

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
CURSO MESTRADO

CETICISMO E INGENUIDADE: A PROBLEMATIZAÇÃO DA
SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE FOUCAULT,
DELEUZE E GUATTARI

CARLOS ANTONIO CARDOSO FILHO

FLORIANÓPOLIS

2011

CARLOS ANTONIO CARDOSO FILHO

**CETICISMO E INGENUIDADE: A PROBLEMATIZAÇÃO DA
SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE FOUCAULT,
DELEUZE E GUATTARI**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Área de Concentração: Práticas Sociais e Constituição do Sujeito

Linha de Pesquisa: Relações éticas, estéticas e processos de criação

Orientador: Prof. Dr. Kleber Prado Filho

FLORIANÓPOLIS

2011

CARLOS ANTONIO CARDOSO FILHO

**CETICISMO E INGENUIDADE: A PROBLEMATIZAÇÃO DA
SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE FOUCAULT, DELEUZE
E GUATTARI**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Curso de Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Kleber Prado Filho
Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof.a Dr.a Mériti de Souza
Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Tânia Mara Galli Fonseca
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Prof.a Dr.a Maria Juracy F. Toneli
Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Florianópolis, junho de 2011.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e minha irmã, Teresinha e Priscila, que me acompanharam em cada momento de minha vida e sempre estiveram lá para me ajudar nos momentos mais difíceis. Sem vocês jamais teria chegado aonde estou e sou muito feliz por fazer parte dessa família.

À Linda, por todo nosso amor, por nossos livros e por todos os mundos possíveis e impossíveis que criaremos. Vou te amar até o fim do mundo, desse e de todos os outros.

Ao Kleber, pela orientação que já começou muito antes do mestrado, nesses 6 anos de grupos de Foucault, ensinamento, amizade e admiração.

Ao Rafael, por todas as revoluções que ainda estão por vir, na Terra ou em Marte.

À Marina, pelas intermináveis discussões sobre as obscuras relações entre Heidegger e os temas mais esdrúxulos, e por aquela sopa de ervilha que nunca agradei devidamente.

À Lucíola por, entre outras coisas, ter despertado o cozinheiro que há em mim.

À Nanda, companheira de tantos trabalhos infernalmente chatos e tediosos, e das ótimas conversas na kitnet tomando aquele café gostoso.

À Joy e sua vontade invencível de conquistar o mundo dos gigantes.

Ao Marquito por ter me ensinado um pouco dessa tão difícil arte de viver.

À Kátia que em meio a todas as correrias burocráticas loucas da pós-graduação sempre me ajudou quando mais precisei, tanto na academia quanto fora dela.

À Mériti, pelas ótimas discussões sobre todos esses autores tão fascinantes.

À secretaria da pós-graduação, especialmente à Helena por toda a ajuda nas burocracias acadêmicas, pelos conselhos e conversas.

À CAPES, pela bolsa que me possibilitou dedicação integral à pesquisa.

A John Boone e Arkady Bogdanov.

E, claro, a Foucault, Deleuze e Guattari, grandes companheiros incorpóreos, razão de ser deste trabalho e influências decisivas do meu modo de ser, pensar e viver.

RESUMO

Partindo de Nietzsche e de suas críticas a ideia de um sujeito universal, unitário e a-histórico, Foucault, Deleuze e Guattari vão, cada um a seu modo, problematizar a subjetividade moderna. Foucault desenvolve uma análise histórica, tanto arqueológica quanto genealógica, em que problematiza a constituição da subjetividade a partir de suas relações com o saber, o poder e a ética em períodos históricos e práticas específicas. O pensamento de Deleuze é abordado a partir de seus trabalhos com Guattari, em que a problematização da subjetividade é considerada em uma multiplicidade de domínios. Desenvolve-se de um lado a concepção de um sujeito que corresponde ao sujeito clássico, e do outro lado, há um sujeito descentrado ou sujeito nenhum, um puro fluxo, devir ou corpo sem órgãos, uma invenção constante do desejo que escapa aos modelos estabelecidos. Busca-se então traçar as proximidades e distanciamentos entre o pensamento foucaultiano e deleuziano, que apesar de partirem de certos pressupostos comuns, principalmente a crítica nietzschiana, desenvolvem-se de maneiras muito diferentes, tanto num âmbito teórico quanto prático.

Palavras-chave: subjetividade, Foucault, Deleuze, Guattari

ABSTRACT

Starting with Nietzsche and his criticism of the idea of a universal subject, unitary and ahistorical, Foucault, Deleuze and Guattari will, each in its own way, problematize the modern subjectivity. Foucault develops a historical analysis, both archeological and genealogical, which problematizes the constitution of subjectivity from their relationships with knowledge, power and ethics in historical periods and specific practices. The thought of Deleuze is approached from his works with Guattari, in which the questioning of subjectivity is considered in a multiplicity of domains. It develops on one side the concept of a subject that corresponds to the classical subject, and on the other hand, there is a decentered subject or any subject, a pure stream, becoming or body without organs, an invention of the constant desire to escape to the established models. The aim is then to trace the closeness and distances between the foucauldian and deleuzian thought, that although from certain common assumptions, particularly the nietzschean critique, they develop in very different ways, both in the theoretical and practical domains.

Keywords: subjectivity, Foucault, Deleuze, Guattari

SUMÁRIO

1 Problematizações	11
1.1 Um estranho lugar	12
1.2 Nietzsche e a Fábula	17
1.3 Problemas	24
1.4 Estratégias de leitura	25
2 Foucault	34
2.1 Saber	35
2.2 Poder	47
2.3 Ética	63
2.4 Ficção, Experiência	72
3 Deleuze e Guattari	89
3.1 Sujeito fixo, sujeito descentrado (O Anti-Édipo, 1972) ..	90
3.1.1 <i>Máquinas desejanter</i>	91
3.1.2 <i>Édipo</i>	99
3.1.3 <i>Socius</i>	104
3.2 Sujeição, corpo sem órgãos (Mil Platôs, 1980)	110
3.2.1 <i>Estratos, Sujeição e Servidão</i>	112
3.2.2 <i>Máquina Abstrata, Corpo sem Órgãos, Devir ..</i>	125
3.2.3 <i>Prudência</i>	134
3.3 Subjetivação (Foucault, 1986)	138
3.3.1 <i>Saber</i>	138
3.3.2 <i>Poder</i>	140
3.3.3 <i>Fora</i>	144
3.4 Superjecto (A Dobra, 1988)	149
3.4.1 <i>Dobra</i>	149

3.4.2 <i>Mônada, Mundo</i>	152
3.4.3 <i>Acontecimento</i>	154
3.5 Cérebro (O que é a filosofia?, 1992)	162
3.5.1 <i>Filosofia</i>	162
3.5.2 <i>Ciência, Arte</i>	171
3.5.3 <i>Superjecto, Ejecto, Injecto</i>	178
3.6 Dois sujeitos	184
4 Encontros	185
4.1 Poder, Desejo e Sujeição	186
4.2 Verdade e Subjetividade	195
4.3 Para além da Fábula	204
5 Referências	208

ÍNDICE DE IMAGENS

1 A Dobra	150
------------------------	------------

1 Problematizações

1.1 Um estranho lugar

Pensar sem ser um sujeito, pensar sem ter uma subjetividade. Um tanto estranho. Já faz muito tempo, quase quatrocentos anos, que pensamento e subjetividade nos parecem tão irredutivelmente ligados que é simplesmente impossível que um exista sem o outro. O que acontece se no lugar do “Eu penso”, existir apenas um “Pensa-se”? Uma subjetividade sem Eu ou a própria ausência de subjetividade?

Existe algo de perturbador na idéia de que o sujeito, aquilo que cada um de nós é, talvez não seja. Pelo menos, que não seja nada mais que um engodo, uma máscara, uma conveniente ficção. Perturbador por diversas razões. Sem sujeito, não haveria liberdade. Em seu desaparecimento, nos tornaríamos o brinquedo de forças biológicas, naturais e sociais, onde todo ato da vontade não passaria de uma mera ilusão. Se o sujeito é uma máscara, por detrás dele existe ou muito ou nada: um excesso que deve ser escondido, um vazio que precisa ser esquecido; em todo caso, algo que angustia pelo excesso ou pela falta. Mas, talvez, o que realmente perturbe seja que a negação, a recusa a esse sujeito é um ato aparentado à morte. Morte como ausência de consciência, ausência de pensamento e de tudo aquilo que durante séculos aprendemos a considerar como o nosso ser mais íntimo, o núcleo ao redor do qual não poderíamos existir sem deixar de ser nós mesmos. Negar o sujeito concederia à própria morte.

Para além desse quadro mórbido, com todos os floreios que um funeral exige, talvez seja interessante colocar outras questões, um tanto mais simples, senão óbvias, uma em especial: o que acontece

quando deixamos de ser nós mesmos? Encontramos apenas a morte, real ou imaginária? Mesmo que o seja, que morte é essa? Talvez essa morte seja muito mais, ou muito menos, do que uma simples inexistência, uma existência supraterrena, uma transformação ou renascimento. O que essa morte, a morte de si como sujeito revela é uma descontinuidade, uma ruptura profunda entre dois modos de existência inconciliáveis, entre o que somos e o que estamos em vias de ser, o absolutamente diferente.

Em outras palavras, algo se afirma para além do desaparecimento do sujeito, algo que não é da mesma ordem e não segue os mesmos princípios. O que se constitui já não tem mais unidade, nem identidade, não é mais universal ou transcendente. Talvez nem seja mais humano ou racional, ao mesmo tempo que não é animal ou irracional. O que se constitui é uma multiplicidade, um devir ou uma experiência que nos leva ao limite daquilo que somos, afirmando a própria impossibilidade: a mais completa liberdade através da criação de tudo aquilo que não existe ainda ou, talvez, a mais completa destruição.

Esse espaço tão desconcertante constitui-se na crítica à concepção moderna de subjetividade, ou seja, tanto do pensamento quanto da prática que supõem a existência de um sujeito ao mesmo tempo empírico e transcendental, ao mesmo tempo individual e universal, a-histórico e origem de toda experiência. Ao considerar a tradição filosófica ocidental, Descartes e Kant desempenharam um papel fundamental na constituição dessa ideia de subjetividade. Com o *cogito* Descartes faz com que o pensamento encontre seu fundamento na certeza íntima do eu consciente, ou seja, o sujeito é evidente a si mesmo, em seu cerne encontra-se a própria possibilidade da verdade. Kant

problematiza o *cogito* cartesiano com a introdução da ideia de tempo e espaço, ou seja, a percepção de si mesmo estará subordinada às estruturas universais de todo pensamento e percepção. Insere-se aí a distinção importante entre sujeito transcendental e empírico, onde o primeiro concerne à forma, à condição de possibilidade de toda experiência, enquanto o segundo é a maneira pela qual cada sujeito concreto realiza essa possibilidade.

A força dessa concepção de subjetividade reside no fato de que a sua negação implica na negação da própria experiência, a certeza mais óbvia de si mesmo, do tempo, do espaço e do próprio pensamento. O sujeito é uma ideia necessária ao pensamento pois para além dele, dizem, só pode existir o caos, o indiferenciado ou a negação das certezas mais básicas, dos fatos inegáveis da experiência pessoal e cotidiana, e as próprias verdades universais. Restaria apenas a loucura, o caos e a ignorância. Analogamente, no campo da prática política e social o sujeito é o fundamento de toda liberdade pois é considerado como um indivíduo dotado de consciência e vontade, capaz de tomar as próprias decisões individualmente sem influências externas. O abandono desses pressupostos básicos da política moderna, assim como do direito e do próprio Estado, acarretaria na negação da própria liberdade, o sujeito não seria nada mais uma peça ou um autômato do grande maquinário social, joguete de forças econômicas, biológicas, históricas e políticas. Para além do sujeito existiria apenas a opressão, a violência e o determinismo.

É a partir da crítica dessa concepção de subjetividade, tanto em suas conseqüências práticas quanto teóricas que desenvolve-se o

pensamento de Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Essa crítica não é a negação dos indivíduos concretos em suas experiências pessoais, sociais e culturais, muito menos a negação da liberdade ou da vontade individual. O problema encontra-se no fato de se igualar todas essas características à subjetividade, de tomar uma certa ideia de indivíduo como padrão universal de todos os sujeitos. A recusa a essa concepção busca mostrar tanto as práticas reais através das quais são produzidos sujeitos individualizados que podem ser tomados como fundamento de todo pensamento e liberdade, quanto as práticas através das quais podem ser constituídas uma infinidade de outros modos de subjetivação. Através desses outros modos de subjetivação é possível criar um sujeito que perdeu seu eixo, sujeito atravessado por devires e experiências-limite, próximo tanto da vida em seu máximo de potência quanto da própria morte.

Neste trabalho será explorado esse estranho lugar de um sujeito descentrado, que já não se reconhece mais e que perdeu a sua evidência. Essa exploração tomará duas direções, a primeira correspondendo ao trabalho de Michel Foucault e a segunda o de Gilles Deleuze, o que inclui seus livros escritos em parceria com Félix Guattari. Em Foucault a problematização da subjetividade é realizada a partir do estudo da constituição história de modos de subjetivação. O sujeito não é uma invariante a-histórica, uma estrutura universal cujo núcleo permanece o mesmo apesar de todas as vicissitudes do tempo. Para Foucault em cada época e lugar são utilizados conjuntos de práticas que constituem um modo muito específico de subjetivação, um sujeito que só existe naquele momento e daquela maneira. A subjetividade é

sempre uma produção política, social e histórica, que não existe fora das lutas e dos acontecimentos de seu tempo. Essa produção de subjetividade pode se dar tanto ao nível do saber, isto é, em práticas discursivas, quanto ao nível do poder, a partir das relações de governo e de dominação que se estabelecem entre indivíduos ou grupos. Um terceira relação, a prática de si ou relação ética, marca outro eixo de problematização da subjetividade ao considerar a maneira pela qual os indivíduos ou grupos reconhecem a si mesmos como sujeitos de uma ação moral. A cada um desses três tipo de práticas - saber, poder e ética – corresponde, *grosso modo*, um período da produção intelectual de Foucault. Neste trabalho abordaremos cada uma dessas três práticas em separado, assim como o tema da ficção e da experiência limite, que atravessa todo o pensamento de Foucault, e através do qual é problematizada não a constituição do sujeito mas a maneira pela qual pode-se, a princípio, deixar de ser sujeito.

A problematização da subjetividade nos trabalhos de Deleuze será abordada em sua produção a partir de *O Anti-Édipo*, primeiro livro que escreveu em parceria com Guattari. Tanto em seus trabalhos individuais quanto nos escritos com Guattari, Deleuze realiza uma divisão que coloca, de um lado, o sujeito clássico da filosofia, esse sujeito pensado por Descartes, Kant, entre outros, e produzido a partir de uma série de mecanismos sociais, históricos e políticos de dominação, como o Édipo, o capitalismo, o poder, máquinas de rosto, entre outros. Do outro lado encontra-se ou um sujeito descentrado, ou a própria ausência de subjetividade. Em todo caso, mais do que um sujeito universal, indivíduo já constituindo e bem delimitado, o que se encontra

são forças, fluxos, devires e movimentos infinitos: o sujeito deixa de ser uma unidade e torna-se uma multiplicidade ou hecceidade, ou seja, uma individuação sem sujeito. Em cada um dos livros que serão abordados neste trabalhos essa divisão estará presente, quase sempre empregando um jogo conceitual próprio aos problemas daquele livro.

Como ponto de partida é necessário recuar um pouco no tempo e retomar a crítica que colocou em jogo não os limites do sujeito, de seu conhecimento ou de sua liberdade, mas o seu próprio *status*. Deve-se colocar a questão da necessidade de utilizar essa categoria. Foi Nietzsche o primeiro a realizar essa crítica, ao mesmo tempo que questionou outros pressupostos fundamentais da tradição ocidental, ou seja, sua crítica ao sujeito está intimamente ligada à própria crítica à verdade e à razão. É nesse espaço aberto por Nietzsche que o pensamento de Foucault e Deleuze se insere, cada um ao seu modo retomará a crítica nietzschiana ao sujeito e à verdade, tendo como fundo comum a vontade de poder.

1.2 Nietzsche e a Fábula

"Guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um 'puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo.'" (Nietzsche, 1998, p. 109)

Nietzsche não se contenta em nos advertir que o sujeito não existe, é preciso afirmar o sujeito como fábula. Isso faz toda a diferença.

