

PODE-SE LEVAR UMA VIDA BOA EM UMA VIDA RUIM?

Conferência do Prêmio Adorno¹

Judith Butler²

Tradução de Aléxia Cruz Bretas

Resumo: Este texto corresponde à conferência proferida por Judith Butler durante a cerimônia de entrega do Prêmio Adorno, em Frankfurt, em 11 de setembro de 2012. Ao longo de seu discurso, a filósofa se reporta às reflexões adornianas sobre a moral e a política, a fim de questionar as próprias condições de possibilidade de se levar efetivamente uma “vida boa” à luz dos expedientes de desumanização, precarização da vida e distribuição diferencial da vulnerabilidade, tão centrais para a compreensão dos limites da ética na contemporaneidade.

Palavras-chave: Judith Butler – Prêmio Adorno – discurso de Frankfurt – vida boa – vida ruim.

Estou muito honrada por estar aqui nesta ocasião para receber o Prêmio Adorno. Nesta noite, gostaria de conversar com vocês a respeito de uma questão que Adorno colocou, e que ainda hoje está viva para nós. Trata-se de uma questão para a qual me volto, constantemente, e que continua a se fazer sentir de modo recorrente. Não há uma maneira fácil de responder a ela, e certamente não há um modo fácil de escapar de sua reivindicação sobre nós. Ele, acertadamente, nos disse em *Minima Moralia* que “*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*” (“a vida errada não pode ser vivida corretamente”, na tradução de Jephcott)³ e, contudo, isso não o levou ao desespero da possibilidade da moralidade. Na verdade, ficamos com a questão: como se leva uma vida boa em uma vida ruim? Adorno ressaltou a dificuldade de encontrar uma maneira de buscar uma vida boa para alguém, como si mesmo, no contexto de um mundo mais amplo que é estruturado pela desigualdade, pela exploração, e por diversas formas de apagamento. Esse seria, pelo menos, o

¹ Texto publicado originalmente em *Radical Philosophy*, n. 176, nov/dez. 2012, pp. 9-18.

² Professora do departamento de literatura comparada da Universidade da Califórnia, Berkeley.

³ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E.F.N. Jephcott, New Left Books, London, 1974, p. 39. Na edição brasileira, a sentença é traduzida nos seguintes termos: “Não há vida correta na falsa”. ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993, p. 33. [N.T.]

modo inicial através do qual eu reformularia tal pergunta. É claro que ao reformulá-la para vocês agora, estou ciente de que a questão assume uma nova forma, dependendo do tempo histórico em que é elaborada. Desde o início, temos assim dois problemas: o primeiro é como viver bem a própria vida, de modo que poderíamos dizer que estamos vivendo uma vida boa dentro de um mundo em que a vida boa é estrutural ou sistematicamente impedida para tantos. O segundo problema é que forma essa pergunta assume para nós agora? Ou como o tempo histórico em que vivemos condiciona e permeia a forma da pergunta em si?

Antes de ir adiante, sou obrigada a refletir sobre os termos que usamos. De fato, “a vida boa” é uma expressão controversa, uma vez que há tantos pontos de vista diferentes sobre o que pode ser “a vida boa” (*das richtige Leben*). Muitos identificaram a vida boa com o bem-estar econômico, prosperidade ou mesmo segurança, mas sabemos que tanto o bem-estar econômico como a segurança podem ser alcançados por aqueles que não estão vivendo uma vida boa. E isso fica mais claro quando aqueles que afirmam viver a vida boa fazem isso se aproveitando o trabalho dos outros ou dependendo de um sistema econômico que consolida a desigualdade. Portanto, “a vida boa” deve ser definida de forma mais ampla, de modo que não pressuponha ou implique desigualdade, ou a “vida boa” deve ser conciliada com outros valores normativos. Se confiarmos na linguagem comum para nos dizer o que é a vida boa, ficaremos confusos, já que a expressão se tornou um vetor para esquemas concorrentes de valor.

De fato, poderíamos concluir rapidamente que, por um lado, “a vida boa” como frase pertence ou a uma formulação aristotélica ultrapassada, ligada a formas individualistas de conduta moral; ou, por outro lado, que “a vida boa” já foi contaminada demais pelo discurso comercial para ser útil àqueles que querem pensar sobre a relação entre a moralidade ou a ética, no sentido mais amplo, a teoria social e a teoria econômica. Quando Adorno questiona se é possível levar uma vida boa em uma vida ruim, ele está perguntando sobre a relação da conduta moral com as condições sociais, mas, mais amplamente, sobre a relação da moralidade com a teoria social; na verdade, ele também está perguntando como as operações mais amplas de poder e dominação entram ou interrompem nossas reflexões individuais sobre como viver melhor. Em suas conferências sobre *Problemas de filosofia moral*, ele escreve:

“A conduta ética ou a conduta moral e imoral é sempre um fenômeno social – em outras palavras, não faz absolutamente qualquer sentido falar em conduta ética e moral separadamente das relações entre os seres humanos, e um indivíduo que existe puramente para si mesmo é uma abstração vazia”.⁴

⁴ Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, trans. Rodney Livingstone, Polity Press, Cambridge, 2000, p. 19.

Ou, de novo, “as categorias sociais entram na própria constituição daquelas da filosofia moral”. Ou, ainda mais uma vez, na última sentença da conferência:

“Tudo o que podemos chamar de moral hoje se funde com a questão da organização do mundo... poderíamos até dizer que a busca da vida boa é a busca pela forma correta de política, se de fato essa forma correta de política se encontra dentro do âmbito do que pode ser alcançado hoje”.⁵

Portanto, faz bastante sentido indagar: qual configuração social de “vida” entra na questão de como viver melhor? Se eu perguntar como viver melhor ou como levar uma vida boa, pareço extrair não somente as ideias do que é bom, mas também do que é viver, e o que é a vida. Devo ter uma tal percepção da minha vida para perguntar que tipo de vida levar, e minha vida deve me parecer como algo que eu poderia levar, e não apenas como algo que me levasse. E, no entanto, está claro que não posso “conduzir” todos os aspectos do organismo vivo que sou, mesmo que seja compelida a perguntar: como posso conduzir minha vida? Como se leva uma vida quando nem todos os processos vitais que compõem uma vida podem ser conduzidos, ou quando apenas certos aspectos de uma vida podem ser dirigidos ou formados de maneira deliberada ou reflexiva, e outros claramente não?

