica de uma *ars erotica* para uma *scientia sexualis*, a tensão nos dois segundos volumes emerge do fato de que a prática de formação ética pode não ser praticada. Prazer como uma substância ética é comumente disponível para todos os homens gregos, mesmo que não normativamente disponível para mulheres, jovens rapazes e escravos. E ainda, somente alguns homens gregos se engajam no trabalho ético do prazer. De fato, o que faz do prazer um interesse ético (*souci éthique*) ao invés de uma cultura ética, uma prática ética ao invés de uma norma ética, uma problematização ética ao invés de uma normalização ética, é que o prazer pode ou não ser tratado eticamente por um certo tipo de pessoa. Não é suficiente que o prazer *seja* um domínio ético – ele precisa ser um interesse ético e mais uma prática ética.

Jean Grimshaw (1993), portanto, não está incorreta quando argumenta que *n’O uso dos prazeres* Foucault parece principalmente interessado em assumir ao invés de se engajar no viés da Antiguidade grega de que apenas homens de elite poderiam ser sujeitos éticos. Mas ao mesmo tempo em que estava pesquisando

⁸ Em francês: “Qu’est-ce que c’est que cet homme, qu’est-ce que cet agent de la sortie qu’est l’homme? s’agit-il bien d’un agent de la sortie?”, em Foucault (2008b, p. 27).

do práticas de prazer gregas clássicas, Foucault estava ensinando sobre *O governo de si e dos outros*. Enquanto *O uso dos prazeres* certamente focou num tipo específico de homem, *O governo de si e dos outros* foca num problema mais geral da crítica – ou, se quiser, o problema geral da origem da insurreição da crítica como uma forma de conhecimento. E aqui o alcance de Foucault é mais amplo. Ele localiza seu estudo no momento em que a prática da crítica e da governança passa por uma transformação: da pastoral cristã, na qual “cada indivíduo, qualquer que fosse sua idade ou status, do início ao fim da sua vida e em todas as suas ações, tinha que ser governado e tinha que se deixar ser governado, isto é, dirigido em direção à sua salvação, por alguém a quem ele estava ligado por uma relação de obediência total, meticulosa, detalhada”, à ascensão da autogovernança como uma forma que entrelaça juntos Estado, economia e subjetividade (Foucault, 2007, p. 43)⁹. Para Foucault, um novo tipo de problema, um novo tipo de interesse, surge nessa transição. O interesse não é ser libertado da governança *inteiramente*, mas ser diferentemente governado – de uma maneira outra do que se é. O interesse é sobre como nós somos governados, por que e por quem. E ele alegou ser essa a proposta que Kant dirigiu ao e para o público.

Não é meramente o conteúdo do que Kant escreveu para o público que interessa Foucault, mas o público como tal – um tipo de relação entre o escritor e o receptor, um tipo de dizer-a-verdade (*dire vrai*) que governa a constituição do eu e do outro ao mesmo tempo¹⁰. Mas se vamos afirmar que essa relação que descrevemos como “o público” é o espaço, ou um dos espaços, no qual um tipo de dizer-a-verdade ética pode ocorrer, nós imediatamente atingimos um obstáculo. A saída do homem (*la sortie de l’homme*) da sua posição minoritária depende do que parece uma tautologia: o novo estado do Iluminismo depende de um tipo de pessoa que é capaz de ouvir, se sentir endereçada, e agir no comando do Iluminismo; mas o tipo de pessoa que pode sair (*sortie*) depende de um estado

9 Veja também Butler (2004).

10 O interesse de Foucault nesse tipo de fala seria um espaço interessante para repensar o debate entre Foucault e Habermas. Veja Habermas (1986) e Ashenden e Owen (1999).

que capacita e produz esse tipo de pessoa. O comando, a máxima, é dirigida a alguém ou alguma coisa – a humanos como uma espécie ou uma capacidade da espécie – mas esse alguém não pode preexistir ao comando, já que, se preexistisse, ele não teria de ser comandado (Foucault, 2008b). Nesse ponto, começamos a entender por que Foucault disse que é de importância decisiva que Kant tenha publicado “O que é o Iluminismo?” na esfera pública das letras, com sua relação particular entre um escritor (e um tipo particular de escritor, um escritor qualificado, um *savant*) e um leitor. Seguindo Michael Warner, um público é exatamente o tipo de espaço tautológico que interessaria a Foucault. Para Warner, um público não existe antes da sua constituição. Passa a existir dentro de um tipo específico de reflexividade discursiva, circulação e temporalidade, e um tipo específico de sociabilidade estranha. Como diz Warner, públicos, através da sua função poética, são construtores de mundo; eles constituem performativamente o sujeito do endereçamento e da ação. E é exatamente esse compromisso com a constituição do mundo, através de uma forma de circulação textual, que Foucault achou tão crítico na prática de revisão pública de Kant (Foucault, 2008b, p. 9-10; Warner, 2005).

Mas essa forma de endereçamento – esse comando e prescrição, esse dizer-a-verdade (*dire vrai, parrhesia*) – é dado a alguém ao mesmo tempo que é dado a outros. E na medida que apenas alguns se sentem endereçados, desejam esse endereçamento, e ativamente respondem a ele, esse endereçamento divide o campo social ao mesmo tempo que o constitui. Esculpe o campo social de uma maneira específica em seu comando geral. Esculpe o campo porque enquanto pode ser abordado como um problema geral, até todo mundo ouvir o chamado – e, de fato, o chamado recuou tão firmemente no fundo da vida cotidiana que se tornou banal – apenas uma minoria de pessoas vai ouvi-lo e fazer uso dele, assim como somente uma minoria dos gregos usaram o trabalho do prazer para se tornar sujeitos éticos. Isso significa que o tipo de pessoa que sai do seu status minoritário é um tipo de pessoa que está querendo se colocar em perigo e em risco mesmo que

ninguém mais pareça querer fazer isso. Nem o risco em jogo é simplesmente o das condições de vida daquela que diz a verdade. É um risco mais amplo que se encontra na intersecção de sujeito, referente e mundo.

