

MARCOS GUILHERME BELCHIOR DE ARAÚJO

**PENSAMENTO E PRODUÇÃO DE
SUBJETIVIDADE:**
PROBLEMATIZAÇÕES ENTRE A CLÍNICA E A POLÍTICA

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de Mestre
em Psicologia Clínica, sob orientação da
Professora Doutora Suely Belinha Rolnik.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2006

Marcos Guilherme Belchior de Araújo

Pensamento e produção de subjetividade: problematizações entre a clínica e a política

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, sob orientação da Professora Doutora Suely Belinha Rolnik.

Prof^a. Dra. Suely Belinha Rolnik – PUC-SP – Orientadora

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi – PUC-SP – UNICAMP

Prof^a. Dra. Regina Alice Néri – EBEP – RJ

A Izabel França de Souza

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Paulino e Étma e aos meus irmãos Glauber e Gláucia, pelo incentivo, confiança e acolhimento incondicionais.

A Suely Rolnik, minha orientadora, fonte inesgotável de sensibilidade coletiva, que desde o início teve a paciência de aguardar minha voz tímida e a habilidade em transitar pelas questões mais profundas e inauditas nos meus textos, permitindo a construção deste escrito.

À professora Regina Neri, pelas aulas recheadas de muito carisma.

Ao professor Peter Pál Pelbart, pelas provocações positivas e sugestões preciosas no encontro de qualificação.

Aos professores Maurício Mangueira e Liliana da Escóssia, grandes mestres e amigos, que me apoiaram e me acompanharam desde a graduação, compartilhando comigo aflições, idéias, mesas redondas, festas e demais celebrações à vida.

A Livia Godinho, criatura muito especial nesta jornada, pela amizade acolhedora e afetuosa.

A Aline Rabelo, Michele Vasconcelos, Patrícia Helena e Rosane Santana (meus amores transdisciplinares), parceiras fundamentais nos momentos finais deste trabalho, por seu companheirismo, cumplicidade e carinho.

Ao Grupo de Experimentações Corporais Rituália: Adelle, Aldo, Aline Morschel, Bruna, Débora, Catarina, Esmeraldina, Felipe, Gustavo, Helen, Izabella, Maria Cândida, Morgana, Sílvia, Vanessa... pelos desdobramentos vibráteis de amor e sensibilidade e êxtase e comunidade e... e... e...

Aos amigos com quem desfrutei momentos sublimes nos ares sagrados das montanhas: Carmita, Jackson Humberto, João Batista, Kelly Lorenzetti, Mari Pennacchi, Maria BH, Paula Fujinaga, Paulo Peres e Robson Lopes.

Aos demais amigos e amigas que estiveram presentes de modo significativo nessa jornada: Célia, Christiane, Daniela, David e Susan, Eduardo, Elaine, Gercivaldo, Isabela Dórea, Jorge e Patrícia, Larissa e Luciana.

Ao “cabra” Édio, pela hilária convivência acadêmica e pelo despertar às veredas literárias e marginais.

Aos colegas do Núcleo de Subjetividade que, no exercício experimental da diferença polifônica, permitiram-me alargar meus horizontes ético-estético-políticos.

Aos colegas dos TRT’s de São Paulo e de Sergipe que torceram muito por mim.

Aos meus deuses, pela proteção e força. SEMPRE!

À Capes, pelo apoio financeiro parcial.

RESUMO

O presente trabalho procura estudar o campo problemático que envolve pensamento e produção de subjetividade e suas implicações para os planos da clínica e da política, tomados aqui num mesmo circuito de múltiplas interferências. A pesquisa segue uma orientação teórico-conceitual e está distribuída em três momentos. Na fase inicial, fez-se necessário reposicionar a questão do pensamento e de seus desdobramentos epistemológicos, filosóficos, éticos e políticos que, na esteira da modernidade, forjaram uma leitura naturalizante do manancial humano, subtraindo-o do tempo e dos acontecimentos do mundo. Partimos dessa imagem do pensamento, consoante ao propósito cartesiano de um estatuto universal e invariável da figura do sujeito-pensante e do próprio pensar, para outra perspectiva que confere ao pensamento uma propriedade de comunhão com a realidade em toda a sua fluidez, imprevisibilidade, impessoalidade. O pensamento em sua condição de abertura e estreita relação com o exterior nos possibilita descortinar uma paisagem coletiva que revela todo o seu potencial na construção de realidades e na correspondência que estabelece com as políticas de subjetivação de seu tempo. Nesse sentido, e adentrando no segundo momento deste escrito, apresentamos um sumário diagnóstico sobre certos modos de subjetivação em nosso cenário contemporâneo, a fim de situar alguns territórios de referência no campo da produção de subjetividade e suas articulações com processos e ações específicas – pressuposto fundamental para a terceira parte do trabalho, que se debruça sobre a análise da extensão dos processos coletivos no campo da clínica. Buscamos ampliar a dimensão da clínica, tanto a partir de uma desconstrução de seus contornos habituais (médicos, privados, institucionais), quanto pelo mergulho e diálogo com o tecido político que, de igual modo, fora transmutado de um circuito de representação (partidos, sindicatos etc.) para um circuito das ações e dos encontros entre os corpos. Nesse percurso, tivemos a oportunidade de contemplar centelhas de alteridade que compareceram aqui nos provocando a levantar questões, a problematizar nosso mundo e a reclamar a todo o instante nossa reinvenção cotidiana – nos olhares, nos saberes e nas práticas.

Palavras-chave: pensamento, produção de subjetividade, clínica, política.

ABSTRACT

The present paper eagers to study the problematic field that involves thought and production of subjectivity and their implications for the plans of the clinic and the politics, taken here in one exact circuit of multiple interferences. The research follows a theoretician-conceptual orientation and it is distributed among three moments. In the initial phase, it has become necessary to re-position the question of the thought and its epistemological, philosophical, ethical and political unfoldings that, in the mat of modernity, had forged a natural reading of the human source, deducting it from the time and the events of the world. Taking into consideration this image of the thought, consonant to a cartesian intention of a universal and invariable statute of the figure of the thinking-human being and the thinking in itself, for another perspective that confers to the thought a property of communion with the reality in all its fluidity, unpredictability, impersonality. The thought in its condition of opening and narrow relation with the outer space makes it possible for us to disclose a collective landscape that shows all its potential in the construction of realities and in the established correspondance to the politics of subjectivation of its time. This way, and delving into the second moment of this writing, we present a disgnostic summary on certain ways of subjectivity in our contemporary scene, in order to point out some territories of reference in the field of the subjectivity production and its specific joints with processes and actions - basic rule for the third part of the work, that leans over on the analysis of the extension of the collective processes in the field of the clinic. We expect to extend the dimension of the clinic, either from the reconstruction of its habitual contours (doctors, privates, institucionals), or from diving and dialoguing with the political issue that, is rebuilt from a representative circuit (partnership, unions etc.) to a circuit of the actions and appointments among bodies. In this passage, we had the chance to contemplate flashes of alterity that had appeared here to make us raise questions, complicate our world and complain, all the time, about our daily recreation - in glances, knowledge and practice.

Keywords: thought, production of subjectivity, clinic, politic

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 – PENSAMENTO E FILOSOFIA DA DIFERENÇA	15
1.1. Do pensamento-razão ao pensamento-afecto	16
1.2. Pensamento e plano de imanência	23
1.3. Sobre o pensamento do Fora	33
1.3.1. <i>O pensamento do Fora em Deleuze</i>	35
1.3.2. <i>O pensamento do Fora em Foucault</i>	36
1.4. Pensamento-rizoma	42
1.4.1. <i>O conceito-estratégia</i>	43
1.5. Pensamento e máquina de guerra	49
2 – POLÍTICAS DO PENSAMENTO: SUBJETIVAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE	55
2.1. Da alteridade: “purificar” para viver	56
2.2. Das agências do pensamento	60
2.2.1. <i>Agências do pensamento e sociedade disciplinar</i>	62
2.2.2. <i>Da disciplina ao controle</i>	64
2.2.3. <i>Capitalismo contemporâneo (conexionista) e agências do pensamento: do controle ao auto-controle</i>	67
3 – ALGUMAS FIGURAÇÕES ENTRE CLÍNICA E POLÍTICA	74
CONCLUSÃO	80
REFERÊNCIAS	85
ANEXOS	88

INTRODUÇÃO

O pensamento é uma substância, uma espécie de matéria plástica, um elemento cuja flexibilidade performática permite-lhe conectar-se a dimensões heterogêneas materiais e imateriais da vida coletiva, afirmando sua condição determinante na construção existencial dos mundos e dos seus corpos. É sobre esse magma subterrâneo que iniciamos e que orientamos nosso percurso de pesquisa. Encontramos num escrito de Brian Holmes (2006) uma referência a Ricardo Basbaum, que compartilha conosco tal linha intuitiva: estaríamos diante de uma substância livre na atmosfera, uma força que se faz presente e atuante tal e qual outras forças naturais como o oxigênio e o nitrogênio, com seus índices de intensidade, suas valências e suas partículas, partículas (quanta) de pensamento: “Estas partículas se liberam de nosso cérebro e de nosso corpo, em fluidos que escapam ao nosso controle, e se aderem a objetos ou a outros pensamentos”. Prossegue: “Possuem fortes campos magnéticos e gravitacionais, que distorcem e alteram as imagens: todas as imagens das coisas. O pensamento está carregado essencialmente de potencial plástico” (HOLMES, 2006, p. 1, tradução nossa). Um pensamento-matéria, portanto, selvagem, nômade, livre, sem sujeito nem objeto, uma força de composição de mundo, energia impessoal e potencialmente rizomática, ditando, ao sabor dos encontros-conexões, seus próprios contornos, sua guerra e sua paz.

Enquanto acontecimento que se dinamiza nos encontros, o pensamento se fortalece pelos desafios que toma para si, pela problematização da realidade da qual faz parte e pelo convite incessante a saltar seus limites extremos, realimentando seu poder de criação e sua capacidade diferenciante.

E eis que nos lançamos no desafio de tomar o próprio pensamento como questão a ser problematizada, num movimento ousado e experimental de colocá-lo diante de si, de “alterizá-lo”, de buscar na sua diferença interna aquilo que responde como ato de fuga de si mesmo, não para realizar desmesuras ontológicas, mas para compor o solo de base referencial que vai sustentar os outros passos do presente trabalho, ao colocarmos em análise as composições polifônicas, as articulações plurais, o devir-coletivo do pensamento, num primeiro momento a partir de observações sobre algumas políticas de subjetivação na contemporaneidade; e, num segundo tomo, na zona de indiscernibilidade entre clínica e política.

Ao apreciar as correspondências entre macro e micropolíticas do pensamento nos processos de subjetivação, chamamos a atenção para a indissociabilidade que há entre

produção de subjetividade e produção de realidade, entre composições ideativas e estilos de vida, entre o pensamento e os territórios existenciais que ele forja para si. Processo tal que sinaliza o movimento de molecularização do próprio pensador na experiência do pensar, arrastando-o inevitavelmente para fora de seus limites seguros e tranquilizadores. Ora, se o pensamento comporta um conjunto de forças que podem distorcer os acordes habituais do pensador, este último, por sua vez, detém o poder de produzir interferências em seu meio: é nessa direção ético-estético-política que conduzimos o presente escrito.

Na esteira de uma perspectiva criacionista que toma pensamento e realidade num mesmo circuito afetivo, somos convocados a nos debruçar sobre o campo das práticas do qual fazemos parte e a experimentar criticamente outros operadores conceituais, metodológicos, epistemológicos, instrumentais, que nos possibilitem estar à altura do nosso tempo presente. A escolha do campo problemático da clínica e da política segue esse intento: revisitar o plano da clínica, não para repetir um funcionamento herdado da modernidade e instituído pelo campo psi, que focaliza seus horizontes sobre o ecrã de corpos tornados dóceis e individualizáveis, antes sim para ensejar na clínica os devires-coletivos que a animam, os coeficientes de multiplicidade, os atratores políticos que a esquartejam por todos os lados. E se estamos pensando em avançar para pensar a diferença na clínica, portanto buscando compor variações, outros olhares sobre a clínica, de igual modo lidamos com a questão da política, que aqui não tem nada que ver com sistemas de representação – partidários, associativos etc. Trata-se de, na dupla articulação entre clínica e política, designar aquilo que comparece enquanto signo coletivo, acontecimento que afirma sua potência na dinâmica dos encontros que oportuniza e nas sensações que faz reverberar em outros corpos e em outros domínios.

Nesse sentido, o problema-guia que nos ampara durante todo o trabalho – nas suas entrelinhas, nos intervalos, no não-dito submerso no texto – está numa proposta que vê no pensamento uma arma, uma ferramenta de composição de mundo. Não são poucas as referências acadêmicas, artísticas, históricas e sociais apontando a espécie de mundo que estamos construindo na atualidade, um lugar povoado de paixões tristes e marcado pela forte gerência do capitalismo mundial integrado e de suas redes de vampirismo vital. Ao que Deleuze (1998, p. 218) nos chama a atenção:

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície e volume reduzidos. (...) É ao nível de cada

tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo.

Vivemos sob o jugo de uma violência arbitrária e inconfessa que nos paralisa e nos distancia de nossa potência de pertencimento ao mundo. Lidamos com mecanismos e lógicas que destituem o pensar de toda a sua corporeidade, sua alteridade e sua experimentação; produzem letargia e zumbismo ao sugarem dos corpos sua proporção vital de criação, fetichizando-a a serviço da geração de mais dinheiro e dos seus signos associados. Mais concretamente e no front principal de combate, poderíamos mencionar como exemplos atuais: a crise do sistema prisional e as repercussões inconseqüentes dos discursos sobre segurança pública formatados pela mídia; os impasses nos serviços públicos de saúde e a escassez de materiais e condições de trabalho pela ausência de recursos que, antes de chegarem aos seus destinos, são desviados por um “representante do povo” qualquer; a odisséia por um ensino público de qualidade que afasta todo indivíduo (criança, adolescente ou adulto) do exercício crítico do pensamento pela fantasmagórica paranóia do desemprego; a privatização do exercício de uma sociabilidade pública, hoje adulterada a serviço dos pastos do consumo em shoppings centers ou mesmo de um modo de vida encarcerado nos condomínios fechados etc.

Diante desse quadro, a Psicologia é cada vez mais convocada a reorientar seus limites, redefinir suas estratégias de ação e ampliar suas interlocuções teóricas, no sentido de poder compreender as variações complexas da subjetividade contemporânea e de possibilitar a criação de dispositivos implicados com perspectivas contrárias às forjadas pelas lógicas de mercado.

Perguntamos, então: de que modo um campo do saber, a partir de seus representantes legítimos, se coloca frente às constantes problematizações que tais configurações evocam? De que maneira poderíamos redefinir o território da clínica? Como fazemos a clínica dialogar com circuitos que são coletivos por excelência? Que clínica-política podemos ensejar a fim de corresponder às demandas da subjetividade contemporânea?

A tessitura do nosso tema de pesquisa que gira em torno de questões entre pensamento, clínica e política segue uma orientação teórico-conceitual, talvez até passionalmente conceitual, e diz respeito a uma série de inquietações oriundas, por um lado, tanto de observações críticas acerca dos discursos e das práticas psi e da necessidade de reavaliação constante dos seus pressupostos epistemológicos, metodológicos, éticos e políticos, quanto, por outro lado, dos estudos de conclusão do curso de graduação em psicologia, quando tive a oportunidade de investigar o despontar de determinados modos de subjetivação emergentes na atualidade e suas implicações para o campo de saber da

Psicologia (ARAÚJO, 2002). Acredito que o interesse que trago por questões coletivas e o encontro com um lugar propício ao exercício do pensamento como o Núcleo de Subjetividade da PUC-SP tornaram possível a realização deste trabalho.

No primeiro capítulo, o objetivo está em descrever a passagem de uma imagem do pensamento que pressupõe universais invariantes e que organizou a montagem do palco epistemológico e político de nossas perspectivas de pensar e agir no mundo atual, para uma outra imagem às voltas com as forças constituintes dos coletivos humanos, um tipo de pensamento que relaciona e articula diversas dimensões (sociais, afectivas, semióticas, biológicas etc.), construindo real, com seus planos de pensabilidade, de sociabilidade e de sensibilidade diferenciadas.

Iniciamos com Deleuze (2000) uma operação de desconstrução da experiência do pensamento ancorada no *cogito* cartesiano, que vem inaugurar um regime de universalidade tanto no modo de uma suposta condição ‘natural’ do homem como ser pensante, quanto de uma suposta natureza reta e invariável do pensamento em si. Ante tal imagem atemporal e dogmática, Deleuze (2000) aponta a articulação das conformidades e das indexações aos signos do Mesmo, fundados no modelo da reconhecimento, ou seja, no rebatimento de todas as equações e variáveis do manancial humano por sob uma única imagem referencial e totalitária do pensamento e do que significa pensar. Seguimos da desconstrução do pensamento-reconhecimento para a composição de um outro território para o pensamento, marcado pela exigência e presença fundamental de um encontro, cuja violência vem suscitar afectos e perceptos, que forcem o pensamento a afirmar sua potência de criação e de variação, ao mesmo tempo em que destaca sua propriedade nomádica e imprevisível. Em *Proust e os Signos*, Deleuze (2003) avança nessa discussão, pontuando que aquilo que força o pensamento a pensar é a experiência de um encontro com signos – signos que pertencem à realidade mesma e que exigem do pensamento um trabalho constante de tradução, decifração, interpretação. Prosseguindo nosso caminho, passamos a contemplar outras mutações no circuito pensamento/filosofia da diferença: as relações de composição dos planos de imanência, que retiram seus elementos constituintes dos materiais de mundo com os quais o pensamento se conecta – os acontecimentos puros, as singularidades e potências impessoais presentes nos dados imediatos – com seus elementos e personagens conceituais, e a partir dos quais um pensamento configura para si um programa específico de orientação e de leitura da realidade. Tais paisagens atestam e reforçam o problema do pensamento em sua condição de total exterioridade, não fixado nem confundido com qualquer sujeito-objeto, mas fazendo

parte de relacionamentos ilimitados entre forças e suas afecções recíprocas – o seu Fora (dehors) absoluto.

Enquanto veículo de construção plural e em relação direta com forças coletivas, o pensamento revela sua face rizomática – seus atributos de a-centramento, enquanto negação de qualquer eixo fundamental ou lógica binária de operação; seu princípio de conexão e de heterogeneidade, que atestam seu poder de acoplamento entre pontos diversos de sua rede; de multiplicidade, como um vasto leque de dimensões, determinações e grandezas de toda ordem em relação; há ainda o princípio de ruptura a-significante, que possibilita tanto a quebra da rede em qualquer ponto quanto sua capacidade de tecer outros elos; e, por último, teríamos o princípio de cartografia que, contrariamente aos modelos estruturais ou gerativos, constitui-se a partir de mapas de múltiplas entradas, conexões e potencial plástico.

Encerramos nosso percurso acerca do problema do pensamento no primeiro capítulo ressaltando, no interior da perspectiva conceitual do Aparelho do Estado e da Máquina de Guerra (Deleuze e Guattari, 1995), algumas aproximações que nos permitem visualizar outra variação na dupla tessitura entre pensamento e realidade, revelando o poder performático e estratégico do pensar em conformidade com planos éticos e políticos. Com isso, lavramos o solo para a próxima etapa deste trabalho, que busca ensaiar o perfil de algumas políticas de subjetivação presentes na atualidade e sua dinâmica de construção entre pensamento e vida, pensamento e mundo, pensamento e povo.

Assim, no capítulo segundo, nosso propósito está em demonstrar e discutir o movimento recíproco de criação entre políticas de subjetivação na contemporaneidade e produção de realidade social, econômica, histórica, material. Tomamos como norte de orientação a emergência de questões que vêm desde a modernidade até nossos dias atuais, levantando principalmente o problema da alteridade e seus processos seculares de “purificação”, de ordenamento, de classificação, de juízo, que contribuíram na formação de um determinado lugar para o outro, lugar esse condicionado por uma série de representações apriorísticas que demarcam condições sócio-econômicas e perfis sociais, acontecimentos *midiados* e comportamentos esperados-programados, dentre outros; destacamos ainda a forte influência do que chamamos de “empresas” ou “agências” imateriais de controle – dos afectos, dos perceptos, do imaginário e, por conseguinte, das ações –, que manufaturam a produção de subjetividade de acordo com as demandas forjadas pela lógica do consumo, que atinge nos dias de hoje um teor operacional cada vez mais reticular, líquido e autônomo. Sabemos que os dispositivos e/ou os diagramas de controle são inseparáveis de seus ambientes concretos, de suas máquinas materiais de captura e gerenciamento e, de fato, é

através de tais aparelhos que a sedução dos controlatos atinge suas proporções mundiais. Por outro lado, a estratégia diferenciante a esse sistema estaria no movimento inverso, ou seja, de utilizar os dispositivos coletivos (da arte, da mídia, das ruas etc.) para alimentar outras variações sensíveis.

No terceiro capítulo, o escrito adentra por essa bruma experimental, inicialmente colocando em suspenso os domínios habituais da clínica e da política, isto é, em relação à clínica a tarefa está em pensar suas linhas de interferência e de extensividade para além de um espaço prescrito, dos procedimentos recomendados, dos comportamentos adequados, da herança de cunho médico atualizada em cada intervenção e das regras delimitadas que norteiam a constituição e o funcionamento desse plano em si; quanto à política, adotamos o mesmo processo de supressão das categorias que definem e que sustentam tal domínio numa equivalência direta com dispositivos de representação – partidos políticos, sindicatos, conjuntos ordenados e validados perante o Estado, dentre outros. Em contrapartida, nos inclinamos a favor de um outro exercício do político, por vinculação local, ação direta de um grupo qualquer ante um acontecimento determinado, a gerência de uma poética do cotidiano, a construção diferencial de encontros carregados de potencial coletivo no lugar de uma lógica individualizante.

Nesse sentido, e buscando realizar uma confluência desses dois-muitos mundos, ensejamos uma linha híbrida que elege a provocação, a perturbação e o incômodo, personificados numa alterização absoluta (que permeia coisas, acontecimentos e pessoas), como os vetores cruciais de uma clínica-política cuja tarefa não é nada menos que questionar, problematizar, produzir distorções nos acordes habituais da vida cotidiana para dela extrair seu potencial poético e seu teor coletivo.

1 – PENSAMENTO E FILOSOFIA DA DIFERENÇA

Quando utilizamos o termo ‘pensamento’, o que logo nos ocorre é a presença de uma faculdade, geralmente utilizada para submeter signos do mundo à compreensão, à análise e para determinar alguma ‘solução’, alguma perspectiva a um ‘problema’ que ao pensamento se impôs.

Nesse sentido, temos um estatuto do pensamento que se alia a duas séries: a primeira, que o coloca como uma faculdade independente, da qual se pode fazer uso, uma máquina acionada a partir da nossa vontade; a segunda, derivada da primeira, versa que o pensamento se encontra numa relação de reciprocidade com a ‘razão’ – pois quando nos referimos a uma atitude ou solução como sendo ‘racionais’, tais termos já conduzem a um grau diferenciado de autoridade e de legitimidade perante o senso comum.

Sendo assim, a imagem do pensamento de que dispomos usualmente corresponde a produções sócio-históricas determinadas, na forma de discursos e práticas, cujo resultado culminou na identificação e subjugação da atividade do pensar à suposta racionalidade de uma personalidade individualizada e interiorizada.

Na tradição moderna, o pensamento passa a ser concebido como uma faculdade da mente humana identificada a uma individualidade, a um “eu” que pensa, que faz uso racional do pensamento como pertencente a ele e sob o seu domínio. A constituição da subjetividade moderna, portanto, se dá em consonância a um tipo de pensamento racional, normal, moral, divino, que se afirma para regular e comportar toda a infeliz multiplicidade humana, todo o seu caos e descontrole.

Esse longo trabalho de domesticação do homem, como nos sugere a perspectiva nietzschiana, encontra ecos não somente nas produções discursivas da filosofia e da religião, mas também nas práticas de todo tipo, nas novas relações com a loucura, nas purificações da medicina social, nas regras performáticas dos códigos de etiqueta, na valorização das instâncias familiares e suas conseqüências repulsivas aos ‘estranhos’, nas novas formas de capilarização econômica, nos campos de produção do saber de modo geral, enfim, em vários dispositivos que passam a destacar e a fazer funcionar o valor da razão, aqui diagramatizada e molecularizada no exercício de um tipo pensamento forjado para funcionar de acordo com os moldes fabricados pelos modernos, seja no modo das ontologias fundamentais da vida, do trabalho e da linguagem que buscavam enunciar verdades sobre o homem, seja na forma da

máquina disciplinar e sua individualização e docilização dos corpos (FOUCAULT, 1999a; FOUCAULT, 1999b).

A figura de Nietzsche cinde os discursos e imagens tradicionais, instaurando outras vias de possibilidade para o homem e para o pensamento. Sua proposta de transvaloração de todos os valores implica considerar quais os tipos de vida e de pensamento que alimentam esta ou aquela perspectiva existencial. A genealogia nietzschiana avança no sentido de questionar tudo o que se tomou por natural, inclusive o submetimento do pensamento a um sujeito pensante:

(...) um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’. E mesmo com ‘isso pensa’ já se foi longe demais; já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo. (NIETZSCHE, 1992, p. 23)

Nesse capítulo, temos como objetivo esboçar algumas considerações sobre a experiência do pensamento, analisando duas vertentes problemáticas e suas consequências éticas e políticas: a primeira diz respeito à construção de uma imagem do pensamento fundada no circuito da representação e da repetição do mesmo; e a segunda que aponta para a condição do pensamento como elemento inserido no tempo, ao mesmo tempo produto e produtor do mundo, numa relação de imanência com a realidade e com a vida.

1.1. Do pensamento-razão ao pensamento-afecto

De acordo com Deleuze (2000), o problema do começo da filosofia esteve sempre relacionado a uma tentativa de destruição de todos os pressupostos, tanto subjetivos quanto objetivos. A manobra do Cogito cartesiano consiste em remeter todos os pressupostos ao ‘eu puro’ do “Eu penso”, dando assim uma aparência legítima de começo para a história do pensamento. Entretanto, o que passa a ser universalmente reconhecido é somente o que significa pensar, uma correspondência apriorística entre ser e eu, a forma da *reconhecimento* em geral. Tal forma sustentando uma máxima que consiste “na posição do pensamento como exercício material de uma faculdade, no pressuposto de um pensamento natural, dotado para o verdadeiro, em afinidade com o verdadeiro, sob o duplo; aspecto de uma *boa vontade do*

pensador e de uma natureza reta do pensamento”. (DELEUZE, 2000, p. 228). Parte-se da idéia, portanto, que, pelo fato de todos naturalmente pensarmos, deduzir-se daí que todos saibamos o que significa pensar. Esse processo especulativo-dedutivo, essa *cogitatio natura universalis* passa a constituir o pressuposto pré-filosófico implícito da filosofia e de toda forma de exercício do pensamento – uma Imagem do pensamento pré-filosófica e natural, situada em afinidade direta com o verdadeiro.