Biopolítica: o indigno de luto⁶

Logo, se a pergunta “Como eu posso levar uma vida boa?” é uma das questões elementares da moralidade, talvez até mesmo a questão que a define, parece que a moralidade, desde o início, está ligada à biopolítica. Por biopolítica entendo aqueles poderes que organizam a vida, inclusive os poderes que diferenciadamente descartam vidas à condição precária como parte de uma gestão mais ampla das populações através de meios governamentais e não governamentais, e que estabelecem um conjunto de medidas para a avaliação diferencial da vida em si. Ao perguntar como levar minha vida, já estou negociando tais formas de poder. A questão mais individual da moralidade – como eu vivo esta vida que é minha? – está ligada a questões biopolíticas destiladas em formas como estas: as vidas de quem importam? As vidas de quem não importam como vidas, não são reconhecidas como vivas, ou contam apenas ambigualmente como vivas? Tais questões pressupõem que não podemos dar por certo que todos os seres humanos vivos têm o status de um sujeito que é digno de direitos e proteções, com liberdade e um sentimento de pertença política; ao contrário, esse estatuto deve ser

⁵ Ibid., pp. 138, 176.

⁶ A expressão utilizada no original é *ungrievable*, em português, “não enlutável”. Seguindo, até certo ponto, as orientações dos tradutores de *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*, optou-se aqui por adaptar e não traduzir literalmente conceitos como *grievable/ungrievable* (passível de luto/indigno de luto). [N.T.]

assegurado por meios políticos, e quando negado, a privação deve ser manifestada. Foi minha sugestão de que, para compreender o modo diferenciado de atribuição de tal status, devemos nos perguntar: as vidas de quem são passíveis de luto, e as de quem não são? A gestão biopolítica do indigno de luto se revela crucial para abordar a questão de como levo esta vida? E como eu vivo esta vida dentro da vida, das condições de vida, que nos estruturam agora? O que está em jogo é o seguinte tipo de indagação: as vidas de quem já são consideradas não-vidas, ou apenas parcialmente vivas, ou já mortas e desaparecidas, antes mesmo de qualquer destruição ou abandono explícito?

Certamente, essa questão se torna mais aguda para alguém, para qualquer pessoa, que já se compreenda como uma espécie dispensável de ser, que registre em nível afetivo e corpóreo que sua vida *não* é digna de ser salva, protegida ou valorizada. Este é alguém que entende que não será lamentado se sua vida for perdida e, portanto, alguém para quem a reivindicação condicional “eu não seria lamentado” é vivida ativamente no momento presente. Se acontecer de não ter certeza de que terei comida ou abrigo, ou de que alguma rede ou instituição social me apoiará se eu cair, então venho a pertencer ao indigno de luto. Isso não significa que não haverá alguns que se lamentem por mim, ou que os indignos de luto não tenham modos de ser lamentados uns pelo outros. Isso não quer dizer que não serei lamentado em um canto e não em outro, ou que a perda não será absolutamente registrada. Mas tais formas de persistência e resistência ainda ocorrem na vida à sombra do público, ocasionalmente rompendo e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizados pela afirmação de seu valor coletivo. Então, sim, o indigno de luto se reúne às vezes em insurgências públicas de lamentação, razão pela qual em tantos países é difícil distinguir o funeral da manifestação.

Assim, eu exagero o caso, mas faço isso por uma boa razão. O motivo pelo qual alguém não vai ser lamentado, ou já foi estabelecido como alguém que não deve ser lamentado, é que não há uma estrutura de apoio presente para sustentar aquela vida, o que implica que ela é desvalorizada, que não vale a pena ser apoiada e protegida como uma vida por meio dos esquemas dominantes de valor. O próprio futuro da minha vida depende dessa condição de apoio, então, se eu não sou apoiada, minha vida é estabelecida como tênue, precária e, nesse sentido, não deve ser protegida do dano ou da perda e, portanto, não é passível de luto. Se apenas uma vida enlutável pode ser valorizada, e valorizada através do tempo, então somente uma vida passível de luto será qualificada para apoio social e econômico, habitação, cuidados de saúde, emprego, direitos de expressão política, formas de reconhecimento social e condições para a agência política (*Handlungsfähigkeit*). Alguém deve, por assim dizer, ser digno de luto antes mesmo de se perder, antes mesmo de qualquer questão de ser negligenciado ou abandonado, e deve ser capaz de viver uma vida sabendo que a perda desta vida que eu sou seria lamentada, e por isso todas as medidas serão tomadas para evitar tal perda.

A partir de um sentido de que a vida de alguém é indigna de luto ou dispensável, como é que a questão moral é formulada, e como acontece a reivindicação por um luto público? Em outras palavras, como faço para levar uma vida boa se não tenho uma vida para falar, ou quando a vida que

eu procuro levar é considerada dispensável ou, na verdade, já está abandonada? Quando a vida que eu levo é inviável⁷, segue-se um paradoxo um tanto assustador para a pergunta “como eu levo uma vida boa?”: presume-se que há *vidas a serem levadas*, isto é, que há vidas reconhecidas como vivas e que a minha está entre elas. Na verdade, a questão presume ainda que há um *eu* que tem o poder de colocar a questão reflexivamente, e que eu também apareço a mim mesma, o que significa que posso aparecer dentro do campo da aparência que está disponível para mim. Para que a questão seja viável, aquele que questiona deve ser capaz de buscar qualquer resposta que surja. Para que a questão abra um caminho que *eu* possa seguir, o mundo deve ser estruturado de tal forma que minha reflexão e ação não só sejam possíveis, mas eficazes. Se devo deliberar sobre a melhor maneira de viver, então tenho que presumir que a vida que procuro seguir pode ser afirmada como uma vida, que posso afirmá-la, mesmo que não seja afirmada de forma mais geral, ou mesmo sob aquelas condições quando nem sempre é fácil discernir se há uma afirmação social e econômica da minha vida. Afinal, esta vida que é minha é refletida de volta para mim de um mundo que está disposto a atribuir o valor da vida diferenciadamente, um mundo no qual minha própria vida é mais ou menos valorizada do que a de outros. Em outras palavras, esta vida que é minha reflete para mim um problema de igualdade e poder e, mais amplamente, a justiça ou injustiça da alocação de valor.