Além disso, porque a real temporalidade da construção performativa do mundo público não é exatamente a temporalidade como concebida na abordagem filosófica do performativo, aquela que diz a verdade deve estar disposta a se colocar em risco antes de ser capaz de criar um novo mundo no qual ela possa seguramente existir. A verdade que se fala – a verdade que divide o campo social – não é a verdade entendida como uma proposição semanticamente extraível à qual se jura lealdade como se fosse a bandeira. Nem é compreensível nos termos da abordagem que John L. Austin e Émile Benveniste tomaram, em suas formas diferentes, para o enunciado performativo (*l'énoncé performatif*) na medida em que o enunciado performativo é entendido como constituindo miraculosa e imediatamente as condições de sua referência (Foucault, 1972). O tipo de dizer-a-verdade que interessa a Foucault é um tipo de prática que abre o campo da verdade e nesse processo expõe a verdade e o sujeito a um número de permutações cujos efeitos o sujeito ainda não pode saber (Foucault, 2008b). Em outras palavras, essa forma de produzir o “eu” não produz um contexto ou conteúdo já autorizado – tal como quando o presidente de um encontro abre o encontro e ao fazer isso convoca o arranjo social chamado “encontro” e reproduz as ordens sociais que determinam que “encontros” vão continuar a serem feitos mais ou menos da mesma maneira¹¹. Não. O tipo de performativo que interessa a Foucault abre as próprias ordens que proveem as condições das quais depende a performatividade enquanto tal, deixando suspensas subjetividade, referencialidade e mundo.

É esse sistema mais amplo de risco que Foucault vê em perigo em momentos de preocupação ética, de insurreição de conhecimentos subjugados, e do dizer-a-verdade (*dire vrai, parrhe-*

11 Em uma série de ensaios, o linguista Michael Silverstein tem diferenciado entre duas forças inconciliáveis no que é tipicamente chamado de *performatividade*, a saber, pressuposição e implicação. A diferença entre essas duas forças abre todos os atos de fala ao risco da falha. Cf. Silverstein (1976; 1993) e Povinelli (2001).

sia), e deste risco que o método subjacente ao seu projeto epistemológico emerge. E ainda assim alguém fica perguntando quais são as condições que produzem essa pessoa? Essa aventureira? Essa narradora de verdades?

Exaustão

No decisivo e enigmático último capítulo de *Homo Sacer*, Giorgio Agamben se volta para uma “breve série de ‘vidas’” que ele acredita que exemplificam o momento decisivo na relação biopolítica entre *zoē* e *bíos* (Agamben, 1998, p. 181 e 186). Nessa série, ele lista o padre romano clássico *Flamen Diale*; o bandido *Friedlos*; o führer e o *Muselmann*; o bioquímico Allan Wilson; e a comatosa americana Karen Quinlan. Agamben acredita que essas figuras habitam um local topológico (um limiar) e incorporam uma força discursiva (uma articulação) de tal maneira que elas lançam luzes nas condições de insurreição de conhecimentos subjugados e de emergência de um novo pensamento político. Mas, ao se restringir a uma ontologia do espaço de potencialidade radical, como Agamben abandonou eticamente a vida a uma exaustão não teorizada?

Como sabemos, a leitura de Foucault sobre raça em *Em defesa da sociedade* e sobre o corpo e seus prazeres nas seções finais do primeiro volume d'*A História da Sexualidade* inspiraram o pensamento de Agamben sobre biopolítica. O propósito de *Homo Sacer* foi ao mesmo tempo desafiar a historiografia da biopolítica de Foucault e questionar onde uma outra maneira política poderia emergir dentro dos arranjos dados do biopoder. O desafio primário de Agamben às genealogias da biopolítica de Foucault gira em torno de encontrar as gavinhas da biopolítica na antiga divisão de *bíos* e *zoē*. E são mesmo gavinhas, enrolando-se e insinuando-se nas formações existentes de acordo com o que podem se agarrar, talvez no início mais delicadamente mas depois com uma tenacidade que desafiaria sua botânica. Agamben argumenta que, no final do primeiro volume d'*A História da Sexualidade*, Foucault também minimiza muito depressa as maneiras como “o corpo” é “sempre

já preso num desdobramento do poder” (Agamben, 1998, p. 187). Uma genealogia mais profunda mostra como o poder soberano cria, é criado por e decide sobre a divisão de *zoē* e *bíos* e, então, tira proveito das alegações de Foucault sobre uma economia alternativa de poder que pode ser fundada em corpos e seus prazeres. O corpo – para Agamben, *zoē*, entendido como “o simples fato do vivo comum a todos os seres vivos” – na sua distinção, já foi absorvido no *bíos*, entendido como uma forma de viver própria de um indivíduo ou grupo. A atividade fundamental do poder soberano é produzir vida nua – a indecidibilidade entre *zoē* e *bíos* – um “elemento político originário” e como um meio de constituir sua diferença (Agamben, 1998, p. 181). Assim, não se pode chegar às condições pré-sociais, pré-culturais ou pré-humanas da vida humana com o fim de desafiar o poder soberano. Esse corpo, essa vida radicalmente reduzida, já está saturada pelo poder soberano.

Agamben propõe um repensar igualmente radical das fontes de uma política de outra maneira. Se se for localizar a fonte de um novo pensamento político – as fontes de um tipo de dizer-a-verdade (*dire vrai*) que interessa a Foucault – então, não se pode escolher entre *zoē* e *bíos*. Ao invés disso, de acordo com Agamben, é preciso trabalhar – intensificar – o espaço topológico de, e o espaçamento entre, *bíos* e *zoē*, no qual o poder soberano se constituiu. Um novo pensamento político nunca vai ser fundado fora – ou de um lado ou de outro – da economia de *zoē* e *bíos*, mas somente numa intensificação da sua economia (Agamben, 1998, p. 186-188). E se queremos saber com o que essa intensificação parece na superfície de emergência, então deveríamos estudar essa série de vidas. Elas são as condições nas quais a “verdade” é falada como uma superfície de emergência.

De uma perspectiva, essas vidas parecem exemplificar os dois tipos de pessoas que interessam a Foucault: a pessoa que se descobre eticamente de outra maneira e procura perseverar em ser assim, e a pessoa que busca ser eticamente de outra maneira e age e persevera nesse desejo. Podemos, por um momento, distinguir entre esses dois tipos de pessoas como estruturalmente e

volitivamente de outra maneira, a passiva e a ativa. Allan Wilson e Hitler pareceriam representar forças sociais ativas, ainda que trabalhando com fins bem diferentes. Quinlan e o *Muselmann* pareceriam ser sujeitos passivos de poderes maiores ou fora deles mesmos. Ambos *Flamen Diale* e o *Friedlos* parecem estar fora da lei, ainda que suas fontes e posições de exceção sejam distintas. Mas, embora estruturalmente e volitivamente de outra maneira, todas essas vidas parecem ouvir – ou foram dadas – o direito à crítica. Em termos do direito à crítica (*c'est son droit*), Wilson é especialmente interessante à luz da reflexão de Foucault sobre a inseparabilidade de conhecimentos subjugados e práticas de si. Se ele soubesse quais seriam os efeitos de um conjunto de manobras bioquímicas em um corpo que ainda não está autorizado a experimentá-las, então ele deveria primeiro se dar o direito de aplicar essas manobras a si mesmo.