Na fábula o protagonista é um animal, uma planta, um objeto ou qualquer outra coisa que não um homem, mas que pensa e age como um. e que ao final da história enuncia uma moral. Que é o sujeito senão aquilo onde se reconhece o lugar do homem (ou seria o contrário?) e a origem de toda moral?

A fábula é uma invenção, uma ilusão que não tenta ocultar sua natureza de engodo, afinal de contas um animal ou um objeto não são um homem. Toda a força da narrativa reside no fato de que mesmo em seu caráter de ficção é capaz de expressar uma verdade, uma moral. O sujeito existe como ilusão, como uma muito bem elaborada ficção, que serve a um fim mais nobre, mais *verdadeiro*... A não ser que exista algo mais aí, um elemento de retórica que escapa? Não seria o próprio *valor* da verdade?

Durante toda a sua história, a filosofia ocidental tomou a verdade como o valor absoluto, universal. Se a verdade não é a única coisa a ter valor, é aquela com o *maior* valor. Tudo deve ser comparado em relação à verdade, inclusive a própria realidade. É real apenas aquilo que é verdadeiro. Maior a veracidade, maior a realidade. "... *nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário". (Idem, 2001, p. 235) O que Nietzsche faz é abandonar esse último pressuposto, ao mesmo tempo que afirma que aquilo que é erro, ilusão, mentira é tão real, existe tanto quanto o que é verdadeiro. O erro *afirma*, é a manifestação de uma vontade, tanto quanto a verdade. Pode-se dizer que verdade e erro são intercambiáveis, que um pode surgir do outro, afinal de contas "todas as coisas boas foram um dia coisas ruins" (Idem, 1998, p. 103) O que está em jogo não é apenas a denuncia de um

ato de ventriloquismo ou prestidigitação conceitual, de separar o verdadeiro do falso, mas sim, mais fundamentalmente, de revelar *quem* conta essa fábula. O que, quem, nos faz contar, repetir, reelaborar, essa ficção tão antiga e tão atual do sujeito e da verdade?

Esse "quem" com certeza não é um outro sujeito, mesmo que seja um sujeito absoluto, transcendente ou todo-poderoso. Para Nietzsche a fala, e aquele que a enuncia, é resultado de forças, de uma vontade de poder. Essa vontade não deve ser referida à vontade individual de um sujeito, é antes uma vontade entre outras vontades, força entre forças, um poder que busca afirmar, dominar, "avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente" (Idem, 2005, p. 14). Uma relação complexa se estabelece aí, já que não existe nenhuma lei, nenhum princípio universal, muito menos um deus, para arbitrar essa luta incessante entre vontades. Cada vontade é sempre heterogênea frente a outra força, não há nada em comum, nada que lhes permita um acordo. É uma diferença que pode ser resolvida apenas através do enfrentamento e, conseqüentemente, da supressão de outra diferença. "[O mundo] tem um curso 'necessário' e 'calculável', mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências." (*Ibidem*, p. 27) Toda lei, tudo aquilo que funciona, existe apenas em decorrência de uma força que foi vitoriosa, que impôs sua *perspectiva* sobre uma multiplicidade de outras forças. Os acordos, os contratos, a comunicação e a compreensão só existem sob o domínio de uma vontade, como resultado de uma força vitoriosa.

A vontade busca dar vazão a sua força, é o seu único

princípio. A auto-conservação da vida é uma de suas conseqüências, não seu objetivo.¹ A vontade não pode referir-se a nada que não seja sua própria descarga, realização, diferença. Voltar-se para um "fim maior", um fim último, ou qualquer lei que a transcenda seria negar sua própria diferença, abrir mão de sua heterogeneidade e de tudo aquilo que a impulsiona. Nem sempre essa descarga é possível, outra vontade já se impôs, não se é forte o suficiente para ser capaz de afirmar. Quando uma vontade não pode voltar-se para o exterior, descarregar sua energia sobre outras vontades, tem de voltar para si mesma, direcionar essa força sobre si.

Através da vontade de poder Nietzsche restitui ao "puro sujeito do conhecimento" tanto o caráter da vontade quanto do tempo, da historicidade. Com relação a vontade, o sujeito não é o senhor de uma vontade, que por sua vez remete a uma consciência e um querer individual, ele próprio é o resultado, a conseqüência do embate de inúmeras forças que o constituem, "subvontades ou sub-almas - pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas" (*Ibidem*, p. 24). Ser, tornar-se um sujeito implica em atos de vontade, em ser resultado de uma profunda parcialidade, mesmo que o que esteja em jogo seja o conhecimento, que não pode mais ser o resultado de uma vontade de verdade desinteressada e singela.

Mas esse próprio tornar-se sujeito não é um imperativo nem uma necessidade, e isso se revela pelo caráter histórico da filosofia de Nietzsche. O domínio de uma vontade é sempre um episódio, por mais

1 "Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força - a própria vida é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso" (*Ibidem*, p. 19)

longo que seja, um momento em uma luta maior, na qual sempre se é apenas um vencedor temporário. Quer dizer que essa configuração de forças específica que dá origem a um certo tipo de sujeito (neste caso, o sujeito do conhecimento) surge em um determinado momento, momento marcado, e se transformará ou simplesmente desaparecerá em um momento posterior, com o triunfo de outra configuração de forças. Por isso Nietzsche pode fazer a tão complicada afirmação de um super-homem, que marca o fim do homem e o advento de uma outra forma, uma outra configuração (que nunca é o termo final da história).

Nessa história, que também é o lugar de aparecimento (e desaparecimento) de toda moral, conhecimento, verdade, Nietzsche nos aponta um momento importante, que ao mesmo tempo torna essa fábula do sujeito perigosa e sem dor: o surgimento do ressentimento e da interioridade. Como foi dito acima, toda interação entre forças sempre dá origem a pelo menos uma força que domina e outra que é dominada. No entanto, a vontade subjugada não desaparece, ela permanece, limitada e incapaz de agir, a serviço de uma potência maior. Acontece que não é uma servilidade absoluta, ela ainda se afirma, ainda que contra si mesma, cria um outro mundo, um mundo interior, da consciência, do "livre-arbítrio", onde essa outra força não possa atingi-lo.

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* - isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua 'alma'. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. (Idem, 1998, p. 73)

Para Nietzsche esses dois lugares, de dominador e de dominado, dão origem a dois tipos diferentes de moral, a do forte, ou "nobre" e a do fraco, "escravo". A moral forte tem seu início na afirmação daquilo que é "Bom" ou seja, numa afirmação de si, um Sim a si mesmo e aos seus. Nessa perspectiva o outro aparece como desafio, um teste para a própria força, um incentivo para se tornar mais forte e desejar que outros mais fortes apareçam. O "ruim" aparece só depois, quando esse homem forte percebe outros que não são como eles, "desfavorecidos", que não são dignos de sua atenção.

Por outro lado, a moral do escravo, do fraco, começa com um grande Não, com a negação do outro, do homem forte. Através de uma inversão de valores ele transforma o "Bom" em "Mau" e pelo outro ser mau ele se torna o "bem":

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não eu' - e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores - este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si - é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação. (Ibidem, p. 29)

O ressentimento encontra-se no centro da moral escrava, é o seu motor. O problema, o perigo todo está em que essa moral se difundiu, através do ideal ascético, por toda história do ocidente, estando no cerne do cristianismo e ainda presente na ciência (afinal, a idéia de "objeto" a qual o sujeito se opõe tem o mesmo nascimento nessa necessidade de negar o outro, diz Nietzsche).

... o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um "salvador"; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência - pois a lógica tranqüiliza, dá confiança -, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas. (Idem, 2001, p. 273)

A necessidade de eliminar o sofrimento, esquecer a dor ligam-se ao ressentimento e a criação de uma interioridade com o fim último de pacificar, neutralizar toda ação, toda vida em favor de uma outra vida, ou de uma verdade maior. Esse é um dos aspectos do niilismo em Nietzsche, o "querer o nada". A partir disso, retomando a idéia de um sujeito como fábula, e suas características, sem vontade, dor ou tempo, pode-se ver como em Nietzsche ele é uma criação história, resultado do embate de forças, forças que foram subjugadas, que tiveram de voltar contra si mesmas, criar uma interioridade, buscar ao máximo tornarem-se estáveis, confiáveis, pacíficas, afastar todo o sofrimento, toda a vontade, sacrificar-se por uma verdade, que por sua vez também é criada.

É essa fábula, como fábula, que será retomada por Foucault, Deleuze e Guattari. Cada um a apresentará a seu modo. Foucault dará prioridade à história, seguindo a genealogia Nietzscheana, e a crítica a verdade desempenhará um papel importante na maneira como pensa a constituição do sujeito. Por sua vez, Deleuze colocará o problema das forças em primeiro plano, e em todo o seu pensamento será possível acompanhar a divisão entre as forças ativas de um lado, que pode-se chamar de desejo, devir ou corpo sem órgãos, que fazem nascer o sujeito descentrado, e as forças reativas do outro, os estratos, a opinião e Édipo, que produzem o sujeito fixo, unitário e universal.

1.3 Problemas

Existem dois níveis de problematização neste trabalho. O primeiro consiste nos problemas colocados por Foucault, Deleuze e Guattari acerca da subjetividade. O segundo nível concerne às relações que podem ser estabelecidas entre essas problematizações, tanto na própria produção intelectual de cada autor, quanto nas relações com os outros autores. Em relação ao primeiro nível, coloca-se a questão que concerne à possibilidade de se criar outros modos de subjetivação e sua relação com a “morte” ou o desaparecimento do sujeito. Em outras palavras, nessa crítica à subjetividade moderna o que significa deixar de ser aquilo que somos? Como, no pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari essa possibilidade de transformação é apresentada?

O segundo nível de problemas coloca a questão da relação que se estabelece entre, de um lado, o pensamento de Foucault e, do outro, o de Deleuze e Guattari no que concerne à problematização da subjetividade. Apesar de suas afinidades e seus encontros na influência comum de Nietzsche, assim como na crítica a toda temática da universalidade, unidade e totalidade, Foucault e Deleuze constituíram modos de trabalhos e problemas bem diversos. O problema que se coloca é que, apesar de todas as diferenças entre esses autores, existe uma profunda afinidade em seus objetivos mais gerais e justamente por isso essas diferenças podem não ser levadas em conta. Buscaremos mostrar como os pensamentos de Foucault e Deleuze encontram-se e distanciam sobre o fundo comum da crítica nietzschiana ao sujeito. Em outras palavras, quais as conseqüências teóricas e práticas das abordagens de

cada autor em relação à subjetividade?

Nos capítulos 2 e 3 abordaremos o primeiro problema, ou seja, apresentaremos o trabalho de cada autor em sua individualidade, a partir de seus próprios problemas e conceitos e da maneira que abordam tanto a problematização da subjetividade quando as possibilidades de transformação que apresenta. O capítulo 4 dedica-se a a realizar a aproximação entre esses dois pensamentos, marcando os pontos de aproximação de distanciamento mais importantes na problematização da subjetividade.

1.4 Estratégias de leitura

Para abordar o pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari em sua complexidade e especificidade própria é necessário desenvolver estratégias de leitura que sejam próprias a cada um. Tanto Foucault quanto Deleuze produziram uma grande quantidade de textos, aulas, livros, entrevistas, ensaios, etc., durante mais de 40 anos de produção intelectual. A problematização da subjetividade encontra-se dispersa por todos esses trabalhos, acompanhando as transformações e deslocamentos do pensamento de cada autor, sem levar em conta as aproximações, a influência mútua e a própria amizade que atravessou tanto a vida quanto a obra de Foucault e Deleuze. Em cada caso realizaremos uma *leitura transversal* (Prado Filho, 1998), através da qual atravessaremos as análises e problematizações em toda a miríade de textos em que se apresentam, buscando destacar aquelas relativas à

subjetividade. A partir desses recortes agruparemos essas problematizações tanto em relação ao lugar que ocupam no pensamento de cada autor, de acordo com a especificidade de sua produção, quanto a partir das relações que podem ser estabelecidas entre seus pensamentos.

Os trabalhos de Foucault são extensos, tanto em relação aos temas e aos problemas que abordam quanto à natureza dos escritos, que envolvem pesquisas, ensaios, entrevistas, aulas, conferências e reportagens, todos dispersos em mais de trinta anos de produção. Deve-se levar em conta ainda que o pensamento de Foucault não segue uma ordem linear ou evolutiva, é composto por uma série de deslocamentos, auto-críticas e transformações. Em cada momento coloca novos problemas enquanto abandona ou modifica problemas antigos. Pode-se dividir o pensamento de Foucault em três trajetórias, às quais correspondem momentos distintos de sua produção intelectual que deram prioridade a problemas específicos. Assim, com a arqueologia do saber Foucault coloca o problema da formação de um saber acerca da loucura, da medicina e do homem enquanto objeto do saber. A genealogia do poder coloca os problemas da punição e da sexualidade e através deles evidencia toda a rede de relações de poder que constituem o indivíduo moderno, a sua produção a partir de mecanismos disciplinares, de vigilância e de biopoder. Por último a genealogia da ética toma o pensamento greco-romano antigo sobre a sexualidade, problematizando a constituição de um sujeito moral a partir das práticas de si. Essas três trajetórias compõe aquilo que Prado Filho (1998) denomina uma *história crítica da verdade* pois em cada momento é colocada também, seguindo o pensamento de Nietzsche, a relação que se

estabelece entre sujeito e verdade, na medida em que o saber, o poder e as práticas de si produzem tanto sujeitos quanto verdades.

Apesar de Foucault (1995 [1980]) apontar que o problema do sujeito ocupa um lugar central em suas pesquisas, muito mais do que o poder, não existe nenhum escrito que condense seu pensamento acerca da subjetividade. Além de encontrar-se dispersa por todo o seu trabalho, a problematização da subjetividade acompanha todas as transformações e deslocamentos de suas trajetórias. Com o saber coloca-se o problema da relação entre subjetividade e discurso; com o poder aborda-se a constituição do sujeito em relações de sujeição; com a ética destaca-se a relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Em todos esses três casos coloca-se o problema da constituição da subjetividade nos jogos de *objetivação* e *subjetivação*, através do qual relaciona-se sujeito e jogos de verdade. É a partir dessa perspectiva de uma história crítica da verdade que será abordado o problema da subjetividade nas três primeiras seções do capítulo 2, cada uma acompanhando uma de suas trajetórias na problematização da subjetividade. Nessas seções serão trabalhados principalmente os livros que publicou e seus cursos que deu no *College de France*, pois é neles que desenvolve as suas problematizações mais importante e em que realiza uma história da subjetividade. A quarta seção será dedicada ao problema da experiência-limite, modo pelo qual deixa-se de constituir uma determinada subjetividade, permitindo a criação de novos modos de subjetivação. Diferentemente da abordagem que dá à arqueologia e à genealogia, que ocupam seus principais trabalhos, o tema de experiência-limite aparece em textos menores, em artigos de jornais, ensaios ou entrevistas, nos

quais Foucault permite-se ir além do que diz em seus livros e pensar o que pode existir para além da subjetividade. Nesse sentido pode-se dizer que existem dois modos de enunciação em Foucault, duas posições que ocupa no discurso: de um lado, suas pesquisas históricas, do outro, seus ensaios. Em relação aos seus ensaios também serão abordados os temas da transgressão, do pensamento do Fora, as heterotopias, a resistência e a ficção.

Por sua vez, pode-se dividir o trabalho de Deleuze em duas grandes categorias: trabalhos em que se dedicou ao estudo das obras de certos filósofos, escritores ou artistas, como seus trabalhos sobre Hume, Bergson, Nietzsche, Espinosa, etc.; e aqueles trabalhos em que desenvolve uma síntese de seus trabalhos anteriores, em que “faz filosofia” como *Diferença e Repetição*, assim como seus trabalhos mais políticos que podem abordar problemas específicos, como o Édipo e a filosofia, ou então, como em *Mil Platôs*, abordar uma multiplicidade de temas e problemas. Os livros que escreve com Guattari inserem-se nessa segunda categoria, com exceção do livro que escrevem sobre Kafka. A principal forma pela qual Deleuze desenvolve seus trabalhos é a análise da obra dos autores que trabalha nas quais busca apresentar o pensamento desse autor com as próprias palavras dele, ao mesmo tempo que realiza torções, diz o que o filósofo poderia ter dito mas não disse. É uma leitura mais próxima de um método de colagem, em que retira afirmações do autor e as recoloca em outro contexto.² Em seu livro

2 “Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer, mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer.” (Deleuze, 1992, p. 14) A exceção a essa regra seria Nietzsche, pois “filhos pelas

sobre Foucault pode-se encontrar esse processo claramente. Em seus trabalhos mais filosóficos e políticos, com Guattari, esse procedimento de colagem permanece, no entanto não se limita mais à obra desse ou daquele autor, é um colagem da própria multiplicidade.