Deste modo, se esse tipo de mundo – o que podemos ser levados a chamar de “a vida ruim” – falha em refletir de volta meu valor como ser vivo, então devo me tornar crítica com aquelas categorias e estruturas que produzem essa forma de apagamento e desigualdade. Em outras palavras, não posso afirmar minha própria vida sem avaliar criticamente aquelas estruturas que valorizam diferenciadamente a vida. Tal prática de crítica é aquela em que minha própria vida está ligada aos objetos sobre os quais penso. Minha vida é esta vida, vivida aqui, no horizonte spatiotemporal estabelecido pelo meu corpo, mas também está lá fora, implicada em outros processos vivos dos quais eu sou apenas mais uma. Além disso, está implicada nos regimes diferenciais de poder que decidem sobre a vida de quem importa mais e a vida de quem importa menos, a vida de quem se torna um paradigma para todos os seres vivos e a vida de quem é uma não-vida dentro dos termos contemporâneos que governam o valor dos seres vivos. Adorno observa que “precisamos nos apegar às normas morais, à autocrítica, à questão do certo e do errado e, ao mesmo tempo, ao sentimento da falibilidade da autoridade que tem a confiança necessária para empreender tal autocrítica.”⁸ Esse “eu” pode não ser tão conhecedor de si mesmo como afirma, e pode muito bem ser verdade que os únicos termos pelos quais este “eu” se compreende são aqueles que pertencem a um discurso que precede e informa o pensamento sem que nenhum de nós seja capaz de compreender plenamente o seu funcionamento e o seu efeito. E uma vez que os

⁷ Aqui, a expressão empregada no original é *unliveable*, ou seja, “o que não pode ser vivido”. Não havendo uma correspondência literal em português, optou-se por traduzi-la como “inviável”. Nos casos onde aparece a versão afirmativa *liveable*, ela foi traduzida ora como “vivível”, ora como “viável”, de acordo com o contexto. [N.T.]

⁸ *Ibid.*, p. 169.

valores são definidos e distribuídos através de modos de poder cuja autoridade deve ser questionada, encontro-me em um certo vínculo. Eu me estabeleço nos termos que fariam minha vida valiosa, ou ofereço uma crítica da ordem reinante dos valores?

Assim, embora eu deva perguntar e então pergunte, como vou viver uma vida boa, e esta aspiração é importante, tenho que pensar cuidadosamente sobre esta vida que é minha, que é também uma vida social mais ampla, que está ligada a outros seres vivos de maneiras que me envolvem em uma relação crítica com as ordens discursivas de vida e de valor em que vivo, ou melhor, em que me esforço para viver. O que lhes confere sua autoridade? E essa autoridade é legítima? Uma vez que minha própria vida está em jogo em tal investigação, a crítica da ordem biopolítica é uma questão viva para mim, e na medida em que o potencial para viver uma vida boa está em jogo, também está a luta para viver, e a luta para viver dentro de um mundo justo. Se posso ou não viver uma vida que tem valor, isso não é algo que possa decidir por mim mesma, já que acontece que esta vida é e não é minha, e que isso é o que me faz uma criatura social e um ser vivo. A questão de como viver a vida boa, então, já está, desde o início, ligada a essa ambiguidade, e está ligada a uma prática viva (*lebendig*) de crítica.

Se não sou capaz de estabelecer meu valor no mundo de uma maneira mais que transitória, então meu sentido de possibilidade é igualmente transitório. O imperativo moral de levar uma vida boa e as reflexões que ele engendra, às vezes, podem parecer muito cruéis e irrefletidas para aqueles que vivem em condições de desesperança, de modo que talvez possamos entender facilmente o cinismo que, às vezes, envolve a própria prática da moralidade: por que devo agir moralmente, ou mesmo fazer a pergunta de como viver melhor (de tal forma que eu poderia então estar levando uma vida boa), se minha vida já não é considerada uma vida, se minha vida já é tratada como uma forma de morte, ou se pertencço ao que Orlando Patterson chamou de reino da “morte social” – um termo que ele usou para descrever a condição de viver sob a escravidão?

Uma vez que as formas contemporâneas de abandono e despossessão econômica resultantes da institucionalização de racionalidades neoliberais ou da produção diferenciada da precariedade não podem, em sua maioria, ser comparadas à escravidão, continua a ser importante distinguir entre as diversas modalidades de morte social. Talvez não possamos usar uma palavra para descrever as condições em que as vidas se tornam inviáveis, contudo, o termo “precariedade” pode distinguir entre modos de “não viabilidade da vida” (*unliveability*): aqueles que, por exemplo, são confinados à prisão sem recorrer ao devido processo; aqueles que vivem em zonas de guerra ou sob ocupação, expostos à violência e à destruição sem recorrer à segurança ou à liberdade; aqueles que sofrem emigração forçada e vivem em zonas limítrofes, esperando que as fronteiras sejam abertas, que os alimentos cheguem, e que a vida com documentação seja possível; aqueles que marcam a condição de fazer parte de uma força de trabalho dispensável ou prescindível, para quem a perspectiva de uma vida estável parece cada vez mais remota e que vivem diariamente dentro de um horizonte temporal em colapso, sofrendo no estômago e nos ossos uma sensação de um futuro danificado, tentando sentir, mas temendo ainda mais o que poderia ser sentido. Como pode alguém

perguntar qual é a melhor maneira de levar uma vida quando não se sente no poder de conduzir a vida, quando nem mesmo se tem certeza de que está vivo, ou se está lutando para sentir a sensação de estar vivo, mas também temendo esse sentimento e a dor de viver deste modo? Nas condições contemporâneas de emigração forçada, vastas populações vivem agora sem um sentido de um futuro seguro, sem um sentido de uma pertença política contínua, vivendo uma sensação de vida danificada como parte da experiência diária do neoliberalismo.