Deleuze (2000) denomina tal imagem do pensamento de imagem dogmática ou ortodoxa, imagem moral. Suas formas de expressão variam de acordo com cada perspectiva filosófica, porém é no implícito que sua ação resiste – o pensar como o exercício natural de uma faculdade dotada de uma boa natureza e de uma boa vontade: uma relação erigida mais de direito que de fato. Para impor sua condição de direito, torna-se necessária a adoção de um método explícito, sem o qual pensar seria uma atividade difícil. Tal método, regido pelo modelo da reconhecimento, assegura o exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo, o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido. A reconhecimento exige a colaboração de todas as faculdades num senso comum: “É este o sentido do cogito como começo – ele exprime a unidade de todas as faculdades no sujeito; exprime, pois, a possibilidade de todas as faculdades se referirem a uma forma de objeto que reflita a identidade subjetiva”. (DELEUZE, 2000, p. 231). O pensamento deixa de ser uma faculdade como as outras, imerso num tempo-espço, para então, remetido a um sujeito, tornar-se “a unidade de todas as outras faculdades que são apenas os seus modos e que ele orienta sob a forma do Mesmo no modelo da reconhecimento”. (DELEUZE, 2000, p. 232).

Para Deleuze (2000), a forma da reconhecimento nunca santificou outra coisa que não fossem o reconhecível e o reconhecido, nunca inspirou outra coisa que não fossem conformidades – “é uma mesa, é uma maçã, é um pedaço de cera (...)” –, mas crer que o pensamento funciona sob tal modelo é outro efeito de reconhecimento, efeito duplo de imaginar uma paz entre uma faculdade suspensa (vinculada a um Eu) e as forças que a interpelam. Ao que Deleuze (2000, p. 235) questiona: “O que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros? O signo da reconhecimento celebra esponsais monstruosos em que o pensamento ‘reencontra’ o Estado, reencontra a ‘Igreja’, reencontra todos os valores do tempo que ela, sutilmente, fez com que passassem sob a forma pura de um eterno objeto qualquer, eternamente abençoado”. A experiência do pensamento se compromete com a diferença, na justa medida em que esta faz eclodir no pensamento forças que não são as da reconhecimento, potências de uma outra ordem, determinando seu curso incerto, imprevisível e desconhecido. Forças, portanto, que retiram o pensamento de sua suposta natureza inata e reta

de exercício para lançá-lo às turbulências próprias dos devires que norteiam a experiência humana.

Segundo Deleuze (2000), a boa vontade do pensador e a boa natureza do pensamento, tomadas como ideais de reconhecimento e consoantes a uma imagem do pensamento em afinidade com o verdadeiro, atestam sua condição ilusória, superficial, no processo de ação do pensar. O pensar, de fato, só se efetiva, não por um jogo de representações e de conformidades, antes sim por uma marca singular, uma necessidade absoluta, através “de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimizade, a única a tirá-lo do seu entorpecimento natural ou da sua eterna possibilidade (...)” (DELEUZE, 2000, p. 240). Nesse sentido, argumenta o filósofo francês, o que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, o fortuito próprio do encontro: “Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar”. Daí decorre o teor subterrâneo de toda crítica radical deleuziana e de todo processo de criação: “destruição da imagem do pensamento que pressupõe a si própria, gênese do ato de pensar no próprio pensamento”. (DELEUZE, 2000, p. 240).

Sendo assim, aquilo que, no mundo, força o pensamento a pensar é justamente a experiência de um encontro fundamental e não o efeito de uma reconhecimento. O encontro suscita tonalidades afectivas variadas – amor, ódio, dor... – que apontam sua característica primeira, ou seja, sua apreensão no modo de um ‘sentido’, de uma sensibilidade diferenciante. Enquanto o sensível, na reconhecimento, procede de um rebatimento da experiência sob os sentidos, relacionando a presença de um objeto à equação do que pode ser lembrado, imaginado, concebido – o exercício do sentido no interior do senso comum –, o objeto do encontro faz realmente nascer a sensibilidade no sentido, desperta o ser do sensível, “sensibiliza a alma”, violenta-a e força-a a colocar um problema, “como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema – como se ele suscitasse problema”. (DELEUZE, 2000, p. 241). E o que constitui o signo ou o ponto de partida daquilo que força a pensar está no domínio do gládio entre forças múltiplas num devir qualitativo ilimitado. A reconhecimento, por seu turno, efetua o movimento contrário, que é o de tentar conter a processualidade, o movimento, o estado selvagem do pensamento; ela mede e limita a qualidade, está sempre referida a um outro plano (transcendente) para justificar sua ação, sua interrupção do fluxo qualitativo.

Para Deleuze (2000), o aspecto crucial do encontro está no elemento da *intensidade*. Elemento este que é pura diferença e que cria, ao mesmo tempo, a qualidade no sensível e o exercício transcendente na sensibilidade. Nesse sentido é que o pensamento se constitui por força e coação, ou seja, só se realiza enquanto tal sob a ação do que se ‘dá a pensar’, do intensivo em sua diferença suscitado no encontro. E este intensivo, sempre em estado livre, inusitado, o não-pensado do pensamento é o que reserva ao encontro sua face de criação: “(...) o problema não é dirigir, nem aplicar metodicamente um pensamento preexistente por natureza e de direito, mas fazer com que nasça aquilo que ainda não existe (...). Pensar é criar, não há outra criação, mas criar é antes de tudo, engendrar, ‘pensar’ no pensamento”. (DELEUZE, 2000, p. 252).

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze apresenta uma releitura da experiência do pensamento ainda muito próxima a uma discussão no âmbito da filosofia. Veremos de que modo, em *Proust e os Signos*, ele desenvolve essa temática no interior de uma outra articulação, numa zona de vizinhança literária, apresentando e aprofundando a problemática do pensamento, cuja análise acompanhamos, mas agora incorporando outras ferramentas conceituais que nos fornecem uma maior visibilidade do campo problemático em questão. Vejamos.

Em *Proust e os Signos*, Deleuze (2003) confere a Proust (*À la recherche du temps perdu*) o mérito de ter construído uma outra dimensão ‘filosófica’, distinta da perspectiva filosófica racionalista em curso. Como vimos há pouco, a filosofia parte da idéia de um pensamento naturalmente inclinado para o verdadeiro, conferindo, assim, uma boa vontade à ação do pensar; de igual modo, parte de um ponto de vista determinado e de um método “capaz de vencer as influências exteriores que desviam o pensamento de sua vocação e fazem com que ele tome o falso pelo verdadeiro” (DELEUZE, 2003, p. 88), ao mesmo tempo forjando um Espírito universal concordante na reprodução de significações explícitas e comunicáveis. Em Proust, o que se evidencia não são as naturezas predeterminadas, voluntárias e previsíveis de uma faculdade identificada à Razão, trata-se antes de um involuntarismo, de uma necessidade e de um acaso no pensamento, isto é, trata-se do encontro com signos que forçam o pensamento: “Sem algo que force a pensar, sem algo que violente o pensamento, este nada significa. Mais importante do que o pensamento é o que ‘dá a pensar’”. (DELEUZE, 2003, p. 89). Nesse sentido, para Deleuze (2003), o ato de pensar não advém de uma condição natural que lhe seria imanente, ao contrário constitui em si um processo de criação, uma vez que, no encontro, necessita interpretar, ou seja, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo e, neste movimento, já sinaliza uma forma de criação pura. É como

se o que há a ser interpretado estivesse contido no signo, num estado obscuro de uma potência silenciosa à espera de um encontro que o desvelasse.

A concepção de uma realidade, toda ela corporificada na forma de signos a serem interpretados, decifrados, constitui, segundo Deleuze (2003), um dos aspectos fundamentais na obra de Proust. As circunstâncias são compostas por signos de toda ordem e os signos coagem o pensamento na busca de uma interpretação, de um sentido.

Contudo, os signos não são do mesmo tipo, não fazem parte do mesmo mundo, não surgem da mesma maneira e não são decifrados do mesmo modo. Deleuze (2003) percebe em Proust quatro mundos de signos: o mundo da mundanidade, o mundo do amor, o mundo do sensível e o mundo da arte.

Os signos mundanos são signos vazios, estereotipados, espécie de ‘corpos sem almas’. São emissões rituais que parecem indicar uma ação ou um pensamento, mas não se remetem de fato nem a um nem a outro, antes se apresentam como seus substitutos. São as formalidades das relações sociais, nunca remetem a nada além dele mesmo: “Trata-se, portanto, de um signo que não remete a nenhuma outra coisa, significação transcendente ou conteúdo ideal, mas que usurpou o suposto valor de seu sentido”. Por conta de sua vacuidade, os signos mundanos são dotados de uma perfeição ritual, ou seja, transmitem a ilusão de que significam outra coisa, que remetem a uma ação ou pensamento. Apesar de não significarem nada além de sua própria expressividade, não seriam por isso menos importantes: “Somente os signos mundanos são capazes de provocar uma espécie de exaltação nervosa, exprimindo sobre nós o efeito das pessoas que sabem produzi-los”. (DELEUZE, 2003, p. 6).

O segundo mundo de signos são os signos do amor. Nesse mundo, o ser amado surge como um signo, um universo que é preciso decifrar, interpretar. “Apaixonar-se é individualizar alguém pelos signos que traz consigo ou emite. É tornar-se sensível a esses signos, aprendê-los (...)”. Ao mesmo tempo, cada ser amado constitui um mundo e, em seu interior, uma pluralidade de mundos contidos em cada um deles. “Amar é procurar *explicar, desenvolver* esses mundos desconhecidos que permanecem envolvidos no amado”. Daí haver, para Deleuze, uma contradição no amor, pois este encerra no amado signos que só se dão à interpretação em mundos que se formaram sem nós, com outras pessoas, onde somos a priori um objeto como os outros. “O amado nos emite signos de preferência; mas, como esses signos são os mesmos que aqueles que exprimem mundos de que não fazemos parte, cada preferência que nós usufruímos delineia a imagem de um *mundo possível* onde outros seriam ou são preferidos”. (DELEUZE, 2003, p. 7). Por um lado, o amante desejaria que o ser amado não emitisse signos de outros mundos (nos quais somos apenas objetos entre outros); por

outro lado, não haveria amor se não houvesse os signos emitidos pelo amado que remetem a mundos desconhecidos, coagindo a uma interpretação, a uma busca de sentido.

Em relação aos signos mundanos, os signos do amor não seriam signos vazios, substitutos de uma ação ou de um pensamento; são, na verdade, signos mentirosos, uma vez que só se dirigem a nós escondendo aquilo que de fato exprimem, isto é, a origem dos mundos desconhecidos que lhes dão sentido. O que há a ser decifrado no amor são as “mentiras” do amado, suas faces desconhecidas e misteriosas, faces que não estão refletidas de antemão na sua expressividade. Por isso, Deleuze (2003) afirmar ser o ciúme mais profundo do que o amor, aquele que contém a verdade do amor, pois o ciúme avança mais na apreensão e na interpretação dos signos. Sempre há no ser amado mundos não revelados, mundos que nos excluem. Os signos do amor apontam para mundos secretos e ocultos: os signos mentirosos emitidos pela mulher amada que convergem para o mundo de Gomorra, “como a expressão mais profunda de uma realidade feminina original”, a dimensão do feminino desconhecida por excelência; de igual modo, o segredo último do amante como o de Sodoma. Por detrás dos signos mentirosos intersexuais, esconde-se o fundo da homossexualidade: “os amores intersexuais são menos profundos que a homossexualidade, encontram sua verdade na homossexualidade”. Deleuze (2003) conclui que o mundo do amor “vai dos signos reveladores da mentira aos signos ocultos de Sodoma e Gomorra”. (DELEUZE, 2003, p. 10).

O terceiro mundo de signos é o das impressões ou das qualidades sensíveis. Todo objeto material com o qual nos deparamos comporta uma qualidade sensível. Tal qualidade, uma vez experimentada, nos reporta a outro objeto completamente diferente daquele a que estava ligada no início e que devemos tentar decifrar através de um esforço sempre sujeito ao fracasso. “Tudo se passa como se a qualidade envolvesse, mantivesse aprisionada, a alma de um objeto diferente daquele que ela agora designa”. (DELEUZE, 2003, p. 11). Nós ‘desenvolvemos’ esta impressão sensível em três circuitos: inicialmente, ela suscita uma estranha alegria, seguida de uma espécie de imperativo, de obrigação exercida ao pensamento, coagindo-o a encontrar o sentimento do signo – busca tal que, por vezes, fracassa, seja por impotência ou mesmo por azar, não elucidando assim o sentido do signo. E, por último, teríamos o momento em que o signo aparece, revelando o objeto oculto.

A despeito desse percurso traçado pelos signos sensíveis, Deleuze (2003) considera que as “qualidades sensíveis ou as impressões, mesmo bem interpretadas, não são ainda em si mesmos signos suficientes”. (DELEUZE, 2003, p. 12). Segundo ele, Proust aponta uma nova etapa da interpretação, uma etapa final. Diferentemente dos signos mundanos – signos vazios que nos provocam uma exaltação artificial – e dos signos do amor – enganadores, cujo

verdadeiro sentido está num aumento do sofrimento –, as qualidades sensíveis são signos ‘verídicos’, “signos materiais”, pois apesar de sua origem sensível, eles revelam, na sua interpretação, realidades materiais.

Contudo, Deleuze (2003) nos mostra que o sentido material não é nada sem uma essência ideal¹ que ele incorpora. Neste momento é que surge o último mundo dos signos, que é o mundo da Arte. A diferença deste mundo em relação aos demais anteriores está justamente na sua *imaterialidade*, encontrando seu sentido numa essência ideal. Assim sendo, “o mundo revelado da Arte reage sobre todos os outros, principalmente sobre os signos sensíveis; ele os integra, dá-lhes o colorido de um sentido estético e penetra no que eles tinham ainda de opaco”. Fica claro aqui, portanto, que os signos sensíveis já remetiam a uma essência ideal que se encarnava no seu sentido material, porém, afirma Deleuze (2003), sem a Arte nunca poderíamos compreendê-los: “(...) todos os signos convergem para a arte; todos os aprendizados, pelas mais diversas vias, são aprendizados inconscientes da própria arte. No nível mais profundo, o essencial está nos signos da arte”. (DELEUZE, 2003, p. 13).

Por serem imateriais e remeterem a uma essência, os signos da arte afirmam sua superioridade em relação aos demais mundos de signos. Enquanto os outros signos estão referidos a realidades materiais, mesmo que sensíveis ou temporais, os signos da Arte nos remetem a uma unidade imaterial e a um sentido inteiramente espiritual, não mais remetidos a objetos ou circunstâncias dadas. “A essência é exatamente essa unidade do signo e do sentido, tal qual é revelada na obra de arte”. Para Deleuze (2003, p. 38-39), nisto “consiste a superioridade da arte sobre a vida: todos os signos que encontramos na vida ainda são signos materiais e seu sentido, estando sempre em outra coisa, não é inteiramente espiritual”. Segundo Deleuze (2003), o que vai caracterizar esse plano da essência ideal, tal como é revelada na obra de arte, é exatamente uma diferença, “a Diferença última e absoluta”, diferença que afirma uma qualidade última no sujeito e que, sem a arte, permaneceria como o eterno e inalcançável segredo de cada um. Somente a arte nos possibilita desfrutar de experiências de uma singularização ‘radical’ e única, que não se confundem com o sujeito que as individualiza:

Cada sujeito exprime o mundo de um certo ponto de vista. (...) Cada sujeito exprime, pois, um mundo absolutamente diferente e, sem dúvida, o mundo expresso não existe fora do sujeito que o exprime (...), mas é expresso com a essência, não do próprio sujeito, mas do Ser, ou da região do Ser que se revela ao sujeito”. (DELEUZE, 2003, p. 40-41)

¹ Não diz respeito a uma essência ideal que se sobreponha, que esteja num outro plano ou demarque alguma condição de superioridade.

Esta essência, acrescenta Deleuze (2003), que não se confunde, de igual modo, com algum estado psicológico, subjetividade psicológica ou subjetividade superior, circunscreve, antes, um campo de outra ordem, mais profundo que o sujeito: “Não é o sujeito que explica a essência, é, antes, a essência que se implica, se envolve, se enrola no sujeito”. E, nesse sentido, a essência aponta sua face constituinte de subjetividade, sua força individualizante: “Não são os indivíduos que constituem o mundo, mas os mundos envolvidos, as essências, que constituem os indivíduos”. (DELEUZE, 2003, p. 41).

Reveladas pelos signos da arte, as essências afirmam sua potência de singularização, seu regime individualizante e sua ‘natureza’ impessoal de acontecimento. Somente através dos signos da arte, a revelação de uma singularidade última no sujeito e, portanto, de sua própria individuação são possíveis.

Segundo Deleuze (2003), em Proust o pensamento aparece nesse encontro com os signos da arte como *pensamento puro*, como a ‘faculdade das essências’ que revela, no processo da criação, um estilo que não é senão repetição da sua diferença, ao mesmo tempo em que demarca a sutileza de um outro estatuto ontológico para o pensamento, advindo da materialidade e da temporalidade mesma do mundo – seu campo transcendental como um puro plano de imanência.

1.2. Pensamento e plano de imanência

A perspectiva em conceber o transcendental não referendado a elementos situados fora do mundo, pairando sobre uma outra dimensão essencial, mas ao contrário, pensar o transcendental como remetido a coisas que fazem parte do mundo e que retiram deste sua matéria de funcionalidade e de legitimidade, perfaz um dos pontos fundamentais do pensamento deleuziano. O campo transcendental retira do campo de imanência sua natureza de realidade, sua concretude. Portanto, só existe campo transcendental se houver um campo de imanência que lhe dê elementos virtuais para uma atualização efetiva no real. Nesse sentido, é que o transcendental do campo de imanência não se confunde com o transcendental da tradição filosófica ocidental.

Vejamos, primeiramente, de que modo Deleuze analisa o problema do transcendental e suas articulações com a imanência, para depois situarmos de que modo a questão do pensamento participa nesse circuito conceitual.

No texto *A imanência: uma vida...*, Deleuze (2002) percebe o campo transcendental como distinto do campo da experiência, uma vez que não remete a um objeto nem pertence a um sujeito. Ao contrário, trata-se de “uma pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um eu [moi]”. (DELEUZE, 2002). Deleuze (2002) busca pensar o transcendental como um ‘empirismo transcendental’, pois concebe o território de tal plano a partir da imediatez do dado, do acontecimento puro, em sua pré-individualidade e impessoalidade. Contudo, o campo transcendental não deve ser delimitado em referência a uma consciência absoluta, pois esta só se constitui enquanto tal quando remetida a um sujeito produzido ao mesmo tempo que seu objeto, ambos fora do campo, na condição agora de “transcendentes”.

De acordo com Deleuze (2002), na proporção em que a consciência atravessa o campo transcendental, a uma velocidade infinita, em toda parte difusa e tecendo conexões múltiplas de intensidades várias, não há nada que possa revelá-la. Ou seja, no movimento próprio a um campo transcendental, em sua violência interna e nomadismo absoluto, pensar em ‘consciência’ nesse jogo de forças é pensar num fato já dado, que se reflete sobre um sujeito que a exprime na sua relação com os objetos; é ainda pensar numa certa familiaridade para que, mesmo o transcendental, esteja ao alcance do ‘eu’, por mais que este pareça aqui estar subsumido. “É por isso que o campo transcendental não pode ser definido por sua consciência, a qual lhe é co-extensiva – mas ela subtrai-se a qualquer revelação”. (DELEUZE, 2002).

Deleuze (2002) desconstrói, desse modo, a articulação entre consciência e campo transcendental, haja vista a impossibilidade lógica da primeira em sustentar as propriedades intrínsecas ao segundo. Assim sendo, o filósofo francês sustenta a proposição de que o campo transcendental seria definido como “um puro plano de imanência, já que ele escapa à toda transcendência, tanto do sujeito quanto do objeto”. A imanência passa a ser concebida como imanência pura, imanência que é absoluta em si mesma, imanência da imanência: “ela não existe em alguma coisa, para alguma coisa, ela não depende de um objeto e não pertence a um sujeito”. Segundo Deleuze (2002), seria uma “desnaturação do transcendental” conceber a imanência a partir de coisas tornadas unidades fundamentais superiores – do tipo o Ser, o Sujeito etc. –, que demarcariam sua natureza ‘especial’ frente às demais coisas do mundo. Um plano de imanência se afirma enquanto tal somente quando “a imanência não é mais

imanência para um outro que não seja ela mesma”. E conclui Deleuze (2002): “Assim como o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito ou um Objeto capazes de o conter”.

Nesse sentido é que Deleuze (2002) pode introduzir o ponto crucial de sua análise: ao caracterizar a imanência como um plano em si, um plano impessoal, não individuado, o filósofo francês sustenta que o plano de imanência é UMA VIDA. Não se trata de imanência para a vida, mas do imanente que existe absoluto em si, “ele próprio, uma vida”. Trata-se de pensar a imanência em sua plena impessoalidade, em sua total e apriorística condição de ser anterior a qualquer plano subjetivante ou objetivante, sem contudo deixar de ser-lhes co-extensivos. Não é a vida que valida o plano de imanência, pois correríamos o risco de apontar “que vida?”, e de procedermos a uma reatualização do ontológico-universal. É que o plano de imanência, em sua propriedade de não mais se remeter a um Ser, não cessa de se situar em uma vida (expressão cujo artigo indefinido demarca seu não-lugar, sua singularidade, contudo imanente e absoluta).

Referência de Deleuze a Dickens, em sua definição fiel sobre ‘uma vida’:

O que é a imanência? uma vida... Ninguém melhor que Dickens narrou o que é uma vida, ao tomar em consideração o artigo indefinido como índice do transcendental. Um canalha, um mau sujeito, desprezado por todos, está para morrer e eis que aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor, pelo menor sinal de vida do moribundo. Todo mundo se apresta a salvá-lo, a tal ponto que no mais profundo de seu coma o homem mau sente, ele próprio, alguma coisa de doce penetrá-lo. Mas à medida que ele volta à vida, seus salvadores se tornam mais frios, e ele recobra toda sua grosseria, toda sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que não é mais do que aquele de uma vida jogando com a morte. **A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, e entretanto singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece.** ‘Homo tantum’ do qual todo mundo se compadece e que atinge uma espécie de beatitude. Trata-se de uma heceidade, que não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, uma vez que apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em favor da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora ele não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida... (DELEUZE, 2002, destaque nosso).

Nessa passagem, repousam as idéias principais da concepção deleuziana de um plano de imanência por ‘uma vida’: a presença do artigo indefinido como índice do impessoal-transcendental; a singularidade da vida impessoal livre dos acidentes das vidas individuais que a encarnam, das vidas interiores e exteriores que definem formas para o mundo; a presença de uma espécie de beatitude que tal plano evoca; a condição qualitativamente

diferencial de uma vida imanente singular em relação a um tipo de vida humanamente povoada.

Deleuze (2002) ressalta, contudo, que a presença dessa vida impessoal não mostra sua face somente na proximidade com a morte. Ao contrário, uma vida está presente em todos os lugares, ocasiões e acontecimentos que habitam nos sujeitos vivos e objetos vividos, vida imanente que “transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos” (DELEUZE, 2002). Atualização esta que sinaliza seu nomadismo, seu movimento de devir: abertura e construção de possíveis. Princípio que não se encontra regido pelos eventos de um passado-presente transformados em gravuras, registros, arquivos, algo que não sou mais [atual]; trata-se, antes, de um plano processual que aponta na direção do que somos em devir:

O atual não é o que somos, mas aquilo em que nos vamos tornando, aquilo que somos em devir, quer dizer, o Outro, o nosso devir-outro. É necessário distinguir, em todo o dispositivo, o que somos (o que não seremos mais), e aquilo que somos em devir: a parte da história e a parte do atual. A história é o arquivo, é o desenho do que somos e deixamos de ser, enquanto o atual é o esboço daquilo em que nos vamos tornando. Sendo que a história e o arquivo são o que nos separa ainda de nós próprios, e o atual é esse Outro com o qual coincidimos desde já. (DELEUZE, 1996, p. 92-93).

A vida impessoal, segundo Deleuze (2002), não se confunde nem comporta os campos do já adquirido e do atual, não há uma ligação do tipo ‘o que sobrevém ou o que sucede’, mas na sua profundidade a-temporal, essa vida indefinida se estende no acontecimento por vir e no já ocorrido. “As singularidades ou os acontecimentos constitutivos de uma vida coexistem com os acidentes da vida correspondente, mas não se agrupam nem se dividem da mesma maneira” (DELEUZE, 2002). O que difere um do outro é o modo como se comunicam. Por um lado, temos a passagem de intensidades entre devires, comunicação inumana, molecular; por outro lado, as comunicações circulam entre formas compostas e forças disruptivas, que sempre estão interagindo com planos definidos, individuados. Singularidades e acontecimentos impessoais circulam à vontade, por exemplo, nas crianças bem pequenas:

(...) se parecem todas e não têm nenhuma individualidade; mas elas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjetivas. As crianças bem pequenas (...) são atravessadas por uma vida imanente que é pura potência, e até mesmo beatitude. (DELEUZE, 2002)

Para Deleuze (2002), os indefinidos de uma vida, apesar de sua condição nômade e selvagem, perdem toda a sua indeterminação quando preenchem um plano de imanência. Os acontecimentos ou singularidades imanentes que, no interior do plano configuram como puras

virtualidades, se atualizam em um estado de coisas e em um estado vivido, conferindo assim, aos acontecimentos, sua realidade própria: “Os acontecimentos ou singularidades dão ao plano toda sua virtualidade, como o plano de imanência dá aos acontecimentos virtuais uma plena realidade” (DELEUZE, 2002).