Desde seus primeiros escritos, o sujeito e a subjetividade já se apresentam como um problema para Deleuze. É o sujeito da razão, transcendental, dotado de uma subjetividade interiorizada, universal e unitária. Sujeito do cogito cartesiano e kantiano, de Hegel e da fenomenologia. Entre as influências de Deleuze, Nietzsche e Espinosa são fundamentais para a crítica que realiza ao sujeito transcendente³. Kant também desempenha um papel importante na problematização do sujeito e da subjetividade em Deleuze pois apesar do sujeito kantiano ser um dos principais focos de sua crítica, assim como já era na de Nietzsche, é da concepção de tempo e de faculdade kantianas que Deleuze parte para pensar uma outra forma de subjetividade, principalmente em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*.

No entanto, neste trabalho não abordaremos nenhum de seus escritos anteriores ao *Anti-Édipo*. Isso se dá tanto por uma questão de foco quanto de extensão. A obra de Deleuze é vasta, e abordar a questão do sujeito em toda a sua extensão exigiria um trabalho em separado completamente dedicado ao tema, sendo que aqui nos propomos a realizar uma leitura cruzada entre Deleuze, Foucault e, em certa medida,

costas é ele quem faz.”

3 É necessário distinguir “transcendental” e “transcendente”. Transcendental se refere à Kant, ao sujeito cuja razão transcendental não se refere à nada que seja exterior a ela mesma, ou seja, a razão não se submete a nenhum fim externo, natureza ou teleologia. Nesse sentido o transcendental é imanente. O transcendente é o oposto da imanência, ou mais precisamente o transcendente surge quando a imanência é remetida a algo exterior a ela mesma. Acontece que o sujeito transcendental kantiano acaba caindo na transcendência da qual buscava escapar. Essa questão é abordada em detalhe a partir da página 90.

Guattari. Quanto à questão do foco, o *Anti-Édipo* é o primeiro trabalho em conjunto entre Deleuze e Guattari e pode-se dizer que é o primeiro trabalho de Deleuze realmente político. Não que a política não estivesse presente em seus trabalhos anteriores mas agora a questão de resistência torna-se central, assim como a produção social de um sujeito e de uma subjetividade. É através desse foco político que procuraremos estabelecer o diálogo com Foucault acerca do sujeito e da subjetividade.

Diferentemente de Foucault, nos trabalhos de Deleuze e Guattari existe uma pletera conceitual, a cada novo livro uma série de novos conceitos é introduzida, enquanto conceitos como acontecimento, devir e singularidade, que estão presentes já nos primeiros escritos de Deleuze, são retomados e modificados, ainda que haja mudanças sutis. Essas transformações derivam da própria concepção que Deleuze e Guattari têm dos conceitos, ou seja, que só existem em relação aos problemas que respondem. Portanto a questão do conceito não é tanto a de constatar uma verdade mas responder a um problema. Esse remanejamento conceitual torna-se claro com a própria problematização do sujeito, que em cada livro é concebido a partir de um jogo conceitual diferente, como sujeito descentrado, mas também hecceidade, subjetivação, superjecto, cérebro. No capítulo 3 buscaremos apresentar a problematização do sujeito a partir do jogo conceitual utilizado em cada livro tentando acompanhar as mudanças significativas entre um escrito e outro. Serão abordados apenas os livros de Deleuze ou Deleuze e Guattari a partir do *Anti-Édipo*, sendo que nenhum trabalho individual de Guattari será utilizado, não porque não tenha importância, muito pelo contrário, mas isso deixaria a tarefa complexa demais já que, assim

como Deleuze, Guattari sem seus próprios conceitos independentes de seu trabalho conjunto. Então quando propomos um cruzamento entre os pensamentos de Foucault, Deleuze e Guattari deve-se considerar este último apenas em seus trabalhos com Deleuze.⁴

Considerado todas essas diferenças de abordagem e de trabalho deve-se levar em conta também as leituras que Foucault fez de Deleuze e vice-versa. Foucault escreveu dois textos sobre Deleuze, em que trata de seus livros *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, além do prefácio que escreveu para *O Anti-Édipo*, em 1977. Por sua vez, Deleuze escreveu alguns textos sobre Foucault, além de diversas referências e comentários em seus livros e, o mais importante, o livro que escreveu dois anos após a morte de Foucault no qual busca apresentar todo o seu pensamento. Nessas leituras e encontros desses autores podemos distinguir três momentos. O primeiro momento se dá nos anos 60, com o início da amizade entre Foucault e Deleuze, é o período em que se encontram mais próximos em relação ao pensamento, em que compartilham o entusiasmo por Nietzsche e também por Klossowski, por Blanchot, e por um pensamento da diferença. É nesse período que Foucault escreve boa parte de seus textos sobre literatura, que desenvolve a ideia de um pensamento do Fora e escreve os dois ensaios sobre Deleuze, enquanto que este escreve boa parte de seus livros sobre filósofos e por fim, começa a fazer filosofia com *Diferença e Repetição*, publicado em 1969.

O segundo momento concerne em grande parte à década de

4 O pensamento de Deleuze e Guattari é apresentada em muito mais detalhes do que o de Foucault neste trabalho não por uma questão de importância mas por já existirem trabalhos que abordam exaustivamente a problematização da subjetividade em Foucault (principalmente o trabalho de Prado Filho, 1998).

setenta, quando Foucault cria o Grupo de Informação de Prisões, do qual Deleuze participa e ambos se dedicam à uma prática política. Paralelamente, em seu trabalho teórico a política ganha um papel predominante. Deleuze produz seu primeiro trabalho junto a Guattari, *o Anti-Édipo*, publicado em 1972, enquanto Foucault publica *Vigiar e Punir* em 1975, seu primeiro livro a tratar da genealogia do poder. No entanto, essa proximidade política não se deu sem suas diferenças e, posteriormente, sem seus distanciamentos. A partir 1977-78 Foucault e Deleuze se distanciam cada vez mais, tanto num plano pessoal quanto teórico e político. Em 1977, Deleuze escreve uma carta a Foucault, transmitida através de François Ewald, em que aponta os principais pontos de diferenciação de seu trabalho e o de Foucault, principalmente a partir do primeiro volume da História da Sexualidade, *A Vontade de Saber*.

Finalmente, o terceiro momento concerne aos últimos anos da vida de Foucault, que morre em 1984, e os dois volumes da História da Sexualidade que publica nesse momento, onde observa-se uma transformação importante em seu pensamento ao introduzir a dimensão da relação consigo mesmo com a genealogia da ética. É nesse período que, após a morte de Foucault, Deleuze escreve e publica o livro sobre seu amigo. Nessa época os dois filósofos já se encontravam bem distantes um do outro, apesar de Deleuze considerar que foi um distanciamento mais da parte de Foucault, enquanto ele gostaria de ter tentado uma reaproximação, que a morte prematura de Foucault impediu. Em todo caso, os pontos de diferenciação que havia marcado anteriormente são modificados por conta de todas as transformações

ocorrem na trajetória final de Foucault, o que implica numa releitura e num outro posicionamento de Deleuze.

Ao tentar estabelecer todas as aproximações e distanciamentos, todos os encontros entre esses autores é necessário levar em conta todas essas passagens e transformações que se realizaram em seus trabalhos, mas também em suas vidas e na amizade que compartilharam. Como neste trabalho foi dada prioridade a uma leitura desses autores a partir de seus escritos e trabalhos mais políticos, serão abordadas as suas relações a partir desses momentos apenas no capítulo 4. A primeira seção corresponde ao segundo momento, em que são abordadas as aproximações e distanciamentos entre o poder e o desejo, conceitos centrais nos trabalhos desse período até a publicação de *Mil Platôs*. O terceiro momento, abordado na segunda seção, tem como ponto central a questão da verdade, que é colocada por Foucault a partir de *A Vontade de Saber* mas que torna-se fundamental em seus últimos trabalhos, ao mesmo tempo que é o ponto de maior distanciamento com Deleuze. Na seção final retomaremos todas as divergências e aproximações de Foucault e Deleuze a partir de sua relação em Nietzsche para tentar pensar encontros possíveis entre esses autores e as práticas que podem aí se originar.

2 Foucault

2.1 Saber

Ao desenvolver os trabalhos que compõem sua trajetória arqueológica, Foucault dialoga com diversos campos de conhecimento. De um lado, saberes específicos como a medicina, a psiquiatria, biologia, economia ou linguística, através dos quais faz uma história crítica da verdade dos discursos que os compõem; do outro lado, no que concerne à própria possibilidade de realizar uma história crítica da verdade, discute com o campo da história, mais especificamente com a história das ideias, assim como a linguística e a filosofia. Em ambos os casos Foucault se propõe desde o início a realizar uma pesquisa histórica que não seja interna à verdade, isto é, uma história que desvelaria lenta evolução da verdade, os erros que superou e o grau cada vez mais alto que o conhecimento atingiu. Ao contrário, faz a história de discursos e das relações que mantém entre si, onde a verdade é um de seus aspectos mas não é nem aquilo que os determina nem o critério único para seu julgamento. (Foucault, 2005 [1969]) Nesse sentido Foucault não desenvolve uma epistemologia, pois o que está em questão não é definir um método, critérios ou limites daquilo que pode ser conhecido ou traçar uma demarcação entre o verdadeiro e o falso, e sim mostrar as condições pelas quais em determinada época certo discurso pode entrar num jogo de verdade e ser considerado como verdadeiro ou falso. (Prado Filho, 2006) Pode-se dizer então que o saber corresponde à problematização, ou seja, aos problemas que se colocam em uma determinada época e lugar, todas as questões, soluções, discussões e multiplicidade de discursos que aí se inserem. (Foucault, 2006a, [1984])

O discurso é uma prática, se por discurso for entendido tudo aquilo que foi efetivamente dito em um determinado momento e lugar. Deve-se tomar aquilo que foi dito em sua própria exterioridade, materialidade e escassez, isto é, sem assumir que existam significados, pensamentos ou referências escondidas sob aquilo que se diz. Em tudo isso que foi dito, em sua dispersão, irregularidade e descontinuidade o que se busca não é um princípio que os unificaria sob a idéia de uma certa mentalidade, racionalidade de época ou consciência de um sujeito, mas essa dispersão e descontinuidade em sua positividade própria. O discurso é composto por *enunciados*, isto é, funções complexas entre objetos, modos de enunciação, jogos conceituais e relações com outros enunciados. O enunciado distingue-se de proposições que remetem a uma referência e que podem ser consideradas verdadeiras ou falsas a partir da concordância, ou não, entre ambos; também não deve-se considerá-lo como significante, seja como símbolo, imagem acústica, ou como qualquer componente da palavra ou da frase; igualmente a noção de significância não se aplica, assim como a noção de atos de fala. O enunciado pode conter, ou estar contido, em todos esses elementos, o que o distingue é a função que desempenha, que consiste em colocar em jogo a possibilidade de se falar sobre certos objetos, a partir de um certo modo de enunciação, utilizando um feixe de conceitos num posicionamento estratégico específico. Por exemplo, as letras num teclado francês (A,Z,E,R,T) por si só não constituem um enunciado. Apenas quando são copiadas e colocadas, por exemplo, num manual sobre uma máquina de escrever, ou de um computador, constituem um enunciado que pode tomar como objeto o modo de uso do teclado, dito a

partir da posição de um técnico, utilizando conceitos próprios a essa tecnologia e encontrando-se entre outros enunciados que caracterizam um manual. Esse mesmo enunciado desempenharia um papel completamente diferente se, por exemplo, fosse colocado em uma obra de arte, ou em um livro de gramática. (*Idem*, 2005 [1969])

Os objetos da função enunciativa não operam como referências, pois o discurso não é composto nem por palavras, nem por coisas. O objeto designa antes a condição de possibilidade de se falar sobre certo objeto, ou campo de objetos. Nesse sentido o discurso constitui uma exterioridade, esse limite ou espaço vazio a partir do qual se fala. É nessa exterioridade que se deve estabelecer a relação entre sujeito e discurso, através da modalidade enunciativa.

Na análise proposta, as diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de *um* sujeito, manifestam suas dispersão: nos diversos *status*, nos diversos lugares, nas diversas posições que pode ocupar ou receber quando exerce um discurso, na descontinuidade dos planos de onde fala. Se esses planos estão ligados por um sistema de relações, este não é estabelecido pela atividade sintética de uma consciência idêntica a si, muda e anterior a qualquer palavra, mas pela especificidade de uma prática discursiva. Renunciaremos, pois, a ver no discurso um fenômeno de expressão – a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade. O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. Ainda há pouco mostramos que não eram nem pelas “palavras” nem pelas “coisas” que era preciso definir o regime dos objetos característicos de uma formação discursiva; da mesma forma, é preciso reconhecer, agora, que não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental nem pelo recurso a uma

subjetividade psicológica que se deve definir o regime de suas enunciações. (Ibidem, p. 61)

Através dessa definição da modalidade enunciativa Foucault ataca toda uma série de posições filosóficas que consideram o sujeito como o fundador do discurso, sendo que este não passa da mera expressão de um significado ou pensamento lhe antecede. A subjetividade no discurso é, assim como o objeto, um lugar vazio, que pode ser ocupado por inúmeros indivíduos. Uma mesma posição de enunciação pode ser ocupada por mais de um indivíduo concreto, assim como um mesmo indivíduo pode ocupar muitas posições. Ora fala-se como um médico, ora como um pai ou como um filho. Dessa maneira as concepções de autor e obra também não se aplicam ao discurso. Um livro, ou uma certa totalidade de livros que constitui uma obra, já é atravessado por diversos tipos de enunciado. Um livro de matemática tem enunciados que podem ser ditos por um professor, por um filósofo, por um matemático ou por um cientista. Esse livro já é recortado por uma série de enunciados que se encontram em outros livros ou outros suportes, da mesma maneiras que os sujeitos que lhe compõem e que não se reduzem à figura do autor. O autor é antes uma função, desempenha o papel não daquele quem criou o discurso e que é o único capaz de definir seus significados e julgar qual deva ser a sua interpretação, mas é aquele que em determinadas sociedades e momentos históricos é atribuído como o responsável por certo texto. O autor é antes uma função social e histórica do que um sujeito dado e evidente. (Ibidem; 2001a [1969])

Mais do que ser esse lugar vazio como modo de enunciação, o sujeito também pode ocupar a posição de objeto, ou seja, através de um

processo de *objetivação* torna-se o objeto de um determinado saber. É isso o que acontece quando, no fim do século XVIII, o Homem surge como objeto de conhecimento, no cerne das ciências empíricas como a biologia, economia e filologia. Antes disso o Homem não existia no campo do saber, o que não quer dizer que não existissem homens e mulheres em sua concretude e materialidade, mas que até aquele momento o homem não havia sido problematizado pelo saber em sua especificidade. Em outras palavras, o Homem surge quando a *epistémê* clássica é substituída pela moderna. Por *epistémê* deve-se entender as condições de possibilidade de um discurso em uma determinada época, seu *a priori* histórico, o solo a partir do qual ele se forma. (Idem, 1999a [1966])

Mais precisamente, a *epistémê* concerne aos discursos que já atingiram um certo limiar epistemológico, ou seja, que aplicam sobre si mesmos regras de verificação e coerência internas que podem resultar em figuras epistemológicas, ciências ou sistemas formalizados. No entanto não deve-se considerar esse *a priori* histórico como uma visão de mundo, uma estrutura, assim como a *epistémê* “não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas.” (Idem, 2005 [1969], p. 214) O que faz com que um conjunto de saberes participem da mesma *epistémê* é menos o que eles têm diretamente em comum, alguma propriedade ou racionalidade idêntica a todos, do que,

negativamente, o pensamento ao que não pertencem mais. Nesse sentido quando a *epistémê* moderna comporta saberes tão diversos como a fenomenologia, psicanálise, marxismo e positivismo lógico, isso não implica em que todos, afinal de contas, tenham alguma semelhança secreta, o se afirma aí é o fato que não pertencem mais à *epistémê* clássica, constituem-se a partir da descontinuidade entre uma época e outra. O que têm em comum é o seu ponto de partida.