Não quero dizer que a luta pela sobrevivência preceda o domínio da moralidade ou da obrigação moral como tal, pois sabemos que mesmo sob condições de extrema ameaça, as pessoas oferecem qualquer tipo de apoio possível. Sabemos disso a partir de alguns dos relatos extraordinários dos campos de concentração. No trabalho de Robert Antelme, por exemplo, poderia ser a troca de um cigarro entre aqueles que não compartilham nenhuma língua comum, mas se encontram na mesma condição de prisão e perigo no KZ.⁹ Ou no trabalho de Primo Levi, a resposta ao outro pode assumir a forma de simplesmente ouvir e registrar os detalhes da história que o outro pode contar, deixando que a história se torne parte de um arquivo indelével, o persistente traço da perda que compele à obrigação de luto. Ou no trabalho de Charlotte Delbo, a repentina oferta do último pedaço de pão que alguém precisa desesperadamente para si próprio. E, contudo, nestes mesmos relatos, há também aqueles que não estenderão a mão, que tomarão o pão para si mesmos, que guardarão o cigarro, e que às vezes sofrerão a angústia de privar outrem sob condições de miséria radical. Em outras palavras, sob condições de extremo perigo e elevada precariedade, o dilema moral não se dispersa; ele persiste precisamente na tensão entre querer viver e querer viver de uma certa maneira com os outros. Está-se ainda “levando uma vida” de modos pequenos e vitais quando se conta ou se ouve uma história, quando se afirma qualquer ocasião em que poderia reconhecer a vida e o sofrimento do outro. Até mesmo a enunciação do nome pode atuar como a forma mais extraordinária de reconhecimento, especialmente quando alguém se tornou anônimo, ou quando o nome de alguém foi substituído por um número, ou quando alguém não é interpelado de forma alguma.

Hannah Arendt insistiu na distinção crucial entre o desejo de viver e o desejo de viver bem, ou melhor, o desejo de viver a vida boa.¹⁰ Para Arendt, a sobrevivência não era, e não deveria ser, uma meta em si mesma, já que a própria vida não era um bem intrínseco. Somente a vida boa torna a vida digna de ser vivida. Ela resolveu esse dilema socrático muito facilmente, mas talvez com demasiada rapidez, ou assim me parece. Não sei se sua resposta pode funcionar para nós; nem estou convencida de que ela já funcionou. Para Arendt, a vida do corpo tinha, em grande medida, que ser separada da vida da mente, razão pela qual, em *A condição humana*, ela fazia uma distinção entre as esferas pública e privada. A esfera privada incluía o domínio da necessidade, a reprodução da vida material, a sexualidade, a vida, a morte e a transitoriedade. Ela compreendeu claramente que

⁹ *Konzentrationslager*. Em português, campo de concentração ou de extermínio. [N.T.]

¹⁰ ARENDT, Hannah. “The Answer of Socrates”, in: *The Life of the Mind*, vol. I, Harcourt, 1981, pp. 168–78.

a esfera privada apoiava a esfera pública de ação e de pensamento, mas, em sua opinião, o político tinha que ser definido pela ação, incluindo o sentido ativo de falar. Assim, o ato verbal se tornou a ação do espaço deliberativo e público da política. Aqueles que entraram no público fizeram isso a partir da esfera privada, de modo que a esfera pública dependia fundamentalmente da reprodução do privado e da clara passagem que levava do privado ao público. Aqueles que não podiam falar grego, que vieram de outro lugar e cujo discurso não era inteligível, foram considerados bárbaros, o que significa que a esfera pública não foi concebida como um espaço multilíngue, e assim não implicou a prática da tradução como uma obrigação pública. E, no entanto, podemos ver que o ato verbal eficaz dependia (a) de uma esfera privada estável e separada, que reproduzia o ator e falante masculino e (b) de uma linguagem designada para a ação verbal – característica definidora da política, que podia ser ouvida e compreendida porque se conformava às exigências do monolinguismo. A esfera pública, caracterizada por um conjunto inteligível e eficaz de atos de fala, foi assim permanentemente obscurecida pelos problemas do trabalho não reconhecido (mulheres e escravos) e pelo multilinguismo. E o local onde ambos convergiam era precisamente a situação do escravo, aquele que poderia ser substituído, cujo status político era nulo, e cuja linguagem não era considerada língua nenhuma.

É claro que Arendt entendeu que o corpo era importante para qualquer concepção de ação, e que mesmo aqueles que lutavam em resistências ou revoluções tinham que empreender ações corporais para reivindicar seus direitos e criar algo novo.¹¹ E o corpo certamente era importante para o discurso público, entendido como uma forma verbal de ação. O corpo aparece novamente como uma figura central em sua importante concepção de natalidade, que está ligada a suas concepções tanto de estética quanto de política. Não obstante, seu esquema implica que o tipo de ação entendida como “dar à luz” não é exatamente o mesmo que o da ação envolvida na revolução e, no entanto, ambos estão ligados pelo fato de serem maneiras diferentes de criar algo novo, sem precedentes. Se há sofrimento em atos de resistência política ou, de fato, no parto, é um sofrimento que serve ao propósito de trazer algo de novo ao mundo. E, contudo, o que fazemos do sofrimento que pertence às formas de trabalho que, lenta ou rapidamente, destroem o corpo do trabalhador ou a outras formas que não atendem a qualquer propósito instrumental? Se definimos a política restritivamente como uma postura ativa, verbal e física, que ocorre dentro de uma esfera pública claramente demarcada, então, parece que somos inclinados a chamar de “sofrimento inútil” e de trabalho não reconhecido as experiências pré-políticas, e não ações, que existem fora do político como tal. No entanto, uma vez que qualquer concepção do político deve levar em conta que o funcionamento do poder demarca o político do pré-político, e como a distinção entre o público e o privado atribui valor diferenciado a diferentes processos de vida, temos que recusar a definição arendtiana, ainda que isso nos dê muito a avaliar. Ou melhor, temos que tomar a distinção de

¹¹ ARENDT, Hannah. “The Concept of History: Ancient and Modern”, in: *Between Past and the Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, Harmondsworth, 1968, pp. 41–90.

Arendt entre a vida do corpo e a vida da mente como ponto de partida para pensar em um tipo diferente de política corporal. Afinal, Arendt não distingue simplesmente a mente e o corpo em um sentido cartesiano; antes, ela afirma apenas aquelas formas de pensamento e ação corporificados que criam algo novo, que realizam uma ação com eficácia performativa.