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari (1992) definem o plano de imanência como um horizonte dos acontecimentos, horizonte ilimitado por onde o pensamento realiza movimentos finitos a uma velocidade infinita. O plano de imanência é a própria imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar. Enquanto imagem do pensamento, o plano opera aquilo que o pensamento reivindica, que é o movimento infinito ou movimento do infinito. Movimento que não se refere a coordenadas espaço-temporais, que demarcariam referências objetivas do que se dá a pensar, mas ao contrário, aponta para uma supressão total das posições do sujeito e do objeto: “O que está em movimento é o próprio horizonte: o horizonte relativo se distancia quando o sujeito avança, mas o horizonte absoluto, nós estamos nele sempre e já, no plano de imanência” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 54). O movimento infinito é definido como uma ida e uma volta do pensamento num plano de imanência que lhe é coextensivo. “Quando salta o pensamento de Tales, é como água que o pensamento retorna. Quando o pensamento de Heráclito se faz *pólemos*, é o fogo que retorna sobre ele” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 54). Os movimentos percorrem o plano, realizando um retorno imediato sobre si, constituindo ao mesmo tempo uma imagem do pensamento e uma matéria do ser – pensar e ser como uma só e mesma coisa, articulando duas faces do plano: como Pensamento e como Natureza. É nesse sentido, nos falam Deleuze e Guattari (1992), que há diversos movimentos infinitos presos e misturados uns aos outros, de tal modo que o retorno de um relança um outro instantaneamente, fazendo com que o plano de imanência nunca deixe de se tecer.

Se o plano é definido pelos movimentos do pensamento e pelas matérias de ser que captura e engendra, temos que considerar que há diversos planos de imanência de acordo com coordenadas determinadas, de acordo com as matérias de que o pensamento dispõe e daquilo que retorna ao interior do tempo-espaço histórico que o engloba. Entre os gregos, o séc. XVII e hoje, não são as mesmas imagens do pensamento nem a mesma matéria do ser (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992).

Para Deleuze e Guattari (1992), o plano de imanência não deve ser confundido com os conceitos que o povoam, uma vez que, enquanto o primeiro perfaz movimentos infinitos, constituem traços diagramáticos, os conceitos, por sua vez, são os traços intensivos, as ordenadas intensivas desses movimentos. Os elementos do plano de imanência:

(...) são *direções* absolutas de natureza fractal, ao passo que os segundos [os conceitos] são *dimensões* absolutas, superfícies ou volumes sempre fragmentários, definidos intensivamente. Os primeiros são *intuições*, os segundos, *intensões*. (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 56)

Nesse ponto é que os pensadores franceses consideram ser o plano de imanência uma dimensão pré-filosófica, não numa pressuposição que remete um conceito a outros, mas num sentido que remete os conceitos a uma compreensão não-conceitual, compreensão esta que varia de acordo com o modo como o plano está traçado. O estatuto pré-filosófico do plano demarca uma situação que não demanda uma ontologia em si de onde as dimensões conceituais seriam provenientes, um tipo de Uno-Todo doador de todos os sentidos, mas uma espécie de ‘ontologia impessoal do acontecimento’ em direta comunicação e correspondência com os conceitos que a povoam. Portanto, há uma relação entre o pré-filosófico, enquanto lugar, ou melhor, não-lugar por onde circulam matérias inengendradas do ser, e o filosófico, o lugar das ordenadas intensivas compostas pelas matérias do ser sob a forma de conceitos. Para os autores, o pré-filosófico ou o não-filosófico está no cerne da própria filosofia, indicando a razão pela qual a filosofia não deve ser compreendida a partir de si mesma, mas ao contrário, deve se endereçar também às dimensões não-filosóficas:

Pré-filosófica não significa nada que preexista, mas algo *que não existe fora da filosofia*, embora esta o suponha. São suas condições internas. O não-filosófico está talvez mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não-filósofos. (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 57)

Dupla articulação: por um lado, a filosofia é, ao mesmo tempo, criação de conceitos e instauração do plano; por outro lado, o plano de imanência é o que constitui “o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos”. É nesse interstício que a atividade do pensamento surge como um exercício perigoso, pois é no interior do plano de imanência, plano não-filosófico, portanto caótico e não-conceitual, que o pensar aventura-se numa espécie de “experimentação tateante”, perseguindo no plano de imanência seu traçado incerto, “da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 58). Diz-nos Deleuze e Guattari (1992, p. 59):

Corremos em direção ao horizonte, sobre o plano de imanência; retornamos dele com olhos vermelhos, mesmo se são os olhos do espírito. (...) Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa. (...) É que não pensamos sem nos tornarmos

outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que retornam sobre o pensamento e o relançam.

Daí a relação de cumplicidade que o plano de imanência mantém com o caos, o plano como um corte do caos:

O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma a outra mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos, deste ponto de vista, tem uma existência tanto mental como física). (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 59)

Para Zourabichvili (2004), no livro *O vocabulário de Deleuze*, o que é primordial no conceito de plano de imanência é o caos. O caos é o domínio do puro acaso, remete à circulação incessante de pontualidades e de singularidades de toda ordem – perceptivas, afetivas, intelectuais etc. – “cuja única característica comum é a de serem aleatórias e não ligadas” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 75). Segundo o autor, se imaginarmos a realidade como uma profusão de signos ou de dados de todo tipo (e, portanto, imersa num meio de caotização), veremos que o trabalho mesmo da vida consiste numa perpétua ativação de esquemas sensório-motores, ou seja, é a partir da impregnação por dados de ordens variadas que o indivíduo forja para si estratégias para lidar com a experiência e, a partir disto, passa a definir novos mapas existenciais de acordo com a utilidade ou os interesses vitais de cada um. Contudo, deparamo-nos, na esteira da tradição do pensamento ocidental, com grandes e eficientes máquinas e processos de “decodificação generalizada” (o capitalismo, o período pós Segunda Guerra, mais recentemente o marketing e a publicidade etc.), situando-se no interstício entre o indivíduo e sua experiência particular: “Esse fato, não psicológico mas de civilização, deixa sem defesa face à ordinária desmedida do afluxo de dados ao qual somos entregues, e o homem moderno é como que tomado de vertigem – fascinação ou náusea” (ZOURABICHVILI, 2004, p 77).

Nessa perspectiva é que uma questão crucial nos toma de assalto, justamente a necessidade de uma outra relação com o caos:

(...) nunca se impusera com tanta evidência e tanta necessidade a exigência de uma outra relação com o caos salvo a que consiste em se proteger dele por códigos, por esquemas já prontos. Portanto, é imediatamente que o pensamento exige, diante da aparência nova e não obstante inatribuível dos dados, a revelação dos laços

específicos que nos dizem em que mundo entramos, e, diante da derrocada dos velhos esquemas interpretativos ou informantes, uma nova forma de elo ou de deciframento, distinta da totalização interpretativa transcendente que obriga a reconhecer sempre já o que chega, em lugar de proporcionar os meios de seguir seu devir (...). (ZOURABICHVILI, 2004, p. 77)

Segundo Zourabichvili (2004), o que nos falta é um plano que recupere o caos, que nos permita mergulhar nos dados e neles encontrar sentido, mais no modo de uma “problemática” que de uma “interpretação”:

O plano é coisa bem diversa, porém, de uma grade de interpretação, que se assemelha às formas prontas de pensamento, aos clichês com que recobrimos o caos em lugar de enfrentá-lo: o plano não é subjacente ao dado, como uma *estrutura* que o tornaria inteligível a partir de uma ‘dimensão suplementar’ àquelas por ele comportadas. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 78)

Ou ainda:

*Dar consistência sem nada perder do infinito é muito diferente do problema da ciência, que procura dar referências ao caos, sob a condição de renunciar aos movimentos e velocidades infinitos, e de operar, desde o início, uma limitação de velocidade (...). A filosofia, ao contrário, procede supondo ou instaurando o plano de imanência: é ele, cujas *curvaturas* conservam os movimentos infinitos que retornam sobre si na troca incessante, mas também não cessam de liberar outras que se conservam. Então, resta aos conceitos traçar as ordenadas intensivas destes movimentos infinitos, como movimentos eles mesmos finitos que formam, em velocidade infinita, *contornos* variáveis inscritos sobre o plano. Operando um corte no caos, o plano de imanência faz apelo a uma criação de conceitos”. (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 59-60)*

De acordo com Deleuze e Guattari (1992), o plano de imanência é definido como um corte no caos, pois articula a possibilidade de comunicação entre o sentido e o não-sentido, entre determinações instauradas pelo plano e a velocidade infinita das matérias indeterminadas do próprio caos, estabelecendo assim regimes outros de relação com o caos, distintos dos grandes mecanismos interpretativos-transcendentes.

Zourabichvili (2004) observa que o ato de pensar começa pela efetuação desse corte no caos ou pela instauração de um plano que lhe seja correspondente. Tal corte ou ‘delimitação’ de um plano de imanência a partir do caos refere-se a determinações escolhidas pelo pensamento na tessitura desse mesmo plano, processo que “libera uma *imagem do pensamento*, cujo correlato é um ou vários *personagens conceituais* efetuando seus movimentos constitutivos” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 79). Esses personagens conceituais são as diversas formas que um pensador encarna quando pensa – juiz, inquiridor, idiota, gago etc. –, todos puras determinações do pensamento que, através do pensador, encontram expressão e consistência. Para o pensador, a criação de conceitos é a busca de sentido, é o

movimento próprio da ação do pensar no confronto com os problemas suscitados pelo conjunto plano-personagem.

Para esse mesmo autor, tal perspectiva afirma a força do papel da *intuição* em filosofia, não como via de acesso a realidades superiores e universais onde o pensamento encontraria sua raiz transcendente, mas ao contrário, a intuição como o englobamento de movimentos infinitos do pensamento que percorrem um plano de imanência. É nesse sentido que o pensador, em face das determinações e das coordenadas assimétricas e imprevistas do mundo, deve buscar orientar o pensamento, deve inventar seu próprio sistema de orientação. Sistema de orientação ou produção de sentido que se dá a partir tanto das variações conceituais instauradas pelo pensador, quanto das vertigens não-conceituais que o atravessam e que lhe escapam por todos os lados. Portanto, há sempre uma circunscrição ‘racional’ num solo conceitual e uma rede ‘irracional’ subterrânea perpetuamente bifurcante e movente. Daí a relativa estabilidade de qualquer plano instaurado e o provisório regime de verdade que através dele se anuncia. Por isso é que se pode falar em vários planos de imanência e não somente de um único plano fundante e totalitário de onde todos os outros dele derivariam.

Deleuze e Guattari (1992) pontuam que, se o plano de imanência retira do caos suas determinações para realizar seus movimentos infinitos ou seus traços diagramáticos, deve-se considerar a necessidade de uma multiplicidade de planos, “já que nenhum abraçaria todo o caos sem nele recair, e que todos retêm apenas movimentos que se deixam dobrar juntos” (DELEUZE, G. & GUATTARI, F., 1992, p. 68). Em outros termos, se o conjunto das determinações é um caos, é porque comportam em si imagens do pensamento múltiplas e rivais, de tal forma que o pensador que escolhesse a todas, nelas sucumbiria e não se distinguiria mais do próprio caos. Contudo, como cada plano articula uma seleção dos dados ou determinações que cabem ao pensamento, cada plano destes, pela própria variabilidade na seleção dos dados, constitui um domínio parcial e singular. “Cada plano de imanência é Uno-*Todo*: não é parcial como um conjunto científico, nem fragmentário como os conceitos, mas distributivo, é um ‘cada um’” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 68). Porém, há o risco de que a coerência relativa particular a uma determinada seleção leve o pensador a identificar seu plano com um plano único e universal que tomaria o lugar do caos e ressuscitaria a transcendência, submetendo e desvalorizando suas próprias figurações conceituais. O que leva um pensador a elevar o plano por ele traçado à condição de transcendente é justamente o modo como ele traça seu plano, na tentativa de erigir um domínio que envolva e englobe todas as variações e potências diferenciais possíveis, todas estas rebatidas ou interpretadas sob a ótica da própria articulação efetuada pelo plano. Isso se

deve ao fato de que o modo como um plano está traçado, aquilo que está retido pelo pensamento como traço diagramático, rejeita outras determinações rivais e instaura um tipo de “planocentrismo”. Desse modo, um plano que pretenda ser “O” plano remete o pensamento para uma equação de reprodução cuja referência é uma pretensão universal e invariante. Por outro lado, nos lembram Deleuze e Guattari (1992), não há nada que impeça o pensamento de interpretar a imanência como imanente a algo – a Razão, o Sujeito, a Divindade... – de rebatê-la sob ícones transcendentos. “E se não se pode escapar a isso, é porque cada plano de imanência, ao que parece, não pode pretender ser único, ser O plano, senão reconstituindo o caos que devia conjurar: você tem a escolha entre a transcendência e o caos...” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 70).

Estamos numa espécie de “Caminho do Meio” budista, se pudermos expressar assim, ou seja, nem uma experiência direta do caos, mas uma articulação-aliança com suas determinações; nem tampouco a elevação de um plano ao status de universal, fonte suprema doadora de sentido e veículo de todas as interpretações para a experiência.

No entanto, Zourabichvili (2004) esclarece que, sendo o plano de imanência um conceito que norteia as condições da experiência, nem por isso deixa de parecer menos precedido pelo caos, pois:

não poderia haver experiência do caos, já que esta se confundiria com a derrocada do pensamento, que se deixaria abocanhar por ele sem encontrar esquemas a lhe opor, nem ter a intuição de um plano que viesse recortá-lo e lhe permitir tomar consistência num quadro clínico. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 81)

Segundo esse mesmo autor, a experiência “real” começa com o corte ou a instauração de um plano. Enquanto os elementos do caos constituem virtualidades nômades e selvagens, um “esboço ou evanescência” para a experiência, o plano de imanência nos fornece os dados puros, imediatos, que são as condições sob as quais o pensamento pode criar novas relações com o “real”, novas formas de abordar a experiência.

Nesse sentido, o grande desafio aqui estaria em extrair da experiência, em produzir um plano de experiência que implique sua própria redistribuição potencial ao infinito, ao invés de, no corte do caos que opera, impor crivos às suas determinações, reenviando-as a formas pré-concebidas, ao já conhecido. A tarefa de extrair da própria experiência as orientações que constituam um plano de imanência deveria seguir fielmente todas as coordenadas presentes no cenário da própria experiência: “O animal-caça-às-cinco-horas, um-cavalo-cai-na-rua; essas composições em que os seres não se destacam mais do cenário nem da atmosfera, mas são compostos imediatamente, originariamente com eles (...)” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 83-

84). Trata-se, portanto, da pura dimensão do acontecimento enquanto expressão impessoal de estados de coisas, misturas ou coletivos, levados ao mais alto grau de sua singularidade:

ELE – ANDAR – EM DIREÇÃO DE, OS NÔMADES – CHEGAR, O – JOVEM – SOLDADO – FUGIR, O ESTUDANTE – EM – LÍNGUAS – ESQUIZOFRÊNICO – TAPAR – ORELHAS, VESPA – ENCONTRAR – ORQUÍDEA. (DELEUZE, G.; PARNET, C., 1998, p. 77).

Delinear um plano de imanência é conduzir o pensamento para este lugar da experiência, mas um lugar que é ao mesmo tempo um não-lugar, pois seus limites são sempre incertos, móveis; de igual modo, o plano de imanência faz o pensamento se deparar com seu próprio oco, com a dimensão do impensado, do inengendrado, daquilo que ainda não foi “traduzido”, “decifrado” por quaisquer regimes de signos, o seu fora absoluto:

O plano de imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado. Ele seria o não-pensado no pensamento. É a base de todos os planos, imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. É o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto. Um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior; é a imanência, ‘a intimidade como Fora, o exterior tornado intrusão que sufoca e a inversão de um e de outro’. (DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1992, p. 78-79)

1.3. Sobre o pensamento do Fora

Em nosso percurso de articulação entre pensamento e filosofia da diferença, observamos que uma determinada tensão se mantém entre uma perspectiva do pensamento que o identifica a princípios universais e invariantes e, portanto, canais de estratificação, moldagem e controle de modos de sentir, de agir e de pensar; e, no outro pólo dessa tensão, temos uma figuração do pensamento que lhe confere sua propriedade de multiplicidade, nomadismo e imanência em relação às forças que constituem o tecido humano em todas as suas variações e expressões materiais e imateriais. Trata-se de um pensamento em conexão direta com a processualidade da própria vida, no que esta possui de imprevisível e de indeterminado.

Sendo assim, ainda seguindo a vertigem dessa tensão, abordaremos uma outra variação na questão do pensamento: o pensamento do Fora (*le pensée du dehors*) – conceito de Blanchot que, na leitura de Deleuze (1987), encontra no universo caótico das forças do

mundo elementos que conferem ao pensamento uma propriedade de experimentação de novas formas de subjetividade e de sociabilidade, ao mesmo tempo que aponta sua condição de pura exterioridade em relação aos processos de formatação que buscam fazer passar a experiência do pensamento sob critérios universalistas ou solipsistas.

Em Deleuze (1987), a dimensão do Fora passa pela leitura que faz da obra do amigo Michel Foucault, na caracterização que este último propõe acerca das relações de poder como relações de forças. Acompanhemos, então, o percurso desses filósofos franceses.

Segundo Deleuze (1987), no pensamento foucaultiano o poder é definido como relacionamento de forças. O poder não se confunde com formas estratificadas (a forma-Estado, p. ex.), ao contrário, enquanto força, nunca existe no singular, é sempre e desde já relação com outras forças interferentes: “a força não tem outro objeto nem outro sujeito que não seja a força” (DELEUZE, 1987, p. 99). Trata-se, portanto, de um conjunto de variáveis, de vetores móveis e plurais que exprimem o funcionamento dessas relações de força, que constituem ações sobre ações: incitar, induzir, desviar, alargar ou limitar etc.

Além da propriedade plural de relacionamento, um exercício de poder surge como um afecto, uma vez que a força se define pela capacidade de afectar – afectos ativos – e de ser afectada – afectos reativos – por outras forças com as quais entra em relação.

De acordo com Deleuze (1987), o poder de ser afectado é como uma ‘matéria’ da força, e o poder de afetar é como uma ‘função’ da força, função ainda não-formalizada, “captada independentemente das formas concretas onde encarna, das finalidades que serve e dos meios que emprega” (DELEUZE, 1987, p. 101). A matéria da força é uma pura matéria de elementos, partículas ou singularidades nômades, ainda não capturadas por processos de estratificação, é uma matéria que circula independentemente das substâncias formadas, dos seres e dos objetos nos quais encarnará. Já a função da força poderia ser pensada como a imposição de uma tarefa a um qualquer multiplicidade de indivíduos – a função do Panóptico, em *Vigiar e Punir*², demonstra esta face de gerenciamento da força, na condução da educação, da punição e da produção. Daí o Panóptico ser dotado de uma função diagramática, pois esquadrinha e define os relacionamentos de forças característicos a determinadas formações, bem como a repartição dos poderes de afectar e de ser afectado, “é a mistura das funções puras não-formalizadas e das matérias puras não-formadas” (DELEUZE, 1987, p. 102).

Segundo Deleuze (1987), os relacionamentos de poder não emanam de um ponto central, mas percorrem, emitem e distribuem pontos de singularidade, “vão a cada instante de

² FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. 19ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999b.

um 'ponto a outro' num campo de forças marcando inflexões, recuos, retornos, rodopios, mudanças de direção, resistências" (DELEUZE, 1987, p. 103), perfazendo uma estratégia que sinaliza sua dinâmica de não-estratificação e de instabilidade.

Os relacionamentos de poder, portanto, seguem as diretrizes selvagens e difusas das relações entre as forças; pertencem ao não-estratificado, ao porvir. Esse campo das forças em relação é o que constitui, para Deleuze (1987), a experiência do Fora, seu território por excelência.

1.3.1. O Pensamento do Fora em Deleuze

Segundo Deleuze (1987), o Fora (dehors) deve ser pensado como elemento da ordem da força. Diferentemente de uma composição precisa de formas ou estratos, como já foi mencionado, a força está sempre em fuga, gládio e tensão com outras forças com as quais entra em relacionamento; como é um pressuposto da força remeter-se e ligar-se a outras forças, necessariamente se dirigem a um Fora irreduzível a formas, espécie de espaço liso por onde deslizam devires e singularidades anônimas, selvagens e em estado livre, espaço "feito de distâncias indecomponíveis pelas quais uma força age sobre uma outra ou é agida por uma outra" (DELEUZE, 1987, p. 118). O Fora, como o ilimitado campo das forças, é o que disponibiliza a estas últimas:

(...) a afetação variável que não existe senão a tal distância ou sob determinado relacionamento. Existe pois um devir das forças que não se confunde com a história das formas, visto que opera numa outra dimensão. Um fora mais longínquo que todo e qualquer mundo exterior, e mesmo que toda e qualquer forma de exterioridade, no entanto infinitamente mais próxima. (DELEUZE, 1987, p. 118)

Para Deleuze (1987), a ação do pensamento se situa justamente nesse jogo de forças imanente ao Fora, forças sempre em estado livre, sempre em devir, o ilimitado possível de conexões; o pensamento é atraído para esse "não-lugar", uma vez que encontra aqui a violência necessária para a sua afirmação. Segundo o filósofo francês, pensar é chegar ao não-estratificado, é ser impelido para o impensado, para aquilo que ainda não encontrou vias de expressão, mas que ao mesmo tempo, constitui a potência mesma de seu movimento. Nesse sentido é que pensar não pode ser considerado como o exercício natural de uma faculdade

interior identificada a um Sujeito da Razão, ao contrário, faz-se “sob a intrusão de um fora que cava o intervalo e força, desmembra o interior” (DELEUZE, 1987, p. 119).

O pensamento surge como o elemento que articula os campos de forças, no processo mesmo de sua exposição, com as composições existenciais em devir. Pertence, então, à cadeia do inesperado, do que está por vir, do que está em vias de criação, criação de vida, de estilos, do próprio homem. Daí a face diagramática da existência: um conjunto de relacionamentos de forças que compõe determinados territórios sempre abertos a interferências de outros jogos de forças, numa possibilidade constante de novas composições e perspectivas: a experiência do Fora sempre como abertura ao porvir, onde nada se finda, nem encontra uma expressão estática e acabada, sempre tecendo e esquadrinhando novas metamorfoses, novos relacionamentos e compostos. O que temos, em última instância, é uma proliferação de singularidades de todo tipo, “singularidades de poder que correspondem aos seus relacionamentos, singularidades de resistência, os tais ‘pontos, nós, sedes’, que por sua vez se efetuam nos estratos, mas de maneira a tornarem possível a mudança destes” (DELEUZE, 1987, p. 121-122). A noção de resistência aqui ganha uma luminosidade curiosa, pois, como nos diz Deleuze (1987), a resistência é primeira em relação aos relacionamentos de poder, uma vez que estes últimos se confundem por inteiro aos diagramas que organizam, enquanto que as resistências se encontram necessariamente em relação imediata com o Fora, de onde provém os diagramas. As resistências constituem, por sua abertura às forças e singularidades pertencentes ao Fora, um leque muito mais amplo de alternativas e de potencialidades de variação que os circuitos fechados que os relacionamentos de poder na composição dos diagramas fazem funcionar. O que leva Deleuze a afirmar que “o pensamento do Fora é um pensamento da resistência” (DELEUZE, 1987, p. 122), portanto um pensamento da vida enquanto portadora de singularidades, “plenitude do possível”.

1.3.2. O pensamento do Fora em Foucault

Em Foucault, a temática do pensamento do Fora ganha os contornos de sua própria filosofia, isto é, é a partir da experiência literária de inspiração blanchotiana que encontramos elementos que acompanharam o pensador francês no decorrer de toda a sua obra, como, por exemplo, o questionamento de determinadas noções filosóficas tradicionais e a elisão do lugar do sujeito da Razão.

Nesse sentido, Foucault (2001) inicialmente demarca outro domínio para o pensamento distinto daquele regido pelo cogito cartesiano. Para o pensador francês, a centralidade totalitária do “eu” no “eu penso”, enquanto identidade-interioridade de uma dimensão que define os limites da ação e do pensamento, desaparece para dar lugar a uma outra experiência, a outro regime de signos, no modo do “eu falo” da linguagem literária. O “eu falo” compreende um domínio discursivo, no qual o próprio discurso – conteúdo, sentido e objeto – lhe escapa ao infinito; ao mesmo tempo em que abre um espaço, uma fenda discursiva, o “eu falo” sela sobre este mesmo espaço a lacuna de um “eu” sem lugar, um “eu” que pode ocupar qualquer tempo-espaço, e um “falo” como infinitude de uma discursividade sempre aberta, sem regras de captura nem limites de expressão.

‘Eu falo’ com efeito refere-se a um discurso que, oferecendo-lhe um objeto, lhe serviria de suporte. Ora, este discurso falta; o ‘eu falo’ não aloja a sua soberania senão na ausência de qualquer outra linguagem; o discurso de que falo não preexiste à nudez enunciada no momento em que digo ‘eu falo’; e desaparece no próprio instante em que me calo. Toda a possibilidade de linguagem é aqui ressequida pela transitividade em que se consuma. O deserto rodeia-a. (FOUCAULT, 2001, p. 10)

Ou seja, o “eu falo” percorre um discurso sempre incerto, difuso e furtivo, pois não existindo previamente à sua enunciação, não encerra em suas proporções discursivas a força de uma linguagem que constantemente lhe escapa, pertencente a um vazio pleno, a uma exterioridade infinita que, a um só tempo, é-lhe co-extensivo e o ultrapassa.

Se assim o é, qual seria o tênue ponto de recolhimento ou de sustentação de uma linguagem que no “eu falo” encontra o seu próprio vazio, o silêncio de algo que não mais se anuncia, um certo mutismo que, em tese, calaria a própria linguagem? Responde Foucault (2001, p. 11): nesse mesmo vazio, enquanto abertura absoluta por onde a linguagem pode difundir-se ao infinito, “ao passo que o sujeito – o ‘eu’ que fala – se despedaça, se dispersa e se difunde até desaparecer nesse espaço nu”.

Contudo, é na soberania solitária do “eu falo” que a linguagem encontra seu território, uma vez que o “eu falo” lhe confere o ilimitado no qual não importa “aquele a quem se endereça, nem a verdade do que diz, nem os valores ou os sistemas representativos que utiliza”, uma vez que não se trata do discurso e da comunicação de um sentido, mas diz respeito à “exposição da linguagem no seu ser bruto, pura exterioridade desdobrada; e o sujeito que fala já não tanto o responsável do discurso (...), como a inexistência em cujo vazio se prossegue sem tréguas a efusão indefinida da linguagem” (FOUCAULT, 2001, p. 11),

como que arrastando, engolindo e retirando o controle do suposto sujeito de direito situado na expressão mesma (eu falo).