A *epistémê* clássica, considerada a partir dos campos da *história natural*, *gramática geral* e *análise de riquezas*, definia-se pela *representação*, no que concerne à natureza do pensamento e da linguagem. O pensamento era considerado como uma representação das coisas e a linguagem a representação do pensamento, ou seja, a representação da representação. Entre um e outro não havia distância nem opacidade, a diferença situando-se na característica de que enquanto o pensamento era dado de uma vez só, num emaranhado de ideias e representações, a linguagem as desdobrava numa ordem temporal. A gramática geral mostrava como a linguagem desempenhava um papel analítico, pois permitia tomar os pensamentos e ideias, que muitas vezes eram dados de modo confuso e desordenado, e organizá-los na clareza de um sistema. A história natural utilizava uma técnica análoga. Tinha como proposta realizar uma classificação exaustiva de todos os seres que apresentavam-se de maneira descontínua e desorganizada na natureza, cabendo à representação desdobrá-los a partir de sua estrutura visível, dos mais simples aos mais complexos, em uma classificação exaustiva de cada detalhe, de cada semelhança e diferença num quadro de todas as espécies. A análise das riquezas

também fazia um emprego similar da representação a partir de um sistema de equivalência entre os valores que representavam os diversos objetos de desejo. Nesses três domínios da *epistémê* clássica desenvolve-se uma relação com a linguagem de tal maneira que não existe nenhuma barreira entre as palavras e as coisas. Entre, de um lado, o pensamento, as espécies e os valores e, do outro, a linguagem é possível estabelecer uma relação de completa fidelidade e exatidão. Com um trabalho muito cuidado pode-se criar um sistema que represente todas as coisas como elas são, daí a importância da *mathêsis*, esse grande quadro lógico-matemático que serviu de modelo para esse pensamento, conjunto de regras que explicaria o mundo inteiro. (Idem, 1999a [1966])

É justamente essa transparência entre a linguagem e aquilo que ela designa que desapareceu com a *epistémê* moderna. A história natural torna-se biologia e descobre sob a estrutura visível dos seres orgânicos todo um conjunto de processos e funções que garantem a sua sobrevivência, como a respiração e a digestão, das quais a estrutura visível é uma consequência. Em outras palavras, é a própria vida que aparece como objeto de conhecimento e, conseqüentemente, a própria finitude dos seres é colocada como problema, onde cada organismo individual é a expressão finita de uma espécie que lhe ultrapassa. Para a história natural a vida não era um problema, entre os seres inorgânicos e os vivos havia apenas uma diferença de grau ou de nível na escala de classificação dos seres, enquanto que com a biologia a vida é justamente o que define o objeto do saber em sua especificidade. Analogamente, a economia constitui-se quando o valor das coisas não pode mais

corresponder ao desejo dos homens. Sob o desejo oculta-se o trabalho humano. A análise das riquezas desaparece quando o valor é atribuído a um processo pelo qual utiliza-se o tempo finito de uma vida na produção de um produto, a partir de um modo de produção que ultrapassa o indivíduo que produz, que determina o seu lugar nesse processo e ao qual ele não pode conhecer completamente.

Na idade clássica considerava-se a linguagem como transparente à representação. A própria composição da linguagem e seu funcionamento eram diretamente acessíveis por representações também. A partir do século XIX surge um espaço *gramatical* dentro da linguagem, ou seja, a linguagem agora tem peso próprio, possui certas propriedades que não têm como função representar a representação (e o mundo), ao invés disso designam apenas a si mesmos, designam aspectos da própria linguagem e não de coisas no mundo. A linguagem deverá ser pensada não por sua capacidade de representar o mundo, mas de acordo com suas leis internas. Criou-se um espaço que não condiz com o mundo, um mundo que só poderá ser representado pelo filtro estabelecido pela linguagem. A partir desse momento não há apenas o dito, mas o dito em relação a uma ordem própria das palavras. O sujeito que fala não diz simplesmente como são as coisas no mundo, diz isso a partir de uma linguagem que o antecede, de uma linguagem estabelecida pela tradição e cujas palavras já foram definidas sem a sua participação. Com essa nova organização da linguagem a gramática geral foi fraturada e dividida em três direções de saberes sobre a linguagem: o positivismo, que tenta restaurar a capacidade representativa da linguagem, limpando-a de todas as metáforas e vícios depositados ali pela tradição; a

hermenêutica, que tentará sempre buscar o significado oculto das palavras, aquilo que foi dito antes do próprio sujeito dizer algo; e a terceira vertente será a literatura, que remeterá a palavra à uma palavra primeira, a um domínio próprio da linguagem e, com Mallarmé, a uma palavra que escreve a si mesma. (Ibidem)

Enquanto a biologia e a economia reorganizaram seus objetos ao redor da vida e do trabalho, a linguagem encontrou-se partida e dispersa. É nesse vazio criado pela fragmentação da linguagem que aparece o Homem tanto como objeto quanto sujeito do saber.

Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiúrgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido. Certamente poder-se-ia dizer que a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas eram, num certo sentido, maneiras de reconhecer o homem, mas é preciso discernir. Sem dúvida, as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de um gênero: a discussão sobre o problema das raças, no século XVIII, o testemunha. A gramática e a economia, por outro lado, utilizavam noções como as de necessidade, de desejo, ou de memória e de imaginação. Mas não havia consciência epistemológica do homem como tal. A *epistémê* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem, E se se insistir ainda, se se objetar que nenhuma época, porém, concedeu tanto à natureza humana, deu-lhe estatuto mais estável, mais definitivo, mais bem ofertado ao discurso – poder-se-á responder dizendo que o próprio conceito de natureza humana a maneira como ele funcionava excluía que houvesse uma ciência clássica do homem. (Ibidem, p. 425)

A ideia de natureza humana não incluía a figura do homem

que agora se apresenta, ou seja, como o indivíduo finito que trabalha, vive e fala. No cruzamento desses três campos de saber o homem encontra-se em uma posição ambígua tanto de sujeito quanto de objeto. Através de uma *analítica da finitude* o homem se dá como organismo individual que morre e, no entanto, cuja possibilidade de vida encontra-se justamente nessa morte, pois é uma decorrência da própria vida da espécie que ultrapassa sua finitude e que lhe deu a vida em primeiro lugar. Com suas palavras a fala individual só existe a partir de um discurso que a antecede e ultrapassa, assim como o trabalho de um sujeito que utiliza o tempo de sua vida para produzir, mas cuja produção já depende de todo um sistema econômico e histórico. Nessa analítica o homem constitui-se como um *duplo empírico-transcendental*, ou seja, é aquele que conhece e que pode conhecer o que torna possível todo o conhecimento. O homem se apresenta tanto como objeto de saber quando sujeito absoluto e origem de todo conhecimento. Isso implica em duas relações diferentes com a linguagem. A primeira, positivista, considera que a verdade é da ordem do objeto, e que a linguagem deve ser capaz de refletir essa verdade com o máximo de precisão possível. A segunda, é aquela da escatologia, como o marxismo, onde o discurso verdadeiro se antecipa à natureza e à história. Por sua vez, a análise do vivido tenta escapar a essas duas alternativas ao procurar estabelecer um diálogo entre ambas, em que busca “articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica que, a um tempo, se esconde e se mostra na experiência da vida.” (Ibidem, p. 443) Nesse sentido, através da análise

do vivido a fenomenologia reativa toda uma temática do sujeito transcendental e de sua experiência significativa.

Como consequência desse duplo empírico-transcendental o próprio *cogito* e a relação do pensamento consigo mesmo é colocada em questão. O problema que se apresenta agora é que a partir do momento que a representação torna-se opaca a si mesma, aparece algo como um desconhecido no próprio pensamento, é o problema do *cogito e do impensado*. Para Descartes o *cogito* era o fundamento de todos os pensamentos, inclusive aqueles confusos e ilusórios, pois mesmo os seus erros atestavam a certeza da existência de um eu que pensa. Com a *epistémê* moderna o *cogito* “não será, portanto, a súbita descoberta iluminadora de que todo o pensamento é pensado, mas a interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui, e, no entanto, o mais próximo de si mesmo, como pode ele *ser* sob as espécies do não-pensante.” (Ibidem, p. 447) Constitui-se então um pensamento que deve pensar o próprio impensado, como no tema da alienação em Marx, do inconsciente em Freud ou da inautenticidade na fenomenologia. Finalmente, a última característica desse homem se dará em relação ao *reco e ao retorno da origem*, isto é, na relação do homem com a história e com o tempo. A origem designa ao mesmo tempo tudo aquilo que já começou, o mundo e as coisas que antecedem ao homem e a sua própria experiência ao entrar nesse mundo, a origem de sua existência individual. Acontece que na relação entre homem e origem, cada parte não para de se aproximar ou recuar uma da outra. Ora considera-se que, como em Hegel, o homem é sem origem, esta não se encontra no meio das coisas, é antes o mundo que encontra sua

origem no homem pois a história só começa com ele. Com o positivismo coloca-se a questão de como colocar o homem e a sua cronologia entre o tempo das coisas, marcar a sua origem como um ponto dentro a origem maior da natureza. Ao mesmo tempo, esse positivismo permite fazer uma história do conhecimento e das ciências, uma história do desenvolvimento da verdade dentro da cronologia do homem e que, por sua vez, permitirá traçar o momento em que o homem descobre a verdade de sua cronologia entre as coisas. Em todo caso o que se define nesse pensamento é que o homem encontra sua origem como algo que aproxima-se para então recuar, início da história que pode ser sempre recomeçado mas que, ao mesmo tempo, nunca termina e cujo começo sempre parece escapar.

A partir de todas essas ambiguidades, dessa posição dupla daquilo que está dado e daquilo que o ultrapassa é que o homem se constitui no campo do saber. Constitui-se como ser finito e que justamente por causa dessa finitude é capaz de afirmar sua existência, assim como aquilo que a transborda; que pode conhecer e ser objeto de conhecimento, que pode pensar o impensável e sempre retomar essa origem que o ultrapassa. No final das contas essa ambiguidade dissolve-se na figura do Mesmo, pois é na identidade do homem que esses duplos se encontram, o que torna possível todo o pensamento dialético. Será a partir dessa figura que as ciências humanas se constituirão, mas de tal modo que ao invés de fundar seu próprio objeto o tomarão das ciências empíricas. Em todo caso, a filosofia e as ciências a partir do século XIX terão de colocar e recolocar essas mesmas questões, toda essa antropologia contraditória do homem. (Ibidem)

Não basta que se crie uma linguagem mais precisa, que se obtenha uma melhor compreensão do vivido ou que, talvez, ao atingir o fim da história, seja possível resolver os problemas que o homem como objeto de saber coloca. Nietzsche, ainda no século XIX, já havia apontado a saída para o problema do homem, através de sua morte, correlativa à morte de Deus. Pois quando Deus morre e desaparece como o princípio de toda a verdade é a figura do homem que toma seu lugar, essa “perigosa fábula conceitual de um sujeito do conhecimento.” O homem é uma invenção recente e, da mesma maneira que irrompeu um dia no saber poderá no futuro desaparecer. Isso não quer dizer que a raça humana desaparecerá ou que o homem concreto encontrará sua morte, mas, ao nível do saber, será desfeita essa unidade universal e fundadora da verdade e da certeza para então, talvez, poder ser possível pensar os acontecimentos em sua própria singularidade, não mais os limites do homem, mas a ultrapassagem daquilo que somos.

2.2 Poder

O problema do poder toma um papel central no pensamento de Foucault durante a década de 70, coincidindo com seu ativismo político na questão carcerária através do G.I.P (Grupo de Informação sobre Prisões), além da publicação de *Vigiar e Punir* e o primeiro volume de *História da Sexualidade*. Nesse momento Foucault desenvolve uma genealogia do poder, que constitui a segunda trajetória de seu pensamento. A genealogia não é tanto uma nova metodologia

quanto um foco diferente de abordagem. A arqueologia tinha como proposta mostrar as condições de possibilidade dos discursos, as problematizações e verdades em seu caráter histórico. Apareciam então “saberes sujeitados”, isto é, saberes que foram esquecidos, mascarados e ocultados na história; ou então não apresentaram um certo grau de coerência esperado, foram considerados ingênuos, desarticulados e abaixo do nível de cientificidade, sendo então desqualificados. A tarefa da genealogia é mostrar as lutas através das quais esses discursos foram desqualificados e esquecidos, trazê-los à tona não para constituir uma ciência ou julgá-los a partir dos critérios da verdade, mas justamente problematizar a ciência e a verdade e mostrar a validade própria desses saberes a partir de seus critérios e não daqueles que lhes impõem. Seja no caso da loucura ou das prisões, o discurso dos loucos ou dos presos não busca ser um discurso científico ou “válido” em termos legais. Nem por isso perde a sua própria coerência e o seu valor. O papel da genealogia é o de problematizar as relações de poder que se estabelecem entre esses discursos e as lutas que os atravessam. (Idem, 1999b [1975-1976])

Tanto no campo do ativismo quanto no da pesquisa o que estava em jogo não era simplesmente mostrar como o poder dominava através violência e da coerção, sendo monopolizado por indivíduos, classes ou instituições, mas repensar a própria noção de poder, concebendo-o como uma relação e um exercício, ao invés de ser a posse ou propriedade de alguém. Relações de poder consideradas como produção, opondo-se à ideia de que o poder só pode negar e suprimir ao invés de incitar e criar. Essa recolocação da questão do poder não tinha

como objetivo negar os efeitos de dominação maciça e unilateral que desenvolviam-se nas sociedades, mas apontar outros mecanismos de dominação mais sutis e pontuais que poderiam então ser atacados e combatidos, uma microfísica do poder sobre a qual se constituíam as dominações em um nível global.

É a partir desse deslocamento que Foucault realiza sobre a questão do poder e de seu funcionamento que será possível recolocar a problematização da subjetividade, deslocando-se da perspectiva das práticas discursivas do saber para as relações de poder. Como vimos, o sujeito é tanto uma modalidade enunciativa quanto um objeto do saber (na figura do Homem), ou seja, é um dos componentes do discurso, um produto e não a consciência sintética da qual o discurso seria a expressão. O saber marca antes a dispersão do sujeito do que sua unidade. Com o poder acontece algo semelhante, o sujeito não preexiste às relações de poder, é um dos seus efeitos, é um ponto de cruzamento em uma rede complexa de relações de força, constituindo-se apenas nesse cruzamento. O que distingue o sujeito do saber e o do poder é que apesar de ambos constituírem-se através de práticas o primeiro produz-se em práticas discursivas enquanto o segundo em práticas de sujeição e de governo. (Ibidem)

Pode-se chamar de *analítica do poder* a problematização do poder não em termos do que é mas de *como* funciona, de como é exercido e praticado. Isso não impede que se coloque a questão do que é o poder, qual a sua origem, natureza ou substância, ou seja, remetê-lo a uma teoria do poder. Ao invés disso, ao tomar a questão de seu funcionamento como central permite-se que se deixe em suspenso certos

pressupostos e concepções do que seria o poder para investigar criticamente o que de fato acontece. Por relação de poder designa-se antes um lugar vazio, um nome sem referência do que uma prática específica. Consequentemente, ao considerar o poder da perspectiva de seu exercício não cabe assumir que o poder é algo que se possui, a propriedade ou monopólio de alguém, indivíduo, classe ou Estado, em detrimento de um outro que não “teria” poder. O poder funciona como uma relação que não existe nem antes nem depois do ato que liga dois participantes, onde um busca direcionar as ações do outro. No entanto essa é uma colocação muito geral que pode-se aplicar a praticamente qualquer relação humana. Torna-se necessário distinguir a relação de poder de uma *capacidade objetiva* que determina as relações com as coisas, seja através do corpo ou mediatizada por instrumentos, implicando em uma técnica, no trabalho e na transformação do mundo material, enquanto que o poder é sempre exercido sobre indivíduos ou grupos. As relações de poder também se diferenciam de *relações de comunicação*, ou seja, a forma pela qual transmite-se uma informação entre duas partes através de uma língua ou de um sistema simbólico, produzindo efeitos de significância e sentido. (Idem, 1995 [1980])

As relações de poder, as capacidades objetivas e as relações de comunicação nunca se dão de forma isolada, estão sempre imbricadas umas nas outras, apoiam-se mutuamente. O poder pode se exercer ora usando algum elemento arquitetônico ou aparato tecnológico, ora utilizando uma determinada linguagem ou sistema de signos, da mesma maneira que no trabalho já se encontram tanto relações de comunicação, que permitem a delegação das tarefas quanto relações de poder que já

operam na coordenação e na divisão das atividades. O poder não existe independentemente dos blocos que forma com os outros tipos de relação, no entanto tem a sua própria especificidade que consiste em “um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes.” (Ibidem, p. 243) Por mais que se utilize de signos ou de instrumentos, o objeto do poder é sempre a ação, só existe em ato, ao colocar em relação duas ações.