Ações que sejam performativas são irredutíveis às aplicações técnicas, sendo diferenciadas das formas passivas e transitórias da experiência. Assim, quando e onde há sofrimento ou transitoriedade, eles estão lá para serem transformados na vida da ação e do pensamento. Tal ação e pensamento têm de ser performativos no sentido ilocucionário, modelado no juízo estético, trazendo algo novo para o mundo. Isso significa que o corpo preocupado apenas com questões de sobrevivência, com a reprodução das condições materiais e a satisfação das necessidades básicas, ainda não é o corpo “político”; o privado é necessário, uma vez que o corpo político só pode emergir à luz do espaço público para agir e pensar se for bem alimentado, bem abrigado e apoiado por numerosos atores pré-políticos, cuja ação não é política. Se não há ator político que possa assumir que o domínio privado funciona como apoio, então o político definido como o público é essencialmente dependente do privado, o que significa que o privado não é o oposto do político, mas entra em sua própria definição. Este corpo bem alimentado fala aberta e publicamente; este corpo que passou a noite protegida e na companhia privada de outros emerge sempre, mais tarde, para agir em público. Essa esfera privada torna-se o pano de fundo da ação pública, mas, por isso, deve ser expressa como pré-política? Será que, por exemplo, importa se existem relações de igualdade ou de dignidade ou de não-violência nessa escuridão onde vivem mulheres, crianças, idosos e escravos? Se uma esfera de desigualdade é rejeitada a fim de justificar e promover outra esfera de igualdade, então certamente precisamos de uma política que possa nomear e expor essa mesma contradição, assim como a operação de negação pela qual ela é sustentada. Se aceitarmos a definição que Arendt propõe entre o público e o privado, corremos o risco de ratificar essa rejeição.

Então, o que está em jogo aqui ao revisitarmos o relato de Arendt sobre a distinção entre o privado e o público na *polis* grega clássica? O repúdio à dependência se torna a pré-condição do pensamento autônomo e do sujeito político atuante, o que imediatamente levanta a questão sobre que tipo de pensamento e de ação “autônomos” isso pode ser. E se concordarmos com a distinção entre o privado e o público que Arendt apresenta, aceitamos a rejeição da dependência como uma pré-condição da política, em vez de tomar esses mecanismos de rejeição como objetos de nossa própria análise crítica. Na verdade, é a crítica da dependência não reconhecida que estabelece o ponto de partida para uma nova política do corpo, a qual começa com a compreensão da dependência e da interdependência humanas; a qual, em outras palavras, pode dar conta da relação entre precariedade e performatividade.

Com efeito, e se começássemos pela condição de dependência e pelas normas que facilitam sua rejeição? Que diferença esse ponto de partida faria para a ideia de política, e até para o papel da performatividade dentro do político? É possível separar a dimensão da agência e da ação do discurso performativo das outras dimensões da vida corporal, incluindo a dependência e a

vulnerabilidade, modos do corpo vivo que não podem ser fácil ou totalmente transformados em formas inequívocas de ação? Precisamos não só deixar de lado a ideia de que o discurso verbal distingue os animais humanos dos não humanos, mas também afirmar essas dimensões de fala que nem sempre refletem uma intenção consciente e deliberada. Certamente, às vezes, como Wittgenstein observou, nós falamos, nós proferimos palavras e só depois temos um sentido de sua vida. Meu discurso não começa com a minha intenção, embora algo que certamente podemos chamar intenção se forma de fato quando falamos. Além disso, a performatividade do animal humano ocorre através do gesto, do andar, dos modos de mobilidade; através do som e da imagem; através de vários meios expressivos que não são redutíveis a formas públicas de discurso verbal. Esse ideal republicano ainda deve dar lugar a uma compreensão mais ampla da democracia sensata. A maneira como nos reunimos na rua, cantamos ou cantarolamos, ou até mesmo mantemos nosso silêncio, pode ser, é, parte da dimensão performativa da política, situando a fala como um ato corporal entre outros. Assim, os corpos agem quando falam, com certeza, mas falar não é o único modo pelo qual os corpos atuam – e certamente não é a única maneira de agir politicamente. E quando manifestações públicas ou ações políticas têm como objetivo a oposição a formas falhas de apoio – falta de alimento ou de abrigo, trabalho não confiável ou não remunerado – então o que era anteriormente entendido como o pano de fundo da política se torna seu objeto explícito. Quando as pessoas se reúnem para reagir contra as condições induzidas de precariedade, elas estão atuando performativamente, dando uma forma corporificada à ideia arendtiana de ação em conjunto (*concerted*). Mas, nesses momentos, a performatividade da política emerge das condições de precariedade e da oposição política a essa precariedade. Quando as populações são abandonadas pela política econômica ou política, então as vidas são consideradas indignas de apoio. Além e contra tais políticas, a política contemporânea da performatividade insiste na interdependência das criaturas vivas, bem como nas obrigações éticas e políticas decorrentes de qualquer política que prive ou procure privar uma população de uma vida vivível. São também formas de enunciar e promulgar valores no meio de um esquema biopolítico que ameaça desvalorizar tais populações.

Naturalmente, essa discussão nos leva a outra questão: estamos falando apenas de corpos humanos? E podemos falar de corpos sem os ambientes, as máquinas e os complexos sistemas de interdependência social de que dependem, todos os quais formam as condições de sua existência e sobrevivência? E, finalmente, mesmo se chegarmos a entender e enumerar as exigências do corpo, lutamos apenas para que essas exigências sejam atendidas? Como vimos, Arendt certamente se opôs a essa visão. Ou lutamos também para que os corpos prosperem e para que as vidas se tornem viáveis? Como espero ter sugerido, não podemos lutar por uma vida boa, uma vida vivível, sem cumprir as exigências que permitem que um corpo persista. É necessário exigir que os corpos tenham o que precisam para sobreviver, pois a sobrevivência é certamente uma condição prévia para todas as outras reivindicações que fazemos. E, no entanto, essa exigência se revela insuficiente, posto que sobrevivemos precisamente para viver, e a vida, tanto quanto exige sobrevivência, deve

ser *mais* do que a sobrevivência a fim de ser viável.¹² Alguém pode sobreviver sem poder viver sua vida. E, em alguns casos, certamente parece não valer a pena sobreviver sob tais condições. Assim, uma reivindicação abrangente deve ser precisamente por uma vida viável – isto é, uma vida que pode ser vivida.