Mas existe diferença significativa entre as vidas que Agamben discute e os dois tipos de pessoas que eu acabei de descrever – a pessoa estrutural e volitiva. E isso é verdade mesmo se desconstruirmos a diferença entre a outra maneira estruturada e a outra maneira volitiva. No final das contas, essas duas “pessoas” se esforçam para perseverar em ser eticamente de outra maneira, uma antes de se descobrir essa outra maneira e a outra depois. Muitas leitoras rapidamente vão transformar esse tipo de tenacidade em agência ou resistência. E é verdade que alguma coisa como agência e resistência parece ser interna às duas pessoas. Mas não é a agência ou resistência *delas* que promove uma ontologia de potencialidade política (Agamben, 1998, p. 187). A potencialidade desses espaços é topologicamente independente de qualquer esforço de perseverança – ou qualquer tipo de esforço de perseverança que reconheceríamos como agência ou resistência subjetiva (interior). Afinal, seria um sério exagero conceitual dizer que Quinlan persevera em ser eticamente ou politicamente de outra maneira. Ou *Muselmann*. Ou a recém-morta esperando seus órgãos serem transplantados. Mas é exatamente nesse espaçamento onto-teórico que questões políticas começam a emergir: como novas formas

de vida social mantêm a força para existir em espaços sociais de vida específicos? Como elas aguentam o esforço que custa para lutar para perseverar?

De fato, embora em dívida com Baruch Spinoza, Agamben parece mais interessado na natureza exaurida desses espaços do que no “esforço” das coisas dentro deles, usando o termo *versata*, traduzido como “exaurido”, para capturar o processo dentro deles¹². O que ele quer dizer com uma forma de vida sendo “despejada” ou “reduzida a” vida nua e por *bíos* se tornando sua própria *zoē* não está claro, embora mais de um(a) autor(a) tenha caracterizado as pessoas encontradas nesses espaços exauridos como constituindo um tipo de morto vivo (Norris, 2000). Nas últimas frases do livro, Agamben acena para o que ele *talvez* queira dizer ao evocar o famoso argumento de Martin Heidegger de que a essência reside na existência como uma analogia explícita aos *bíos* e *zoē*¹³. Para entender o que está em jogo nessa analogia, devemos primeiro lembrar que Heidegger está, reconhecidamente, revertendo a relação entre essência e existência. Essência não manifesta existência; existência manifesta essência. Mas quando se inverte a relação entre conceitos metafísicos, os próprios conceitos mudam. A essência não reside na existência como a água reside num copo, ou é derramada nele, a metáfora determinante de como a essência foi pensada para moldar e conter a existência. Essa inversão não se limita a inverter o recipiente e o conteúdo. Fazer da existência um recipiente seria projetar a abstração transcendental da essência sobre a existência. Existência não é mais uma abstração do que essência; é um mundo. E, portanto, com *zoē* e *bíos*. *Zoē* pode preceder *bíos*. Mas porque as existências (mundos) potenciais dessa *zoē* ainda estão para ser conhecidas, os sujeitos qualificados que podem emergir e suas relações políticas estão ainda para ser conhecidos. É a partir deste espaço radicalmente

12 “Occorrerà, piuttosto, fare dello stesso corpo biopolitico, della nuda vita stessa il luogo in cui si costituisce e s’insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un bíos che è solo la sua zoē” é traduzido como “O corpo biopolítico que é a vida nua deve ser... transformado no local para a constituição e instalação de uma forma de vida totalmente exaurida na vida nua e uma *bíos* que é apenas sua própria *zoē*”. (Agamben, 1998, p. 188). Tradução do italiano fornecida por Michele Spano.

13 “Hoje *bíos* reside na *zoē* exatamente como, na definição Heideggeriana de *Dasein*, essência reside (*liegt*) em existência” (Agamben, 1998, p. 188).

reduzido (exaurido) que a comunidade vindoura vai emergir como um “corpo biopolítico que é vida nua” (Agamben, 1998, p. 188). É por esta razão que em suas reflexões sobre a “Imanência: uma vida”, de Gilles Deleuze, Agamben convida para o desenvolvimento de uma ontologia coerente de potencialidade (*dynamis*) que elevaria a primazia da atualidade (*energeia*) (Agamben, 2000).

Mas a comunidade potencial que se mostra nesses espaços reduplica o problema da responsabilização de como qualquer pessoa vem a encarnar o direito, o *droit*, a vontade necessária para um novo pensamento político. Afinal, a outra maneira potencial, o novo pensamento político e a comunidade vindoura não estão fora dessas reduções radicais de *bíos* em *zoē*. Eles estão dentro dela como um tipo de séries de ações potenciais em cascata que fazem fronteira com o paradoxo do movimento de Zeno. Como a potencialidade atinge um fim real antes que todas aquelas que incorporam (habitam) esses espaços exauridos, Karen Quinlan, o Muselmann e o neomortal, estejam elas mesmas exauridas? Agamben descreve esse paradoxo, mas não o aborda. Em “Potencialidade”, Agamben começa com uma pergunta enganosamente simples sobre o significado da palavra *poder* (*potere*). “O que quero dizer quando digo: ‘Eu posso, eu não posso?’” (Agamben, 2000, p. 177). Ou quando dizemos que ela poderia ou não poderia, talvez pudesse ou não pudesse, ser capaz de agir de alguma forma. Para apontar o que está em jogo nessa pergunta enganosamente simples, Agamben fornece a quem o lê outra das suas séries de vinhetas biográficas. Ele conta a história da poetisa soviética Anna Akhmatova que, enquanto estava na fila fora da prisão de Leningrado esperando ouvir notícias sobre seu filho preso, é perguntada por outra mulher: “Você pode falar sobre isso?” e com isto assumimos que essa mulher sem nome perguntava a Akhmatova se ela poderia transmitir poeticamente esta fila particular e esta prisão particular e seu filho particular de tal forma que surgisse um novo pensamento político que extinguisse a condição de todas estas filas e prisões, libertando seus filhos. “Akhmatova ficou em silêncio por um momento e depois, sem saber como ou por que, encontrou uma resposta para

a pergunta. ‘Sim’, disse ela, ‘eu posso’” (Agamben, 2000, p. 177). Mas se essa resposta, “eu posso”, marca “a mais dura e amarga experiência possível” é porque outro momento se põe após a pergunta e a resposta, o silêncio. Este momento, este intervalo, é tão difícil de entender sociologicamente quanto filosoficamente. É a diferença que pode bocejar entre a declaração “eu posso” e a descrição “eu fiz”. No mundo real, embora todas possam ter a capacidade, a habilidade, algumas pessoas não respondem. Algumas dizem: “Eu não posso”. Algumas dizem: “eu posso”. Algumas fazem. Alguns não fazem. *É entre esses momentos que o potencial reside.* E não podemos dizer por que uma pessoa ou outra, um grupo ou outro, neste ou naquele momento, chega ao fim da mira da flecha. O que a natureza exaurida desses espaços pode ter a ver com a forma como respondemos à pergunta?