E a literatura, alude Foucault (2001), seria invadida por essa exposição da linguagem ao Fora, ao infinito. A literatura não seria proveniente de uma certa delimitação disciplinar, de uma interiorização definida em si ou a partir de si mesma, ao contrário, a literatura pertence, se articula numa passagem para o “exterior”. Ao invés de um procedimento de captura da linguagem, a literatura é aquilo que a faz fluir por todos os lados, “formando uma rede da qual cada ponto, distinto dos outros, a distância até dos mais vizinhos, é situado por referência a todos num espaço que ao mesmo tempo os aloja e os separa” (FOUCAULT, 2001, p. 12). Para Foucault (2001), a literatura não representa a linguagem vertendo para o mais perto de si própria, antes sim a literatura é a linguagem pondo-se maximamente longe de si própria, é uma espécie de ontologia que se constitui fora de si, desvelando o seu ser próprio mais num afastamento, numa dispersão que num retorno dos signos sobre si próprios. Nesse sentido, o “sujeito” da literatura “não seria tanto a linguagem na sua positividade como o vazio onde ela encontra o seu espaço quando se enuncia na nudez do ‘eu falo’” (FOUCAULT, 2001, p. 12).

Nesse sentido é que se pode conceber o “eu falo” como um dado às avessas do “eu penso”, esta ficção moderna, conforme alude Foucault (2001). Enquanto o “eu penso” evoca a certeza indubitável do Eu e o seu lugar “privilegiado” de interioridade, de consciência, de racionalidade, o “eu falo”, por sua vez, recua, dispersa, seu centro é um não-centro, o seu ser se diz fora de si, o seu lugar é um não-lugar. Diz-nos o pensador francês:

O pensamento do pensamento, toda uma tradição mais ampla ainda que a filosofia ensinou-nos que nos conduzia à interioridade mais profunda. A fala da fala leva-nos pela literatura, mas talvez também por outros caminhos, a esse exterior onde o sujeito que fala desaparece. (FOUCAULT, 2001, p. 12)

Para Foucault (2001), o ser da linguagem só é desvelado no instante mesmo em que desaparece o sujeito, ou seja, é na elisão completa do sujeito, enquanto ícone de captura da linguagem numa ontologia identitária, que o ser da linguagem revela sua face, numa expropriação plena de si:

O avanço em direção a uma linguagem da qual o sujeito é excluído, a descoberta de uma incompatibilidade talvez sem recurso entre o aparecimento da linguagem no seu ser e a consciência de si na identidade, é hoje uma experiência que se anuncia em pontos muito diferentes da cultura (...). (FOUCAULT, 2001, p. 15)

Contudo, questiona o filósofo, de que modo poder-se-ia ter acesso a essa experiência da afirmação do ser da Linguagem na exclusão do sujeito, experiência do Fora, da qual a linguagem é cúmplice e aliada ao mesmo tempo? Como transitar pela estranha dimensão de tal experiência? Foucault (2001, p. 16) nos responde:

Talvez por uma forma de pensamento que se mantém fora de toda a subjetividade para fazer surgir como que do exterior os seus limites, enunciar o seu fim, fazer cintilar a sua dispersão e dela recolher apenas a invencível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de toda positividade, não tanto para lhe apreender o fundamento ou a justificação, mas para redescobrir o espaço em que ela se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se esquivam as certezas imediatas assim que o olhar as procura (...).

Trata-se de um tipo de pensamento em ligação direta com as forças do Fora, como vimos em Deleuze (1987), um pensamento que arrasta para fora de si o segredo inaudito e esquivo de sua essência.

Entretanto, Foucault (2001) sente as dificuldades de precisar uma linguagem fiel a este tipo de pensamento. A experiência do exterior (dehors) não pode ceder a um discurso do tipo reflexivo, pois correria o risco de remeter tal experiência para o circuito da interioridade e da consciência, onde o exterior seria descrito como experiência do corpo, do espaço etc.; não deve tampouco adotar o vocabulário da ficção, sob o perigo de que certas imagens e figurações comportem significações que, “sob as formas de um exterior imaginado, tecem de novo a velha trama da interioridade” (FOUCAULT, 2001, p. 19).

Portanto, prossegue Foucault (2001), torna-se imprescindível uma conversão da linguagem reflexiva, não mais para confirmar um núcleo central, uma interioridade absoluta doadora de sentidos, mas sim “para uma extremidade onde lhe é sempre necessário contestar-se: chegada à borda de si própria, não surgir a positividade que a contradiz, mas o vazio no qual se vai apagar”, aceitar justamente a possibilidade de outras faces, inclusive da imediata negação daquilo que se diz, “num silêncio que não é a intimidade de um segredo mas o puro exterior onde as palavras se desenrolam indefinidamente” (FOUCAULT, 2001, p. 20). É neste sentido que a linguagem de Blanchot, segundo Foucault (2001), não pensa a negação com um fim dialético no discurso, ao contrário, a negação é o que leva o discurso incessantemente para fora de si próprio, destituindo-o “não só do que acaba de dizer, mas do poder de o enunciar; é deixá-lo onde está, longe para trás de si, a fim de estar livre para um começo”, uma pura origem onde “não se tem senão a si próprio e ao vazio por princípio, mas que é também recomeço uma vez que foi a linguagem que escavando-se a si própria libertou esse vazio” (FOUCAULT, 2001, p. 20).

Em suma, o que temos em Blanchot é um discurso e um pensamento que se coloca fora de toda subjetividade, fora da malha de captura que faz passar o mundo e suas variações através do crivo da interioridade. Essa dimensão do discurso presente no “eu falo”, a qual destitui o “eu” do lugar central de sujeito e lança-o numa neutralidade que devolve à linguagem sua impessoalidade, essa dimensão vem constituir o ser mesmo da linguagem, sua própria realidade enquanto pura exterioridade:

A linguagem literária não é falada por ninguém, e o pronome ‘eu’ não passa de um vínculo gramatical. Liberta das garras do sujeito, a linguagem entra então no domínio do anonimato. (...) Com o aparecimento do ser da linguagem no espaço literário, vê-se surgir um movimento de resistência, de contestação dos valores dados. (LEVY, 2003, p. 55-56)

Segundo Tatiana Levy (2003), o ser da linguagem revelado no espaço literário, em Blanchot, constitui a experiência do Fora por excelência. Enquanto a palavra ou a linguagem comum, cotidiana, nos remete a uma experiência reprodutiva do mundo, pois nos confirma a realidade empírica dos objetos – uma cadeira, uma árvore, etc. – e, portanto, nos cerca de um mundo representado e dominado pelas figuras do mesmo, a linguagem literária, ao contrário, surge como fundadora de sua própria realidade, remetendo-nos a outros domínios que escapam à concepção empírica do mundo exterior. A linguagem do dia-a-dia tem como função instrumental referir-se a objetos, representando-os com fins práticos da ação, da comunicação e da compreensão. As palavras aqui são tão somente veículos de representação, confirmando a existência e o significado de um mundo cotidiano. Na versão literária, nos diz a autora, “a linguagem deixa de ser um instrumento, um meio, e as palavras não são mais apenas entidades vazias se referindo ao mundo exterior. Aqui, a linguagem não parte do mundo, mas constitui seu próprio universo, cria sua própria realidade” (LEVY, 2003, p. 20). Segundo Levy (2003), é no espaço literário que a palavra adquire e ao mesmo tempo revela seu poder de criação, criação de mundos. Por isso é que a palavra literária:

(...) ao invés de *representar* o mundo, *apresenta* o que Blanchot denomina ‘o outro de todos os mundos’. Os personagens, as situações, as sensações nos são apresentados de forma a nos fazer senti-los, a nos fazer vivê-los. Justamente por esse motivo, essa experiência é profundamente real. (LEVY, 2003, p. 20)

Para Levy (2003), enquanto a linguagem comum faz uso de abstrações para representar um mundo concreto, a linguagem literária, ao criar seu próprio mundo, confere realidade, materialidade, àquilo que nomeia e, por isso, não necessita se remeter a uma realidade exterior que lhe dê suporte. A linguagem literária ou de ficção, como explica a

autora, não produz a imitação de algo que existe no mundo, mas é agente de sua realização mesma. E essa realização da obra nada mais é do que efeito de um desdobramento do mundo, ao mesmo tempo uma negação das certezas que norteiam nossa cultura e uma abertura às diversas variações possíveis de outros mundos no nosso. Diz-nos a autora:

Fala-se precisamente deste mundo, mas desdobrado em sua outra versão. Tudo se passa como se na literatura o espaço, o tempo e a linguagem se constituíssem num devir-imagem, em que o mundo se encontra desvirado, refletido. Não se trata pois de um outro mundo evocado pela literatura, mas do outro de todos os mundos: o deserto, o espaço do exílio e da errância, o Fora. (LEVY, 2003, p. 26)

A experiência literária, portanto, é o próprio espaço do Fora:

(...) esse não-lugar sem intimidade, sem um interior oculto, onde o artista é aquele que perdeu o mundo e que também se perdeu, uma vez que já não pode mais dizer *Eu*. Portanto, a literatura não se fixa a nada, nem a um espaço – exterior ou interior – nem a um tempo, nem a um sujeito. (...) Desdobrar-se, substituir a intimidade do sujeito pelo Fora da linguagem, eis o projeto moderno na literatura. (LEVY, 2003, p. 29)

E o pensamento do Fora, para Foucault (2001), habitaria precisamente esse espaço, sem sujeito e sem objeto, onde não há interiorização, psicologização, representação. Diz-nos o filósofo:

A partir do momento, com efeito, em que o discurso cessa de seguir a inclinação de um pensamento que se interioriza e, endereçando-se ao próprio ser da linguagem, revira o pensamento para o exterior, é também e deveras ininterrupto: narrativa meticulosa de experiências, de encontros, de signos improváveis -, linguagem sobre o exterior de toda a linguagem, falas na vertente invisível das palavras; (...). (FOUCAULT, 2001, p. 23)

E para além de uma experiência que se insinua no espaço literário, o Fora concerne, implica e exerce um poder de atração no próprio pensamento em todas as suas vias múltiplas e heterogêneas de conexão, de cruzamento de dimensões de toda natureza e da total prescindibilidade de quaisquer estruturas transcendentais que lhe outorguem uma condição essencialista. É na esteira dessa experiência que o pensamento encontra outros contornos, não mais confundidos e orientados para uma função conformadora do já existente, da repetição do mesmo, antes sim como pura variação diferenciante, enquanto presença constante de coeficientes de alteridade, de experimentações marcadas por encontros imprevisíveis, na construção de outras realidades, de outros mundos, mundos do porvir.

Ora, se por um lado observamos esse efeito de atração que o Fora exerce sobre o pensamento, lançando-o justamente para o mais distante e dissonante de si, o outro de todos os mundos, o infinito impensado de todo pensamento, e se, de igual modo, observamos que uma determinada experiência do pensamento pode viabilizar a apreensão e articulação, mesmo que ainda tímida, de forças nômades e difusas no sentido de construir, de produzir agenciamentos de expressão e consistência para as demandas inauditas do desejo, seja numa articulação entre forças ou numa expressão literária, por outro lado nos cabe analisar de que modo uma operação desse tipo – entre a dimensão do Fora, o pensamento e a produção de real – pode ganhar corpo, compor redes existenciais e fazer proliferar suas linhas de fuga. Melhor dizendo, de que forma uma experiência do pensamento possibilita a comunicação entre os diversos mundos que perpassam o real e, ao mesmo tempo, viabiliza a expressão e a concretização de certos domínios que se furtam aos efeitos de captura de certas perspectivas que se supõem universais e invariantes? Que suportes ou operadores conceituais e estratégicos podemos utilizar para pensar experiência do pensamento co-extensiva à produção do real? Encontramos no conceito de rizoma, de Deleuze e Guattari (1995), algumas pistas que podem nos auxiliar em nosso percurso de investigação. O rizoma, como uma nova imagem do pensamento, nos remete a multiplicidades no lugar das unidades significantes e subjetivantes, a conexão entre dimensões de naturezas diversas, a possibilidade de abertura-ruptura de seus mapas e de reconstrução de suas redes intercambiáveis (como um tecido que se desfaz num momento e na ligação com linhas de todo tipo consegue se reconstituir sob outras formas), enfim um rizoma nos remete à processualidade molecular da vida, suas construções e desconstruções, e do pensamento que lhe é imanente. Um rizoma, portanto, como uma espécie de antimétodo, uma aposta, uma imagem do pensamento, uma construção, um risco.

1.4. Pensamento-rizoma

Como traçar uma figuração do pensamento e da ação que siga os rumos da multiplicidade e da diferença, que se furte às concepções demasiado universalistas e que esteja intimamente implicado com a criação de mundos na realidade? É na esteira dessa questão que nos movemos no presente tópico para tentar demonstrar um estatuto performático do pensamento a partir de um funcionamento do tipo rizomático, com sua perspectiva de interligar toda uma gama de dimensões e estados de coisas, isto é, redes existenciais, sociais,

afectivas, configurações econômicas, políticas e históricas, enfim uma imagem que faz passar no pensamento a conexão entre esses mundos e a criação de outros. Abordaremos, inicialmente, o conceito de rizoma como uma nova imagem do que significa pensar e, mais adiante, tentaremos esboçar alguns caminhos que sinalizem a dupla articulação entre um pensamento-rizoma e composições sócio-históricas.

1.4.1. O conceito-estratégia

François Zourabichvili (2004, p. 97) observa que o conceito de rizoma erige, assim como todos os outros conceitos esquizoanalíticos também o fazem, uma nova imagem do pensamento “destinada a combater o privilégio secular da árvore que desfigura o ato de pensar e dele os desvia”. O modelo arborescente sustenta uma imagem do pensamento que vem confirmar os princípios da Unidade e da lógica binária que lhe é derivada, segundo um método que parte de um eixo fundamental, pivô ou raiz central para daí deduzir relações, combinações e articulações: “do Uno a três, quatro ou cinco, mas sempre com a condição de dispor de uma forte unidade principal, a do pivô, que suporta as raízes secundárias” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13). Esse desdobramento de relações a partir de um ponto central aprisiona o pensamento no interior de uma estrutura que limita suas possibilidades de conexões e composições, já que sempre remetido a unidades-pivô demarcando regimes de princípio e conseqüência, origem e destino, “ora o conduzindo do geral ao particular, ora buscando fundá-lo, ancorá-lo para sempre num solo de verdade” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 98).

Para Deleuze e Guattari (1995), na vertente contrária às fundações arborescentes, teríamos um outro sistema, cujo princípio seria regido pela lógica da diferença e da multiplicidade, redirecionando a influência do Uno à condição de mera possibilidade. Para os autores, a condição mesma de um sistema múltiplo e a-centrado está na abolição completa de qualquer ponto de origem ou princípio de orientação para o pensamento. Nesse sentido, o que determina um sistema múltiplo é a operação de subtração de si à influência do Uno totalitário (n-1). É somente subtraído que o Uno faz parte do múltiplo: “Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 15).

O rizoma, portanto, surge como uma outra imagem do pensamento distinta daquela que conferia à atividade do pensar e ao sujeito pensante contornos transcendentais. Havendo caracterizado, em linhas gerais, a proposta de um sistema rizomático, Deleuze e Guattari (1995) passam a discorrer acerca de alguns princípios aproximativos ou regras de prudência que conferem ao rizoma sua especificidade de funcionamento. Vejamos.

De acordo com os pensadores franceses, pelos princípios de conexão e de heterogeneidade, um rizoma se caracteriza por uma espécie de abertura que permite que qualquer ponto do rizoma possa se conectar a outro, bem diferente da imagem-árvore ou imagem-raiz que fixam um ponto, determinam uma ordem de onde tudo emana. Num rizoma, a possibilidade de conexões, de agenciamentos, não se limita somente a elementos de um mesmo domínio (lingüístico, p. ex.), mas antes envolve e relaciona elementos os mais heterogêneos:

(...) cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas. Os *agenciamentos coletivos de enunciação* funcionam, com efeito, diretamente nos *agenciamentos maquínicos*, e não se pode estabelecer um corte radical entre os regimes de signos e seus objetos. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 15)

Os princípios de conexão e de heterogeneidade, portanto, conferem ao rizoma sua propriedade imanente de fuga, operando por bifurcações, encontros imprevisíveis, recombinações inéditas que retornam sobre o conjunto e possibilitam expressões originais. É, antes de mais nada, um plano de descentramento total, um puro espaço liso por onde percorrem e se articulam dados de toda ordem, e onde a única determinação fundamental é a da própria multiplicidade que lhe é constituinte.

Sendo assim, o princípio da multiplicidade vem constituir outra propriedade do rizoma, precisamente a partir do ponto em que se concebe o múltiplo enquanto substantivo, dotado de uma realidade própria e livre das supostas ligações que o remeteria à realidade natural ou espiritual do Uno:

As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para 'voltar' no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (...). (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 16)

Segundo Deleuze e Guattari (1995), num rizoma não existem pontos fixos ou marcações de poder como encontramos nas estruturas do tipo arborescente. O que há é tão somente linhas, linhas de segmentaridade e de estratificação, mas também linhas de fuga e de desterritorialização que povoam todas as dimensões das multiplicidades e que as arrastam sempre para fora de seus limites, redesenhando seus contornos e sua própria natureza. Daí os autores se referirem a um *plano de consistência* das multiplicidades, constituído pela articulação variável de dimensões finitas a partir de um número determinado de conexões. Dimensões finitas, mas não imóveis, já que as linhas de fuga que as atravessam por todos os lados e que promovem conexões de toda ordem permitem um achatamento dessas dimensões num mesmo plano de consistência, relacionando “acontecimentos vividos, determinações históricas, conceitos pensados, indivíduos, grupos e formações sociais” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18). Trata-se, em última instância, de um plano de consistência sempre em correlação com o fora, determinando ao mesmo tempo estados de territorialização e processos de desterritorialização.

Além da perspectiva de multiplicidade, um sistema do tipo rizoma segue também outro princípio, o princípio de ruptura a-significante. Para Deleuze e Guattari (1995), contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, um rizoma pode ser rompido, quebrado em qualquer ponto e também pode retornar, conectando-se a uma ou outra de suas linhas, pode recompor-se ou tomar destinos ignorados, pode tecer outros elos, constituir tecidos diversos. Um rizoma compreende, ao mesmo tempo, linhas de segmentaridade que o estratificam e o organizam, e linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar:

Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas não param de se remeter uma às outras. (...) Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito – tudo o que se quiser, desde as ressurgências edipianas até as concreções fascistas. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18)

Não significa considerar aqui que há algum tipo de dualismo ou dicotomia operativa para o rizoma, o que temos é a presença plural de linhas de força, ora consoantes ora dissonantes entre si, produzindo rupturas, discontinuidades, e ao mesmo tempo a possibilidade de reestratificações, de retornos a matrizes significantes. Para Deleuze e Guattari (1995), tanto os movimentos de desterritorialização quanto os processos de reterritorialização estão implicados uns nos outros, mantém uma relação tal entre si que já não se pode falar em pontos ou pólos exclusivos de um ou de outro, mas sim de uma perpétua

ramificação que de alguma maneira os mantém envolvidos, mesmo que nos níveis os mais moleculares.

Segundo os pensadores franceses, um rizoma segue ainda o princípio de cartografia e de decalcomania. Um rizoma se furta a quaisquer modelos estruturais ou gerativos. Um eixo genético ou estrutura profunda constitui uma base central a partir da qual se organizam estados sucessivos e toda forma de variação é rebatida sob essa unidade totalizante:

Do eixo genético ou da estrutura profunda, dizemos que eles são antes de tudo princípios de *decalque*, reproduzíveis ao infinito. Toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução. (...) Ela consiste em decalcar algo que se dá já feito, a partir de uma estrutura que sobrecodifica ou de um eixo que suporta. A árvore articula e hierarquiza os decalques, os decalques são como folhas da árvore. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 21)

Ao contrário da estrutura arborescente e seu controle via decalque, um rizoma é constituído, construído a partir de mapas. Nada de estruturas, eixos ou modelos de reprodutibilidade. No mapa temos a abertura para uma experimentação fiel e ancorada no real, uma abertura que contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos e para a livre circulação de dados sobre um plano de consistência. De acordo com os autores:

O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 22)

Um mapa/rizoma possui sempre múltiplas entradas, enquanto que o recalque retorna sempre sobre a figura do mesmo, reenvia e rebate a diferença sob um eixo genético ou estrutura sobrecodificante. O decalque busca submeter o mapa através de seus modos de captura, organizando e isolando uma estrutura tal que retarda e limita as conexões, reproduzindo senão sua própria imagem ao infinito:

Ele é antes como uma foto, um rádio que começaria por eleger ou isolar o que ele tem a intenção de reproduzir, com a ajuda de meios artificiais, com a ajuda de colorantes ou outros procedimentos de coação. (...) O decalque já traduziu o mapa em imagem, já transformou o rizoma em raízes e radículas. Organizou, estabilizou, neutralizou as multiplicidades segundo eixos de significância e de subjetivação que são os seus. Ele gerou, estruturalizou o rizoma, e o decalque já não reproduz senão ele mesmo quando crê reproduzir outra coisa. Por isto ele é tão perigoso. Ele injeta redundâncias e as propaga. O que o decalque reproduz do mapa ou do rizoma são somente os impasses, os bloqueios, os germes de pivô ou os pontos de estruturação. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 23)

Para Deleuze e Guattari (1995), contra os perigos de bloqueio das conexões, de manchar os mapas ou de reter o processo maquínico desejante, faz-se necessária a irrupção de outra operação que quebre a ordenação estruturante do recalque, que possibilite o movimento de proliferação dos mapas e, conseqüentemente, do próprio desejo enquanto linha de fuga em consonância com multiplicidades de toda ordem, cujo objetivo não é outro senão o de “explodir os estratos, romper as raízes e operar novas conexões” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 22).

De acordo com os pensadores franceses, o rizoma vem inaugurar e afirmar uma outra imagem do pensamento não mais concebida a partir de estruturas arborescentes ou eixos genético-gerativos que imitam e reproduzem o múltiplo a partir de uma unidade superior, central, mas sim no sentido de visualizar as n articulações que se efetuam entre o pensamento e a realidade, através de um sistema a-centrado, composto unicamente por redes em interação:

(...) redes de autômatos finitos, nos quais a comunicação se faz de um vizinho a um vizinho qualquer, onde as hastes ou canais não preexistem, nos quais os indivíduos são todos intercambiáveis, se definem somente por um *estado* a tal momento, de tal maneira que as operações locais se coordenam e o resultado final global se sincroniza independentemente de uma instância central. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 26)

Ou ainda:

Contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas, o rizoma é um sistema a-centrado não hierárquico e não significante, sem General, sem memória organizada ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados. O que está em questão no rizoma é uma relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal, com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, relação totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de “devires”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 33)

Nesse sentido, um sistema do tipo rizomático não sugere somente uma imagem do pensamento, mas antes poderíamos afirmar que se trata do próprio pensamento em suas interligações mundanas, em conexão com todo tipo de cadeias existenciais – semióticas, econômicas, políticas, afetivas, animais etc. – que por si só não reclama imagem alguma, mas percorre seus caminhos, agencia seus fluxos e constitui mundos sob efeito de alianças, capturas, aumentos de valência e atrações indeterminadas.

Seguindo essas diretrizes de um pensamento às voltas com os acontecimentos próprios do mundo e livre da influência centralizadora dos modelos arborescentes, temos que considerar que não há, a priori, determinações precisas ou destinos seguros para a ação do

pensar e seu caráter performático. Não caberia, portanto, julgar previamente qual o melhor caminho, pois trata-se antes de recorrer à experimentação como estratégia. É nesse sentido que Zourabichvili (2004) considera ser o rizoma um antimétodo, já que parece tudo autorizar – comunicações e efeitos de captura entre dimensões plurais, total imprevisibilidade dos encontros que viabiliza, possibilidades ilimitadas de conexão.

Segundo Zourabichvili (2004), a proposta de um pensamento-rizoma referida à experimentação comporta pelo menos três corolários, a saber: o primeiro indica que pensar não é representar, ou seja, pensar não é efeito de uma adequação a uma suposta realidade objetiva ou superior, antes sim diz respeito a “um efeito real que relance a vida e o pensamento, desloque o que está em jogo para eles, os relance mais longe e alhures” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 99); o segundo sugere que não há começo senão no meio, *intermezzo*, onde toda relação de origem ou de descendência readquire o seu valor no modo de um “devir”, desvinculado de quaisquer princípios originários ou fundantes; no terceiro corolário temos que, se todo encontro é possível, no sentido de que não há razão para descartar certos caminhos e não outros, todo encontro nem por isso é selecionado pela experiência, uma vez que certos acoplamentos, agenciamentos, não produzem nem mudam nada. Para esse mesmo teórico, não devemos nos iludir com o aparente jogo gratuito ao qual nos convida o rizoma, “como se se tratasse de praticar cegamente qualquer colagem para obter arte ou filosofia, ou como se toda diferença fosse *a priori* fecunda, segundo uma *doxa* difundida” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 99-100). Há de se considerar que na ação do pensamento nos deparamos com uma espécie de “tateamento cego”, uma construção experimental arriscada, tarefa que desafia nosso “excesso de consciência e excesso de domínio” herdados de nossa tradição ocidental. Por outro lado, esse processo nos requisita um estado de alerta, de vigilância no pensamento no próprio cerne da experimentação, que consiste justamente no discernimento do estéril (buracos negros, impasses) e do fecundo (linhas de fuga). Segundo Zourabichvili (2004, p. 100), é aí que “pensar conquista ao mesmo tempo sua necessidade e sua efetividade, reconhecendo os signos que nos obrigam a pensar porque englobam o que ainda não pensamos”. Para esse autor, torna-se crucial a tarefa de se livrar dos falsos movimentos que reconduzem uma proposta ou uma ação do tipo rizomática às codificações da representação e da unidade; cabe, sendo assim, pensar o rizoma como uma questão de cartografia ou de avaliação imanente, imerso na pura inocência e crueldade do real:

Acontece, sem dúvida, de o rizoma ser imitado, *representado* e não produzido, e servir de álibi a amálgamas sem efeito ou a logorréias fastidiosas: pois se acredita

que basta que coisas não tenham relação entre si para que haja interesse em vinculá-las. Mas o rizoma é tão benevolente quanto seletivo: ele tem a crueldade do real, e só cresce onde efeitos determinados têm lugar. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 100)

É da crueldade do real, daquilo que simplesmente se produz no mundo, imanente a suas redes materiais e imateriais que um rizoma retira suas forças e elementos constitutivos. E é no interior dessa mesma configuração que percebemos como o pensamento, atravessado por linhas plurais, é co-artífice na produção de mundos e da própria vida.