Nesse sentido o poder é diferente da violência, pois esta se aplica sobre corpos e coisas, não sobre ações, “ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto de si, outro pólo senão aquele da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la.” (Ibidem) A violência está mais próxima de uma capacidade objetiva do que do do poder, este precisa que os corpos sejam conservados ou que pelo menos seja mantido o mínimo necessário de sua integridade para realizar a ação que se busca direcionar, nem que seja uma confissão antes da execução, ou sob tortura.

É importante notar que o exercício do poder torna-se possível apenas a partir do momento que existe um mínimo de liberdade, ou seja, que aquele sobre o qual se age seja um sujeito de ação ativo. Temos então uma primeira definição do que é o sujeito, é aquele que é tomado numa relação de poder e cuja ação busca-se direcionar e induzir e a qual deve responder de uma maneira ativa. (Ibidem) Essa liberdade manifesta-se através da resistência, já que a ação que se busca dirigir sempre pode escapar, reverter a situação, agir de outra maneira. “Que lá

onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder.” (Idem, 1988 [1975], p. 91) A resistência é uma condição interna de funcionamento do poder, cuja inexistência, como no caso de se estar completamente acorrentado ou amordaçado, define antes uma relação de escravidão ou violência do que uma relação de poder, manipula-se um objeto, uma coisa e não uma ação. Consequentemente pode-se dizer que o poder é uma luta, uma relação agonística onde cada um dos participantes tenta determinar as ações um do outro, ou escapar a essas determinações, em um embate de forças incerto. (Idem, 1995 [1980])

É nesse campo de enfrentamento que se estabelecem relações de dominação e sujeição. No entanto, deve-se tomar a precaução de não considerar que exista uma dominação massiva e total, dada de uma vez por todas em que uma classe ou Estado, que seriam os supostos detentores do poder e subjugaria sem criar oposição. A dominação se caracteriza por uma relação de forças de tal modo dissimétrica em que uma das partes, a subjugada, pode apenas resistir, sabotar ou tentar evitar as investidas da parte dominante sem ser capaz de inverter a relação. É como um jogo de xadrez onde um dos jogadores tem apenas o rei e sua ação limita-se a fugir ou empatar o jogo, vendo-se privado da possibilidade de inverter a sua condição e poder ganhar a partida. Ou então, para se tomar um exemplo mais concreto, pode-se considerar a situação de violência doméstica onde a mulher, apesar de poder criar resistências, como denunciar o agressor em uma delegacia especializada, não pode levar essa oposição até o fim pois seu sustendo depende daquele que a agride, ou seja, não é capaz de reverter a situação, de

colocá-la em seus próprios termos, podendo a princípio apenas reagir. A dominação gera uma relação de poder cristalizada, onde existe um deslocamento mínimo das forças, o que pode persistir durante muito tempo. No entanto não existe relação de poder que não se dê em rede, entre outras relações poder. Por mais que essa rede tenha permitido o estabelecimento da relação de dominação em primeiro lugar, é através dessa mesma rede que novas relações podem ser estabelecidas entre seus participantes, e com isso pode-se operar uma redistribuição de forças, criando tanto novas formas de resistência quanto de dominação. (Idem, 1995 [1980]; 2006a [1984])

A questão da resistência ao poder não consiste então em negar, em livrar-se do poder, pois não existe resistência fora das relações de poder. Também não cabe assumir que tudo já se encontre sob o jugo do poder, pois o que está em questão é justamente que não existe O Poder⁵, mas uma rede complexa de relações de força, uma multiplicidade de exercícios e estratégias, das quais algumas tomam a forma de dominação, sujeição, coerção ou violência, assim como acordo e consenso. O poder “incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente...” (Idem, 1995 [1980], p. 243), ou seja, não opera apenas de uma maneira restritiva, negativa ou limitativa, mas também induz e produz. Pode-se dizer então que o poder é da ordem da conduta e do governo, se por governar for entendido como “estruturar o eventual campo de ação dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do

5 A palavra “poder”, a não ser que seja indicado o contrário, é utilizada como sinônimo de “relações de poder”.

lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais que instrumentos.” (Ibidem, p. 244) Daí a ênfase de Foucault em mostrar como as relações de poder no campo da sexualidade não são unicamente repressivas, mas também produtivas, e, principalmente, como criam um tipo bem específico de governo dos homens. (Idem, 1988 [1975])

O que torna a questão do poder complexa é que não se pode traçar uma relação linear que coloca a dominação e a repressão de um lado e a liberdade e produção do outro, pois a dominação também se exerce através da produção e do acordo, assim como a resistência muitas vezes depende da supressão e eliminação daquilo que sujeita e oprime. O problema principal para Foucault não é o de se libertar da repressão, pois o discurso que a denuncia já faz parte de um dispositivo de sexualidade produzido por uma forma bem específica de poder, o biopoder. O que caracteriza a dominação é que uma das partes coloque os termos da relação, nesse caso tanto a sexualidade quanto a repressão, a qual a outra parte só pode reagir sem inverter a relação, ou seja, sem colocar os seus próprios termos. Nesse caso a resistência não passa por uma liberação da repressão mas na própria resistência à ideia de uma sexualidade, a invenção de uma outra configuração que não o biopoder, pela criação de novos modos de governo e de conduta. (Ibidem)

Quando estabelece-se uma relação de poder, o primeiro participante age sobre o segundo, que por sua vez torna-se o *sujeito da ação*. É através da ação que se exerce que aquele sobre quem é exercido o poder pode tornar-se sujeito ao realizar sua ação. Em outras palavras, não há sujeito anterior à relação de poder, o sujeito existe apenas através das ações que desempenha nessa relação. Por isso pode-se dizer que o

sujeito é um produto do poder mas, como vimos, isso não implica em que seja passivo ou sem vontade e sim ativo, capaz de resistir. Esse sujeito que resiste não é um indivíduo dotado de uma consciência, de vivências e de um livre-arbítrio individuais e que se vê interpelado pelo poder ao qual deve responder, ele é muito mais e muito menos do que isso. Muito mais pois o sujeito pode ser tanto um indivíduo, quanto um grupo (o sujeito do biopoder é a população); muito menos pois o sujeito não é nada antes da relação de poder em que se constitui, sendo que propriedades como consciência, vivência, livre-arbítrio só se constituem depois do estabelecimento da relação e nos termos desta. A resistência então não é aquela de uma vontade selvagem ou de um livre-arbítrio do indivíduo, é consequência da própria indeterminação da multiplicidade de forças em relação. Os dois participantes que constituem a relação de poder não precisam constituir necessariamente indivíduos ou grupos diferentes. Quando um indivíduo tenta agir sobre suas próprias ações ele estabelece uma relação consigo mesmo, uma *relação de si*. A constituição de uma subjetividade pode-se dar então tanto em uma relação com outrem, governo dos outros, quanto consigo mesmo através de um governo de si, questão que abordaremos na próxima seção. (Idem, 1995 [1980])

Ao considerar as relações de poder a partir do governo dos outros a palavra *sujeito* ganha dois sentidos: “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.” (Ibidem, p. 235) Em outras palavras, o sujeito é produzido, também, a partir de práticas de *sujeição*, das quais o

poder disciplinar e o poder pastoral marcam momentos importantes da constituição do sujeito moderno. Deve-se notar que em Foucault não há um sujeito que já estaria dado desde sempre e que em cada momento histórico seria afetado pelas vicissitudes de sua época. Existem isso sim sujeitos, cada forma de subjetividade ligada a um determinado exercício de poder, de saber (como a figura do Homem) e, como veremos, de uma relação bem precisa com a verdade. Assim a disciplina e o poder pastoral são práticas específicas e datadas que apesar de não serem as únicas técnicas de sujeição desempenham um papel fundamental na constituição do sujeito moderno pois se encontram na base tanto das ciências humanas quanto do aparato jurídico contemporâneo, e com práticas associadas como a medicina e a educação.

A a partir do poder disciplinar será estabelecida toda uma relação de vigilância e coerção sobre os corpos de tal modo a individualizá-los como sujeitos. Será necessário criar todo um sistema de *normas*, de normalização, a partir do qual os corpos podem ser comparados, diferenciados, hierarquizados, homogeneizados e excluídos. Cada corpo deve ser tomado não em sua unidade mas em cada um dos seus mais ínfimos gestos e movimentos, que cada ação sendo vigiada, registrada e classificada. A partir do seu desempenho será colocado em uma determinada hierarquia e de acordo com seu lugar lhe atribuirão determinados exercícios, recompensas ou punições que têm o papel de fazer com que suas capacidades e forças se tornem homogêneas à norma esperada de seu grupo ou nível na hierarquia. finalmente, aqueles que não se adaptam à norma, os anormais, devem receber um tratamento especial, isto é, precisam ser reeducados, tratados

ou punidos, enfim, reconduzidos de volta à norma. Essa tecnologia disciplinar é muito diferente de outros dois tipos de poder: as práticas divisórias de exclusão e o poder de soberania. Com as práticas de exclusão o problema era o de como remover de um determinado espaço ou lugar aqueles que apresentassem algum perigo, como excluir os loucos ou os leprosos. Eliminava-se o mal através da expulsão. Já a disciplina ao invés de colocar os indivíduos do lado de fora os coloca do lado de dentro, em um espaço que podem ser tratados e normalizados e, mesmo que sejam excluídos já será uma exclusão interna a própria disciplina. (Idem, 1987 [1975])

Enquanto o poder disciplinar tornou-se a forma de poder predominante a partir do século XVI e, principalmente, nos séculos XVII e XVIII no ocidente, a soberania lhe precedeu por séculos, e ambos coexistiram a partir de então. Uma das diferenças centrais entre essas duas formas de poder se dá pelos sujeitos que cada um constitui. Com a soberania o sujeito é identificado a um corpo individual. Essa identificação não era uma realidade evidente como é para nós atualmente, muito pelo contrário, o poder se exercia antes sobre coletividades, famílias, habitantes de uma paróquia, sobre toda uma multiplicidade de corpos do que sobre indivíduos. O sujeito só era considerado a partir do momento em que era filho de certa pessoa, que pertencia a determinada família ou grupo. A individualização era realizada de cima para baixo, ou seja, no topo encontrava-se o soberano, ponto central para onde as relações de poder, e os olhares, convergiam. O soberano era o indivíduo por excelência. A partir daí os sujeitos individuais se constituam de forma mais difusa, descontínua, em rituais

ou cerimônias específicas. (Idem, 1987 [1975]; 2006b [1973-1974])

Com a disciplina todo o esquema de subjetivação da soberania se transforma e, pode-se dizer, até mesmo se inverte, pois os indivíduos serão produzidos não mais no topo, mas na própria base. Cada corpo deverá ser individualizado, observado, comparado e marcado, enfim, deverá tornar-se sujeito, enquanto que aqueles que aplicam o poder, os funcionários, tornar-se-ão cada vez mais anônimos, culminando no modelo do Panóptico, onde se é vigiado sem saber jamais quem vigia. “É porque o corpo foi 'subjetivizado', isto é, porque a função-sujeito fixou-se nele, é porque ele foi psicologizado, porque foi normalizado, é por causa disso que apareceu algo como o indivíduo a propósito do qual se pode falar, se pode elaborar discursos, se pode tentar fundar ciências.” (Idem, 2006b [1974-1975], p. 70) O indivíduo é o próprio sujeito psicológico, pois observa-se não apenas seus gestos e movimentos, mas também seus comportamentos, suas intenções, pensamentos e até mesmo sonhos. É na disciplina que a psicologia encontra sua condição de possibilidade, assim como as outras ciências humanas, pois a ideia de uma sociedade, como em Durkheim, ou de instituições que coagem as liberdades individuais só podem ser concebidas a partir do momento que existe um indivíduo. É essa a razão pela qual Foucault não trabalha com a ideia de uma sociedade e não coloca o problema na oposição entre indivíduo e sociedade, ou instituições, ou Estado, pois dependem de relações de poder que lhe são anteriores. (Ibidem)

Existe uma segunda transformação importante na dinâmica do poder entre a soberania e a disciplina. Pois se com o soberano o foco do

poder concentrava-se em sua figura, de algum modo operava uma centralização da multiplicidade de forças e poderes que sob ele se encontravam. Com a disciplina o poder encontra-se em todo lugar. Isso não quer dizer que o poder passa a ser uma força que a tudo domina e da qual não se escapa, muito menos que se o poder está em todo lugar não está em lugar nenhum. Se o poder encontra-se em todo lugar é porque se produz em todos os pontos, ou seja, não depende mais de uma figura central no topo para coordená-lo, as práticas disciplinares se difundem pela sociedade, o poder agora se exerce sobre os gestos mais pequenos, em cada escola, hospital, fábrica, exército e na própria família. O poder do soberano era exercido de uma forma descontínua, em pontos e momentos específicos, da mesma maneira que quase sempre apresentava uma força desmedida, uma violência como no caso dos suplícios. (Idem, 1987 [1975]) No limite, o poder do soberano era o de deixar viver e fazer morrer. A disciplina como forma de poder dominante se dá ao mesmo tempo que um biopoder, com que colabora e no qual se apoia. O sujeito do biopoder é a população e seu objeto é a vida. É o poder de causar a vida e devolver a morte, ou seja, deve-se aumentar as forças da vida, produzir corpos mais fortes, saudáveis e eficientes, ao mesmo tempo que se elimina tudo aquilo que se apresente como um perigo à vida. O genocídio é a contraparte de um poder que conserva e produz a vida, sendo o nazismo o seu desenvolvimento mais extremo. Em todo caso o que existe é um poder produtivo, que deve criar sujeitos, cuidar dos corpos, tratar os doentes, gerir a vida, em que a disciplina e a regulação da população constituirão seus dois pólos. (Idem, 1988 [1976])

Uma outra tecnologia de poder, que surgiu já com as primeiras instituições cristãs e que desenvolveu-se por mais de milênio foi o poder pastoral. Esse poder constituiu as bases do poder disciplinar e teve um papel fundamental na criação de um sujeito individual e psicológico. O poder pastoral apresenta as seguintes características:

- 1) É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo.
- 2) O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono.
- 3) É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida.
- 4) Finalmente, esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la. (1995 [1980], p. 237)

O poder pastoral trabalha num nível tanto global quanto individual, ou seja, o pastor deve garantir a salvação de todo o rebanho da mesma forma que deve cuidar da salvação de cada indivíduo isoladamente, a todo momento, incessantemente e, se necessário, sacrificar-se pela salvação de um único indivíduo. Já aparece aí a semente tanto do poder disciplinar quanto do biopoder, com a diferença de que não será mais buscada a salvação em um outro mundo, mas o bem estar, a segurança e a saúde neste mundo. A disciplina retomará as técnicas de controle individual do pastorado, enquanto a regulação das populações dará conta do nível global, ambos trabalhando através de uma série de instituições, públicas e privadas. (Ibidem)

A originalidade do poder pastoral não se encontra tanto nesse tema da salvação quanto na forma pela qual constituirá uma individualidade, ou seja, os três procedimentos através dos quais o sujeito será constituído: *identificação analítica*, *sujeição* e *subjetivação*. O cristianismo desenvolverá toda uma técnica de confissão que a partir da Idade Média, quando torna-se obrigatória, será uma das principais práticas de individuação, onde o sujeito será reconhecido não mais pelo seu pertencimento a uma família ou grupo, seus status, mas pela verdade que enunciará sobre si mesmo, individualmente. Primeiramente, a identificação analítica consistirá no balanço de todos os méritos e desméritos da vida de um indivíduo, ou seja, o pastor será responsável por extrair e registrar tudo o que um fiel fez, os pecados que cometeu e as virtudes que possui. Em segundo lugar estabelece-se uma relação de submissão de indivíduo a indivíduo, ou seja, caso o fiel queira ser salvo deve obedecer e depender integralmente no pastor. “Para um cristão, obedecer não é obedecer a uma lei, não é obedecer a um princípio, não é obedecer em função de um elemento racional qualquer, é pôr-se inteiramente da dependência de alguém por ser alguém.” (2008a [1976-1977], p. 232) É uma sujeição que não se aplica mais *in blocco*, aplica-se a cada indivíduo justamente por ser aquele indivíduo, ao mesmo tempo que torna-se uma obediência interminável, que deve durar a vida inteira, onde cada momento, cada episódio será codificado e comandado por alguém. Por fim, é através da enunciação de um discurso verdadeiro, ou seja, através da lenta e penosa revelação uma verdade interior e oculta a um outro, o pastor, que se constituirá uma interioridade no indivíduo, isto é, será subjetivado.