Difícilmente esse é um problema exclusivo de Agamben. Tomemos o filósofo italiano Roberto Esposito, cuja tentativa de estabelecer uma biopolítica positiva é cada vez mais conhecida no mundo anglófono (cf. Esposito, 2008). Esposito argumenta que se Foucault excluiu muito rapidamente o corpo e seus prazeres do alcance da biopolítica, Agamben reduziu muito rapidamente todas as formas de biopolítica a uma forma negativa de biopolítica. Esposito também se volta para Heidegger a fim de criar um espaço entre os emaranhados negativos do biológico e do político e uma biopolítica positiva potencial. Para isso, Esposito recorre à discussão de Heidegger sobre *Dasein* (a facticidade da vida), comparando-a com a “biocracia” do Nacional-socialismo alemão (Esposito, 2008, p. 113). Esposito argumenta que a totalidade dos seres pode se tornar tematizada como objeto de investigação científica (Heidegger dá como exemplos história, natureza, espaço, vida, ser humano, linguagem). A vida que Heidegger conceituou em *O Ser e O Tempo* não é redutível a nenhuma ciência específica (Heidegger, 1996, p. 7-10). Para ter certeza, as estruturas fundamentais dessas caixas temáticas estão enraizadas na experiência e na interpretação pré-científicas. Mas as verdades mais fundamentais que surgem nessas tematizações de domínios particulares do ser não são internas ao

domínio, mas podem ser encontradas nas questões que emergem sobre a constituição básica desses domínios (Heidegger, 1996, p. 7-8). A crítica de Foucault à ciência (*savoir*) e seu apelo por uma insurreição do conhecimento se construiriam na intersecção entre as abordagens de Heidegger e Georges Canguilhem. Em qualquer caso, a vida de Heidegger não é coextensiva com a visão biológica de vida, pois enquanto a biologia delimita áreas particulares de conhecimento, ela não a “descobre”¹⁴. Assim, para Esposito, a facticidade da vida é irreduzível a qualquer ciência ou política da vida e, por isso, a abordagem de Heidegger sobre a vida foi o único pensamento a emergir no século XX “capaz de apoiar o confronto filosófico com a biopolítica” (Esposito, 2008, p. 152). Ao invés do pensamento de Heidegger ser indistinguível do projeto radical de exterminação biológica (biocracia) do Terceiro Reich, como alguns como Richard Wolin argumentaram, ele é “diametralmente oposto a ele” (Esposito, 2008, p. 153; Wolin, 2001).

Ao contrário da biopolítica negativa da biocracia, Esposito propõe uma biopolítica positiva baseada na “norma imanente” (Campbell, 2006). Esta norma imanente não busca “nem uma norma fundamental da qual todas as outras normas derivariam como consequência, nem um critério normativo sobre o qual as medidas de exclusão em relação àquelas consideradas anormais possam ser estabilizadas” (Esposito, 2008, p. 187). Em vez disso, procura mapear “o resultado nunca definido da comparação e conflito entre normas individuais que são medidas de acordo com o diferente poder que as mantém vivas, sem nunca perder a medida de sua relação recíproca” (Esposito, 2008, p. 187). Aqui podemos ouvir Spinoza, que, certamente, temos ouvido o tempo todo. Pois é Spinoza quem oferece a mais profunda reversão da forma negativa da biopolítica exemplificada na biocracia do Terceiro Reich. Enquanto o Terceiro Reich “mede o direito à vida ou a obrigação de morrer em relação à posição ocupada com respeito à cesura biológica constituída pela norma, Spinoza faz da norma o princípio da equivalência ilimitada para cada forma de vida” (Esposito, 2008, p. 186; cf. Spinoza, 2000, p. 94). Todas as coisas que existem

¹⁴ Para o conceito de “descobrimento” no trabalho de Heidegger, ver Wrathall (2011).

o fazem como um atributo finito ou como modos de substância infinita (deus/natureza) e como tal não somente se esforçam para perseverar em ser, mas têm o direito (*droit*) de fazê-lo (Spinoza, 2000, p. 171).

Esforço

Foi exatamente este tipo de problema que concentrou o pensamento dos pragmatistas americanos William James e Charles Sanders Peirce. Nos trabalhos deles, a mente não era um fenômeno cognitivo baseado num conjunto de princípios que poderiam ser abstraídos de sua história experiencial, nem era melhor entendida através de um conjunto de regras e princípios morais ou naturais propositalmente fundamentados. Mentes enquanto mentes, assim como mentes particulares e seus conteúdos mentais, eram o resultado de uma história incorporada de esforço e exaustão, empenho e sucesso, empenho e fracasso, e fazendo isso num mundo socialmente diferenciado. Essas histórias mentais aconteceram no que James gostava de chamar de “o mundo inacabado”, que “*tem* um futuro e ainda está incompleto” (James, 1995, p. 39). A história humana é um experimento moral em processo no qual a filósofa moral participa mas não pode superar e nem mesmo necessariamente representar ou entender melhor. Em outras palavras, a mente não é apenas radicalmente empírica e plural, assim como o mundo – mente e mundo co-emergem em sua potencialidade mútua inacabada e, assim, também produzem novas e subjugadas verdades-conhecimento. Como um resultado, mente, mundo e verdade são questões radicalmente abertas, cuja resposta nos leva de volta ao mundo. Se alguém deseja saber de onde emergem o conhecimento e a verdade dominantes e subjugadas, deve se afastar da “abstração e insuficiência, das soluções verbais, das más razões apriorísticas, dos princípios fixos, dos sistemas fechados, e dos pretensos absolutos e origens” e se voltar para a “concretude e adequação, para os fatos, para a ação e para o poder” (James, 1995, 20). Assim, ao invés de doutrina, verdade proposicional e certeza, James infinitamente *experimentou as coi-*

sas. Alguns pareciam fazer a diferença no mundo, como a emergência dos Alcoólicos Anônimos a partir de sua metapsicologia; outros não, como a mediunidade espiritual, pelo menos ainda não (Richardson, 2006).