O conceito de rizoma nos fornece um suporte para nos aproximarmos dessa dimensão que relaciona pensamento e construção de realidade, ele lança as bases conceituais e estratégicas, aponta-nos os caminhos e suas dificuldades, nos conduz a uma viagem sem garantias nem arrimos seguros. Como vimos no decorrer desse tópico, o que define um sistema rizomático é sua condição *acentrada*, que se furta à *sobre*codificação por eixos genético-gerativos; sua capacidade de operar e articular multiplicidades de entradas e saídas entre cadeias não necessariamente da mesma ordem; e sua provocação sedutora a uma construção, cujo princípio fundamental repousa justamente sobre uma prudência experimental do pensamento na constituição de seus mundos, de seus planos de consistência. Fazer rizoma no pensamento, proceder por variação, expansão, conquista, captura, picada: eis nosso desafio não menos experimental que ético e político.

1.5. Pensamento e máquina de guerra

Um pensamento-rizoma, portanto, seria nosso norte experimental na abordagem e compreensão dos tecidos sociais, tanto do ponto de vista de uma produção que implique uma afirmação da vida em sua potência de variação, quanto no risco mesmo de fascistizar as forças em prol de modelos e práticas totalitárias. Em todo caso, trata-se sempre de considerar perspectivas múltiplas para o desejo e para a ação, perspectivas que não cessam de expropriar-se a quaisquer formas de controle e que constroem mundos, mesmo que ainda pouco habitados, mas que estão já aí, acontecendo, pulsando e convocando seu coletivo.

Uma das características principais de um sistema do tipo rizomático, como foi mostrado, é a condição de ligar universos plurais de expressão – a linguagem, a política, a economia etc. – e de construir, delimitar com isso determinados territórios, certas realidades, mesmo que temporárias.

Vimos que um pensamento-rizoma segue, comporta e movimenta diversas linhas e dimensões, sejam de estratificação ou de fuga, nas suas articulações com o real. Porém, como se produzem movimentos de estratificação e de singularização? Como o pensamento produz real e é por ele, de igual modo, produzido? Como funciona tal equação?

No presente tópico, tentaremos problematizar tais questões, concebendo o pensamento a partir de uma perspectiva que o investe diretamente na constituição de planos éticos e políticos, enfatizando um caráter estratégico, próprio às relações de força presentes em nossas lutas cotidianas. Para tanto, buscaremos articular algumas aproximações do campo problemático que envolve o pensamento com a caracterização que Deleuze e Guattari (1997) elaboram a partir das noções de Aparelho do Estado e Máquina de Guerra. Poderemos observar como os autores destacam no pensamento sua condição performática e construtora de realidade, sua potência em compor e romper territórios e sua importância provocadora de possíveis para a vida.

Vale destacar que a experiência do pensamento, tal como é formulada no livro *Mil Platôs* e no interior do plano conceitual do AE e da MG, segue princípios que, por vezes, dão a impressão de conceder à figura do Estado ou ao processo de estatização um lugar privilegiado de molarização do pensamento. A leitura que se segue, apesar de apontar para uma formatação do pensamento no molde do Estado, pode ser estendida a quaisquer modos de controle e canalização do pensamento. Sendo assim, é bom esclarecer que, do mesmo modo que há formatações estatais, há também formatações religiosas, sexuais, amorosas, estéticas etc. É importante que tenhamos em mente o processo de estratificação mental que se opera e a correspondência entre uma força molar e as dimensões moleculares que a configuram.

Vejamos primeiro a relação AE em sua forma-Estado do pensamento, sua manifestação no pensamento. Em seguida, o pensamento em suas vias menores, territórios múltiplos e nômades de uma verdadeira arte de guerrear.

Segundo Deleuze e Guattari (1997), para além das elucubrações que circulam em torno dos conteúdos do pensamento e das lutas que se travam nesse interstício, um fator mais crucial e nocivo se nos interpela: *a instituição do pensamento enquanto forma, molde*. O pensamento ou a maneira como o pensamento se exerce, se aplica, pensa, o pensamento em si mesmo obedece a um modelo consoante ao AE³, que o formata, o esquadrinha e o distribui por determinados segmentos, canais, ductos, traçando seus pressupostos e suas vias possíveis. O que se sucede, para os autores, é a hegemonia de uma imagem do pensamento que recobre

³ O conceito de Aparelho do Estado pode ser pensado como quaisquer segmentos que buscam submeter a diferença à reprodução do mesmo.

todo o pensamento, em suas arestas singulares e disruptivas, e que funciona como a “forma-Estado desenvolvida no pensamento”. Essa imagem opera por uma dupla articulação: por um lado, procede por captura mágica, apreensão, constituindo o domínio do “pensar-verdadeiro” e a eficácia de uma fundação; por outro lado, tal imagem congrega, por meio de pacto ou contrato, uma república dos ‘espíritos livres’ que constitui uma organização legislativa e jurídica, consolidando a lógica de um fundamento. Na imagem clássica do pensamento, teríamos esses dois pólos – o primeiro referindo-se a uma entidade fundamental e suprema, uma determinada condição mágica que dota o “Estado” (ou qualquer ontologia universal) de poderes e valorações, cujas propriedades apontam no sentido de um pensamento-verdade-em-si (palavra mágico-religiosa do déspota); e, o segundo pólo, que atesta a condição jurídica, contratual, dos espíritos livres com a idéia de um Ser supremo, cujos poderes seriam ilimitados e a quem todos deveriam declinar-se.

Segundo Deleuze e Guattari (1997), esse contrato entre espíritos livres na consolidação de um Corpo político mágico-supremo não diz respeito a uma simples metáfora, antes sim afirma “a condição de constituição do pensamento como princípio ou forma de interioridade, como estrato” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 44), ao mesmo tempo em que coloca o pensamento num lugar estratégico e de crucial importância: ele é tornado uma espécie de centro a partir do qual todas as coisas adquirem seu teor intrínseco de existência e de consistência. Ou seja, o desenvolvimento da forma-Estado no pensamento contribui para a afirmação do Ser que lhe é correspondente, no seu estatuto mesmo de consenso e de universalidade:

Só o pensamento pode inventar a ficção de um Estado universal por direito, de elevar o Estado ao universal de direito. (...) Já não se trata das poderosas organizações extrínsecas, nem dos bandos estranhos: o Estado torna-se o único princípio que faz a partilha entre sujeitos rebeldes, remetidos ao estado de natureza, e sujeitos dóceis, remetendo por si mesmos à forma do Estado. Se para o pensamento é interessante apoiar-se no Estado, não é menos interessante para o Estado dilatar-se no pensamento, e dele receber a sanção de forma única, universal. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 44)

O Estado, gerado inicialmente num consenso-contrato entre espíritos livres, se consolida como uma organização racional da comunidade, e o instrumento que arregimenta esta operação é o pensamento. Em suma, a adesão particular dos espíritos para a harmonia da vida no interior de um Ser universal. Dupla articulação: enquanto o Estado produz uma forma de interioridade para o pensamento, este, por sua vez, proporciona a essa interioridade uma forma de universalidade. E, por meio de um convênio recíproco, os espíritos garantem a

estrutura e o funcionamento desse Ser. Em troca, tal Ser objetiva proporcionar a satisfação racional e a felicidade programada de seus sócios.

Segundo os pensadores franceses, há, porém, uma outra categoria de pensamentos ou, simplesmente, contra-pensamentos, “cujos atos são violentos, cujas aparições são descontínuas, cuja existência através da história é móvel”. São traços de um “pensador privado” – Nietzsche, Kierkegaard... –, não no sentido de afirmar uma interioridade, mas antes para situar o pensamento “em relação imediata com o fora, com as forças do fora, em suma, fazer do pensamento uma máquina de guerra (...)”. Aforismo versus máxima. No aforismo, como procede Nietzsche, acontece uma abertura que espera do exterior a conexão com forças que construam novos sentidos, que despertem novas conexões e que ativem novos núcleos potenciais. É o inverso da máxima, esta “república das letras”, na qual impera um juízo soberano, uma voz despótica. A expressão “pensador privado” não deve remeter também a uma solidão absoluta, mas, conforme afirmam os autores, a uma solidão extremamente povoada, “como o próprio deserto, uma solidão que já se enlaça a um povo por vir, que invoca e espera esse povo, que só existe graças a ele, mesmo se ele ainda falta...” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 46).

Segundo Deleuze e Guattari (1997), todo pensamento é uma tribo, com todas as suas linhas nômades, de caça, guerreiras, ao contrário de um veículo de estratificação. Temos, por um lado, o pensamento enquanto pura exterioridade, aberto às contaminações e interações com as forças do fora e, por outro lado, temos um pensamento na sua forma de interioridade, clausura estanque num molde. A priori, poder-se-ia conceber as duas condições do pensamento como variações de uma mesma interioridade. Contudo,

a forma de exterioridade do pensamento – a força sempre exterior a si ou a última força, a enésima potência – não é de modo algum uma outra imagem que se oporia à imagem inspirada no aparelho de Estado. Ao contrário, é a força que destrói a imagem e suas cópias, o modelo e suas reproduções, toda possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (o verdadeiro cartesiano, o justo kantiano, o direito hegeliano, etc.). (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 47)

Enquanto o pensamento, em sua forma-Estado – *cogitatio universalis* – se exerce através de um ‘método’, espaço estriado, cuja demarcação canaliza os caminhos para suas perspectivas, a forma de exterioridade do pensamento situa o pensar “num espaço liso que ele deve ocupar sem poder medi-lo, e para o qual não há método possível, reprodução concebível, mas somente revezamentos, *intermezzi*, relances” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 47). Poderíamos extrair, nesse contexto, duas composições para o pensamento: pensamento-forma

ou fôrma, cuja tática está em quebrar, seccionar e verter para o molde da interioridade (já aqui podemos tratar de identidade, sujeito, “eu”) as potências livres, via um método e uma apropriação “estatal”; e pensamento-força, que afirma sua lógica nômade, heterogenética e intensiva.

Os filósofos franceses destacam no pensamento sua propriedade de ser um *pathos*, um *antilogos*, ou seja, o pensamento não é instrumentalizável por meio de máximas ou ditos que asseguram seu suposto estatuto transcendental com valor de lei; não se atribui a ele localização, validade e importância a partir de critérios x ou y; não se “possui” o pensamento, no modo de uma individualidade ou interioridade – Kleist denuncia, segundo os autores, que toda forma de interioridade central do pensamento é um meio de controle, controle da fala, da língua, dos afetos, das circunstâncias, do acaso; em suma, não se pode conceber o pensamento e a atividade do pensar como “suspensos” ao caos da existência, como alheia a um determinado tempo-espaço, à multiplicidade e à mutabilidade que a esposam. Ao contrário, o lugar do pensamento ou seu não-lugar é na atmosfera do vivente, no ar que respira, na “patologia”, na afetação dos encontros com quais se conecta, é o imaterial do corpo, é o corpo imaterial. Nunca se pensa “sobre”, sempre se pensa “sob”, ou numa certa zona de mistura-vizinhança com os acontecimentos, arrebatamentos, numa imanência pura – pensamento-num-devir-imperceptível – que constitui o tecido mesmo da vida:

Um pensamento às voltas com forças exteriores em vez de ser recolhido numa forma interior, operando por revezamento em vez de formar uma imagem, um pensamento-acontecimento, hecceidade, em vez de um pensamento-sujeito, um pensamento-problema no lugar de um pensamento-essência ou teorema, um pensamento que faz apelo a um povo em vez de se tomar por um ministério. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 48)

Na análise do pensamento na sua forma-Estado a partir da imagem clássica do pensamento, cuja intenção mira instaurar universais – “(...) o Todo como fundamento último do ser ou horizonte que o engloba, o Sujeito como princípio que converte o ser em ser para-nós” – que encontram seu lugar num espaço mentalmente estriado; e, por outro lado, na caracterização de um pensamento nômade, onde não há remetimentos a um sujeito pensante universal, pois diz respeito à invocação de uma ‘raça’ singular (do porvir), nem fundações em totalidades englobantes, pois “desenrola-se num meio sem horizonte, como espaço liso, estepe, deserto ou mar”, Deleuze e Guattari (1997) sustentam um campo problemático extremamente fecundo do ponto de vista da condição do pensamento em sua relação de total impessoalidade, não-propriedade, exterioridade. Os autores aludem, inclusive, os riscos que tal perspectiva do pensamento, em sua natureza nômade e em sua ‘anterioridade’ singular,

pode engendrar: “(...) como fazer para que o tema de uma raça não se transforme em racismo, em fascismo dominante e englobante ou, mais simplesmente, em aristocratismos, ou então em seita e folclore, em micro-fascismos?” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 49). Entretanto, apesar das considerações aqui elencadas fornecerem diversos operadores conceituais que possibilitam uma microanálise do problema do pensamento em termos de forças, a perspectiva da forma, principalmente na sua forma-Estado, circunscreve as reflexões em torno de um único crivo molar: concebe a constituição de uma forma para o pensamento como trabalho de captura ‘exclusivo do Estado’ e limita a idéia de um pensamento nômade molecular que não está necessariamente remetido ou vinculado a uma instância macro, mas que, situado no nível dos acontecimentos, concerne à produção dos estilos e das singularidades: modos de resistência diferenciais. Trata-se, portanto, de um campo difuso, irreduzível a formas específicas e atravessado unicamente por forças em relacionamento “afectivo” recíproco, sendo o Estado um determinado influxo ou composto deste tipo de relações. Trata-se, de igual modo, de quebrar a estaticização muito presente nesta análise e pensar mais em termos de redes interligadas de *processos* de molarização e de molecularização do pensamento, constituindo reciprocamente materialidades e virtualidades.

Sendo assim, no interior da discussão aqui desenvolvida, percebemos de que modo se dá essa operação de mão dupla entre o pensamento e a realidade, entre as faces imaterial e material do mundo, tanto no sentido das máquinas de poder/dominação que formatam o pensamento, e conseqüentemente o desejo e a ação, modulando-os numa determinada frequência de possibilidades controladas, quanto do ponto de vista de uma interferência ou indissociabilidade entre pensamento e vida, pensamento e mundo, conferindo-lhes mobilidade e permeabilidade em relação aos afectos que os interpelam na construção de rotas singulares para os tecidos humanos.

Nosso próximo passo será pensar como se efetuam na nossa atualidade as relações entre pensamento e realidade social. Quais seriam as políticas de pensamento e de subjetivação que ganham força nos dias de hoje? Quais as implicações de tal processo na dimensão indiscernível da clínica e da política? Como repensar o campo de saber e das práticas e, da mesma forma, como desenhar planos éticos de acolhimento e convívio com a diferença a partir do campo problemático do pensamento conforme investigado neste trabalho?

2 – POLÍTICAS DO PENSAMENTO: SUBJETIVAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE

No primeiro capítulo, detivemo-nos sobre um estudo característico da questão do pensamento sob vários aspectos (filosóficos, políticos etc.), tendo como referência a perspectiva esquizoanalítica. Vimos que o pensamento surge mais como uma derivada, como produto de encontros com naturezas diversas que o violentam, que o afectam e o forçam a pensar, do que como um processo naturalmente acionado por um sujeito pensante. Daí sua propriedade eminentemente intensiva. Vimos também que os planos de imanência que habitam o real são constituídos por movimentos do pensamento e por matérias de ser capturadas em cada caso/composição. E que o domínio do rizoma constitui uma nova imagem para o pensamento, imagem de pluralidade e de multiplicidade, onde se relacionam vários estados de coisas, acontecimentos e figurações de toda ordem.

Sendo assim, uma vez munidos dessas “propriedades” que convocam o pensamento em diferentes articulações, buscaremos no presente capítulo observar, por um lado, as implicações do pensamento enquanto operador rizomático, construtor e ator de planos de imanência sob a regência de *quantuns* de intensidades, e, por outro lado, temos como objetivo cartografar alguns aspectos no campo problemático do pensamento, agora não somente a partir de um trabalho “conceitual” como se deu no capítulo anterior, mas sim tentando pensar a articulação entre políticas de pensamento (ou políticas de subjetivação) e produção do real. Por políticas de pensamento entendemos as articulações individuais/coletivas mobilizadas em torno de modos de sentir, de agir, de pensar, de imaginar, modos de “existencialização” enfim, que a todo o tempo estão se produzindo e se desfazendo nos tecidos sociais. Por outro lado, falar de políticas de pensamento requer, também, que pontuemos as relações da produção de subjetividade com determinados fenômenos sociais, políticos e econômicos particulares ao momento histórico em que vivemos.

Para compreendermos de que forma as políticas de pensamento são, a um só tempo, produtos e produtoras de realidades no mundo contemporâneo, selecionamos alguns caminhos de análise, a partir dos quais podemos sinalizar certas configurações de pensamento-realidade: o território da alteridade, a plasticidade dos processos de subjetivação, as interferências das agências imateriais de controle do pensamento e das ações, dentre outras. No estudo desses veículos de orientação, reportamo-nos por vezes a determinados aspectos da modernidade que contribuíram na confecção dos diversos modos de funcionamento dos saberes e das práticas, cujas extensões se fazem presentes ainda nos dias atuais.

2.1. Da alteridade: “purificar” para viver

A ascensão da era moderna traz à tona uma série de transformações que constituem uma espécie de molde ou estrutura interna, a partir da qual são postas em ação diversas máquinas – do capital, da medicina social, do discurso científico, da ordem, da construção da ‘sociedade’ etc. Nesse caminho, havia um sonho, uma meta a se atingir, um progresso a conquistar e que atravessava todo o campo social – do interior das almas à organização coletiva. Várias forças e discursos cruzaram o tecido social na tentativa de compor um universo próspero, ordenado, pacífico, puro.

Bauman (1997) vai delinear alguns feixes constitutivos da modernidade e o modo como herdamos e ainda fazemos funcionar tais dispositivos: no pensamento, no imaginário, na existência mesma.

Segundo o autor, um dos traços marcantes da condição social moderna, cujo legado nos foi especialmente reservado, é o que ele denomina de “O sonho da pureza”. Sonhar com a pureza foi dito de ordem no desenvolvimento da máquina homem-capital do séc. XVII ao XIX. Determinados conceitos e composições surgem no seio de um plano, social, estético, político, que os instaura, que lhes dá um sentido de ser, que os põe em funcionamento. Um ideal de pureza surge em um dado contexto como preservação, resposta ou planejamento para algo que se busca ou que se quer evitar. Pureza contra imundície, contra sujeira, contra desordem, contra infecção, contra contágios. Pureza como ordem: cada coisa ocupa funcional e estrategicamente seu lugar e nenhum outro. O seu oposto: o sujo, o impuro, o imundo seria o “fora do lugar”, uma vez que não “são as características intrínsecas das coisas que as transformam em ‘sujas’, mas tão-somente sua localização e, mais precisamente, sua localização na ordem de coisas idealizadas pelos que procuram a pureza” (BAUMAN, 1997, p. 14).

Entretanto, há coisas que não se encaixam, que não encontram lugar em qualquer fragmento da ordem preparada pelo homem. São elementos móveis, sempre “fora do lugar”, que não se fixarão no lugar que lhes foi destinado a ocupar, “que trocam de lugar por sua livre vontade”. Para os defensores e servidores da pureza não é suficiente mudá-los de lugar, tentar encaixá-los na ordem sonhada, pois trata-se de elementos que:

(...) controlam sua própria localização, zombam, assim, dos esforços dos que procuram a pureza ‘para colocarem as coisas em seu lugar’ e, afinal, revelam a incurável fraqueza e instabilidade de todas as acomodações. Baratas, moscas, aranhas ou camundongos (...), hóspedes não convidados, que não podem, desse modo, ser incorporados a qualquer imaginável esquema de pureza. (BAUMAN, 1997, p. 15)

Situação ainda mais preocupante quando se trata de seres que se movem sem chamar a atenção sobre si mesmos, desafiando os limites da pureza, seu modelo, e ameaçando o próprio esforço de protegê-lo: “Ácaros de tapete, bactérias e vírus pertencem a esta categoria de coisas de que nada se acha a salvo, inclusive a busca mesma da salvação” (BAUMAN, 1997, p. 15). Essa perspectiva do ideal da pureza e de seus respectivos desdobramentos de higienização, de medicalização, de individualização etc., comporta processos de canalização e de organização do difuso, do diverso, do anormal; almeja controlar e regular configurações institucionais e comportamentais; ordem para o progresso. Uma boa organização reza formas de ação e modos de pensamento consonantes a um mundo ordenado, previsível, estável.

Podemos eleger até aqui três questões cruciais na argumentação de Bauman (1997), que servirão de base para algumas reflexões por vir: (1) o sonho da pureza foi transposto para os coletivos humanos, isto é, foi utilizado para definir que categorias de humanos fariam parte do construto paradisíaco e quais seriam concebidos como obstáculos para a apropriada ‘organização do ambiente’, os impuros, os condenados, o refugo, o lixo irreciclável; (2) quanto maior é o rigor de pureza e ordem, maiores são os efeitos de proliferação do estranho, dos híbridos (LATOUR, 1994), pois toda colocação em ordem implica “a proclamação de sempre novas ‘anormalidades’, traçando sempre novas linhas divisórias, identificando e separando sempre novos estranhos” (BAUMAN, 1997, p. 20); (3) da era moderna para o nosso mundo capitalisticamente globalizado, o ideal da pureza adquire formas originais de seleção e de ação.

No que toca à primeira variável, ou seja, na tentativa de se definir um estatuto para a pureza e a ordenação, tanto do ponto de vista de uma adesão dos corpos aos vetores institucionais atuantes, quanto no que tange à exclusão da sujeira, à produção da sujeira, temos como exemplo que logo salta diante de nós as ideologias totalitárias, nas suas concreções nazi-fascista (pureza da raça) e comunista (pureza de classe). Segundo Bauman (1997, p. 22), “as ideologias totalitárias foram notáveis pela propensão a condensar o difuso, localizar o indefinível, transformar o incontrolável num alvo a seu alcance e, por assim dizer à distância de uma bala”. Na segunda variável do ideal da pureza, temos uma produção massiva de excluídos de toda espécie. No mundo moderno e no pós-moderno, a figura do humano puro

é identificada a do branco, europeu, familiar, com domicílio, conta bancária etc., e outros crivos que ditam o perfil do civilizado hoje. Contudo, a delimitação exclui um espaço sempre assustadoramente maior que sua circunscrição. Assistimos, nesse sentido, a irrupção de multidões de inválidos, de raças, de tribos, de nômades etc. que se furtam aos enquadramentos e encaixes para eles não-reservados, ocupantes dos morros, das favelas, dos prédios públicos abandonados, dos sem terra, dos “sem”, como diz Suely Rolnik (2003). Na terceira variável, Bauman (1997) aponta os novos critérios norteadores para a inclusão no universo da pureza:

(...) tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor, de se regozijar com a sorte de vestir e despir identidades, de passar a vida na caça interminável de cada vez mais intensas sensações e cada vez mais inebriante experiência. Nem todos podem passar nessa prova. Aqueles que não podem são a ‘sujeira’ da pureza pós-moderna. (BAUMAN, 1997, p. 23)

Tendo em vista que o novo parâmetro de pureza, conforme alude o autor, está na aptidão a participar do jogo consumidor, os consumidores “falhos” são a sujeira que precisa ser removida, uma vez que são incapazes de exercerem sua “liberdade” no vasto leque de escolhas que o consumo proporciona, de modo que sua presença e o espaço por eles ocupado torna-se um empecilho, uma trava ao movimento fluido e acumulativo do capital. Em suma, sua presença não é bem vinda, pois não gera nem faz circular dinheiro. Nesse sentido, a existência de tais não-consumidores se restringe aos espaços aos quais são obrigados a aderir – na forma da ocupação, da invasão, do alojamento, das favelas etc. – e muitas vezes não encontram sossego nem aqui, isto é, quando a ocupação indesejável é combatida severamente, de modo a fazê-los sempre partir em arriscados movimentos de vai e vem, de um viaduto a outro, num nomadismo alucinante (PEIXOTO, 2002).

Algumas das conseqüências deste processo de produção crescente de “impurezas” está na proliferação dos revolucionários atuais e/ou potenciais, cuja forma mais insidiosa na atualidade são “aqueles que ou desrespeitam a lei, ou fazem a lei com suas próprias mãos – assaltantes, gatunos, ladrões de carro e furtadores de loja assim como seus *alter egos* – os grupos de punição sumária e os terroristas”, todos eles “aprendizes vorazes e devotos crentes da revelação pós-moderna, ávidos por levar as receitas de vida sugeridas por aquela lição [do consumismo] até sua conclusão radical” (BAUMAN, 1997, p. 26).

O interessante é que ainda aqui, há um apelo ao encontro com o outro, ainda há necessidade do outro. Mesmo que seja para legitimar sua condição de refugio no sentido de afirmar o estado do “puro” enquanto tal, se trata sempre de relações, do encontro entre alteridades, encontro sempre necessário.

Na medida em que fazemos funcionar a máquina da pureza com a negação das alteridades, das diferenças, na consideração de mundos mais apropriados para circular e interagir que outros e, por dedução lógica, numa vontade de adequação de tudo a um funcionamento do homogêneo e do mesmo, atualizamos forças eugenistas e fascistas. Nossa relação com a alteridade está ameaçada por uma visada que destrói o outro na sua condição de diferente e singular em si. São os fantasmas que rondam nossas composições institucionais – imaterialidades familiares, estatais, fraternais... [o outro como igual, que só desfruta dos mesmos direitos (humanos?) se igual a mim e a todos; o único direito cuja variabilidade e força tem crescido assustadoramente é o direito do consumidor, mas sempre partindo de premissas básicas que visam garantir sua integridade]... que ainda ditam silenciosa e subrepticamente com quem queremos nos relacionar, dialogar, fazer sexo... é sempre uma busca ou tendência de buscar no outro um melhor funcionamento do ‘eu’ mesmo, buscar no outro ‘igualizado’ o que não conseguimos atualizar em nosso próprio plano. Tornar o outro similar, assimilado, nulo. E todos os discursos e imagens que a mídia veicula são sempre na tentativa de atingir o padrão a partir de uma suposta diferença, ou seja, multiplicam-se as formas de propaganda, persuasão e sedução com estilos os mais variados (orientais rasta, negros hi-tech, brancos drogados-felizes, máquinas-caça-consonância etc.) para que, de algum modo, nos sintamos tocados por algum dos mundos que se fazem presentes ali.