Esse processo de extração da verdade do sujeito pela confissão tem uma longa história. Por volta do século IV d.C. a confissão era completamente voluntária. Aquele que pecava resolvia contar suas faltas a um pastor, e como penitência deveria abandonar sua vida, tornar-se um servo em uma penitência interminável. Com o desenvolvimento da confissão a penitência tornou-se menos drástica, consistindo na própria vergonha de contar aquilo que se cometeu de errado, sendo que nem sempre se tomava um padre ou pastor como confessor. Foi só a partir do Concílio de Latrão no século XIII que a confissão tornou-se obrigatória, cada cristão devendo se confessar pelo menos uma vez por ano. Muito mais do que a sua dispersão e sua obrigatoriedade, a grande transformação nas técnicas de confissão se deu quando começaram a ser julgados não apenas os pecados concretos que foram cometidos, mas também tudo aquilo que simplesmente se havia pensado, desejado e que muitas vezes escapava ao próprio sujeito. Em outras palavras, era necessário confessar até mesmo aquilo que não se sabia. Desenvolvera-se toda uma técnica, por parte dos padres, de analisar os sonhos, seus significados e os desejos ocultos que aí se encontravam, o que realmente era dito e ansiado por trás do que se dizia. Cada vez mais a verdade seria buscada na interioridade da consciência e para além dela. O sujeito agora é muito mais do que seus atos, é também suas ansiedades e, principalmente, seus desejos. Constitui-se toda uma problemática do sujeito do desejo ao mesmo tempo que liga-se o discurso da sexualidade à enunciação da verdade pois no final das contas o que se busca por detrás de cada sonho e cada gesto era justamente o pecado da carne. A partir do século XVI a técnica da

confissão é tomada por outras tecnologias de poder, perde seu caráter religioso e é utilizada no âmbito jurídico, médico, psicológico, escolar, entre outros. O crime deixa de ser o ato em si, julgam-se agora intenções, desejos, pensamentos. Da mesma maneira a loucura não é mais o momento de ruptura e do surto, esconde-se em cada pequeno gesto da vida cotidiana cuja verdade deve ser lentamente extraída por um analista. (Idem, 2001b [1974-1975])

2.3 Ética

Em seus trabalhos finais, Foucault desenvolveu uma genealogia da ética, a trajetória pela qual analisou as práticas através das quais um sujeito se relaciona consigo mesmo. Diferentemente da moral, que delimita um conjunto de regras, escritas ou não, que devem ser seguidas, a ética concerne à maneira pela qual um determinado sujeito segue ou não a esses regulamentos. Nesse sentido Foucault opera dois deslocamentos em relação ao seu trabalho anterior. O primeiro se refere a uma questão de método e objeto. Se com a genealogia do poder o foco estava nas relações de dominação e sujeição, nas formas pelas quais uns dominam os outros, agora o problema que se coloca é de *como* cada um se relaciona consigo mesmo de tal forma a se constituir como sujeito moral dessa ou daquela prática. Em outras palavras, o sujeito não será mais considerado apenas da forma pela qual agia ou reagia sobre as ações de outrem mas também pelas ações que realiza sobre si mesmo e como essas ações entram nesse jogo estratégico mais amplo. Insere-se aí

também todo o problema da governamentalidade. (Idem, 1984)

O segundo deslocamento refere-se ao período histórico, pois enquanto o primeiro volume de *História da Sexualidade* teve como foco os séculos XVII a XIX, os outros volumes abordaram a Grécia clássica do século IV a.C. e o império romano do século II d.C. Esse recuo foi necessário para escapar à concepção de um sujeito do desejo a-histórico e mostrar como este se constitui apenas com a evolução do cristianismo, ou seja, nem sempre existiu. Através desses dois deslocamentos Foucault pode mostrar a longa e lenta história da constituição de uma sexualidade e de um sujeito do desejo, da mesma maneira em que pôde pensar o processo de subjetivação e a relação do sujeito consigo mesmo.

A *subjetivação* é o modo pelo qual alguém pode tornar-se o sujeito de um determinado conhecimento, de um enunciado, de um valor ou preceito, seja por seu status, ou pela sua condição. O sujeito capaz de enunciar um determinado discurso científico não é o mesmo de um discurso religioso ou místico. Correlativamente há um modo de *objetivação*, ou seja, as condições pelas quais uma determinada coisa pode se tornar o objeto de um saber, por exemplo a vida, que só se tornou objeto de ciência no século XIX, ou o objeto de práticas de governo. A questão é que não se deve assumir um sujeito constituinte ou transcendental que seria sempre o mesmo enquanto os objetos de sua experiência se modificariam ou, inversamente, que existiria uma pura objetividade sem sujeito. O problema que Foucault coloca é o da relação entre sujeito e objeto, as condições pelas quais em determinado momento e lugar um sujeito e objeto podem se constituir mutuamente, enquanto que em outro momento seria outra a relação. A partir desse

desenvolvimento mútuo da objetivação e de subjetivação estabelecem-se *jogos de verdade* através quais não se busca determinar o que é verdadeiro ou falso em um determinada época, mas expor as regras pelas quais um sujeito pôde constituir um discurso sobre um objeto, discurso que seria considerado a partir da questão de sua verdade ou falsidade. (Idem, 2006a [1984])

Com o poder pastoral a subjetividade designava uma interioridade onde escondia-se a verdade que deveria ser extraída pela confissão, no entanto esse é apenas um dos momentos da história da subjetividade, se subjetividade for concebida como como “a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo.” (Ibidem, p. 236) Nessa perspectiva, existiram pelo menos dois grandes momentos da subjetividade no ocidente, o primeiro relativo às práticas de si e o segundo ao surgimento do sujeito moderno, o “momento cartesiano”. A prática de si estaria ligada à uma certa espiritualidade grega, ou seja, ao papel que os preceitos de “cuida de ti mesmo” (*epiméleia heautoû*) e “conhece a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) desempenharam no pensamento antigo. Por mais que o conhecimento de si tenha ganhado destaque na história da filosofia, no pensamento grego ele estava subordinado ao cuidado de si, pois buscava-se o conhecimento como uma das formas de melhor ocupar-se consigo mesmo.

É necessário distinguir a prática de si da moral ou, mais precisamente, o papel que desempenha na moral. Existem os códigos morais, que podem ser escritos ou não, e que são o conjunto das regras de conduta de uma determinada sociedade ou grupo, aquilo que se deve

seguir e que é sustentado pelas mais diversas instituições e aparelhos. Outra coisa é a própria conduta, ou seja, os próprios comportamentos pelos quais os indivíduos e grupos seguem ou não o código moral, as obediências e as transgressões. A prática de si constitui o terceiro elemento, é a maneira pela qual é necessário conduzir-se de tal forma que se possa ser o sujeito moral de determinada ação, ou seja, além da própria ação existe a maneira pela qual o indivíduo relaciona-se consigo mesmo ao realizá-la, isto é, como se posiciona. (Idem, 1984)

Quando um determinado indivíduo é fiel, quando segue uma determina regra de conduta que prescreve a fidelidade, pode sê-lo de diversas maneiras, a cada uma podendo corresponder um sujeito moral diferente. A constituição desse sujeito estará ligada à *determinação da substância ética*, “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral.” (Ibidem, p. 27) A questão que se coloca aí é sobre o que exatamente se está agindo quando se é fiel, por exemplo, se a ação é concebida como a luta contra os desejos e seu domínio ou, de outro modo, o que está em jogo pode ser a reciprocidade dos sentimentos do cônjuge. Em cada um desses casos não é a mesma fidelidade, não se lida com as mesmas ações e forças. Um segundo elemento da constituição do sujeito moral se dá pelos *modos de sujeição* que concernem não mais a aquilo sobre o que se age mas à própria ligação com a regra e como o indivíduo se reconhece em relação a ela. A fidelidade deverá ser observada, por exemplo, para que o indivíduo possa ser reconhecido e aceito por um determinado grupo social ou então por buscar realizar determinado ideal de beleza ou austeridade. A *elaboração do trabalho ético* é a própria

prática sobre si mesmo, ou seja, não concerne mais ao objeto da ação, ou a relação com a regra, mas aos exercícios sobre si mesmo através dos quais o indivíduo buscará ser fiel. Pode ser tanto uma brusca renúncia quanto um longo trabalho de memorização, aprendizagem e avaliação de si mesmo. Finalmente, há uma *teleologia* do sujeito moral que é aquilo que se pretende realizar através da ação, ou seja, ao ser fiel pode-se buscar alcançar um domínio de si ou então a uma purificação ou salvação da alma.

Apesar de não ser possível separar completamente os códigos morais e as práticas de si, pode-se considerar que existam sociedades cuja moral pode se desenvolver tomando um ou outro como seu elemento principal, ou até mesmo uma combinação de ambos. Em uma sociedade em que os códigos morais tenham predominância

a importância deve ser procurada do lado das instâncias de autoridade que fazem valer esse código, que o impõem à aprendizagem e à observação, que sancionam as infrações; nessas condições, a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis as quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo. (Ibidem., p. 29)

Pode-se reconhecer aí o modelo de nossas sociedades modernas onde busca-se codificar tudo sob a lei jurídica ou, quando for necessário, em um sistema normativo flexível e específico. O mundo greco-romano encontrava-se no outro pólo, em que o sistema dos códigos podia ser rudimentar e não tinha a pretensão de dar conta de cada pequeno aspecto da vida dos indivíduos, onde as práticas de si desempenhavam um papel fundamental da constituição dos sujeitos. Para os gregos o que estava em jogo na prática de si, e que não se limitava ao domínio da

sexualidade, era o domínio de si. O cidadão grego, ou seja, o homem adulto que não era um estrangeiro, escravo, mulher ou criança, podia em determinado momento da sua vida ocupar-se das funções políticas. A questão que Sócrates colocava para Alcebiades, que havia decidido entrar na vida pública, era de como poderia governar os outros se não era capaz de governar a si mesmo. A prática de si não era um dever, uma lei ou disciplina que deveria ser seguida e aqueles que a ela se dedicavam o faziam com o intuito de tornarem-se primeiro senhores de si mesmos para serem então capazes de governar os outros. (Ibidem)

A prática de si tinha em seu cerne a experiência de um certo modo de espiritualidade que desempenhou um papel fundamental no pensamento grego e romano mas não se limitou a eles. Essa espiritualidade colocava em jogo uma relação bem específica entre sujeito e verdade, ou seja, que a verdade nunca é dada de pleno direito ao sujeito. Não se pode atingir a verdade através do conhecimento, ela não é acessível a qualquer um, a qualquer momento. É necessário que o sujeito se transforme, mude de status, realize todo um trabalho sobre si, toda uma purificação ou ascensão para que se possa ser digno dessa verdade. Quando a verdade é alcançada ela ilumina, beatifica, salva, é algo que completa o sujeito. “Para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito.” (Idem, 2004 [1981-1982], p. 21) É uma subjetividade em que o conhecimento de si já depende de um cuidado de si, ou seja, a verdade deriva da própria transformação do

sujeito.

Tudo muda com o “momento cartesiano” que, apesar da designação, não se refere nem a um momento nem a uma pessoa específica, mas constitui um longo e lento processo milenar através do qual o conhecimento de si ganhou predominância e buscou de todo modo eliminar o cuidado de si. Pode-se dizer que essa transformação começou com Aristóteles, mas Descartes constitui um marco da inversão através da qual a verdade foi identificada ao conhecimento e ao mesmo tempo se tornou acessível a qualquer sujeito. O sujeito que conhece não precisará mais se modificar, será sempre o mesmo frente a verdade. (Ibidem)

O conhecimento de si torna-se evidente ao sujeito, aparece na própria afirmação de um eu que pensa, na certeza que encontra em si mesmo. Certeza que um grego jamais poderia encontrar em si a não ser no fim de um longo e árduo trabalho e de uma luta incessante consigo mesmo. Essa auto-evidência do sujeito moderno não implica na ausência de condições para se atingir a verdade, o que muda é que essas condições dependem mais do próprio ser do sujeito e sim do próprio conhecimento. Condições internas: regras formais, condições objetivas, método. Condições culturais: ter realizado estudos, ter uma formação. Condições morais: estar disposto a colaborar com seus parceiros, não se deixar levar pelo dinheiro ou por uma certa ideologia, comprometer-se apenas com a verdade. O que acontece é que o acesso à verdade não constitui mais a apoteose da vida do sujeito, não é mais aquilo que o completa e o salva, torna-se apenas mais um conhecimento ou uma informação que se acumula em sua memória e nos livros. Claro, a partir

desse conhecimento pode-se fazer um uso sobre si ou sobre o mundo, pode-se inventar ou destruir, mas em todo caso já não transforma e afeta diretamente o sujeito. Encontram-se aí todos os elementos de um pensamento científico. Apesar disso, na história da filosofia esse momento cartesiano não marcou o desaparecimento da espiritualidade, de uma prática de si. Ela já se encontrava em Espinosa, sendo retomada no século XIX por Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard e no século XX por Heidegger, Husserl, pela psicanálise e pelo marxismo. (Ibidem)

Como pode ocorrer a transição entre esses dois momentos? Por mais que a ciência tenha sido o resultado mais importante dessa transformação ela não teve início com o desenvolvimento de um pensamento científico, pois ainda na idade média, como a alquimia mostrará, o ato de conhecer estará ligado a toda uma espiritualidade. Será do lado de uma teologia que o conhecimento de si começará a suplantar o cuidado de si. Até a modernidade a batalha não será travada entre a espiritualidade e a ciência mas entre a espiritualidade e uma fé “cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto...” (Ibidem, p. 36), pois Deus a tudo conhece e como tal, por correspondência, tornava-se o modelo de um sujeito do conhecimento. Essa constituição de um sujeito universal no cristianismo, mais precisamente de um sujeito do desejo, torna-se evidente ao compararmos a direção de consciência grega e a cristã. Como vimos, com o cristianismo a confissão a partir de certo momento tornou-se uma

obrigação universal, sendo que em seu cerne estava em jogo buscar a salvação através da obediência absoluta ao pastor, à interiorização e descoberta de uma verdade secreta, assim como a atribuição da responsabilidade de seus pecados a outrem (o pastor deveria se sacrificar por suas ovelhas, tomar para si seus pecados). A prática de si não exclui a presença de um mestre e não precisa ser necessariamente individual, o “si” pode designar tanto um indivíduo quanto um grupo. O papel do mestre na prática de si, por mais que pudesse exigir a obediência, não poderia fazê-lo pela vida inteira. O indivíduo que se colocava a seus cuidados o fazia por um tempo limitado, o suficiente para ser capaz de dominar a si mesmo. A enunciação da verdade não consistia na extração de uma verdade interior e secreta, mas na apreensão de verdades exteriores, de um conhecimento estabelecido e de preceitos. Era a moral de uma prática de si onde o domínio de si, a obediência e sujeição a si mesmo, era valorizado, mas não imposto; o cuidado de si estava relacionado à criação de um sujeito específico em cada caso, de acordo com seus status, com aquilo que buscava. Com o cristianismo essa moral é deslocada, lentamente, para uma moral onde imperava o código, em que o sujeito deveria se constituir através da obediência a outrem, um sujeito universal, desejante, cognoscente, disciplinado e normalizado. Constitui-se então uma hermenêutica de si, ou seja, uma prática de subjetivação cujo traço central é a decifração e interpretação incessante, por si e por outrem, de uma verdade interna e individual.

2.4 Ficção, Experiência

Vimos que a verdade desempenha um papel fundamental no pensamento de Foucault, não como busca daquilo que seja verdadeiro, mas como trabalho de definição das condições de possibilidade a partir das quais um discurso pode ser considerado como verdadeiro ou falso em um determinado momento histórico. Em outras palavras, o que está em jogo é a forma pela qual nos relacionamos com a verdade e como constituímos nossa subjetividade nesse processo. Essa problematização da verdade coloca uma outra questão, que é aquela do próprio estatuto do seu discurso, isto é, as pesquisas que Foucault realizou, com todas as suas descrições, afirmações e dados, são verdadeiras ou falsas? Qual a sua relação com o regime de verdade?

O problema da verdade do que eu digo é, para mim, um problema muito difícil, e mesmo central. É a questão a qual, até o momento, jamais respondi. Ao mesmo tempo, utilizo os métodos mais clássicos: a demonstração ou, em todo caso, a prova em matéria, o envio aos textos, às referências, às autoridades, e a colocação relacionada às ideias e aos fatos, uma proposição de esquemas de inteligibilidade, de tipos de explicações. Não há lá nada de original. Desse ponto de vista, o que digo nos meus livros pode ser verificado ou invalidado por não importa que outro livro de história.