Embora tanto para James quanto para Peirce a mente seja um efeito de uma história de esforço em ambientes energizantes e enervantes, suas abordagens diferiram. James leu Spinoza em 1888, enquanto ele estava nos finalmentes de seu enorme *The Principles of Psychology*. Na versão condensada de 1892, *Psychology (Briefer Course)*, James publicou um capítulo, "Vontade", no qual ele desvendou a relação entre mente e esforço (Richardson, 2006, p. 187-188). Na primeira frase, ele observa que desejo, anseio e vontade são geralmente considerados *estados* de mente. A mente é geralmente vista como um tipo de substância que pode ser qualificada com atributos, estados e qualidades. Para contrariar essa visão dominante, James mira na vontade, observando que o fim da intenção voluntária parece ser a ação – um movimento do corpo ou do pensamento. E isto para James é central: a ação voluntária, em oposição à ação automática e reflexa, é o resultado do pensamento intencional. Mas se a ação voluntária é o resultado do pensamento intencional, o pensamento (ideias) é o resultado da vontade entendida como um "esforço de atenção" (James, 1978, p. 709). Por esforço de atenção, ele quer dizer a luta para permanecer com foco, para manter uma ideia na frente e no centro em um campo cômodo de ideias reais e imanentes. É através de um esforço de atenção que os pensamentos emergem e vêm a ser alojados de forma estável na mente. De fato, esforço e vontade se tornam, para James, as condições prévias de todos os fenômenos e conceitos mentais. James espera que o que possa parecer ser uma tautologia faça algo em nossos modos de pensar e, assim, em nosso ser no mundo. Sérgio Franzese, que prosseguiu com o longo interesse italiano no pragmatismo de James, argumentou que para entender James, para ir além das desculpas por suas inconsistências e dispensas sumárias de seu projeto, é preciso entender que no centro de seu projeto está uma filosofia da força

como “a própria textura da vida” (Franzese, 2008, p. 5). Como diz Franzese, James busca uma ética *da* energia, com a qual ele quer dizer “uma ética que organiza a energia, bem como uma ética que brota da energia”. Essa ética da energia é a base para a realização de ideais pessoais e estéticos (Franzese, 2008, p. 4). Que maravilha que um revisor americano do trabalho de Franzese note as reverberações entre o pensamento de James sobre esforço e energia e o de Foucault sobre ascese! (Stickers, 2009; cf. Massumi, 2002; Povinelli, 2001)

Quando a mente é entendida como um efeito de um esforço de atenção, termos fundamentais mudam seu significado (incluindo o significado de significado) e algumas distinções familiares se tornam difíceis de manter. Mesmo a distinção entre pensamento intencional e não intencional perde sua rigidez, pois *intenção* é em si um efeito de uma série de esforços de atenção para cultivar um pensamento que vai fornecer o pano de fundo do pensamento e da ação. Em outras palavras, o esforço é a pré-condição das ideias, da ação e da subjetividade (mente, prática e personalidade) e, assim, fornece as condições para a ação reflexiva e instintiva. E porque a mente e o mundo nunca estão finalizados, essa vontade/esforço é um trabalho da vida toda, um *travail éthique* nos termos de Foucault. James conclui “Vontade” com uma seção sobre a ética do esforço. Nela, ele justapõe os padrões de força, inteligência e riqueza que parecem ser “nada além de exteriores que *carregamos*” ao “sentido da quantidade de esforço que podemos impulsionar”, que “parece pertencer a um reino totalmente diferente, como se fosse a coisa substantiva que *somos*” (James, 1978, p. 715). James está no seu momento mais dramático aqui: “Alguns dos testes encontramos através de ações que são fáceis, e algumas das perguntas respondemos em palavras articuladas. Mas a pergunta mais profunda que já foi feita admite a ausência de resposta, a não ser a burrice da vontade e o aperto do fundo do coração quando dizemos: *‘Sim, eu vou ter isso mesmo!’*” (James, 1978, p. 715). O comando de James, como o de Kant e de Akhmatova, foi formulado politicamente e dirigido a um público. Ele deu palestras e escreveu para uma variedade de públicos, dando

visibilidade à sua profunda oposição política ao imperialismo americano e seu compromisso com a justiça econômica. Para James, não havia separação entre sua psicologia filosófica e essas preocupações políticas e econômicas. O que pensar sobre o fato de que o primeiro ensaio em *Pragmatismo* culmine com um relato dos efeitos corrosivos da pobreza estrutural sobre os seres humanos reais? A maneira como esses mundos realmente existentes existem faz troça de “toda uma série de pensadores ingênuos bem alimentados” que estão ocupados explicando “o mal e a dor”; a condição socialmente organizada e enervante de milhões de trabalhadores americanos é a realidade (James, 1987, p. 499).

Embora sua forma de pensar esteja alojada numa semiótica mais sistemática, talvez mesmo obsessiva, Peirce também interligaria contraintuitivamente o que ele via como a forma mais elevada de atividade mental, os conceitos intelectuais, com o que poderia ser percebido como o aspecto mais brutal do ser humano, o hábito. Para que quem lê não se perca no labirinto de Peirce, deixe-me mencionar brevemente apenas seu último ensaio, “Pragmatismo”, escrito em 1907 e rejeitado pelo *Nation* e pelo *Atlantic Monthly* no mesmo ano em que James publicou seu livro *Pragmatismo*. Peirce começa “Pragmatismo” diferenciando sua abordagem da de James. Peirce afirma limitar-se a descrever “um método para determinar os significados, não de todas as ideias” mas somente dos “conceitos intelectuais” – ideias estruturadas de tal maneira que “argumentos relativos a fatos objetivos” possam “se dobrar” (Peirce, 1998, p. 401). Com esta limitação colocada, Peirce conduz quem o lê através de sua semiótica geral, especificamente seu entendimento da natureza triádica do signo; os componentes do signo, o objeto, o signo e o interpretante; e os três tipos de interpretantes, o emocional, o enérgico e o lógico. Em resumo, para Peirce, um signo é algo que se coloca para alguém (intérprete) em relação a algum aspecto ou capacidade de algo (objeto). Em outras palavras, o objeto e o interpretante são apenas dois correlatos do signo, “sendo um antecedente, o outro consequente do signo” (Peirce, 1998, p. 410). Mas os objetos e os interpretantes são eles mesmos