Como, então, pensamos sobre uma vida vivível sem estabelecer um ideal único ou uniforme para essa vida? Isso não é uma questão, na minha opinião, de descobrir o que o humano realmente é, ou deveria ser, já que está claro que os seres humanos também são animais, e que sua própria existência corporal depende de sistemas de apoio que são tanto humanos como não humanos. Assim, até certo ponto, sigo Donna Haraway ao pedir que pensemos sobre as complexas relacionalidades (*relationalities*) que constituem a vida corporal, e sugerir que não precisamos mais de formas ideais do humano; em vez disso, precisamos entender e atender ao conjunto complexo de relações sem as quais não existimos de modo algum.¹³

É claro que há condições em que os tipos de dependência e relacionalidade aos quais me refiro parecem ser insustentáveis. Se um trabalhador depende de um patrão que o explora, então sua dependência parece ser equivalente à sua capacidade de ser explorado. Pode-se assim resolver que temos que acabar com toda dependência, já que a forma social que a dependência assume é a exploração. E, no entanto, seria um erro identificar a forma contingente que a dependência assume sob condições de relações de exploração do trabalho com o significado final ou necessário da dependência. Ainda que a dependência tome sempre uma forma social ou outra, ela permanece como algo que pode se transferir entre essas formas, e assim se mostra irreduzível a qualquer uma delas. Na verdade, meu argumento mais importante é simplesmente o seguinte: nenhuma criatura humana sobrevive ou persiste sem depender de um ambiente de sustentação, de formas sociais de relacionalidade e de formas econômicas que presumem e estruturam a interdependência. É verdade que dependência implica vulnerabilidade e, às vezes, essa vulnerabilidade é precisamente uma vulnerabilidade a formas de poder que ameaçam ou diminuem nossa existência. E, mesmo assim, isso não significa que podemos legislar contra a dependência ou contra a condição de vulnerabilidade às formas sociais. Certamente, não poderíamos começar a entender porque é tão difícil viver uma vida boa em uma vida ruim, se fossemos invulneráveis a essas formas de poder que exploram ou manipulam nosso desejo de viver. Desejamos viver, até mesmo viver bem, dentro de organizações sociais da vida, de regimes biopolíticos, que às vezes estabelecem nossas próprias

¹² Ver 'Introduction: BUTLER, Judith. "Precarious Life, Grievable Life", in: *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, London, 2009. (Edição brasileira: "Vida precária, vida passível de luto", in: *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Trad.: Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016).

¹³ Ver a perspectiva de Donna Haraway sobre relacionalidades complexas em: HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, New York and London, 1991 e *The Companion Species Manifesto*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.

vidas como descartáveis ou negligenciáveis ou, pior, procuram negar nossas vidas. Se não podemos persistir sem formas sociais de vida, e se as únicas disponíveis são aquelas que atuam contra as perspectivas do nosso viver, encontramos-nos em um vínculo difícil, se não impossível.

Dito em outras palavras, somos, como corpos, vulneráveis a outros e a instituições, e esta vulnerabilidade constitui um aspecto da modalidade social através da qual os corpos persistem. A questão da *minha* ou da *sua* vulnerabilidade nos envolve em um problema político mais amplo de igualdade e desigualdade, já que a vulnerabilidade pode ser projetada e negada (categorias psicológicas), mas também explorada e manipulada (categorias sociais e econômicas) enquanto produz e naturaliza formas de desigualdade social. É o que se entende por distribuição desigual da vulnerabilidade.

Meu objetivo normativo, contudo, não é simplesmente exigir uma distribuição igualitária da vulnerabilidade, uma vez que depende muito se a forma social de vulnerabilidade que está sendo distribuída é em si mesma sustentável. Em outras palavras, não queremos que todos tenham uma vida igualmente inviável. Ainda que a igualdade seja uma meta necessária, ela permanece insuficiente se não sabemos como avaliar melhor se a forma social de vulnerabilidade a ser distribuída é justa. Por um lado, estou argumentando que a negação da dependência e, em particular, da forma social de vulnerabilidade a que ela dá origem, atua de modo a estabelecer uma distinção entre aqueles que são dependentes e aqueles que não são. E esta distinção age a serviço da desigualdade, reforçando formas de paternalismo ou moldando os necessitados em termos essencialistas. Por outro lado, estou sugerindo que somente através de um conceito de interdependência que afirme a dependência corporal, as condições de precariedade e os potenciais de performatividade, podemos pensar um mundo social e político que busque superar a precariedade em nome de vidas vivíveis.

Resistência

Na minha opinião, a vulnerabilidade constitui um aspecto da modalidade política do corpo, na qual o corpo é certamente humano, mas entendido como um animal humano. A vulnerabilidade a um outro – ou seja, mesmo quando concebida como recíproca – marca uma dimensão pré-contratual das nossas relações sociais. Isso significa também que, em algum nível, ela desafia esta lógica instrumental que afirma que só protegerei sua vulnerabilidade se você proteger a minha (onde a política se torna uma questão de intermediar um acordo ou de fazer um cálculo de probabilidades). De fato, a vulnerabilidade constitui uma das condições da sociabilidade e da vida política que não podem ser estipuladas contratualmente, e cuja negação e manipulação constituem um esforço para destruir ou administrar uma condição social interdependente da política. Como Jay Bernstein deixou claro, a vulnerabilidade não pode ser associada exclusivamente à condição de violável (*injurability*). Toda capacidade de resposta ao que acontece é uma função e um efeito da vulnerabilidade, quer se trate de uma abertura ao registro de uma história que ainda não foi contada, ou de uma receptividade

ao que um outro corpo sofre ou sofreu, mesmo quando esse corpo se foi. Podemos dizer que estas são questões de empatia ao longo do tempo, mas quero sugerir que parte do que um corpo faz (para usar a frase de Deleuze, derivada de sua leitura de Spinoza)¹⁴ é se abrir para o corpo de um outro, ou de um conjunto de outros e, por este motivo, os corpos não são tipos de entidades fechadas em si mesmas. Eles estão sempre em algum sentido fora de si próprios, explorando ou navegando seu ambiente, estendidos e, às vezes, até despossuídos através dos sentidos. Se pudermos nos perder em um outro, ou se nossas capacidades táteis, móveis, visuais, olfativas ou auditivas nos comportarem além de nós mesmos, isso se dá porque o corpo não permanece no seu próprio lugar, e porque uma despossessão deste tipo caracteriza um sentido corporal de modo mais genérico. Quando ser despossuído na sociabilidade é visto como uma função constitutiva do que significa viver e persistir, que diferença isso faz à própria ideia de política?