Apesar disso, as pessoas que me leem, em particular aquelas que apreciam o que faço, dizem-me, frequentemente, rindo: “No fundo, você sabe bem que o que diz não passa de ficção.” E, respondo sempre: “Certamente, não se trata de questão que seja outra coisa senão ficções.” (2010c [1980], p. 292)

Com essa referência à ficção não se quer dizer que tudo o que Foucault tenha escrito seja pura invenção pois, afinal de contas, a sua pesquisa

histórica, assim como seus métodos, já faz parte efetivamente de um jogo de verdade com todas as suas implicações factuais; por ficção deve-se entender aquilo que toma um discurso verdadeiro para constituir uma *experiência* que não é nem verdadeira nem falsa.

O que a experiência efetua é a transformação de nossa relação com a mundo e com nós mesmos. Através de todo um conjunto de dados e fatos considerados verdadeiros e que, portanto, podem ser contestados, desenvolve-se algo que é da ordem da fabricação, da ficção, pois a experiência “é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois.” (Ibidem, p. 293) Dessa maneira a experiência está muito mais próxima da concepção de uma *experiência-limite*, no sentido que Nietzsche, Blanchot e Bataille lhe dão, do que de uma fenomenologia. A experiência, para a fenomenologia, desempenha a função de uma reflexão sobre a vivência cotidiana, da qual seriam retiradas significações. Através da experiência o sujeito seria remetido ao seu papel transcendental e fundador, ou seja, através da reflexão seria o responsável por dar significado às suas próprias experiências e vivências, processo que constituiria uma identidade própria. A experiência-limite, ao contrário, tem como objetivo arrancar o sujeito de si mesmo e ao invés de retomar sua vida cotidiana o faz “chegar a um certo ponto da vida que seja o mais perto possível do não passível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade.” (Ibidem, p. 291) Em seu cerne a experiência é uma empreitada de dessubjetivação, é a maneira pela qual deixamos de ser sujeitos, deixamos de ser nós mesmos.

O que é esse *limite* que distingue a experiência-limite de sua contraparte fenomenológica? A partir da leitura que Foucault fez de Bataille durante os anos 60, o limite deve ser compreendido em sua relação com a transgressão. Entre limite e transgressão constitui-se uma relação complexa em que a transgressão ultrapassa o limite, mas ao fazê-lo não o nega, e muito menos opera uma síntese entre os dois. Apesar de que não exista limite que não possa ser transgredido, assim como não existe transgressão sem limite, isso não implica em que a relação entre um e outro seja aquela do preto e do branco, entre o proibido e o permitido, exterior e interior, pois não se desenvolve uma relação de oposição, mas de *afirmação*. A transgressão “afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência.” (Idem, 2001a [1963], p. 33) É uma afirmação que, no entanto, não é positiva, pois não afirma nenhum conteúdo, e cuja ultrapassagem do limite expõe ao mesmo tempo sua finitude assim como o ilimitado que lhe excede e que justamente por não ter mais limites não pode ter forma alguma, positividade nenhuma. Pode-se dizer que é uma afirmação que não afirma nada ou, mais precisamente, uma contestação que “não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles ao seus limites, e por aí ao Limite no qual se cumpre a decisão ontológica: contestar e ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge o seu limite e no qual o limite define o ser.” (Ibidem, p. 34) Foucault pensa a transgressão e o limite a partir da sua relação com a linguagem, sendo que o que ocorre na obra de Bataille é um arruinamento do sujeito filosófico, já que na sua escrita se faz filosofia sem ser filósofo e se é filósofo sem fazer filosofia. Desenvolve-

se uma linguagem que afirma a própria impossibilidade de linguagem, onde o sujeito que enuncia perde a sua identidade, já não se reconhece mais, esvazia-se, encontra-se inteiramente espalhado fora de si mesmo.

Problema análogo é aquele do Pensamento do Fora⁶, que Foucault coloca a partir do trabalho de Blanchot. A enunciação do “Eu penso” é um procedimento pelo qual o sujeito confirma sua existência a partir da certeza de um Eu pensante, ou seja, o sujeito se reencontra com sua própria interioridade, encontra seu próprio fundamento naquilo que lhe é mais íntimo. Inversamente, ao dizer “Eu falo” é o próprio sujeito que desaparece na medida em que se designa como aquele que fala. A proposição do “Eu penso” designa um sujeito que pensa e que utiliza a linguagem para comunicar a certeza de seu pensamento, ou seja, uma linguagem cujo compromisso é com a verdade e designa algo que antecede a palavra e não depende dela. “Eu falo” designa algo que só existe no próprio momento que é enunciado, ou, mais precisamente, depende de uma linguagem que atravessa e ultrapassa o sujeito de todas as maneiras, que lhe antecede e excede e sobre a qual não têm controle; uma linguagem que marca antes sua dispersão do que sua certeza, o pensamento deixa de ser interior para se tornar a própria expressão do fora. “Linguagem que não é falada por ninguém: qualquer sujeito delinea aí apenas uma dobra gramatical.”⁷ (2001a [1966], p. 240) Nesse

6 No original em francês: “*Là penséé du dehors*”. Texto que Foucault escreve em 1966 sobre o pensamento de Maurice Blanchot. “Dehors” pode ser traduzido tanto como “fora” quanto por “exterior”. A tradução brasileira feita por Inês Autran Dourado Barbosa (Foucault, 2001a) optou por traduzir como “pensamento do exterior”. No entanto, como veremos mais a frente, Deleuze faz uma diferenciação entre o fora o exterior no pensamento de Foucault. O conceito que trabalhamos aqui é aquele que Deleuze designa como “fora” por isso utilizaremos esta palavra ao invés de “exterior” já que numa tradução literal as duas são intercambiáveis.

7 Pode-se ver aí a ideia do sujeito como uma dobra do lado de fora que Deleuze desenvolverá em seu trabalho sobre Foucault. Apesar disso, nesse momento Foucault se

pensamento do fora é o próprio ser da linguagem que irrompe, no entanto é um ser vazio, no qual não se encontram nem significado, nem conteúdos, nem mesmo um outro sujeito com o qual se comunicar, mas um puro jorro de palavras, um dizer sem sujeito. É como *O Livro* de Mallarmé, que deveria ter sido o livro sem autor por excelência, que se escreveria sozinho e já conteria todos os livros possíveis. O fora não é nem uma verdade nem uma revelação. Na experiência mística o Eu se desfaz para unir-se a um Todo, Deus ou Uno primordial, fusão que lhe revelará uma verdade secreta ou, pelo menos, o seu lugar na criação. O desaparecimento do Eu na experiência do fora não garante nenhum encontro, nenhuma unidade e muito menos uma verdade ou certeza, é a experiência do desconhecido enquanto desconhecido, de um vazio que não pode ser preenchido, enfim, da própria morte enquanto aquilo com o que jamais se pode manter nenhuma relação. É o próprio impossível.

A problemática do limite e do fora terá como forma privilegiada de expressão a ficção e a literatura, pois através delas a linguagem, a experiência que se realiza através dela, pode ser levada até o seu limite. No entanto não se deve considerar o limite e o fora como determinações transcendentais ou como uma metafísica do vazio. Cada época tem seus próprios limites. É o caso da loucura, experiência que leva a razão até os seus limites e que delimita esse fora de toda a racionalidade moderna. Toda a problematização do Homem como figura do saber encontra aí seu lugar pois, como vimos, o limite do homem será sua própria finitude frente à vida, ao trabalho e a linguagem. O fora é a própria fragmentação da linguagem moderna cuja figura do Homem tenta novamente unir. Assim como o Homem um dia poderá desaparecer

refere apenas à linguagem enquanto Deleuze lhe dará um alcance bem maior.

de nossa positividade, a loucura, por sua vez deixará de ser nosso fora. “Tudo o que experimentamos hoje, sob o modo de limite, de estranheza ou do insuportável terá alcançado a serenidade do positivo. E o que esse Exterior [Fora] designa para nós, atualmente, arrisca-se, de fato, a um dia designar-nos.” (Idem, 2010a [1964], p. 210) Daí, nesse momento, o questionamento incessante de Foucault sobre todas essas experiências-limite que nos tiram de nós mesmos, ao mesmo tempo em que pensa a morte do Homem, a loucura em sua exterioridade e em seu desaparecimento, a doença, a finitude. É nesse questionamento que a sexualidade também aparece como um limite que impede que tudo seja dito em sua crueza e em seu excesso, sendo a experiência de Sade a primeira a levar esse limite a seu extremo.

O fora terá como lugar, tanto na linguagem quanto no próprio espaço físico, a *heterotopia*, o lugar sem lugar. A utopia pode-se definir como a concepção ideal daquilo que existe através de sua transposição para um espaço longínquo - o futuro -, e até mesmo inexistente - a imaginação. Por sua vez, as heterotopias

inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente uma das outras) as palavras e as coisas. (Idem, 1999a [1966], p. XIII)⁸

8 O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente, e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar que estou porque eu me vejo lá longe. A partir desse olhar que de qualquer forma se dirige para mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado

Para além do espaço da linguagem, as heterotopias teriam sua realização nesses lugares que estão fora de todos os lugares, onde tudo se superpõe e se atravessa. Essas heterotopias são criações da própria cultura, constituem dentro dela espaços intermediários, locais de passagem e de transição. Cemitérios, museus, jardins, bibliotecas, colônias jesuítas, trens, colégios, prisões, clínicas psiquiátricas e bordéis podem constituir heterotopias. Todos esses lugares marcam algum desvio do espaço comum, desse espaço cotidiano em que vivemos, e definem situações de crise (por exemplo, a passagem à vida adulta) e desvio; coordenam justaposições; ligam-se com o tempo através de sua acumulação, como a acumulação de conhecimentos e de artefatos (bibliotecas e museus) ou, ao contrário, pelo seu caráter fútil, por aquilo que há de mais passageiro no tempo (os festivais). (Idem, 2001a [1980])

Portanto, seja através das heterotopias linguísticas ou espaciais, seja através da experiência do fora e do limite, da sexualidade, da loucura e da morte, o que está em jogo é toda a operação do fictício, onde “a ficção consiste, portanto, não em mostrar o invisível, mas em mostrar o quanto é invisível a invisibilidade do visível.” (Idem, 2001a [1966], p. 225) Mais do que encontrar uma luz que iluminaria uma verdade que se esconde, uma interioridade de difícil acesso ou mesmo a realidade em sua totalidade, a ficção nos revela a fragilidade daquilo que nós somos, o tanto de acaso, de encontros fortuitos e de justaposições

do espelho, eu retorno a mim e começo a dirigir meus olhos para mim mesmo e a me constituir ali onde estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ela torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe. (Idem, 2001b [1980] , p. 415)

inesperadas que nos atravessam e nos excedem.

Nesse momento os problemas colocados acerca da ficção e da experiência fazem parte da trajetória arqueológica de Foucault, ou seja, estão ligados ao saber e à linguagem. Com a mudança de foco para uma genealogia do poder algumas dessas posições serão abandonadas enquanto outras serão deslocadas e recolocadas. A mudança mais drástica se dá com relação à sexualidade e a transgressão. Enquanto do ponto de vista da linguagem a sexualidade marcava, ao mesmo tempo, o nosso limite e aquilo que o ultrapassava ao se transgredir todos os interditos que se colocavam sobre sua enunciação, da perspectiva do poder o problema se encontrará justamente na produção de discursos acerca da sexualidade, seja para tentar impor-lhe um pudor linguístico, seja para expressá-la da forma mais obscena e crua possível. Tanto a interdição quando a transgressão da sexualidade constituem o discurso produzido pelo dispositivo da sexualidade. Sade deixa de ser aquele que leva a linguagem a seu limite e torna-se um “Sargento do Sexo”, ou seja, seu discurso não é mais nada que um eco do poder disciplinar. (Idem, 2001a [1975])

A sexualidade só existe na medida em que é remetida a uma verdade. É nesse ponto que a ficção e a literatura moderna tornam-se um problema do poder. A fábula é aquilo que merece ser dito, é o discurso que foge ao comum e onde o cotidiano só pode entrar ao tomar proporções fabulosas. “Era preciso que a vida fosse extraída para fora dela mesma pelo heroísmo, pela façanha, pela Providência e pela graça, eventualmente por um crime abominável; era preciso que ela fosse marcada com um toque de impossível.” (Idem, 2010b [1977], p. 220)

Nesse sentido a fábula não era nem verdadeira nem falsa, cumpria a função de exemplo e lição. A partir do século XVII a fábula começa a perder seu lugar, o heroico é substituído pelo comum e pela narração dos mais ínfimos detalhes do cotidiano. “Nasce uma arte da linguagem cuja tarefa não é mais cantar o improvável, mas fazer aparecer o que não aparece – não pode ou não deve aparecer: dizer os últimos graus, e os mais sutis, do real.” (Ibidem) É nesse espaço que a ficção moderna na forma de literatura se desenvolveu, deixando de lado a indecisão sobre a verdade e colocando-se em uma posição explícita de não-verdade que, no entanto, produz efeitos de verdade. A tarefa da literatura será o de “procurar o cotidiano por debaixo dele mesmo, em ultrapassar os limites, em levantar brutal ou insidiosamente os segredos, em deslocar as regras e os códigos, em fazer dizer o inconfessável, ela tenderá a ser fora da lei ou, ao menos, a ocupar-se do escândalo, da transgressão ou da revolta” (Ibidem, p. 221); fará parte “desse grande sistema de coação através do qual o Ocidente obrigou o cotidiano a se pôr em discurso” (Ibidem), espaço de confissão dos atos mais banais e dos segredos mais obscuros que sob eles se ocultam. Da mesma forma, se a loucura, com a sua própria linguagem marcava o limite de nossa razão, a partir desse momento não existirá fora do discurso de uma psicopatologia da vida cotidiana.

Se a transgressão já faz parte do dispositivo de sexualidade e dos efeitos de dominação que daí decorrem torna-se necessário desenvolver formas de resistência que travem o próprio funcionamento desse dispositivo. A resistência se dá tanto no nível do saber quanto do poder, pois ao se colocar em jogo forças que podem neutralizar e

reverter aquelas que buscam dominar e governar os corpos e prazeres de uma certa maneira, deve-se ao mesmo tempo estabelecer outra relação com a verdade, colocar outras problematizações e formas de saber constituindo um discurso que não seja mais aquele da confissão e do detalhe. Acontece que assim como o poder não tem um centro, produzindo-se em todos os pontos do corpo social, também não se limita a uma única forma ou técnica, portanto a resistência produz-se em cada um desses pontos, com os mais variados objetivos e métodos, muitas vezes numa diversidade caótica e cacofônica. O essencial da resistência não é a necessidade de seguir uma fórmula dada, ter de necessariamente constituir um partido, uma vanguarda ou seguir o velho modelo da revolução. O importante é que, seja da maneira mais violenta ou mais pacífica, mais organizada ou desorganizada, espontânea ou planejada, enfim, que seja através da vida ou da morte a resistência é irredutível, não se pode jamais negar esse grito de quem não suporta mais, esse irrompimento violento de uma outra possibilidade de vida mesmo que seja num único “não!” que é silenciado no mesmo instante em que é dito.

Essas vidas, por que não escutá-las lá onde, por elas próprias, elas falam? Mas, em primeiro lugar, do que elas foram em sua violência ou em sua desgraça singular, nos restaria qualquer coisa se elas não tivessem, em um dado momento, cruzado com o poder e provocado suas forças? Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a forma da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas. As falas breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências as mais essenciais, sem dúvida, são para

estas o único monumento que jamais lhes foi concedido; é o que lhes dá, para atravessar o tempo, o pouco de ruído, o breve clarão que as traz até nós. (Ibidem, p. 208)

Ninguém tem o direito de dizer: “Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem.” Mas não concordo com aquele que dissesse: “Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa.” Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato; é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento. Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras que falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem; é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas, justamente a da “história”. (Idem, 2006a [1978], p. 80)

Talvez não exista outro nome para esse irrompimento da subjetividade na história senão *infâmia*. Não se deve confundir os grandes nomes da história da infâmia, como Sade, ou Gilles de Rais, que tornaram-se conhecidos pelos atos abomináveis que cometeram ou imaginaram. Nesse caso a infâmia não passa de uma forma mais sinistra de fama, que cria ainda algum tipo de admiração ou fascinação. Muitas vezes o que resta desse encontro com o poder são algumas poucas “palavras terríveis que eram destinadas a torná-los indignos para sempre da memória dos homens.” (Idem, 2010b [1977], p. 210) No entanto, quanto mais se difunde essa forma de poder que multiplica os registros,

as confissões e os saberes que produz sobre os sujeitos, a infâmia também torna-se objeto de discurso, é aquilo que se esconde, que se oculta e que escapa que deve ser tornado visível pelo poder. A subjetividade só aparece na medida em que é infame, ao mesmo tempo que é insignificante e inconfessável encontra-se no centro de toda atenção e tudo deve dizer quando entra em contato com o poder.