feixes de signos. Feixes específicos são o resultado de uma história fenomenologicamente específica pela qual signos e interpretantes são associados (correlativos) a objetos. Mas precisamos ter cuidado aqui. Certamente, Peirce continua comprometido com algo como o que Sandra Harding, elaborando o trabalho de Donna Haraway, chamou de “objetividade forte”¹⁵. E assim ele diferencia entre o objeto imediato, “a ideia sobre a qual o signo é construído”, e o objeto real, “aquela coisa ou circunstância real sobre a qual essa ideia é fundada, como no alicerce” (Peirce, 1998, p. 407). Mas essa coisa real, até parecendo um alicerce, dificilmente é real de uma forma como a maioria das pessoas entenderia. Basta saber que Peirce pensava que a “coisidade” das coisas assim como os atributos de uma coisa têm histórias – são como efeitos-objetos – e essas histórias afetam e são afetadas pelos tipos de sinais disponíveis na mente de uma pessoa (interpretantes) em um determinado momento. E enquanto toda atividade de signos faz algo, o interpretante lógico (que Peirce faz equivaler ao conceito intelectual) modifica a consciência (Peirce, 1998, p. 411). Essa modificação da consciência é crítica para Peirce e James. O pensamento faz algo; não meramente representa algo. Como conclui James, citando um ensaio antigo de Peirce, o significado de um pensamento é qual diferença faria no mundo (James, 1987, p. 411)¹⁶. Paul de Man faria disso, posteriormente, um centro de sua abordagem da desconstrução como construção, observando: “A interpretação do signo não é, para Peirce, um significado mas outro signo; é uma leitura, não uma decodificação, e essa leitura tem, por sua vez, que ser interpretada em outro signo, e assim por diante *ad infinitum*” (De Man, 1982, p. 9). Mas essas ordens figurais (pragmáticas) não são construídas fora das histórias de leitura que as precedem. E aqui está o impossível central da leitura de Peirce do interpretante lógico – o conceito intelectual, o dizer-a-verdade e o saber-a-verdade.

15 “A pesquisa é socialmente situada e pode ser conduzida de forma mais objetiva sem apontar ou afirmar que é livre de valor. Os requisitos para alcançar uma forte objetividade permitem abandonar noções de representações perfeitas e espelhadas do mundo, o eu como uma fortaleza defendida, e o ‘verdadeiramente científico’ como desinteressado em relação à moral e à política, mas ainda assim aplicar padrões racionais para se apartar de crenças mais parciais e distorcidas. De fato, meu argumento é que esses padrões são mais racionais e mais efetivos para produzir resultados maximamente objetivos do que aqueles associados ao que chamei de objetividade fraca”. (Harding, 1991, p. 159).

16 James se refere ao ensaio “How to Make Our Ideas Clear” (Peirce, 1992).

A arquitetura semiótica de Peirce parece ir bem até que ele começa a costurar os componentes do signo que ele tinha acabado de separar, em outras palavras, quando ele tenta recombinar o signo, o objeto e o interpretante. Porque Peirce acredita que o signo articula objeto e interpretante – uma dobradiça semiótica entre o mundo e a mente, com o mundo e a mente compostos de uma história de dobradiças anteriores – ele acredita que cada tipo de interpretante deve ter um objeto correspondente (“um ao outro”, Peirce, 1998, p. 410). E de fato ele encontra uma correspondência entre o “objeto imediato e o interpretante emocional” na medida em que ambos são “apreensões, ou são ‘subjetivos’” e ambos “pertencem a todos os signos sem exceção”. Então, ele argumenta que o “objeto real e o interpretante energético também se correspondem, sendo ambos fatos e coisas reais”. Mas, para a grande surpresa de Peirce, ele descobre que “o interpretante lógico não corresponde a nenhum tipo de objeto” (Peirce, 1998, p. 410). O que fazer com isso? Como resolver uma inconsistência tão gritante do pensamento? Peirce escreve: “Este defeito de correspondência entre objeto e interpretante deve estar enraizado na diferença essencial que existe entre a natureza de um objeto e a de um interpretante; essa diferença é que o primeiro antecede, enquanto o segundo sucede o signo. O interpretante lógico deve, portanto, estar em um tempo relativamente futuro” (Peirce, 1998, p. 410). Nossos pensamentos intelectuais mais elevados estão no futuro. Mas não num futuro que está fora do mundo como ele é. Nem num futuro já definido. Não são um futuro que está em algum lugar ou em algum outro tempo, nem um futuro que já tenha acontecido. Conceitos intelectuais e as verdades que eles sustentam são um hábito da mente – uma tendência da mente. Os hábitos são uma “tendência” a se comportar de forma similar sob condições similares produzidas pela combinação de esforço muscular e não muscular sobre as fantasias e as percepções não apenas agora, mas como uma orientação – um tipo de construção de futuro, a menos que seja feito um esforço sério para reorientar as fantasias e as percepções (Peirce, 1998, p. 413). O objeto correspondente ao interpretante lógico são os “atos-de-vontade” do

“comportamento habitual”¹⁷. Como o linguista Michael Silverstein argumentaria, o comportamento habitual torna-se a força meta-pragmática que estipula e implica a direção do desdobramento pragmático observado por de Man (Silverstein, 2003). E esses comportamentos habituais não estão limitados ao entendimento humano. Peirce via a própria matéria – leis fundamentais da natureza como a gravidade – como o resultado de uma espécie de hábito conceitual que ele estava descrevendo. Brian Massumi os chama de “hábitos de massa”¹⁸.

Em resumo, todos os conceitos, todas as verdades e todos os atos de dizer-a-verdade são hábitos radicalmente imanentes e radicalmente materiais, governados pelas formações pragmáticas e metapragmáticas que estão à mão em qualquer tempo dado. Mas, como James, Peirce viu o mundo material – humano e outro – como inacabado. Se a forma mais elevada do pensamento humano tem como base e objeto o comportamento habitual, esse comportamento habitual pode ser modificado sob as condições certas. Quais são essas condições? Bem, algo que soa muito como o esforço de atenção de James (Peirce, 1998, p. 413). Em uma explosão magistral de esperança, Peirce afirma que “se cada reiteração for acompanhada de um esforço forte peculiar”, hábitos podem ser mudados como se “emitisse um comando para o próprio eu futuro” (Peirce, 1998, p. 413). Vemos no coração de um dos mais difíceis ensaios de Peirce um projeto político que soa muito parecido com a curiosidade tenaz de Foucault. Os hábitos de verdade e a dominação do espaço conceitual pelas ordens dadas do conhecimento científico sistematizado podem ser mudados por aquelas pessoas que se encontram falando para seus “eus” futuros e perseveram em fazê-lo, e aquelas que alme-

17 “O significado total da predicação de um conceito intelectual consiste em afirmar que, sob todas as circunstâncias concebíveis de um determinado tipo, o sujeito da predição se comportaria (ou não) de uma certa maneira... Mais simplesmente, o significado total de um predicado intelectual é que certos tipos de eventos aconteceriam, uma vez sendo frequentes, no curso da experiência, sob certos tipos de circunstâncias existenciais” (Peirce, 1998, p. 402).