Por isso que colocamos em foco a questão do pensamento e da produção do real, pois acreditamos que nesse interstício se dá a zona estratégica de uma guerra que não se contenta somente com materialidades monetárias, mas antes faz multiplicar os dispositivos de captura do exercício do pensamento a favor da proliferação do capital e de suas imagens. Tais dispositivos se multiplicam e adquirem significativa força com o advento do capitalismo e todo o diagrama que traça para gerir as novas organizações sócio-institucionais emergentes no séc. XIX. Como nos mostrou Foucault (1999b), o poder disciplinar de investir e retirar dos corpos seu grau equacionado de docilidade e produtividade para a nova ordem produtiva requereu e viabilizou o surgimento de várias formas de especialismos que, no mesmo efeito de buscar compreender as diretrizes originais que se insinuavam nesse período, terminavam por levantar informações e produzir saberes que seriam reinjetados nas maquinações das formas de poder em ascensão. Daí o surgimento de verdadeiras agências de interpretação da multiplicidade semiótica da nova ordem: psicologia, psiquiatria, psicanálise, sociologia etc. e seus futuros desdobramentos e sub-especialismos, cada um pretendendo enunciar seu regime de verdade, seu território de poder e firmar, com isso, a autonomia de seu próprio domínio.

Veremos no próximo tópico de que modo poderíamos caracterizar esses especialismos, dispositivos ou, como denominamos aqui, agências do pensamento. E como poderíamos pensar suas interferências e atualizações na contemporaneidade.

2.2. Das Agências do pensamento

Agências do pensamento podem ser definidas como domínios que articulam saber-poder-produção de subjetividade dentro de um determinado contexto social, histórico, econômico e político. Podem ser pensadas também como máquinas abstratas, para lembrar Deleuze (1987), ou mesmo como programas de leitura, de interpretação e de produção de sentido em relação aos fenômenos do mundo. Sendo assim, tais agências instauram políticas de subjetivação, produzem e solicitam estilos de vida e de pensamento; funcionam como “suportes imateriais” (nem por isso menos reais) para a experiência do homem no mundo, são dispositivos que se interpõem entre os corpos e suas experiências diretas com o real, são aparelhos especializados na tarefa de administrar os sistemas de signos de uma sociedade, um grupo, um coletivo qualquer, como também de manipular e criar mundos ou comunidades interligadas por certos valores; são, em última instância, eficazes dispositivos de controle: de idéias, de sensações, de percepções, de afecções, e conseqüentemente de práticas, variando seus graus e intensidades de interferência/sedução a depender das condições singulares de cada momento sócio-histórico.

Contudo, podemos identificar o aparecimento ou, melhor dizendo, a multiplicação vertiginosa dessas agências na ascensão da era moderna, proveniente de uma desfragmentação material e imaterial nos diversos segmentos coletivos, que passam a solicitar veículos, programas e outros dispositivos diferenciados na apreensão da experiência. Para Guattari e Rolnik (1986), a partir da ascensão dos sistemas capitalistas, alguns modos de referência subjetiva foram literalmente extintos. Até a Revolução Francesa e o Romantismo, a subjetividade estava ligada a modos de produção territorializados (na família ampla, nas corporações, nas castas, etc.) que não centralizavam os processos subjetivos ao nível do indivíduo. Com a emergência de novas relações de trabalho, com a delimitação de um novo tipo de individuação da subjetividade, fez-se necessária a criação de novas coordenadas de produção de subjetividade. Diz-nos os autores:

Com a Revolução Francesa, não só todos os indivíduos tornaram-se de direito – e não de fato – livres, iguais e irmãos (e, além disso, perderam suas aderências subjetivas aos sistemas de clãs, de grupos primários), mas também tiveram de prestar contas a leis transcendentais, leis da subjetividade capitalística. Nessas condições foi necessário fundar o sujeito e suas relações: a relação do sujeito com o pensamento (o cogito cartesiano), a relação do sujeito com a lei moral (o numen kantiano), a relação do sujeito com a natureza (outro sentimento em relação à natureza e outra concepção de natureza), a relação com o outro (a concepção do outro como objeto). É nessa deriva geral dos modos territorializados da subjetividade que se desenvolveram não só teorias psicológicas referentes às faculdades da alma, como também uma reescrita permanente dos procedimentos de subjetivação no campo geral das transformações sociais. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 35)

Além e no interior dessa ebulição, dessas mudanças bruscas nas coordenadas dos coletivos humanos, ainda na esteira de processos que a um só tempo equalizavam ruptura de ordens e linhas de dispersão, outros vetores vêm aqui se somar aos movimentos de criação e consolidação das agências de pensamento e de subjetivação.

Phillip Rieff (1990) identifica, no séc. XIX, o aparecimento de duas vertentes em estreita relação uma com a outra: (1) a derrocada e o esfacelamento da hegemonia cristã, na sua tarefa de organizar um solo de estabilidade e de amparo para a experiência da personalidade comunal, bem como (2) a tentativa incipiente e desesperadora de tentar erguer um outro plano capaz de dar conta dessa demanda. Uma vez descentralizados os parâmetros cristãos que mantinham coesa a cultura ocidental por meio de seus especialistas-espiritualizadores, houve uma sucessão, do ponto de vista lógico e histórico, deste posto de ‘comando’ em favor dos ‘psicologizadores’, que passaram a produzir normatividades a partir de um deslocamento discursivo do propósito comunal para a esfera individual, para cada vez mais próximo dos corpos, cada vez mais interiorizado, para a consciência de um “eu” – instituído como o novo centro, “capaz de se sustentar mesmo quando as comunidades se desintegram (...)”. Essa convicção lança sobre o mundo uma nova e dinâmica aceitação da desordem (...)” (RIEFF, 1990, p. 22).

Nesse sentido, Weber (*apud* IANNI, 1999) observa que, se por um lado temos o enfraquecimento do sistema cristão produtor de subjetividade, por outro lado assistimos a um movimento de (des)conversão dos investimentos simbólicos – capturados na religiosidade – em força de trabalho, ou seja, com a saída do ascetismo dos mosteiros, ocorreu um redirecionamento das forças produtivas para a vida profissional, influenciando a moralidade secular e contribuindo para a formação da moderna ordem econômica e técnica ligada à produção em série através da máquina, que determina de maneira violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob este sistema.

O que teríamos de crucial, portanto, é um redirecionamento, um reinvestimento ou uma redistribuição das forças produtivas e desejantes não mais centralizadas em grandes eixos significantes de subjetivação, mas numa série de mecanismos plurais, porém herdando do sistema anterior sua mesma vontade enunciativa de verdades universais.

O processo de desterritorialização capitalística, como um dos mais importantes fatores do gradativo esfacelamento de certas referências (culturais, territoriais, semióticas etc.) de orientação para o homem na modernidade⁴, permitiu e fomentou o desenvolvimento de um amplo leque de agências especializadas na tarefa de, ao mesmo tempo, produzir conhecimento sobre as transformações sociais em emergência e formatar esse conhecimento, re-injetando-o nas composições institucionais que ganhavam força nesse período.⁵

2.2.1. Agências do pensamento e sociedade disciplinar

Nas análises da sociedade disciplinar, realizadas por Foucault (1999b), podemos verificar algumas operações táticas do saber-poder diante dos emergentes diagramas do capitalismo industrial na sua tarefa de reorganizar e de reorientar as forças desejantes para fins determinados. Na disciplina, o alvo principal era o corpo do indivíduo, a busca para extrair do corpo verdades sob a forma de relatos, inquéritos, questionários, testes de aptidão e tantas formas de medir e avaliar o comportamento; ou ainda, num esquadramento e codificação do corpo para usurpar-lhe sua melhor forma de rendimento utilidade-produtividade frente às necessidades que o capitalismo no séc. XIX requeria. Diferentemente de outras formas de apropriação do corpo pelo poder (escravidão, vassalagem, etc.), a disciplina que passa a configurar-se na rede social européia nos séculos XVIII e XIX percebe

⁴ Cf. GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP), 1991. Esse autor assinala que o desenvolvimento da modernidade está relacionado à produção de mecanismos de “desencaixe” ou de “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço” (p. 29). Um destes dispositivos de desencaixe consiste no estabelecimento dos *sistemas peritos*, que se referem a “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje” (p. 35). Segundo Giddens, as pessoas recorrem, circunstancial ou freqüentemente, a profissionais – advogados, médicos, terapeutas etc. – dotados de um conhecimento específico. Entretanto, o conhecimento perito, como retratado aqui, se faz presente em todos os ramos nos quais estamos envolvidos e nos relacionamos: no carro que dirigimos, na casa onde habitamos, nas máquinas que usamos etc.

⁵ Foucault (1999a) observa que tais contingências sociohistóricas exigiram novos modos de lidar com a realidade no decurso do séc. XIX, como por exemplo: as normas impostas pela sociedade industrial aos indivíduos que permitiram a constituição da psicologia como ciência; as ameaças aos equilíbrios sociais e burgueses que pesaram numa reflexão de tipo sociológico etc.

o corpo não unicamente para produzir um aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas para compor uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil, e inversamente. É uma “anatomia política” especializada em fabricar corpos ‘docilizados’, seja aumentando suas forças (em termos econômicos de utilidade), ou diminuindo essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Trata-se de uma “microfísica do poder” que busca alvejar o corpo nos seus ínfimos detalhes (pequenos movimentos, pequenos gestos), na sua economia (a eficácia dos movimentos, a organização interna) e nas suas disposições essenciais (codificação do tempo, do espaço e dos movimentos).

Toda essa engenharia exigia a dupla articulação entre levantamento, padronização e acúmulo de informações sobre os corpos, suas habilidades e funções, e dispositivos de captura e experimentação/aplicação desse manancial informativo. A singularidade dos processos disciplinares reside no fato de terem culminado na dupla orquestração entre formação de saber e majoração do poder, isto é, a produção de saber se dá a partir de um refinamento das relações de poder, do diagrama que ele traça, ao passo que a multiplicação dos efeitos de poder acontece graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos.

De acordo com Foucault (1999b), a fim de que a disciplina exerça seu poder eficazmente na tarefa de adestrar e de “fabricar” indivíduos, bem como na de utilizar forças específicas às multiplicidades mais complexas, três recursos se mostram cruciais: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame. Enquanto o primeiro diz respeito a estratégias de visibilidade para otimizar o processo produtivo e o segundo recorre à adoção de ‘micropenalidades’ contra os desvios de toda ordem para a manutenção de normas (industriais, sanitárias, educacionais, normas que definem sanidade e loucura etc.), o terceiro termo dessa série, o *exame*, vai combinar elementos da vigilância e da sanção normalizadora promovendo um salto além. Pelo exame, se estabelece uma visibilidade sobre os indivíduos, através da qual eles são diferenciados e sancionados. A psicologia, a psiquiatria e a sociologia demarcam aqui seus territórios. Por esses saberes, são produzidos *registros*, *dossiês*, *interrogatórios*, *questionários*, *projeções estatísticas*, todos resultados de observações rigorosas guiadas pelo critério de normalidade. Para Foucault (1999b), é no exame que a superposição das relações de poder e das de saber assume todo o seu brilho visível. A partir de recursos interventores nos hospitais, nas escolas, nas prisões etc., foi possível a formação de uma série de códigos que categorizavam os comportamentos, os sistemas e os desempenhos, articulando a ‘matéria-prima’ para as agências do pensamento que se multiplicavam e se fortaleciam nesse período.

É bom salientar que, na disciplina, as agências se confundiam com os dispositivos (médicos, jurídicos, psiquiátricos, escolares etc.) e com as lógicas espaço-temporais que cada contexto encarnava, mobilizando e produzindo incessantemente diagramas de subjetividade e de sociabilidade.

Contudo, enquanto, na modernidade, o corpo-subjetividade⁶ é necessariamente matéria-prima para as novas engrenagens do poder que o submetem passivamente na execução de atividades – seja na escola, na fábrica, no exército, na prisão etc. –, na nossa realidade contemporânea a produção de subjetividade se confunde diretamente com modos de funcionamento mais fluidos e sutis, deslocando a posição passiva do sujeito para perspectivas que exigem maior engajamento e potência de invenção e de variação no interior dos processos de produção e reprodução da vida.

2.2.2. Da disciplina ao controle

Deleuze (1992) defende que as configurações institucionais que caracterizavam as sociedades disciplinares – a família, a escola, a fábrica, o hospital etc. –, bem como seus procedimentos funcionais rígidos, estariam passando por uma crise generalizada, dando lugar às chamadas sociedades de controle. Não mais a lógica do confinamento, que forjava moldagens fixas, mas antes tratar-se-iam de modulações flexíveis, redes líquidas (BAUMAN, 2001), moventes: “O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo” (DELEUZE, 1992, p. 223).

Ou seja, na crise do hospital, assistimos a outras formas assistenciais não restritas ao confinamento, como, por exemplo, os hospitais-dia, os atendimentos a domicílio, a setorização⁷. E mais gravemente:

(...) a nova medicina ‘sem médico nem doente’, que resgata doentes potenciais e sujeitos a risco, que de modo algum demonstra um progresso em direção à individuação, (...) mas substitui o corpo individual ou numérico pela cifra de uma matéria ‘dividual’ a ser controlada. (DELEUZE, 1992, p. 225)

⁶ Conceito utilizado por Viana (2001) para designar uma composição de idéias, afectos e perceptos formados num determinado tempo/espaço.

⁷ Aqui no Brasil, temos os programas de saúde da família (PSF), a municipalização e regionalização da rede de atendimento à saúde mental e outras parcerias/iniciativas com instituições do Terceiro Setor.

“A nova medicina” que, da mesma forma, se exorciza à sua circunstancial razão de ser – médico e paciente – para fazer circular discursos sobre nutrição, longevidade, ideais de corpo e de saúde, verdadeiros discursos com força de lei moral que são lançados pelas redes midiáticas e que fazem com que cada um vigie a si mesmo continuamente (não importa onde nem quando) e se avalie de acordo com critérios alheios. A crise na escola, que permite a circulação e a interação com outros veículos de conhecimento, como programas de educação à distância, a mediação do computador nas novas relações de ensino/aprendizagem, como também a presença cada vez mais comum dos infindáveis cursos de *formação permanente* e a necessidade paranóica de que nunca se chegou a lugar algum, de que há sempre mais para saber, para aprender, para explorar. Nas prisões, teríamos desde a adoção das chamadas penas “alternativas” ou “substitutivas” até a utilização de coleiras eletrônicas que obrigam o condenado a permanecer em determinados locais em certas horas e possibilitam localizá-lo em qualquer lugar quando necessário. As transformações no modelo de confinamento da fábrica, assim como nas relações de trabalho de uma forma geral, também seguem regimes de funcionamento mais flexíveis. Na sociedade disciplinar, a fábrica como lugar de adestramento das massas com vistas à produção enquadrava os corpos em processos repetitivos de excelência técnica. Na sociedade de controle, a empresa substituiu a fábrica. Para Deleuze (1992), a empresa é “uma alma, um gás”, quer dizer, a empresa configura um regime que promove flexibilização e captura participação ativa, possibilita autonomia e modula suas recompensas por desempenho. Enquanto, na fábrica, o trabalhador se via confinado num espaço definido, a empresa se faz presente em todos os lugares, acompanha o próprio trabalhador, na rua, em casa etc., principalmente se levarmos em conta nossa necessidade produzida de coleiras-celulares e as interferências dos sistemas de informação nos modos de subjetivação na atualidade.

Michael Hardt (2000) observa que, na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle⁸, ao invés de uma oposição, o que temos é uma intensificação, uma generalização da lógica disciplinar, agora livre dos muros que circunscreviam seu espaço físico-funcional e a separavam do mundo:

(...) a crise contemporânea das instituições significa que os espaços fechados que definiam os espaços limitados das instituições deixaram de existir, de maneira que a

⁸ A descrição da passagem da disciplina ao controle, de fato, não corresponde a uma mudança geral dos quadros institucionais, no sentido de que não abandonamos de todo os mecanismos disciplinares para adotarmos um novo programa, dos controlatos. Como também, é bom salientar, cada via institucional segue seus próprios caminhos, marcando involuções, recuos, incorporando certas diretrizes, sinalizando outras conexões e funcionamentos. Não haveria, portanto, uma adesão uniforme e eqüitativa de todos os regimes (escolar, prisional etc.).

lógica que funcionava outrora principalmente no interior dos muros institucionais se estende, hoje, a todo o campo social. (HARDT, 2000, p. 369)

De igual modo, se os processos de produção de subjetividade obedecem a formas de produção social que lhe são coextensivas, assistimos à passagem de um modo de produção de subjetividade disciplinar para outro, do controle. Na sociedade disciplinar, a produção de subjetividade estava submetida à lógica funcional de suas instituições fechadas, a moldes institucionais rígidos, fixos, com suas regras de tempo, espaço e comportamentos estritamente delimitados. As instituições fornecem ainda um lugar (a sala de aula, a oficina, o lar etc.) onde se opera a produção de subjetividade:

As diversas instituições da sociedade moderna deveriam ser consideradas como um arquipélago de fábricas de subjetividade. No decurso de uma vida, um indivíduo entra nessas diversas instituições (da escola à caserna e à fábrica) e delas saem de maneira linear, por elas formado. Cada instituição tem suas regras e lógicas de subjetivação (...). (HARDT, 2000, p. 368)

Sendo assim, os modos de funcionamento das instituições na sociedade moderna refletem claramente os tipos de subjetividade aí produzidas – regulares, estanques, identitárias.

Na sociedade de controle, ainda segundo Hardt (2000), nos deparamos com outros dispositivos de subjetivação não limitados a lugares específicos, mas que agem através de uma disseminação e de um desmantelamento próprios da máquina capitalista, que melhor funciona quanto maior for seu nível de esfacelamento e dispersão:

A não-definição do *lugar* da produção corresponde à indeterminação da *forma* das subjetividades produzidas. As instituições sociais de controle no império poderiam, portanto, ser percebidas em um processo fluido de engendramento e de corrupção da subjetividade. (HARDT, 2000, p. 369)

Às duas leituras sobre produção de subjetividade – na sociedade disciplinar e na de controle – se fazem acompanhar agências próprias para cada configuração institucional e com elas se confundem. Por exemplo, uma determinada produção discursiva que busca enunciar verdades sobre o comportamento sexual, o comportamento esquizo, o delinquente, o doente, o grupo etc., já demarca um território de poder e, na mesma medida, instaura um regime de interpretação do mundo na forma dos especialismos, sub-especialismos e seus desdobramentos: medicina, direito, psicologia, sociologia, antropologia, serviço social, sexologia etc., seguidos de suas hibridações *ad infinitum*: psico-oncologia, etno-psiquiatria, sociologia da religião, antropologia da saúde etc.; e, mais radicalmente, as variações internas a

cada campo, as micro-especialidades, os micro-saberes periféricos cada vez mais presentes. Isto significa que entre cada indivíduo e seu sexo, entre ele e o que ele come, entre ele e o grupo ao qual pertence, entre ele e sua condição no mundo, observamos a intervenção de agências, essas máquinas fantasmagóricas de mediação, muletas sensíveis, próteses imateriais que fazemos funcionar nas fissuras entre conhecimentos/informações e realidade, conhecimentos/informações e modos de vida. Contudo, enquanto na disciplina existiam restrições espaço-temporais para tais agências, por conta de sua dependência à mecânica institucional demasiado fixa e rígida, na sociedade de controle, com o advento das redes digitais, midiáticas e informacionais, tais dispositivos adquirem uma mobilidade nunca antes vista, dissipando assim os limites que impediam sua livre proliferação e alcance.

Nesse sentido, para que possamos pensar na produção de subjetividade na sociedade de controle devemos atentar para os atuais processos de subjetivação do capitalismo contemporâneo e suas estratégias modulares de intervenção, sedução e captura que, a um só tempo, equacionam liberação e dispersão dos corpos com adesão voluntária e produtividade eficazmente controladas.

2.2.3. Capitalismo contemporâneo (conexionista) e agências do pensamento: do controle ao auto-controle

Observamos uma dupla articulação de muito êxito na sociedade atual entre desenvolvimento da produção capitalista e as interferências catalisadoras de agências contemporâneas de controle do pensamento, controle que conta sobremaneira com as máquinas da comunicação e da informação, mais particularmente do marketing e da publicidade, pelas quais o capitalismo globalizado produz, de modo ininterrupto, os contextos imateriais ou, se preferirmos, as formas de vida que dão consistência às sempre novas esferas de mercado emergentes e aí veiculadas.

O capitalismo bombardeia a subjetividade com as demandas que fomenta, faz reverberar seu mecanismo funcional por sedução – investe na realização dos desejos, das promessas, do sucesso, investe em imagens, estilos, ambientes, em modos de se vestir, modos de se comportar, modos de sentir, de pensar e de agir – para depois solicitar nossa correspondência, nossa fidelidade e nossa ‘inclusão’.

De acordo com Maurizio Lazzarato (2004), trata-se de um processo de construção de mundos e de seus signos associados, signos de comunidade, de pertencimento, de tranqüilidade, de bem-estar, signos, enfim, que constituem o alicerce sobre o qual se estruturam os meios de produção/consumo fabricados neste interstício. Em outras palavras, primeiro se cria um mundo e suas atrações, as imagens e seus valores, os afetos e sua flexibilização, depois se veiculam os objetos que serão consumidos e os perfis dos sujeitos idealizados para habitar nesse mundo criado.

Para Lazzarato (2004), o capitalismo de hoje, sob a lógica fluida da ‘empresa’, se serve de técnicas para viabilizar a criação de mundos de mercado e de subjetividades para integrar tais mundos. A empresa investe em serviços de pesquisa, de marketing, de comunicação etc; a empresa não cria a mercadoria, mas o mundo onde a mercadoria existe; ela não cria o sujeito, mas o mundo onde este sujeito existe. Os serviços, os produtos e os produtores/consumidores devem corresponder a esse mundo. Assim, a empresa busca construir a correspondência entre os consumidores/trabalhadores e seu mundo.

Dessa forma, observamos um deslocamento na relação de oferta e demanda, que passa a se concentrar mais no pólo dos clientes do que na mercadoria e suas propriedades. Daí o papel estratégico desempenhado pela máquina de expressão (marketing e publicidade) nas redes capitalistas atuais.

Segundo Lazzarato (2004), consumir não se limita a comprar e destruir um produto ou serviço, mas antes se refere ao pertencimento, à adesão a um mundo. E de que mundo se trata? Diz-nos o autor:

Basta ligar a televisão ou o rádio, passear numa cidade, comprar uma revista ou um jornal para saber que esse mundo é constituído por agenciamentos de enunciação, por regimes de signos cuja expressão se chama publicidade e cujo expresso constitui uma solicitação, uma ordem, que são, em si mesmos, uma avaliação, um julgamento, uma crença a respeito do mundo, de si mesmo e dos outros. O expresso não é uma avaliação psicológica, mas uma incitação, uma solicitação a esposar uma forma de vida, isto é, esposar um jeito de se vestir, um jeito de ter um corpo, um jeito de comer, um jeito de comunicar, um jeito de habitar, um jeito de deslocar-se, um jeito de ter um estilo, um jeito de falar etc. (LAZZARATO, 2004, p.)

E os novos centros estratégicos ou as novas atualizações das agências do pensamento se confundem, em grande medida, com os dispositivos do marketing e da publicidade. A empresa, via publicidade, objetiva produzir transformações corporais, transformações na nossa sensibilidade, distribuindo primeiro maneiras de sentir para depois solicitar maneiras de viver; ela atualiza modos de afetar e de ser afetado nas almas, para encarná-los nos corpos:

A dimensão material do acontecimento, sua efetuação, se faz quando as maneiras de viver, de comer, de ter um corpo, de se vestir, de habitar etc., se encarnam em corpos: vive-se materialmente entre mercadorias e serviços que compramos, nas casas, entre os móveis, com os objetos e os serviços que captamos, como ‘possíveis’ no fluxo de informações e de comunicação no qual estamos imersos. Vamos dormir, nos ativamos, fazemos isso e aquilo, enquanto estes expressos continuam a circular (eles ‘insistem’) nos fluxos hertzianos, nas redes telemáticas, nos jornais etc. Eles duplicam o mundo e nossa existência como um ‘possível’ que já está aí, na realidade um comando, uma palavra autoritária mesmo que se expresse pela sedução. (LAZZARATO, 2004, p.)

Segundo Lazzarato (2004), esse jogo de relações, essa engenharia que circula em torno de elementos abstratos – porém não menos reais – que passa a determinar as novas relações econômicas e vitais na atualidade, fomentando a produção de valores, a manipulação dos afetos e a regulação da informação, constitui o chamado ‘trabalho imaterial’.

Com o relativo enfraquecimento dos modelos fordista, taylorista e disciplinar de organização social e produtiva, e com a emergência de novos dispositivos tecnológicos, como a robótica, as redes digitais, a biotecnologia, as tecnologias da comunicação, dentre outras, o trabalho imaterial se consolida como um dos principais veículos da expansão capitalista contemporânea; constrói os produtos e ao mesmo tempo solicita formas de subjetivação; constrói relações sociais e valores para o mercado, regulando a comunicação entre a multiplicidade das mercadorias e os estilos e concepções de mundo de seus consumidores:

A produção audiovisual, a publicidade, a moda, a produção de software, a gestão do território etc. são definidas através da relação particular que a produção mantém com o seu mercado e os seus consumidores. (...) O trabalho imaterial se encontra no cruzamento (é a interface) desta nova relação produção/consumo. (...) É o trabalho imaterial que inova continuamente as formas e as condições da comunicação (e, portanto do trabalho e do consumo). (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 45)

Lazzarato e Negri (2001) observam que o trabalho imaterial ao mesmo tempo em que dá forma e materializa as necessidades, o imaginário e os gostos do consumidor, na mesma medida promove suas mercadorias à dimensão de potentes produtoras de necessidades, do imaginário e de gostos: “A particularidade da mercadoria produzida pelo trabalho imaterial (...) está no fato de que ela não se destrói no ato do consumo, mas alarga, transforma, cria o ambiente ideológico e cultural do consumidor” (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 46).

Nesse sentido, a produção imaterial deixa de estar situada ou remetida a esferas determinadas de circulação. Pelo contrário, o seu raio de ação, o seu circuito de funcionamento opera em consonância com as mais diversificadas redes existenciais, criando e recriando, a um só tempo, sociabilidade e subjetividade:

Se a produção é hoje diretamente produção de relação social, a ‘matéria-prima’ do trabalho imaterial é a subjetividade e o ‘ambiente ideológico’ no qual esta subjetividade vive e se reproduz. A produção de subjetividade cessa, então, de ser somente um instrumento de controle social (pela reprodução das relações mercantis) e torna-se diretamente produtiva, porque em nossa sociedade pós-industrial o seu objetivo é construir o consumidor/comunicador. E construí-lo ‘ativo’. (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 46-47)

Lazzarato e Negri (2001) concluem que, se o trabalho imaterial produz ao mesmo tempo subjetividade e valor econômico, ele articula e sinaliza de que modo o capitalismo contemporâneo tem invadido a vida em suas entranhas mais profundas e superado todos os obstáculos que não só separavam, mas também opunham economia, poder e saber.