Se voltarmos então à nossa pergunta original, como é que eu poderia levar uma vida boa em uma vida ruim, podemos repensar esta questão moral à luz das condições sociais e políticas, sem assim erradicar a importância moral da questão. Pode ser que a questão de como viver uma vida boa dependa de ter o poder de levar uma vida, bem como o sentido de ter uma vida, de viver uma vida ou, de fato, do sentido de estar vivo.

Existe sempre a possibilidade de uma resposta cínica, segundo a qual a questão é precisamente esquecer a moralidade e seu individualismo, e dedicar-se à luta pela justiça social. Seguindo este caminho, poderíamos concluir que a moralidade deve ceder seu lugar à política no sentido mais amplo; isto é, um projeto comum para realizar ideais de justiça e igualdade de formas universalizáveis. É claro que, para chegar a essa conclusão, ainda existe um problema persistente e incômodo, a saber, que ainda existe este “eu” que deve, de algum modo, entrar, negociar e realizar uma prática dentro de um movimento social e político mais amplo. Na medida em que esse movimento busca deslocar ou erradicar este “eu” e o problema de sua própria “vida”, então uma outra forma de apagamento ocorre, uma absorção em uma norma comum e, assim, uma destruição do “eu” vivo. É impossível que a questão de como viver melhor esta vida, ou de como levar uma vida boa, culmine no apagamento ou na destruição deste “eu” e de sua “vida”. Ou se é possível, então a maneira que a pergunta é respondida leva à sua própria destruição. E embora eu não pense que a questão da moralidade possa ser colocada fora do contexto da vida social e econômica, sem pressupor algo sobre quem conta como sujeito da vida, ou como sujeito vivo, estou certa de que a resposta para a pergunta de como viver melhor não pode ser corretamente respondida pela destruição do sujeito da vida.

E, no entanto, se voltarmos à afirmação de que não é possível viver uma vida boa em uma vida ruim, vemos que o termo “vida” ocorre duas vezes, e isso não é simplesmente acidental. Se eu perguntar como levar uma vida boa, então estou buscando recorrer a uma “vida” que seria boa, se

¹⁴ Gilles Deleuze, ‘What Can a Body Do?’, in *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, Zone, New York, 1990, pp. 217–89.

fosse eu quem poderia a estar levando, e ainda sou aquela que precisa saber, e assim, em algum sentido, ela é minha vida. Em outras palavras, dentro da perspectiva da moralidade, a própria vida já é duplicada. Quando chego à segunda parte da frase e procuro saber como viver uma vida boa em uma vida ruim, sou confrontada com a ideia de uma vida organizada social e economicamente. Essa organização social e econômica da vida é “ruim” precisamente porque não fornece as condições para uma vida viável, porque a viabilidade (*liveability*) é distribuída de modo desigual. Poderíamos desejar simplesmente viver uma vida boa em meio a uma vida ruim, encontrar o próprio caminho da melhor maneira possível e desconsiderar as desigualdades sociais e econômicas mais amplas que são produzidas por organizações específicas da vida, mas isso não é tão simples. Afinal, a vida que estou vivendo, claramente esta vida e não alguma outra, já está conectada com redes mais amplas de vida, e se não estivesse conectada a tais redes eu não poderia realmente viver. Assim, minha própria vida depende de uma vida que não é minha, não apenas a vida do Outro, mas de uma organização social e econômica mais ampla da vida. Então, minha própria vida, minha sobrevivência, depende deste sentido mais amplo de vida, que inclui a vida orgânica, ambientes vivos e sustentáveis, bem como redes sociais que afirmam e apoiam a interdependência. Elas constituem quem eu sou, o que significa que cedo parte da minha vida distintamente humana para viver, a fim de ser inteiramente humana.

A ideia de que ainda podemos pensar sobre o que uma vida boa pode ser, que não podemos mais pensar exclusivamente em termos da vida boa do indivíduo, está implícita na questão de como viver uma vida boa em uma vida ruim. Se há duas “vidas” – minha vida e a vida boa, entendida como uma forma social de vida – então a vida de uma está implicada na vida da outra. E isso significa que quando falamos de vidas sociais, estamos nos referindo a como o social atravessa o individual, ou mesmo estabelece a forma social da individualidade. Ao mesmo tempo, o indivíduo, por mais intensamente autorreferencial que seja, está sempre se referindo a si mesmo através de uma forma mediadora, através de alguns meios. Como tal, sua própria linguagem para o reconhecimento de si vem de outro lugar. O social condiciona e intermedia este autorreconhecimento que realizo. Como sabemos por Hegel, o “eu” que vem a reconhecer a si mesmo, a sua própria vida, reconhece-se sempre também como a vida de *um outro*. A razão pela qual o “eu” e o “você” são ambíguos é que eles estão ligados a outros sistemas de interdependência, o que Hegel chama de *Sittlichkeit*.¹⁵ E isso significa que, embora eu realize esse reconhecimento de mim mesma, algum conjunto de normas sociais está sendo elaborado no decurso dessa performance da qual eu sou a autora, e o que quer que esteja sendo realizado não se origina comigo, ainda que até mesmo eu não possa ser pensada sem isso.

Em *Problemas de filosofia moral* de Adorno, o que começa como uma questão moral sobre como buscar a vida boa em uma vida ruim culmina com a alegação de que deve haver resistência à vida ruim, a fim de se alcançar a vida boa. Isso é o que ele escreve: “A própria vida é tão deformada e distorcida que ninguém é capaz de viver a vida boa nela ou cumprir seu destino como ser

¹⁵ Termo alemão usualmente traduzido em português como “eticidade” [N.T].

humano. Na verdade, eu quase iria tão longe para dizer que dado o modo como o mundo é organizado, mesmo a mais simples exigência de integridade e decência deve necessariamente levar quase todos a protestar.¹⁶

Num tal momento, é interessante que Adorno afirme que *quase (fast)* iria tão longe para dizer o que ele diz então. Ele não tem certeza de que a formulação esteja totalmente correta, mas vai em frente de qualquer maneira. Ele supera a hesitação, mas a mantém, apesar disso, na página. Pode-se dizer simplesmente que a busca da vida moral pode e deve, sob condições contemporâneas, culminar em protesto? A resistência pode ser reduzida ao protesto? Ou, além disso, para Adorno, o protesto corresponde à forma social que a busca da vida boa assume agora? Esse mesmo caráter especulativo prossegue à medida que observa que “a única coisa que talvez possa ser dita é que a vida boa hoje consistiria em uma resistência às formas da vida ruim (*falsches*) que foram enxergadas e criticamente dissecadas pelas mentes mais progressistas.¹⁷