18 Em “Design and Chance”, Peirce argumenta que somente aqueles sistemas e compostos com “bons hábitos” sobrevivem enquanto aqueles com maus ou nenhum hábito são rapidamente destruídos. Ele então pergunta por que “corpos celestiais tendem a atrair uns aos outros” e responde “porque a longo prazo os corpos que repelem ou não atraem serão expulsos da região do espaço deixando apenas corpos que se atraem mutuamente” e é dessa maneira que os hábitos são formados e estabilizados como verdades (Peirce, 1998, p. 215-224). Veja também Massumi (1999). James chegou ao alcance de ver a luz e os olhos como se determinando mutuamente – os olhos não evoluíram simplesmente para acolher a luz, mas a luz para chegar aos olhos (James, 1995, p. 43).

jam falar com seus futuros “eus” e perseveram em tentar. Dito de outra forma, Peirce, como James, viu o desalojamento de uma coordenação específica entre interpretantes lógicos específicos e hábitos específicos como demandando um novo tipo de esforço focado que todas as pessoas poderiam ser capazes, mas muito poucas realmente se engajariam¹⁹. Era verdade em geral que um esforço de atenção poderia dobrar o próprio tecido material do mundo, mas era igualmente verdade que muito poucas pessoas estavam com vontade de fazer isso. Em vez disso, a maioria das pessoas demandando um novo “eu” (*sapere aude!*) através de um tipo específico de dizer-a-verdade (*dire vrai*) ou se acham diferentes e querem se tornar a mesma, ou nunca confrontam o esforço necessário para rearticular os hábitos da mente. Ou elas acham isso muito exaustivo. Ou elas leem sua diferença como um *signo* de que elas estão se comportando, acreditando e desejando erroneamente. E para não pensarmos que James acreditava que apenas filósofos como ele e Peirce tinham as qualificações intelectuais para ser de outra maneira, James observa: “Ter experiência é a experiência pessoal daqueles mais qualificados em todo nosso círculo de conhecimento, para nos dizer *o que é*” (James, 1995, p. 13). Essas pessoas não eram filósofos, mas aquelas que viviam nos tipos de condições exauridas que Agamben descreve. E não é de se admirar: James e Peirce também nos lembram do risco que Foucault viu neste tipo de dizer-a-verdade – um tipo que almeja desalojar, fortificar a dúvida, recusar sistematizações dadas dos interpretantes lógicos (*savoir*). Tudo está em jogo – uma pessoa não pode esperar mudar as tendências da gravidade e esperar continuar a mesma. E se você deseja permanecer como um objeto afetado pela gravidade, então e aí?

Então, o que explica esse diferencial entre indivíduos que “podem ser igualmente capazes de performar uma tarefa sem serem igualmente aptos a realizá-la”?²⁰ James e Peirce foram pro-

19 “Nesse sentido, a ressalva de James é: a vida ética mais elevada é a infração de regras, ‘ainda que poucos possam ser chamados a carregar este fardo.’” (Stickers, 2009, p. 44).

20 “Indivíduos podem ser igualmente capazes de performar uma tarefa sem serem igualmente aptos a realizá-la. Assim, por exemplo, dois indivíduos poderiam, em virtude de suas constituições, em princípio, ser igualmente capazes de saltar com vara; mas seria improvável que fossem igualmente aptos a performar saltos com vara a menos que ambos tivessem uma dieta, regime, treinamento e motivação apropriados.” (Rorty, 1996, p. 36).

fundamente influenciados pelas ideias pós-Darwinistas sobre a diversificação da vida e assim acreditariam que humanos eram por natureza diversos em suas capacidades e habilidades. Se algumas pessoas têm força de vontade e outras não, as condições desse diferencial devem vir do mundo da experiência e dos mundos como experiências diferencialmente estruturadas. Mas estas capacidades e habilidades diferenciais não residem nas pessoas como essências. Residem dentro delas como potenciais que o mundo real pode avaliar e tratar de diferentes maneiras. E assim, James, em particular, continuamente se referiu ao mundo como sendo materialmente organizado e distribuído como projetos sociais específicos energizados e enervados, pensamentos sociais e experimentos sociais. A razão pela qual muitos têm a capacidade de curiosidade tenaz, e ainda assim “poucos podem ser chamados a suportar esses fardos” e menos ainda são aptos a suportá-los, é que muitas pessoas são esmagadas pela mera tarefa de sobreviver a dadas organizações de poder (Stickers, 2009, p. 44). Eles podem ou não ouvir e suportar o fardo, não porque adquiriram a ontologia apropriada de potencialidade, mas porque de alguma forma resolveram a diferença entre estar no espaço de potencial radical onde o real e o possível chegam à exaustão e as práticas de sobrevivência à exaustão desses espaços (James, 1995, p. 11). Alguns o fazem. Alguns não. James tinha muitos exemplos de cada um em sua família. E, ainda assim, em vez de tentar dar a resposta final ao porquê dessa pessoa em particular ter feito ou não, James insiste que o pensamento tem um profundo limite na responsabilização por esse mundo em sua especificidade. Por que uma pessoa se mata, sua esposa e suas crianças, mas outra pessoa inicia um movimento pela justiça social? A resposta não pode ser contabilizada na especificidade, mesmo que James afirme que esta especificidade é tudo com o que a maioria das pessoas realmente se preocupa ou realmente quer que uma teoria política dê conta. Por que ela, ele, eu, nós? Por que seu mundo específico, como parece para mim? Não se pode responder a essa pergunta; só se pode fazer algo a esse respeito.

Conclusão

Comecei este ensaio refletindo sobre a conversa profunda que existe entre as reflexões de Foucault sobre o poder e aquelas sobre a ética. No âmago de suas reflexões sobre o poder e a ética está um conjunto de perguntas simples, ainda que persistentes. Quais são as fontes para se dizer a verdade (*dire vrai, parrhesia*)? Considerando que essa forma de se falar a verdade está disponível em geral, por que apenas algumas pessoas a assumem? E, tendo em vista que essa forma de se falar a verdade é uma experiência limite, como aquelas pessoas que falam a verdade – ou são, estruturalmente, a verdade – enfrentam o risco sistêmico de subjetividade, referencialidade e mundanidade que caracteriza este limite? Estas perguntas são intensificadas quando nos movemos através do pensamento contemporâneo sobre biopolítica e biopoder e o pensamento clássico no pragmatismo americano. Agamben poderia criticar Foucault por localizar a fonte de uma verdade reveladora no prazer, argumentando que o prazer e o corpo já estão dentro das divisões de *bíos* e *zoē*, em torno das quais gira a biopolítica. Mas ele deixa perigosamente inexplorado o problema da persistência – do esforço de perseverança – daquelas pessoas que falam a verdade (ou topologicamente figuram a localização deste tipo de verdade). E, enquanto os pragmatistas americanos James e Peirce colocam em primeiro plano o problema do esforço por outra maneira, James em particular coloca um limite evidente em como poderíamos responder à pergunta: por que essa pessoa se esforça para permanecer de outra maneira – para falar a verdade no limiar do ser? Por que Akhmatova escreveu – não por que ela era capaz de escrever, mas por que *ela*, ao contrário de outras pessoas que também eram capazes, passou do possível para o real? Todo nosso pensamento político repousa na resposta a esta pergunta, e mesmo assim James diz que é a pergunta que não podemos responder.