Ora, se no trabalho imaterial percebemos de que maneira modos de vida são capturados, turbinados e manufaturados a serviço do capital, e que, neste jogo, formas de sociabilidade e de subjetividade são constantemente produzidas/consumidas, logo toda e qualquer atividade de inovação no território do trabalho imaterial, necessariamente requer, como matéria-prima fundamental e ilimitada para o acúmulo do capital, a mais-valia de vida: seus movimentos diferenciadores, suas linhas de fuga mais discretas, seus momentos poéticos, seu humor, sua tragicidade, qualquer coisa, enfim, que possa gerar lucro.

Ora, o que as recentes máquinas ou agências do pensamento articulam e investem como lógica de funcionamento reside justamente sobre a captura do poder de invenção e de variação próprio à vida. Se, há algum tempo, a criação era concebida como um recurso que permitia furar o bloqueio do capital e instaurar outros regimes de subjetivação, temos de admitir que a criação ela própria tornou-se rentável, capitalizável e, portanto, tornou-se muito bem vinda nas malhas do capitalismo contemporâneo que busca sobremaneira capturar a diferença e a variabilidade para reinvesti-las no Mesmo (o lucro e seus signos, mundos correlatos).

Pelbart (2003), comentando o livro *Le nouvel esprit du capitalisme*, de Luc Boltanski e Ève Chiapello, destaca algumas questões cruciais que nos permitem visualizar de que forma o capitalismo conseguiu superar muitos dos aspectos da crítica formulada contra ele nos anos 60-70 ao incorporar ativamente “ingredientes vindos do caldo de contestação ideológico, político, filosófico e existencial dos anos 60”. Um novo espírito do capitalismo é forjado a partir das críticas e reivindicações “por mais autonomia, autenticidade, criatividade, liberdade, até mesmo a crítica à rigidez da hierarquia, da burocracia, da alienação nas relações e no trabalho, foi inteiramente incorporada pelo sistema (...)” (PELBART, 2003, p. 96). Segundo Pelbart (2003), essa recuperação demarca um ponto de apoio fundamental, a partir do qual uma nova ordem no sistema capitalista passa a ganhar força dos anos 80 em diante: “Significa

que ao satisfazer em parte as reivindicações libertárias, autonomistas, hedonistas, existenciais, imaginativas, o capitalismo pôde ao mesmo tempo mobilizar nos seus trabalhadores esferas antes inatingíveis” (PELBART, 2003, p. 96). Enquanto que nos anos 60-70 o trabalhador se adequava a um trabalho tipicamente repetitivo, automatizado, com tarefas mecânicas e emburrecedoras, na figuração da nova ordem produtiva e através de reivindicações por um trabalho mais interessante, criativo, o capitalismo passa a investir e a exigir dos trabalhadores:

(...) uma dimensão criativa, imaginativa, lúdica, um empenho integral, uma implicação mais pessoal, uma dedicação mais efetiva até. Ou seja, a intimidade do trabalhador, sua vitalidade, sua iniciativa, sua inventividade, sua capacidade de conexão foi sendo cobrada como elemento indispensável na nova configuração produtiva. Claro que isso implicava um desmanche das estruturas rígidas, hierárquicas, autoritárias herdadas do fordismo ou do taylorismo, um funcionamento muito mais aberto, flexível, num certo sentido mais autônomo e horizontalizado, em equipe, atendendo assim à toda a crítica do trabalho massificado e homogeneizador. A partir daí, cada qual deveria descobrir seu potencial específico no interior de uma estrutura mais maleável, com conexões mais abertas, mais ágeis, mais desenvoltas. (PELBART, 2003, p. 96-97)

A capacidade de estabelecer conexões será o novo termômetro de desempenho no interior dessa nova ordem, marcada por uma navegação livre num cenário de oportunidades inexploradas e estimulada pelas diversas possibilidades de conexão, pela abertura a outros mundos disponíveis e pelo sedutor apelo à invenção como fator diferencial na corrida para a realização profissional:

O ideal hoje é ser o mais enxuto possível, o mais leve possível, ter o máximo de mobilidade, o máximo de conexões úteis, o máximo de informações, o máximo de navegabilidade, a fim de poder antenar para os projetos mais pertinentes, com duração finita, para o qual se mobilizam as pessoas certas, e ao cabo do qual estão todos novamente disponíveis para outros convites, outras propostas, outras conexões. A própria figura do empreendedor já não coincide com aquele que acumula tudo, capital, propriedade, família – ao contrário, é aquele que pode deslocar-se mais, de cidade, de país, de universo, de meio, de língua, de área, de setor. (PELBART, 2003, p. 97)

Estariamos diante do que Boltanski e Chiapello (*apud*. Pelbart, 2003) denominam de *capitalismo conexcionista* ou *capitalismo rizomático*. Suas propriedades são justamente favorecer a mobilidade, a flexibilidade e os hibridismos, possibilitar um trânsito sem horizontes entre informações, estilos e universos, relacionar-se e proliferar por redes.

Essa nova versão do capitalismo revela outras faces muito particulares quando nos referimos a agências de controle do pensamento e ao controle de forma geral. Se por agências entendermos determinados planos ou programas de subjetivação a céu aberto, ora localizáveis ora difusos, que ao mesmo tempo exigem um convênio recíproco, nossa participação ativa

para modular nosso próprio controle, concluímos que, na nova versão rizomática do capitalismo, a questão do controle também segue a lógica de uma flutuação a-centrada, também acompanha o “livre” curso dos novos empreendedores. Pois uma vez que se passa a requerer mobilidade e criatividade, ao contrário de automatismo local e repetição serial, o problema do controle vem à tona: “... como controlar o incontrolável, a criatividade, a autonomia e a iniciativa alheias, senão fazendo com que as equipes auto-organizadas se controlem a si mesmas?” (PELBART, 2003, p. 98). Temos, portanto, uma passagem do controle ao auto-controle, da cota de participação conferida a cada um, não só no tocante aos meios de produção, agora mais fluidos e autônomos, mas também do ponto de vista de um acompanhamento mais imanente, mais relacional entre processos de produção e afectos individuais, já que o sucesso de qualquer empreendimento no capitalismo conexcionista depende do grau de envolvimento vital de cada trabalhador – controlato de si próprio.

Envolvimento vital:

De repente os aspectos mais humanos do homem, seu potencial, sua criatividade, sua interioridade, seus afetos, tudo isso que ficava de fora do ciclo econômico produtivo, e dizia respeito antes ao ciclo reprodutivo, torna-se a matéria-prima do próprio capital, ou torna-se o próprio capital. Isso tudo que antes pertencia à esfera privada, da vida íntima, ou até mesmo do que há de artístico no homem, daquilo que caracteriza mais o artista do que o operário, passa a ser requisitado na produção. Não há como escapar à impressão de que essa ‘liberação’ é uma liberação também do capital, de sua fronteira antes restrita, estanque, pesada, mecânica, podendo agora, no ciclo produtivo (nem falamos do consumo) mobilizar o homem por inteiro, sua vitalidade mais própria e visceral, sua ‘alma’.

(PELBART, 2003, p. 99)

Trata-se, em última instância, de uma versão mais líquida do capitalismo que incorpora qualquer coisa (sons, imagens, signos culturais etc.) que assine uma diferença, não para fazer surgir e afirmar uma proposta alternativa e fecunda de uma sociabilidade menos desigual e mais democrática, por exemplo. Mas, para fazer da diferença uma matéria-prima a ser cooptada pela lógica funcional de mercado – a diferença como “variação estética”, aparente, separada e anulada de seu poder instituinte de novos modos de expressão e, aqui, remetida aos circuitos tristes do lucro.

Se considerarmos, como foi discutido no primeiro capítulo, que o pensamento é produzido e provocado a partir dos encontros com os quais interage e que necessariamente advém de um arrombamento que lhe é imposto ou como produto de forças que, através de um incômodo, desencadeiam sua ação propriamente dita, se considerarmos que assim o é, situar a discussão de uma interferência de agências de controle do pensamento na produção programada de realidades a serviço do capital significa destacar que há uma correspondência

entre os programas/dispositivos e os processos de subjetivação que eles fomentam; que os programas do capitalismo incomodam, perturbam, não para desencadear perspectivas que lhe sejam dissidentes, favorecendo estilizações de vida fora do seu domínio, mas para capturar a força de criação que surge como resposta às perturbações que o meio coloca.

Nesse sentido, uma vez que os programas se confundem e se fazem proliferar através dos dispositivos que incorpora, a estratégia de confrontação a esse sistema estaria justamente no movimento inverso, ou seja, como usar tais dispositivos (da clínica, da arte, das relações etc.) para seguirem dinâmicas que alimentem outras lógicas produtivas, distintas da do capital.

Como nos encontramos no plano dos saberes e das práticas em psicologia, e mais especificamente na dimensão que convoca as interfaces entre a clínica e outros circuitos coletivos, como a arte, a filosofia, a ciência, a tecnologia etc., escolhemos pensar o dispositivo da clínica em sua zona fronteira com a política – sua dupla articulação e sua dupla reverberação. Nosso intento está em levantar algumas questões que nos auxiliem a observar lugares outros, lugares de mútua interferência em especial, tanto para um domínio quanto para o outro, assim como pensar a clínica enquanto um valioso instrumento na construção de territórios da diferença.

Falar em pensamento e/ou produção de subjetividade hoje significa referir-se a um vasto campo de batalhas, campo que equaciona acontecimentos moleculares e acontecimentos molares, que reporta o domínio da clínica para o da política e vice-versa, que situa a clínica como uma dimensão aberta e conectada aos veículos de subjetivação de cada tempo-espço determinado. É sobre essa versão clínica ‘coletiva’ e suas co-implicações políticas que abordaremos no próximo capítulo.

3 – ALGUMAS FIGURAÇÕES ENTRE CLÍNICA E POLÍTICA

Se, por um lado, temos uma profusão de acontecimentos e de relações saber-poder-subjetivação articulados na dupla captura e na dupla tessitura entre pensamento e realidade, por outro lado, somos convocados a revisitar constante e criticamente nossos campos de intervenção e de ação, tanto do ponto de vista das análises conceituais, quanto dos respectivos processos de atualização que solicitam procedimentos singulares de expressão. Sendo assim, como poderíamos explorar a perspectiva da clínica e da política levando-se em conta uma imagem do pensamento que se nos apresenta como pura variação e repetição diferenciadas no interior das políticas de subjetivação contemporâneas? Ou ainda, como nos sugere Passos (2001, p. 7), como conhecer “a realidade em sua diferença interna, isto que nela é ato de fuga de si mesma?”

A proposta do presente capítulo está, portanto, em analisar algumas perspectivas no interstício em que se cruzam clínica e política, ao mesmo tempo buscando dar voz a outros vetores operativos a partir de uma aposta experimental de hibridização teórico-conceitual.

Poderíamos propor, a título de complicação inicial, um estatuto digressor para a clínica; gostaria de pensá-la, a priori, como necessariamente pertencente a um *fora*, a um imanente *exterior*, a algo que não pertence a um domínio de poder-saber definido. Quer dizer, o sentido de clínica aqui adotado não se refere a um local ou situação determinados, tampouco a uma condição institucionalmente validada de funcionamento, muito menos a um certo jogo de regras e de práticas que definem um composto ou ontologizam um plano em si.⁹ Descartamos, de antemão, todas as representações que vêm de *cima*, que esquadrinham e que determinam os modos de funcionamento de um dado território: os papéis, os atores e suas respectivas prescrições.

Gostaria de pensar a dimensão clínica antes como um acontecimento que se dá “ao ar livre”, como efeito de um encontro, naquilo que este possui de mais indeterminado, imprevisível, surpreendente. Haveria, portanto, uma dimensão clínica da realidade, uma dimensão complexa onde se dão as relações de invenção de si e do mundo, e por onde circulam fluxos de toda ordem (econômicos, biológicos, artísticos etc.). Não se trata aqui de uma psicologização do mundo ou de qualquer tipo de reducionismo simplista, mas, ao contrário, de observar as interferências entre políticas de subjetivação – que se referem a

⁹ O que não quer dizer que não lhes possam ser co-extensivos.

modos coletivos de pensar, de agir, de sentir, de amar etc. – e processos de produção de sociabilidade e de subjetividade. A este respeito, comentam Rauter, Passos e Benevides (2002, p. 9):

Lidamos com modos de produção de subjetividade que correspondem, indissociavelmente, a modos de experimentação e de construção de realidade. Estamos engajados com modos de criação de si e do mundo que não podem se realizar em sua função autopoietica sem o risco constante da experiência de crise. Definir a clínica em sua relação com os processos de produção de subjetividade implica, necessariamente, que nos arrisquemos numa experiência a um só tempo de crítica e de análise, ou como poderíamos dizê-lo, crítico-analítica das formas instituídas, o que sempre nos compromete politicamente.

Essa dimensão clínica “ampliada” encontra expressões mais claras quando a relacionamos a práticas concretas, a dispositivos visíveis, atravessados por diversos campos de forças. Podemos fazer alusão, como exemplo, às redes de atendimento de saúde mental em suas configurações atuais, seus discursos, suas estratégias “terapêuticas”, os novos perfis semiológicos sobre a loucura que estão construindo, como também a condição mesma daqueles diretamente tomados nesses dispositivos: os profissionais, os familiares, a comunidade, os outros serviços assistenciais etc. Não há como negar que um trabalho em saúde mental, no interior de uma proposta diferenciada de atenção ao portador de sofrimento psíquico, mobiliza e exige múltiplas frentes de ação política, isto é, a possibilidade de compor alianças, de articular vias de comunicação/interação entre usuários e comunidade, de devolver ao indivíduo sua cota de implicação no seu curso existencial, dentre outras.

Para Rauter, Passos e Benevides (2002), toda clínica só pode ser entendida e vivida como imediatamente política, toda clínica pressupõe coeficientes políticos, uma vez que resulta da problematização e da superação da dicotomia entre o individual e o coletivo, entre o psíquico e o social:

A clínica se dá sempre numa relação com acontecimentos que ultrapassam a vivência individual, abrindo-se inapelavelmente para a história e para a política, para sentidos existenciais coletivos, para batalhas, derrotas e vitórias cujos efeitos transbordam os referenciais familiares ou relacionados a princípios universais intrapsíquicos, tão caros aos psicologismos e psicanalismos. (RAUTER; PASSOS; BENEVIDES, 2002, p. 11)

Aquilo que determina os graus de intensidade de toda clínica-política e seus efeitos de propagação parte justamente das relações que cada um estabelece consigo e com sua alteridade-mundo que, em sentido amplo, engloba coisas, pessoas e acontecimentos. Entretanto, o modo como cada indivíduo se relaciona com esta alteridade absoluta é o que talvez constitua a questão fundamental que se situa entre a repetição do mesmo e a produção

de diferença, entre a reprodutibilidade que alimenta o já instituído e a criação de outras possibilidades de vida.

As formas de interação com o mundo, portanto, necessária e inicialmente pressupõem e requisitam formas de apreensão desse mesmo mundo. Formas essas que definem posturas éticas e políticas frente aos dados da realidade.

Para Suely Rolnik (2002), há dois modos pelos quais a subjetividade se conecta, interage e apreende a experiência. Trata-se de duas potências: a primeira diz respeito a uma captura da experiência do mundo enquanto matéria-forma, convocando a percepção, a qual se associa ao plano das representações e dos valores em curso. A segunda consistiria em apreender o mundo como matéria-força, convocando a sensação, acionada no encontro do corpo com as forças afectivas e intensivas que o interpelam.

Trocando em miúdos, significa dizer que lidamos com um duplo modo de captura da realidade, ora se tratando de uma forma de experienciar mediada por nossas representações, representações de corpo ideal, de outro ideal, de lugar ideal, representações pertencentes à cartografia dos estilos de vida e de pensamento em curso, representações que nos afastam de uma experiência mais direta e menos normatizada com os acontecimentos; e, ora se tratando de um modo de experienciar mobilizado pelas afecções diretas que o mundo nos provoca, livres de quaisquer critérios apriorísticos de avaliação e interpretação da experiência. Isso significa que somos a todo instante *mediados* em nossa relação com o mundo, de modo que nos afastamos dessa outra potência do corpo e, com isso, vemos se cronificar o fosso que nos separa de nossos processos de singularização. Temos a montagem de toda uma maquinaria de poder (medicina, psiquiatria, jornal nacional, agências de publicidade etc.) que administram e coordenam nossa letargia diante do que acontece em nossa cidade, em nosso bairro, em nossa rua, em nosso corpo. Letargia, principalmente, em relação ao que somos capazes de fazer face os constrangimentos da nossa potência vital.

Daí a necessidade de desacelerar, pensar e problematizar: que relações podemos inventar com nosso corpo que se furem aos crivos totalitários da bio-ascese¹⁰ corporal contemporânea - com sua febre de perfeição modelar, a onda dos produtos light e diet, os bronzamentos artificiais, as cirurgias plásticas, as campanhas de combate à obesidade (que atingem todo e qualquer suspeito ou candidato a “gordinho”), os paranóicos da bela forma,

¹⁰ Cf. ORTEGA, F. Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo. In: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Organizado por Margareth Rago, Luiz B. Orlandi e Alfredo Veiga-Neto. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. Segundo este autor (p. 154-155): “As modernas ascenses corporais, ou bio-ascenses, reproduzem no foco subjetivo as regras da biossociabilidade, enfatizando-se os procedimentos de cuidados corporais, médicos, higiênicos e estéticos na construção das identidades pessoais, das bio-identidades. Trata-se da formação de um sujeito que se auto-controla, autovigia e autogoverna.”

viciados em fitness etc. – que relações outras podemos criar com nosso corpo e com nosso pensamento no encontro vibrátil com o mundo, com os acontecimentos e com as pessoas? Pelo mesmo princípio: que outras vias de sociabilidade podemos experimentar nos coletivos por onde circulamos – na vizinhança, no trabalho, nas relações de amizade etc?

Na clínica nos deparamos com uma guerra similar entre políticas de redução à representação (*midiadoras*) e políticas de vulnerabilidade à imanência. Por um lado, temos discursos, práticas, teorizações e métodos que se colocam entre o indivíduo e sua alteridade, determinando previamente planos e espaços a serem ocupados, rebatendo todo processo de criação a estruturas programadas de repetição do mesmo, um mesmo que está sendo sempre tornado “novo”. Por outro lado, temos um processo de escuta que se dirige àquilo que se encontra na abertura aos possíveis, da ordem do porvir, das forças que buscam escapar do já instituído e que procuram ganhar expressão e consistência. Esta “clínica da imanência”, se a pudermos denominar assim, nos coloca perante o ponto crucial anterior e interior a qualquer encontro, que se insinua no estranho lugar da questão: que “coisa” é essa que se apresenta diante de nós e que nos demanda um trabalho, uma escuta? Seríamos vulneráveis às forças que constituem e se atualizam nesse corpo diante de nós? Conseguiríamos sustentar um exercício de escuta a línguas, gritos e urros inauditos que buscam ali uma boca fiel e um ouvido para “além do bem e do mal”? Coeficientes políticos (coletivos ou de alteridade) seriam detectáveis no plano da clínica? Como dar voz e expressão de mundo às multiplicidades que povoam os corpos desse encontro fecundo? Como fazer de um encontro um acontecimento provocador?

Talvez, e correndo o risco de já assumir este perigoso ‘talvez’, temos de nos deter na simples questão, primeira e inquietante, de que não conhecemos essa “coisa” – estranha alteridade com a qual nos deparamos em nossas ações –, não a conhecemos na sua radicalidade mesma. Talvez tenhamos de observá-la como se faria a um estrangeiro que reivindica uma escuta também não menos estrangeira.

Seguindo nossa incursão experimental, recorremos a Derrida (2003) para nos ajudar a pensar essa “coisa”, enquanto alteridade absoluta ou a face do estrangeiro diante de nós. Para Derrida (2003), levantar a questão sobre o estrangeiro implica considerar, de antemão, que tal questão é uma questão vinda do próprio estrangeiro, trazida e colocada por ele, tornando-o, ao mesmo tempo, o próprio ser-da-questão. Ele detém o domínio absoluto sobre as virtualidades que constituem sua presença e suas determinações, que são estranhas a qualquer outro e que se furtam às tentativas de apreensão que lhe são exteriores. O estrangeiro, portanto, situando-se além dos limites do conhecido e do representado, é aquele que carrega e dispõe as questões

que lhe pertencem, que são suas por excelência; é aquele, igualmente, que “não fala como os outros”, que “fala uma língua engraçada” (DERRIDA, 2003, p. 7), que põe em circulação um outro sistema de signos. Derrida (2003) observa que, sendo a questão do estrangeiro uma questão que não se vê em lugar algum, justamente aqui jaz seu teor revolucionário, pois é ele quem carrega o poder de eclodir as questões mais temidas, as mais insuportáveis e incontroláveis para toda e qualquer ordem estabelecida. Diante disso, perguntamos, como pensar uma política do acolhimento, uma política da hospitalidade para um estrangeiro sem, com isso, anular sua potência subversiva, submetendo-o à nossa lei, ao nosso plano normativo? O estrangeiro é, antes de tudo,

(...) estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. (DERRIDA, 2003, p. 15)

Sendo assim, todo direito à hospitalidade pressuporia uma adequação, uma adaptação, um reenvio ao já instituído, às figurações do mesmo, ao familiar, ao dócil, ao controlável. Para Derrida (2003), no entanto, o desafio está em romper com esta Lei da hospitalidade como direito ou dever para pensá-la como *hospitalidade absoluta*, que não só se dirija ao já identificado, mas “ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe *ceda lugar*, que eu o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome” (DERRIDA, 2003, p. 25).

A tomada do outro como um estrangeiro, a prudência para não reenviá-lo às categorias do Mesmo, a escuta e a abertura a essa hospitalidade absoluta constituem preciosas ferramentas conceituais e experimentais para problematizarmos nosso “ambiente familiar” da clínica-política. O estrangeiro em si, o estrangeiro no outro e o estrangeiro em nós (enquanto o ainda não-atualizado) detêm o poder de abalar, de perturbar, através tanto daquilo que é quanto daquilo que pode desencadear, ou seja, tanto por sua presença singular quanto pelos universos do porvir que pode inventar, pelas forças que pode acionar na configuração de novos territórios existenciais, na afirmação de novos mundos.

Enquanto detentor dessa potência perturbatória, o estrangeiro é aquele que pode borrar os mapas vigentes, cronificados, nossos conceitos e métodos habituais, nossos processos de familiarização da diferença e, conseqüentemente, de anulação da alteridade absoluta. Por outro lado, a perturbação, a inquietação, o incômodo que nos atinge é justamente aquilo que

nos força a pensar, e a pensar o impensado, o desconhecido, o que está fora dos limites tradicionais e seguros.

Talvez aquilo que nos falte (ou aquilo que nos ultrapassa vorazmente) seja viver a perturbação e o incômodo que arrombam o pensamento e o forcem a pensar, como nos sugere Deleuze (2000). Talvez estejamos vivendo entre um medo fascinante do que comporta a diferença e nossa vontade de tradução da diferença em identidade - nosso sonho de pureza e de eternidade.

Antes de mais nada, trata-se de uma espécie de guerra no plano micropolítico, em que cada corpo define para si seu sistema de orientação em relação ao mundo e a si próprio. É a fome das redes que não cessam de buscar afirmar suas respectivas potências, cada uma a seu modo (dominação ou fuga). A clínica nos convoca a todo instante a ocupar um território, a definir um modo de atuação-intervenção, a compor ou a intensificar uma rede. Toda clínica-política é uma solicitação a esposar e a decifrar uma determinada quantidade de realidade, de fazer retornar sobre esta última as perturbações contraídas dos nossos encontros e, quem sabe, facilitar o surgimento de outros coletivos.

A clínica, portanto, parece emergir sob uma nova luz, uma luz do *fora* que reclama a multiplicidade que atravessa os corpos, os devires coletivos, de grupo, de tribo – alcatéias ou manadas – que constituem nas relações os estilos de vida e os modos de pensamento correspondentes. E nosso lugar, nosso estranho lugar ante tais tremores recônditos está em apreender e fomentar outras sensibilidades, tanto no modo de uma violência crítica ao que tenta nos submeter e nos paralisar, quanto no exercício de uma poética do cotidiano.

CONCLUSÃO

Como pensar, conforme nos diz Deleuze (1995), sem nos tornarmos outra coisa, um bicho, um vegetal, um bando, um acontecimento qualquer, algo que não pensa? Como circular pelas veredas incertas do pensamento e não vacilar e se perder, justamente pelo fato de que vamos nos tornando seres estranhos às nossas composições e mapas atuais? Como fazer corresponder no dispositivo da escrita, tal qual numa correia de transmissão, a reciprocidade constituinte entre pensamento e realidade? E como perscrutar os delicados meandros e o espaço fugidio, híbrido e imediato entre subjetividade e sociabilidade?

Percorremos vários caminhos, contemplamos diferentes paisagens, encontramos alguns abismos, arriscamo-nos por rumos bifurcantes e complexos como que movidos por uma paixão pelos coletivos humanos, pelo devir-coletivo que há nas manifestações mais simples e singulares da vida cotidiana, movimentos que se propagam e se desdobram ao infinito em pulsações e composições multisígnicas. E os efeitos vibráteis desse encontro com o mundo repercutem em nosso domínio existencial através de provocações, inquietações, relativizações, paradoxos, que, aqui, traduzimos sob a forma de *questões*, que nos assaltam, borram nossos mapas e nos desestabilizam sem cessar.

Lidamos a todo o tempo com questões. E as questões, que não são produtos do intelecto, mas perturbações do ambiente sobre os corpos, são as forças da vida convocando sua diferença à expressão e à variação de mais vida. Viver é incomodar, estar vivo é estar em “incomodação”, em inquietação. A ação de questionar e aquilo que incomoda se implicam mutuamente num mesmo campo problemático; comparecem produzindo fendas sobre a “normalidade”, sobre o silêncio, sobre o conforme, abrindo e explodindo os estratos habituais para outras articulações possíveis com o real e com o imaginário.