Em alemão, Adorno se refere a uma vida “falsa”, e isso é traduzido para o inglês por Livingstone como “a vida ruim” (*the bad life*) – com certeza, a diferença é muito importante, uma vez que para a moralidade, a busca pela vida boa pode muito bem ser uma vida verdadeira, mas a relação entre as duas ainda não foi explicada. Além disso, parece que Adorno se designa como parte do grupo eleito dos que são progressistas e capazes o suficiente para conduzir a atividade crítica que deve ser realizada. Significativamente, esta prática de crítica torna-se sinônimo de “resistência” nesta sentença. E, no entanto, como na frase acima, algumas dúvidas persistem à medida que este conjunto de declarações é feito. Tanto o protesto quanto a resistência caracterizam as lutas populares, as ações de massa e, contudo, nesta sentença, eles caracterizam as capacidades críticas de alguns poucos. O próprio Adorno vacila ligeiramente aqui. Mesmo enquanto continua a esclarecer suas observações especulativas, ele faz uma reivindicação ligeiramente diferente para a reflexão: “Esta resistência àquilo que o mundo fez de nós não implica de modo algum uma mera oposição ao mundo exterior com o argumento de que teríamos todo o direito de resistir a ele. (...) Ademais, devemos também mobilizar nossos próprios poderes de resistência a fim de resistir àquelas partes de nós que são tentadas a aderir”.¹⁸

O que Adorno poderia ter afirmado para depois excluir em tais momentos diz respeito à ideia de resistência popular, de formas de crítica que se configuram à medida que os corpos se reúnem nas ruas para articular sua oposição aos regimes contemporâneos de poder. Mas também a resistência é entendida como um “não-dizer” à parte do eu (*self*) que quer ir junto com (*mitspielen*) o *status quo*. Existe tanto a ideia de resistência como uma forma de crítica que só os poucos eleitos podem realizar, quanto a ideia de resistência como uma resistência a uma parte do eu que procura se unir com o que é errado, uma verificação interna contra a cumplicidade. Essas afirmações

¹⁶ Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 167.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 167–8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

limitam a ideia de resistência de maneiras que eu mesma não seria capaz de finalmente aceitar. Para mim, ambas as reivindicações incitam outras questões: que parte do eu está sendo recusada, e que parte está sendo empoderada através da resistência? Se recuso essa parte de mim, que é cúmplice da vida ruim, então eu me purifico? Eu intervim para mudar a estrutura desse mundo social do qual me preservo, ou me isolei? Juntei-me a outros em um movimento de resistência e de luta pela transformação social?

É claro que estas questões foram colocadas em relação aos pontos de vista de Adorno há algum tempo – lembro-me de uma manifestação em Heidelberg, em 1979, quando alguns grupos de esquerda estavam contestando Adorno, protestando contra sua ideia limitada de protesto! Para mim, e talvez para nós hoje, poderíamos ainda questionar de que maneira a resistência deve fazer mais do que recusar um modo de vida, uma posição que finalmente abstrai a moral do político às custas da solidariedade, produzindo o crítico muito inteligente e moralmente puro como modelo de resistência. Se a resistência é a promulgação dos princípios da democracia pelos quais luta, então a resistência deve ser *plural* e deve ser *corporificada*. Ela também implicará a reunião dos indignos de luto no espaço público, marcando sua existência e sua exigência por vidas viáveis, a exigência de viver uma vida *antes* da morte, para dizer de modo simples.

De fato, se a resistência existe, é para fazer surgir um novo modo de vida, uma vida mais viável que se oponha à distribuição diferencial da condição precária, então os atos de resistência vão dizer *não* a um modo de vida ao mesmo tempo em que vão dizer *sim* a um outro. Para isso, devemos reconsiderar para os nossos tempos as consequências performativas da ação em conjunto no sentido arendtiano. Porém, na minha opinião, a ação em conjunto que caracteriza a resistência encontra-se, às vezes, no ato de fala verbal ou na luta heroica, mas é também encontrado nos gestos corporais de recusa, silêncio, movimento e recusa a se deslocar, que caracterizam tais movimentos que proclamam princípios democráticos de igualdade e princípios econômicos de interdependência na própria ação, através da qual clamam por um novo modo de vida mais radicalmente democrático e mais substancialmente interdependente. Um movimento social é em si mesmo uma forma social, e quando um movimento social reivindica um novo modo de vida, uma forma de vida viável, então ele deve, nesse momento, proclamar os próprios princípios que busca concretizar. Isso quer dizer que, quando tais movimentos atuam, ocorre uma promulgação performativa da democracia radical, a qual, sozinha, pode articular o que poderia significar levar uma vida boa no sentido de uma vida vivível. Tentei sugerir que a precariedade é a condição contra a qual vários novos movimentos sociais lutam. Esses movimentos não procuram superar a interdependência ou mesmo a vulnerabilidade enquanto lutam contra a precariedade; em vez disso, procuram produzir as condições sob as quais a vulnerabilidade e a interdependência se tornam suportáveis. Trata-se de uma política na qual a ação performativa assume uma forma corporal e plural, atraindo a atenção crítica para as condições de sobrevivência, persistência e prosperidade do corpo dentro da estrutura da democracia radical. Se eu for levar uma vida boa, será uma vida vivida com os outros, uma vida que não é vida sem esses outros. Não vou perder esse *eu* que sou; quem quer que eu seja será

transformado pelas minhas conexões com os outros, visto que minha dependência de um outro, e minha confiança, são ambas necessárias para viver e para viver bem. Nossa exposição compartilhada à precariedade é apenas um dos fundamentos de nossa igualdade potencial e de nossas obrigações recíprocas de produzirmos, juntos, as condições de uma vida vivível (*liveable*). Ao reconhecer a necessidade que temos uns dos outros, reconhecemos também os princípios básicos que informam as condições sociais e democráticas do que poderíamos ainda chamar de “vida boa”. Essas são condições críticas da vida democrática, no sentido de serem parte de uma crise em andamento, mas também porque pertencem a uma forma de pensar e de agir que responde às urgências do nosso tempo.

Agradeço-lhes a honra e o tempo que me foi concedido esta noite para compartilhar alguns dos meus pontos de vista.

Frankfurt, 11 de setembro de 2012.