Ao invés de nos desesperarmos, poderíamos nos entregar à curiosa simetria entre Foucault e James enquanto eles refletem, não sobre o que este novo pensamento representa, mas sobre o

que ele *faz*. Para James e Foucault, reconhecer os limites do que um tipo de pensamento pode explicar sobre a abertura do nosso pensamento para algo mais amplo do que a *explicação*. Rompe o domínio clerical do pensamento e o remodela como uma experiência sobre o eu no mundo. Vê o pensamento como um experimento dentro de e contra o poder, um método de *experimentalizar as coisas* como uma maneira de capacitar os limites.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: Sovereign Power and Bare Life. Trad.: Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. Absolute Immanence. *In*: HELLER-ROAZEN, Daniel (Ed.). **Potentialities**: Collected Essays in Philosophy. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000. p. 220-39.

ASHENDEN, Samantha; OWEN, David. Introduction: Foucault, Habermas, and the Politics of Critique. *In*: ASHENDEN, Samantha; OWEN, David (ed.). **Foucault contra Habermas**: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory. London: Sage, 1999. p. 1-20.

BUTLER, Judith. What is critique? An essay on Foucault's virtue. *In*: SALIH, Sara (ed.). **The Judith Butler Reader**. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2004. p. 302-322.

CAMPBELL, Timothy. Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito. **Diacritics**, v. 36, n. 2, 2006, p. 2-22.

DE MAN, Paul. Semiology and Rhetoric. *In*: **Allegories of Reading**: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust. New Haven, CT: Yale University Press, 1982. p. 3-19.

ESPOSITO, Roberto. **Bios, Biopolitics and Philosophy**. Trad.: Timothy Campbell Minneapolis: University of Minnesota, 2008.

FOUCAULT, Michel. **The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language**. Trad.: A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité II**. L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard Seuil, 1984.

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality, v. 2**. The Use of Pleasure. Trad.: Robert Hurley. New York: Vintage, 1990a.

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality, v. 3**. The Care of the Self. Trad.: Robert Hurley. New York: Vintage, 1990b.

FOUCAULT, Michel. **Society must be defended**: Lectures at the Collège de France, 1975-1976. Trad.: David Macey. New York: Picador, 2003.

FOUCAULT, Michel. What is critique? *In*: LOTRINGER, Sylvère (ed.). **The Politics of Truth**. New York: Semiotext(e), 2007. p. 41-82.

FOUCAULT, Michel. **Introduction to Kant's Anthropology**. Trad.: Roberto Nigro e Kate Briggs. New York: Semiotext(e), 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982-1983**. Paris: Gallimard Seuil, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **The Government of Self and Others**: Lectures at the Collège de France, 1982-1983. Trad.: Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

FRANZESE, Sergio. **The Ethics of Energy**: William James's Moral Philosophy in Focus. Piscataway, NJ: Transaction Books, 2008.

GRIMSHAW, Jean. Practices of freedom. *In*: RAMAZANOGLU, Caroline (ed.). **Up against Foucault**. New York: Routledge, 1993. p. 51-72.

HABERMAS, Jürgen. Taking Aim at the Heart of the Present. *In*: HOY, David (ed.). **Foucault: a critical reader**. Oxford: Basil Blackwell, 1986. p. 103-108.

HARDING, Sandra. **Whose Science? Whose knowledge?** Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Trad.: Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1996.

JAMES, William. Will. *In*: MCDERMOTT, John J. (Ed.). **The Writings of William James: A Comprehensive Edition**. Chicago: University of Chicago Press, 1978. p. 684-716.

JAMES, William. The Present Dilemma in Philosophy. *In*: **Writings 1902-1910**. New York: Penguin, 1987.

JAMES, William. **Pragmatism**. New York: Dover, 1995.

MASSUMI, Brian. **Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation**. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

NORRIS, Andrew. Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead. **Diacritics**, v. 30, n. 4, 2000, p. 38-58.

PEIRCE, Charles Sanders. How to Make Our Ideas Clear. *In*: **The Essential Peirce, vol. 1**. Selected Philosophical Writings, 1867-1893. Indianapolis: University of Indiana Press, 1992. p. 124-41.

PEIRCE, Charles Sanders. Pragmatism. *In*: **The Essential Peirce, vol. 2**. Selected Philosophical Writings, 1893-1913. Indianapolis: University of Indiana Press, 1998. p. 398-433.

POVINELLI, Elizabeth A. Sexuality at Risk: Psychoanalysis (Meta)pragmatically. *In*: DEAN, Tim; LANE, Christopher (Ed.). **Homosexuality and Psychoanalysis**. Chicago: University of Chicago Press, 2001. p. 387-411.

POVINELLI, Elizabeth A. **The Economies of Abandonment**: Social belonging and endurance in Late Liberalism. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

RICHARDSON, Robert. **William James**: In the Maelstrom of American Modernism. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2006.

RORTY, Amélie Oksenberg. Descartes and Spinoza on Epistemological Egalitarianism. **History of Philosophy Quarterly**, v. 13, n. 1, 1996, p. 35-53.

SILVERSTEIN, Michael. Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. *In*: BASSO, K.; SELBY, H. A. **Meaning in Anthropology**. Albuquerque: School of American Research, University of New Mexico Press, 1976. p. 11-55.

SILVERSTEIN, Michael. Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function. *In*: LUCY, John (ed.). **Reflexive Language**: Reported Speech and Metapragmatics. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 33-58.

SILVERSTEIN, Michael. Indexical Order and the Dialectics of Sociolinguistic Life. **Language and Communication**, v. 23, n. 3-4, 2003, p. 193-229.

SPINOZA, Baruch. **Ethics**. Trad.: G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STIKKERS, Kenneth W. The Ethics of Energy: William James's Moral Philosophy in Focus. **Notre Dame Philosophical Reviews**, 3 mai. 2009, s.p.

VEYNE, Paul. The final Foucault and its ethics. Trad.: Catherine Porter e Arnold J. Davidson. **Critical Inquiry**, v. 20, n. 1, p. 1-9, 1993.

WARNER, Michael. **Publics and Counterpublics**. New York: Zone, 2005.

WOLIN, Richard. **Heidegger's Children**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

WRATHALL, Mark A. **Heidegger and Unconcealment**. Truth, Language, and History. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.