Dito de outro modo, o que não seria tal movimento perturbador senão a presença de questões que nos alvejam incessantemente, pulsações de mundo que encontram ressonância em nossa carne? As questões comportam todas as potências subversivas que assombram os regimes estáveis do pensamento e da ação, são as vias plurais de manobras ousadas e violentas contra o já conhecido, o já estabelecido; invadem e passeiam de mãos dadas com os domínios assustadores do inexplorado e do impensado, arrastando o pensamento para seu limite extremo – o estrangeiro, o caótico, o disforme.

Para Blanchot (2001), a relação com a questão diz respeito a uma espécie de mergulho profundo, um vasculhamento no indiferenciado, semelhante talvez ao deleuziano salto do

pensamento no caos e seu retorno em plano de imanência. “Questionar é buscar, e buscar é buscar radicalmente, ir ao fundo, sondar, trabalhar o fundo e, finalmente, arrancar. Esse arrancar de raiz é o trabalho da questão” (BLANCHOT, 2001: p. 41). Contudo, o questionar como busca não faz referência a processos de investigação de cunho empírico. O questionar enquanto produção e efeito de interferências, de inquietações nos deslocando para outros domínios de sensibilidade e de pensabilidade, já nos é um convite ou uma provocação a explorar outras matérias de ser, a fazer com a busca uma máquina crítico-problematizadora dos acontecimentos. Funcionamento esse que se furta à colocação de soluções, que escapa à exigência de respostas ao salto da questão. Para Blanchot (2001), a resposta seria a desgraça mesma da questão. O teor categórico que toda resposta comporta “nos tira a dádiva e a riqueza da possibilidade”, determinando o como, o onde e o porquê das coisas. Com a resposta, “perdemos o dado direto, imediato, e perdemos a abertura, a riqueza da possibilidade” (BLANCHOT, 2001: p. 43). Responder a uma questão, portanto, equivale a produzir um recorte, estancar um fluxo, barrar um processo; significa também interpretar uma determinada quantidade de realidade, aprisionando-a e emoldurando-a num sistema filosófico, científico, jornalístico, publicitário.

Situando-se para além das políticas de ação e de pensamento que se nutrem e se contentam com a diversão programada de respostas e resultados, a dupla implicação entre inquietação e questão nos leva à celebração e à alegria de outros domínios vitais. Apesar da primeira dar a impressão de fazer parte de um regime de afectibilidade e a segunda, de um domínio do intelecto, ambas se misturam e se confundem num mesmo circuito interativo, num ferimento recíproco onde não se inquieta sem que questões, problemas, configurem como o fundo abissal doador de sua intensidade, nem se questiona sem que o componente da inquietação opere suas disrupções que são como as fissuras através das quais as questões pululam e proliferam sem cessar.

Sendo assim, poderíamos afirmar que a questão é o corpo-sem-órgãos do pensamento ou, como nos fala Blanchot (2001), a questão é o desejo do pensamento, é o furor que o violenta e que o força a pensar, é aquilo que retira do pensamento qualquer lugar, acabamento, finitude. Desejar com o pensamento, pensar com o desejo: eis uma proposta que parece sorrir para nós e que está à altura de nossa sede de coletivo.

Em nossa trajetória de pesquisa e na esteira desse pensamento que dança e se confunde com questões, perturbações e desejos, pensamento que traduz as pulsações do mundo em nossa carne e cuja plasticidade material e imaterial nos relança freqüentemente ao magma existencial, lá onde tudo parece misturar-se em escrita, encontros, idéias, criações, livros,

filmes, mortes, amores etc., deparamo-nos com a diversidade expressiva que um problema de estudo sobre o pensamento e suas implexas cadeias de conexão fazem eclodir.

A tarefa a que nos propomos era aparentemente simples: escrever sobre o pensamento. Mas o desafio estava em transpor o movimento dessa matéria coletiva para um circuito de legibilidade – no *intermezzo* entre clínica e política – sem reducionismos nem universalismos. Entretanto, seria impossível (e pouco divertido também) não sermos metamorfoseados, por um lado, em nosso trabalho de desconstrução das paixões tristes que compõem os cenários da vida tornada mecanizada, capitalizada, vampirizada; e, por outro lado, em ter experimentado outras perspectivas ao pensamento, que não se trata aqui de tomá-lo na suposta jaula cognitiva herdada da tradição de um certo fazer psi, mas naquilo que ele permite enquanto dimensão rizomática, aberta aos fluxos mundanos, numa permissividade que possibilita, no exercício da escrita, nos fazermos sentir todas as vertigens que nos atingem e deixar que tais processos transpareçam no texto, na sua constituição mesma.

Acredito que o percurso de construção do presente escrito corresponde em grande medida ao processo de aproximação e das conseqüentes fases de interferência de meu corpo com o habitat experimental e fecundo do Núcleo de Subjetividade da PUC-SP. Num primeiro momento, e isso se revela no capítulo inicial desta dissertação, já temos o ritmo que caracterizará a composição do texto e o estilo do escritor – cauteloso, objetivo, moderado –, mas também demasiado conceitual, talvez até conceitualmente passional. Panorama que vai se desfazendo às ordens do tempo e que prossegue explorando outras veredas harmônicas para o meu pensamento em relação a uma escrita que movimenta, por vezes silenciosamente, as linhas da vida sobre o trabalho e vice-versa.

Nos capítulos seguintes, a proposta foi percorrer alguns desdobramentos do pensamento nos planos coletivos de produção do real e de seus programas de funcionamento desde uma sucinta análise sobre alguns processos de subjetivação contemporâneos até o retorno de tal viagem ao plano de voo inicial, um circuito psi, uma zona de indiscernibilidade entre clínica e política, onde não fazemos referência aos limites estritos, estratificados e circunscritos desses territórios, mas buscamos no encontro de suas composições – fluxos, vetores, injunções, articulações – a força híbrida de criação que se insinua na imanência do acontecimento, do acontecimento que legitima a interferência de um plano no outro e vice-versa – a clínica no político, o político na clínica.

Iniciamos com questões e terminamos com mais questões ainda. Revisitar o campo da clínica e conceber sua ação num circuito coletivo, seu devir-coletivo, significa primeiro a necessidade de abandonar certos pressupostos (teórico-práticos, éticos, metodológicos etc.)

que caracterizam a dimensão da clínica e que ainda afirmam insistentemente seus tradicionais resíduos médicos, capitalísticos e psicanalíticos. Movimento este que parte desde os modernos procedimentos de individualização dos corpos e da persistente e suposta falta que um corpo na clínica padece ante uma universalização de princípio, até o exercício de políticas de subjetivação nocivas às produções cooperativas entre os sujeitos.

As diversas análises críticas que acompanhamos sobre nosso cenário contemporâneo acusam e problematizam os rumos incertos das articulações sociais e políticas, hoje caracterizadas e determinadas pela crônica ausência de implicação dos indivíduos nos processos de engajamento coletivo. Nos deparamos, atualmente, com dispositivos de manutenção dos valores do “mesmo”, regulados pela lógica do consumo desmedido e suas propriedades funcionais – a alta competitividade, a captura de todo tipo de signos colocados a serviço de estratégias excludentes e xenófobas pelo marketing e pela publicidade, o controle sutil e desejado daquilo que justamente nos domina e explora, os efeitos nocivos nas relações sociais concretas, representadas nesse diagrama pela insegurança e desconfiança em relação ao outro, dentre outras. Em contrapartida, temos observado uma tendência crescente de respostas significativas a esses mecanismos de letargia do exercício do político nos diversos ramos do tecido social. Encontramos em certas iniciativas por parte de grupos de arte, movimentos de intervenção urbana, comunidades virtuais e afins, alguns instrumentos teórico-práticos valiosos de mobilização coletiva, assim como o resgate do próprio sentido de coletivo, de comunidade, na configuração de novos caminhos po(i)éticos para a subjetividade.

Urge, portanto, a montagem de um outro diagrama para a clínica no cenário contemporâneo, uma clínica que esteja aberta aos apelos das figurações comuns e que consiga se fazer presente nesse jogo de forças, não repetindo o ritual fúnebre de uma interiorização que não mais se sustenta, mas sim convocando e oferecendo voz a uma multidão larvária de perceptos e de afectos que pedem passagem, expressão e consistência. Trata-se de uma proposta em cujo foco repousa a presença absoluta da alteridade, que conclama acima de tudo uma experiência de coletivo: permitir-se em devir-coletivo; sentir, produzir, falar, foder, amar em devir-coletivo; compor cada ato, gesto, expressão num devir-coletivo; uma dor de dente, uma febre: signo coletivo; um pavor, um tremor, um delírio: signo coletivo; um sorriso, um grito, um sonho: signo coletivo.

Pensar a clínica no interior de tais perspectivas exige-nos um esforço de reinvenção constante desse domínio, reinvenção que comporte a dupla construção dos corpos com seus habitats políticos, que possa dar voz aos potenciais híbridos que norteiam todo campo da

clínica, que possa torná-la um dispositivo de produção de democracia – se é de democracia que precisamos para nos reapossarmos de um mundo tornado pobre de vida e de alegria.

Devemos manter os olhos bem abertos e os ouvidos atentos para que não caiamos nas configurações habituais do marasmo do “mesmo”, para que não percamos a sensibilidade de identificar a dor silenciosa daqueles que pedem lugar entre os de sua espécie, daqueles que gritam através de sua condição estranha e, assim, questionam de suas baías nossos sonhos e projetos mais puros (VER ANEXO I).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, M. GUILHERME B. **Nossas baías coletivas**. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/nossasbaias.pdf>. Acesso em 2006.

ARAÚJO, M. GUILHERME B. **Novos modos de subjetivação na contemporaneidade: implicações para a psicologia**. Trabalho de conclusão do curso de graduação em Psicologia. UFS: São Cristóvão (SE), 2002.

BAUDRILLARD, J. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

BAUDRILLARD, J. **Televisão / Revolução: o caso Romênia**. In: PARENTE, A. (Org.). **Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BLANCHOT, M. **A conversa infinita**. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001.

DELEUZE, G. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1998.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2000.

DELEUZE, G. **Foucault**. Trad. de José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega, 1987.

DELEUZE, G. **L'immanence: une vie...** In: **Philosophie**, número 47, 1995: 3-7. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Disponível em: http://www.ufgrs.br/faced/tomaz/imanencia_i.htm. Acesso em novembro de 2002.

DELEUZE, G. **O mistério de ariana**. Lisboa, Vega: 1996.

DELEUZE, G. **Proust e os Signos**. 2ª ed. Tradução de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. & PARNET, C. **Diálogos**. Trad. de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DERRIDA, J. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. de Antônio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8ª ed. Trad. de Selma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. 19ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999b.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista - UNESP, 1991.

GUATTARI, F. & ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

HARDT, M. A sociedade mundial de controle. In: ALLIEZ, E. (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

HOLMES, B. **The potential personality: trans-subjectivity in the society of control**. Disponível em: <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html> . Acesso em 2006.

IANNI, O. **A sociedade global**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LAZZARATO, M. Créer des mondes. Capitalisme contemporain et guerres esthétiques. In: **Multitudes**, 15, Art Contemporain. La recherche du dehor. Paris: Hiver, 2004.

LAZZARATO, M. & NEGRI, T. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Trad. de Mônica de Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LEVY, Tatiana S. **A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ORTEGA, F. Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo. In: **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas**. Organizado por Margareth Rago, Luiz B. Orlandi e Alfredo Veiga-Neto. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PASSOS, E. O pensamento da diferença. In: VIANA, J. MAURÍCIO M. **Microfísica das criações parciais: pensamento, subjetividade e prática a partir de Nietzsche e Deleuze**. São Cristóvão (SE): Editora UFS, 2001.

PEIXOTO, Nelson B. As máquinas de guerra contra os aparelhos de captura. In: PACHECO, A. & VAZ, P. (Org.). **Vozes no milênio**. RJ: Gryphus, 2002.

PELBART, P. P. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PELBART, P. P. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

RAUTER, C., PASSOS, E. & BENEVIDES, R. (Org.). **Clínica e política: subjetividade e direitos humanos**. Equipe Clínico-Grupal, Grupo Tortura Nunca Mais – RJ. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia/Editora TeCorá, 2002.

RIEFF, P. **O triunfo da terapêutica**. Tradução de Raul Fiker e Ricardo P. Lopes. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ROLNIK, S. A vida na berlinda. In: COCCO, Giuseppe (Org.). **O trabalho da multidão: Império e Resistência**. Rio de Janeiro: Editora Gryphus, 2002. P. 109-120.

ROLNIK, S. Alteridade a céu aberto: o laboratório poético-político de Maurício Dias & Walter Riedweg. In: **Possiblemente hablemos de lo mismo**. Barcelona: MacBa – Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2003.

VIANA, J. MAURÍCIO M. **Microfísica das criações parciais: pensamento, subjetividade e prática a partir de Nietzsche e Deleuze**. São Cristóvão (SE): Editora UFS, 2001.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ANEXOS

ANEXO 1

nossas baías coletivas¹¹

Marcos Guilherme Belchior de Araújo¹²

BAIA: Compartimento ou espaço ao qual se recolhe o animal, nas cavalariças e estábulos.

Um jornal sergipano noticiou em agosto deste ano (2005) uma matéria inusitada que, não fosse pela bizarrice do acontecimento, seria deveras cômica, e sob todos os aspectos.

Há seis meses atrás (fevereiro/2005), famílias sem teto fixo se instalaram em baías para animais de um parque de exposições agropecuárias de Aracaju. Diante do episódio, o governo estadual se prontificou a remanejá-las para algum outro local menos insalubre (ou talvez com um nível de insalubridade que lhes fosse mais adequado, digno ou merecido, não sei).

Finalmente, eis que as famílias deixarão suas respectivas baías (set/2005), maasssss não porque o Estado tenha lhes garantido alguma outra paragem ou mesmo outras baías em outro parque, mas porque dentro em breve (nov/2005) haverá exposição agropecuária e as famílias terão de ceder seus lugares para os legítimos ocupantes do lugar – os caprinos, suínos, eqüinos e bovinos – sob a ameaça de serem expulsas judicial e cacetetalmente de lá. Através de pressão da opinião pública, o governo informou que casas populares já estariam em fase de conclusão, para onde essas pessoas seriam conduzidas até outubro deste ano no máximo. Dizem que só falta a rua, os postes, o esgoto...

*

Bom, a minha hipótese é que, longe de se tratar de um fato isolado, específico, o “acontecimento baía” é antes o sintoma de uma carnificina contemporânea da alteridade, de uma nova e pobre faixa de valor para o outro, de um anestesiamiento das sensações que poderiam sinalizar a presença intensiva do outro, presença que incomodava e perturbava em todos os sentidos, complexificando e enriquecendo nossas relações de subjetividade e de

¹¹ Texto escrito no ano de 2005, por ocasião de visita a moradores sem-teto na periferia da cidade de Aracaju (SE).

¹² Psicólogo e mestrando pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade / Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

sociabilidade, e forçando o constante trabalho de reconfiguração dos mapas existenciais coletivos.

Entretanto, a tendência de nossa máquina social é o latrocínio estimulado do outro – roubar-lhe o que for capitalizável e aniquilar todo o resto em seguida. Se, em algum tempo, o inferno era o outro, hoje, ele padece agonizante rumo à inexpressividade social e à impotência vital. Desastre lento, sem graça, sem vida, opaco, que nos chega pela TV devidamente formatado e representado, reduzindo nossa experiência com a alteridade à masturbação catódica de todos os dias.

As famílias-baias apareceram a público duas vezes – na ocupação e, agora, na eminência da desocupação. O sentimento de sua presença viva (ainda que mediada) e do que a situação teria de perturbador deve ter durado somente alguns segundos (se é que surgiu!) após a veiculação da notícia na mídia local, seguida do esquecimento.

Episódios como esse talvez tenham perdido sua potência perturbatória por remeterem a uma classe de fenômenos cada vez mais comum entre os homens, cada vez mais familiarizada como uma realidade supostamente “natural” – pessoas morando em favelas, nos morros a desabar, nas lixeiras com os urubus, nas ruas com a polícia e demais grupos de extermínio, nos barracos sobre mangues e brejos etc. Então, morar em baias não deve ser tão ruim assim, ainda não incomoda o suficiente, ainda está num nível aceitável de miséria, da “nossa” e da “deles”. Não nos surpreendamos se daqui a algum tempo, nos depararmos com gente morando no subsolo, nos esgotos subterrâneos ou mesmo em buracos no chão cavados a colher – estranhas alianças, do devir-porco para o devir-toupeira ou devir-tatu, passando pelos devires urubu, rato e caranguejo.

Que tipo de bichos, que tipo de hibridizações estão se formando com tais agenciamentos (morro, baia, mangue...)? Ora, se temos um agenciamento “homem-baia-animal-viver”, perguntamos: que espécies de desmaterializações e rematerializações encontramos aí neste bloco semiótico, que perceptos e afectos são mobilizados, que anti-matérias nesse agenciamento os seres liberam e que molecularizações ambientais eles contraem? Seriam os nossos autênticos mutantes, não aqueles hollywoodianos, bonitos demais, saudáveis demais, poderosos demais, mas de uma outra espécie, humanamente mais próxima, triste, frágil e real.

HAHA! Parece-me haver uma confusão de competências. Com a presença dos novos híbridos entre o homem e o animal, a quem iremos recorrer nesse impasse, Ibama ou Direitos Humanos? Vamos contar com a eficiência do Ibama para garantir nossa condição animal de ter direito a um ambiente favorável à alimentação, reprodução etc., com vistas a um equilíbrio

metaestável do sistema coletivo geral? Vamos contar com os DH para garantir que nossa condição humana (liberdade, saúde, educação etc.) seja assegurada? Em suma, o Ibama para nossas garantias humanas de sobrevivência mínima animal e os DH para nossas garantias animais de sobrevivência máxima humana?

*

Mas vejamos o “lado de cá”. Se, por um lado, assistimos pessoas ocupando baías e outros lugares semelhantes por necessidade, por outro lado, observamos verdadeiras manadas humanas que ocupam nossas baías coletivas de consumo por vaidade. O que não são os shoppings centers, senão um aglomerado de baías dispostas uma a uma, cada qual vendendo em seus espaços estilos e produtos, formas de vida e mercadorias, e ditando, antes de mais nada, que modos descartáveis cada um deve assumir para compor a integridade desse imenso gado planetário capitalista? O que não é a mídia contemporânea, senão uma máquina que fabrica zumbis, que impede o exercício crítico do pensamento e nos distancia dos acontecimentos reais, retirando-lhes justamente sua condição mundana – as ruas, o barulho, as cenas, as pessoas – pela paranóica subsunção de nossa presença? O que não são as novas formas de sociabilidade contemporânea, senão um solipsismo masturbatório coletivo, elevado à enésima potência? E os controlatos da bio-ascese¹³? A febre pela perfeição corporal modelar, a onda dos produtos light & diet, os bronzamentos artificiais, as cirurgias plásticas, as campanhas de combate à obesidade (que atingem todo e qualquer suspeito ou candidato a “gordinho”), os paranóicos da bela forma viciados em fitness, os ataques publicitários e jornalísticos à maldição contemporânea da gordura material e imaterial – o boicote na anorexia, a sobrecarga na obesidade.

Peter Pal Pelbart, ao comentar o trabalho de Châtelet, intitulado *Vivre et penser comme des porcs* (Viver e pensar como porcos), afirma que o filósofo francês não faz referência às favelas e ao tráfico de drogas, nem aos meninos de rua, trabalho escravo ou prostituição infantil, mas sim às sociedades afluentes do Primeiro Mundo, “às democracias-mercado que respeitam os chamados direitos humanos e onde, não obstante, se vive e se pensa como

¹³ Cf. ORTEGA, F. (2002). Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo. In: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Organizado por Margareth Rago, Luiz B. Orlandi e Alfredo Veiga-Neto. Rio de Janeiro: DP&A. Segundo este autor (p. 154-155): “As modernas ascenses corporais, ou bio-ascenses, reproduzem no foco subjetivo as regras da biossociabilidade, enfatizando-se os procedimentos de cuidados corporais, médicos, higiênicos e estéticos na construção das identidades pessoais, das bio-identidades. Trata-se da formação de um sujeito que se auto-controla, autovigia e autogoverna.”

porcos”.¹⁴ E como isso se dá? Para Châtelet, através de uma equação simples: Mercado = Democracia = Homem médio.

A mão invisível do Mercado administra o “consenso” democrático, fazendo de nós esse “gado cibernético que pasta mansamente entre os serviços e mercadorias ofertadas”. Temos, por um lado, uma flexibilização geral, das fronteiras, do trabalho, das informações, das relações, uma “desmaterialização universal e consensual, num grande magma feito de turbulência e equilíbrio, de violência e desencanto”; por outro lado, e como resultado, nos deparamos com uma assustadora operação de anestesia social, “fundada na unidade indispensável, o homem médio, estatístico, o consumidor ideal, de bens e serviços, de entretenimento, de política, de informação, o cyber-zumbi”.¹⁵

*

O grande trabalho do capital contemporâneo e de suas agências de controle repousam num procedimento simples: incorporar as diferenças, fazê-las falar por sua boca em uma língua universal codificada; produzir repetições do mesmo, repetições de diferenças cooptadas e rebatidas por sob o plano de imanência do mercado – decalques ao infinito. A estratégia é familiarizar, domesticar, docilizar para fornecer, assim, a segurança e a garantia de que o mundo do consumo e dos seus signos validam as formas de vida que são mais “civilizadas”, mais próximas do ideal midiático.

Nesse sentido, o terror da alteridade e seu poder de trazer o caos, o desconhecido, o inumano, ameaça os limites previsíveis das ordens sociais vigentes. Na engenharia maquínica para a manutenção de tais programas de controle, o capitalismo lança mão de estratégias que encontram suporte em veículos de representação ou agências de controle, responsáveis pela tarefa de (re-)produzir sentidos para a experiência entre os corpos e a quantidade de realidade com a qual interagem. Esses veículos de representação trabalham na produção de uma outra versão da realidade, um duplo do real, um simulacro que termina por afirmar um poder de persuasão maior que o do real propriamente dito.¹⁶

¹⁴ PELBART, P. (2000). *A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Iluminuras. P. 23.

¹⁵ Ibidem, p. 23.

¹⁶ Basta vermos a diferença entre uma quantidade de realidade que nos é transmitida/interpretada/formatada via mídia e aquela que encontramos nas ruas, nos rostos e nos acontecimentos do mundo. Cf. BAUDRILLARD, J. (1991). *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'água. Cf. do mesmo autor: *Televisão / Revolução: o caso Romênia*. In: PARENTE, A. (Org.). (1993). *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Esses veículos ou programas de representação produzem, portanto, interpretações que atravessam todos os coletivos humanos e não-humanos, tornando-nos partícipes e operadores ativos de nosso próprio controle. Ou seja, nós articulamos um duplo modo de experienciar a realidade, ora diretamente (experiência não-mediada, imanente), ora por mediações nutridas por simulacros (experiências-enlatadas). Por um lado, temos uma forma de experienciar mediada por nossas representações que, articuladas sob uma lógica pré-estabelecida, tendem a ser representações de corpo ideal, de outro ideal, de lugar ideal, representações a partir das quais se produzem estilos de vida e de pensamento, representações com as quais nos afastamos de uma experiência mais direta e menos normatizada com os acontecimentos; e, por outro lado, temos um modo de experienciar mobilizado pelas afecções diretas que o mundo nos provoca, livres de quaisquer critérios apriorísticos de avaliação e interpretação da experiência. Isso significa que somos a todo instante *mediados* em nossa relação com o mundo, significa que nos afastamos dessa outra potência do nosso corpo, da nossa vulnerabilidade ao outro e, com isso, assistimos inertes à cronificação do fosso que nos separa de nossos processos de singularização. Temos a montagem de toda uma maquinaria de poder (medicina, psiquiatria, jornal nacional, agências de publicidade, revista veja etc.) que administram e coordenam nossa alienação diante do que acontece em nossa cidade, em nosso bairro, em nossa rua, em nosso corpo. Alienação, principalmente, daquilo que somos capazes de fazer diante dos constrangimentos de nossa potência vital.

A alteridade é um dos campos contemporâneos que mais sente os efeitos dessa lógica perversa de veiculação incessante de representações onipotentes. Quando a mídia veicula imagens recortadas e segundos selecionados de “verdades” jornalísticas sobre quaisquer eventos mundiais – a faixa de Gaza, o terrorismo, o desequilíbrio econômico de certos países, a fome, as guerras etc. – ela sinaliza, de antemão, que, quando ‘alteridade’ equivale a ‘diferenças’, os resultados são mortes, devastações sociais e naturais e o assombroso fantasma da insegurança. Mas quando ‘alteridade’ vira sinônimo do ‘Mesmo’, do ‘pacífico’, a mídia sinaliza a presença de uma situação de conforto, de tranquilidade, de supressão de conflitos – a harmonia celestial do paraíso, o gozo final. Mas a crueldade do real não falha: quanto maior a uniformidade, o consenso, a conformação, maiores e mais mortíferas serão a passividade, a alienação e, conseqüentemente, o controle; maiores e mais violentas serão as erupções intempestivas das vidas mortificadas.

Nossa relação com a alteridade está ameaçada por uma visada que destrói o outro na sua condição de estrangeiro, de portador de diferenças e singularidades. São os espectros que rondam nossas composições institucionais – imaterialidades familiares, estatais, fraternais... [o

outro como igual, que só desfruta dos mesmos direitos (humanos?) se igual a mim e a todos; o único direito cuja variabilidade e força tem crescido assustadoramente é o direito do consumidor, mas sempre partindo de premissas básicas que visam garantir sua integridade e proteger o paraíso do consumo dentro das regras do convívio civilizado] ... que ainda ditam silenciosa e subrepticiamente com quem queremos nos relacionar, dialogar, trepar... é sempre uma busca ou tendência de buscar no outro um melhor funcionamento do ‘eu’ mesmo, buscar no outro ‘igualizado’ o que não conseguimos atualizar em nosso próprio plano. Tornar o outro similar, assimilado, nulo. E todos os discursos e imagens que a mídia veicula são sempre na tentativa de atingir o padrão, agora a partir de uma suposta diferença, ou seja, multiplicam-se as formas de propaganda, persuasão e sedução com estilos os mais variados (orientais rasta, negros hi-tech, brancos drogados-felizes, crianças dementes-infantilizadas, máquinas-caça-consonância etc.) para que, de algum modo, nos sintamos tocados por algum dos mundos que se fazem presentes ali.

*

E não há o que concluir, não há questão que aqui reclame um fim. Mas apenas começos.