Então, como ouvir essas vozes, esses gritos de resistência sem recair nesse poder que faz funcionar até mesmo o mais indizível? É curioso notar que mesmo após toda a crítica à ficção que Foucault realiza, ele definirá o papel da filosofia não como “descobrir o que está escondido, mas sim tornar visível o que é precisamente visível – ou seja, fazer aparecer o que está tão próximo, tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que, em função disso, não o percebemos.” (Idem, 2006a [1978], p. 44) É praticamente a mesma definição que dava à ficção em seus textos dos anos 60. Ora, a tarefa da genealogia é justamente a de trazer à tona os discursos e as verdades que perderam a luta da história, que foram desqualificados e colocados sob o signo do erro de ignorância. Não se deve considerar a retomada desses discursos vencidos nem como uma outra forma de confissão, nem como a tentativa de revelar uma infâmia escondida e esquecida para julgá-la sob a verdade do poder vencedor; o que está em jogo é justamente, através da reativação desses discursos esquecidos realizar uma crítica a essa verdade tão evidente, ao próprio presente em que ela se encontra. “Essa crítica será genealógica no sentido em que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade

de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.” (Idem, 2005b [1984], p. 348) Deve-se então ouvir nessas vozes não apenas *o que* afirmam, mas o puro e simples fato de que afirmam, que insistem contra todas as as forças que as tentam fazer calar, ou até mesmo fazer falar para poder então as desqualificar. A crítica do que somos não passa pela revelação do que existe de mais escondido em nós, nossa infâmia, mas justamente naquilo que resiste a todo segredo e a toda revelação, revelar o visível, não o invisível.

Fica claro que Foucault não abandona completamente as noções de ficção e limite, o ponto de sua crítica é a literatura enquanto instrumento de resistência. A ficção desempenha um papel mais fundamental em seu trabalho, ao ponto de afirmar que só escreveu ficções. Pois é através da ficção que pode desenvolver uma história crítica da verdade que não seja tomada nos próprios termos da verdade, ou seja, a ficção como exercício de um ceticismo. Isso não quer dizer que não exista verdade, ou que toda verdade seja uma ilusão ou engodo, que nada existe. O que se questiona e critica é o papel, o *valor* que certas verdades tomam e desempenham, principalmente aquelas que se expressam como universais antropológicos. Como dirá Paul Veyne (2011), “Paz aos pequenos fatos; guerra às generalidades” (p. 80).

Temos então esses pequenos acontecimentos em sua singularidade, que, como todo fato histórico, são construções que podem ser constatados e considerados verídicos mas que dos quais não se pode designar nenhuma verdade geral demais, muito menos universal. São esses fatos, essas singularidades que nos constituem, e que nunca podem servir como critério para afirmar aquilo que *devemos* ser. Da mesma

maneira isso não implica em dizer que os universais não existam, por exemplo, que a loucura não existe, mas, como questão de método, deve-se assumir essa inexistência. Ao invés de ir até a história em busca da confirmação ou não desses universais deve-se observar as práticas em si mesmas e em seu exercício. Afirmar de uma vez por todas tanto a existência quanto a inexistência de um universal já opera como a colocação de um limite. (Veyne, 2011; Foucault 2008a [1978-1979]; 2006a [1984]) Daí a retomada do problema do limite, ou seja, ao realizarmos uma ontologia histórica de nós mesmos não devemos colocar a questão do dentro e do fora, devemos colocarmo-nos na fronteira, não desenvolver uma crítica que coloque limites, mas questionar “no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.” (Idem, 2005 [1984], p 347)

A resistência é uma dessas singularidades, é um desses fatos teimosos e irreductíveis que se inserem na história à revelia de certas forças. No entanto, ao desenvolver essa ideia de resistência Foucault depara-se com um impasse. No primeiro volume da *História da Sexualidade*, a resistência era concebida quase que como uma constante ao poder, ou, mais precisamente, como uma resposta, uma reação e não como uma afirmação. Mais do que o problema de resistir à repressão, a resistência à sexualidade passava pela afirmação de uma outra sexualidade, de uma outra relação com o prazer e com a verdade. Mais precisamente, a questão que se colocava era “o que fazer uma vez

conquistada a liberdade sexual?”, ou, como no caso da loucura, “o que fazer com o fim do hospícios?”, igualmente com as prisões. O conceito de resistência não dava conta de pensar esse outro modo de ser pois estava mais ligado a o poder considerado como luta, embate do que como *conduta*, como uma *arte de governar*.

É necessário distinguir três tipos de lutas: contra a dominação (étnica, social e religiosa), contra a exploração (econômica) e contra as formas de sujeição. Esses três tipos de lutas quase sempre encontram-se ligadas umas as outras, sendo que em cada época e local pode existir a predominância de uma forma ou de outra. No nosso caso, o que está em jogo são as lutas contra a sujeição, isto é, contra “aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros” (Idem, 1995 [1980], p. 235) A luta contra a dominação do dispositivo da sexualidade desenvolve-se de dois modos. De um lado a luta contra a própria dominação: o aumento ou a conquista de uma certa liberdade. Após essa conquista, o desenvolvimento de uma *prática de liberdade*.

O grande deslocamento que Foucault realizou entre o primeiro e o segundo volume de *História da sexualidade* se deu para que fosse possível colocar a questão da ética e das práticas de liberdade. A prática do cuidado de si no mundo antigo é uma das muitas possibilidades de práticas de liberdade, ou seja, dos modos pelos quais alguém se relaciona consigo mesmo, pelo qual realiza um trabalho sobre si com o intuito de transforma-se parcial ou completamente, ou seja, de conduzir a si próprio. Essas práticas de liberdade exigem que exista um mínimo de liberdade para que sejam desenvolvidas pois por mais que sejam práticas que já são dadas pela própria cultura em que se encontra

não podem operar sob a dominação e a sujeição de outrem. A prática de liberdade é o espaço que se estabelece consigo mesmo, seja um indivíduo um grupo, e no qual pode-se experimentar um outro modo de ser, uma outra subjetividade. (Idem, 2006a [1984])

Não se deve pensar que através das práticas de liberdade exista um retorno aos gregos, muito pelo contrário, o problema que se coloca não é o de como retomar velhas subjetividades e verdades, mas de como criar modos de vida aqui e agora, ligados a esse presente do qual fazemos parte, que nos constitui e que devemos ultrapassar. Nesse sentido, ouvir as vozes daqueles que resistem não consiste em fazer como eles, da mesma maneira que com a ideia de prática de liberdade Foucault não busca prescrever um modelo de ação, mas uma experiência naquilo que tem de invenção e ficção. “Uma experiência é alguma coisa que fazemos inteiramente sós, mas só podemos fazê-la na medida em que escapará à pura subjetividade, em que outros poderão, não digo retomá-la exatamente, mas, ao menos, cruzá-la e atravessá-la de novo.” (Idem, 2010c [1980], p 295) A experiência, as resistências, esses ínfimos acontecimentos históricos em sua singularidade própria podem sempre ser retomados, reativados de tal maneira que constituem uma outra experiência diversa da primeira. É através das práticas de liberdade que Foucault pode pensar uma forma de constituição do sujeito que escapava ao modelo da sujeição, ou seja, à própria relação consigo entra como um termo entre as relações com outrem, e não mais sob o signo da sujeição de um identidade. Ao transformar essa relação consigo tornava possível mudar a forma de relação com outros, e vice-versa. Pode-se constituir então um espaço de liberdade em que não se tenha de responder e todo

momento a coerções e intervenções de outrem, e a partir daí estabelecer outras relações consigo mesmo e com outrem.

Cada uma das três trajetórias do pensamento de Foucault concerne a uma determinada maneira de constituir um sujeito: na relação com o saber, ao se tornar o sujeito capaz de enunciar um discurso ou então ser o seu objeto; com o poder e no complexo jogo estratégico que estabelece com outros em cada caso ocupando constituindo-se a partir da posição que desempenha em seu exercício; enfim, na ética, com a relação que estabelece consigo mesmo. Em todos esses três casos o sujeito nunca está dado, existe e se transforma na medida em que entra em determinadas relações. É isso que permite ao mesmo tempo que se constitua como um sujeito, ao entrar em jogos de verdade, e, inversamente, que abandone essa mesma subjetividade, torne-se outro em relação ao saber, ao poder e a si mesmo. Do começo ao fim de seu trabalho, através de muitos deslocamentos, auto-críticas e transformações, Foucault incessantemente colocará o problema de como podemos nos tornar sujeitos mas, principalmente, de como podemos resistir, tonarmo-nos outros em outro mundo, ao mesmo tempo evitando dar prescrições e soluções, reconstruir verdades e dominações.

3 Deleuze e Guattari

3.1 Sujeito fixo, sujeito descentrado (O Anti-Édipo [1972])

Em O Anti-Édipo, primeiro livro escrito em conjunto por Deleuze e Guattari, o que está em jogo é desenvolver uma crítica a todas as formas de dominação decorrentes das alianças entre psicanálise e capitalismo, ao mesmo tempo em que tentam desenvolver uma outra concepção de desejo, ligada à criação e muito próxima de certos fluxos esquizofrênicos. No cerne da crítica encontra-se a estranha afinidade entre o capitalismo e a esquizofrenia. Ambos operam e funcionam ao nível do desejo, do puro fluxo, pura positividade que não se submete nem à falta, nem a lei nem ao significante. No entanto, enquanto o esquizo leva os fluxos até o fim, até o seu limite absoluto, o capitalismo sempre retoma os fluxos, os bloqueia e remete a arcaísmos, velhos territórios e tradições, ponto em que se insere o Édipo como instância que submete o desejo a um objeto que falta, e ao mesmo tempo que lhe dá um sujeito fixo, uma identidade e um lugar. (Deleuze & Guattari, 2010 [1972])

A partir desse jogo complexo de fluxos esquizofrênicos, a problematização da subjetividade constitui-se a partir de dois pólos, de um lado o desejo, do outro o Édipo: imanência e transcendência respectivamente. O sujeito imanente produz-se como resultado do desejo, é uma peça das máquinas desejantes, sujeito descentrado. Por sua vez o sujeito transcendente é aquele constituído pelo Édipo, sujeito fixo sobre um eu, uma pessoa global junto com o Pai e Mãe formando o triângulo familiar edipiano. Pode-se dizer que desejo e Édipo opõem-se, que em toda a sua extensão o Anti-Édipo vai descrever as lutas de um

contra o outro. No entanto tratar a relação entre ambos em termos de oposição não é exata pois o desejo não se opõe a nada, é pura afirmação, jamais coloca a si mesmo a questão do Édipo, sequer sabe que existe algo como um eu, Pai ou Mãe. A negação e a oposição existe apenas do lado do Édipo, que se constitui contra o desejo através de seu recalçamento e repressão, em uma luta interminável contra as máquinas desejantes. O desejo é pura afirmação pois é produção. Nunca se deseja um objeto, possível ou impossível, pois para o desejo não existe nada que lhe seja anterior ou exterior, apenas a produção existe, deseja-se criando o próprio desejo, o desejo cria seu objeto, o desejo é máquina de máquina. (Ibidem)

3.1.1 Máquinas desejantes

O desejo é composto por três tipos de máquinas, a cada uma correspondendo uma forma de síntese e de produção. “Máquina [...] não é nem mecânico nem orgânico. A mecânica é um sistema de conexões graduais entre termos dependentes. A máquina, ao contrário, é um conjunto de 'vizinhança' entre termos heterogêneos independentes.” (Deleuze & Parnet, 1998 [1977], p. 121) Toda máquina constitui-se em relação com outras máquinas, de acordo com as sínteses que são estabelecem entre elas. A síntese de conexão caracteriza o primeiro tipo de máquina, que funciona como um objeto parcial, um órgão. Cada objeto parcial produz um fluxo composto pelas mais variadas matérias, como libido, água, urina, dinheiro, eletricidade, ações e paixões.

Existem fluxos de cabelo em que a maneira de penteá-lo, em detrimento de de outra, já determina um fluxo possível, da mesma maneira que existem fluxos de amor, de vida e de morte. Um fluxo é cortado por outro objeto parcial, máquina-órgão ao qual se conecta: a torneira produz água que o copo corta, que por sua vez produz um fluxo de água que é cortado pela boca, e esta vai produzir seu fluxo que será cortado pelo esôfago e assim por diante (o operador lógico da síntese conectiva é o “e”: e depois... e depois... e depois...). O essencial dessas conexões é que elas não se limitam a um corpo, muito menos à esfera humana ou animal. Em suas sínteses são conectadas todas as formas de máquinas, órgãos, dinheiro, ferramentas, animais, o Sol, os nervos de Deus... formando uma grande série impessoal e inumana. Do ponto de vista da produção de desejo as máquinas-órgãos produzem a própria produção, pois no produto, que se constitui ao cortar um fluxo, é reintroduzido o produzir. O desejo produz o seu próprio objeto. (Deleuze & Guattari, 2010 [1972])

No entanto a produção contém a sua própria antiprodução, as máquinas param, avariam-se. O desejo só funciona enquanto suas máquinas estão avariadas, enquanto as próprias peças são consumidas no seu uso. É isso o que distingue uma máquina desejante de uma máquina técnica, que apesar de também se avariar pelo desgaste e pelo uso, é essa avaria que impede que seu funcionamento. Chama-se de corpo sem órgãos (CsO), essa grande máquina que já se cansou dos órgãos, “o improdutivo, o estéril, o inengendrado, o inconsumível” (Idem, 2010 [1972], p. 20) , o momento em que todas as máquinas param de funcionar. Se os fluxos são esquizofrênicos o corpo sem

órgãos é o próprio corpo do esquizofrênico, um ovo “atravessado por eixos, retesado em zonas, demarcado por áreas ou campos, medido por gradientes, percorrido por potenciais, marcado por limiares” (Ibidem, p. 116-117), uma massa informe onde tudo ainda está por se formar e se fazer. Mesmo sendo o antiprodutivo o CsO não marca o fim da produção mas é ele próprio um dos seus momentos, produção de registro, distribuição de fluxos.

Entre os órgãos e o CsO estabelecem-se relações complexas de repulsão e atração, cada uma criando um tipo de máquina, ou máquina derivada, já que são produzidas entre os três principais tipos de máquina. No primeiro caso forma-se uma máquina paranóica, quando “cada conexão de máquinas, cada produção de máquina, cada ruído de máquina se tornou insuportável ao corpo sem órgãos” (Ibidem, p. 21), às palavras muito bem articuladas são opostos gritos, sopros e balbucios desarticulados. O CsO sente-se atormentado por órgãos despedaçados que o perseguem, o delírio do imenso olho destacado que observa a tudo que fazemos, ou da boca sem corpo que não para de falar. O delírio não é o irreal ou o ilusório, é antes o próprio funcionamento das máquinas desejanças, enquanto os órgãos destacados e despedaçados revelam a natureza própria dos objetos parciais que não *precisam* constituir um corpo. De maneira inversa entre o CsO e os órgãos cria-se outro tipo de máquina, a máquina miraculante, que coexiste com a primeira e que por sua vez atrai os órgãos, faz com que eles enganchem ao CsO. Opera-se não mais uma síntese conectiva mas disjuntiva, onde os órgãos e os seus fluxos deixam de formar cadeias e séries lineares e encontram-se distribuídos por toda a extensão do CsO. Essa distribuição cria uma

coexistência de todos os órgãos e objetos parciais que no entanto não se comunicam, relacionam-se pela sua distância, pela sua diferença, e não integram-se em nenhuma forma de unidade ou totalidade que os abarque, muito menos por qualquer critério de identidade.

Com a máquina miraculante o CsO assume um caráter divino, pois em seu movimento de atração dos órgãos o corpo pleno é tomado como sua causa aparente, quase-causa de onde emanam e se originam. Deus que miracula o órgãos, faz com que regenerem-se e produzam-se. O mesmo se dá com o corpo pleno do Capital que “não é o produto do trabalho mas aparece como seu pressuposto natural ou divino” (Ibidem, p. 22), de onde todos os fluxos de dinheiro parecem emanar (como veremos as máquinas desejanter já estão conectadas a máquinas sociais e políticas em toda a sua extensão). É nesse sentido que pode-se dizer que o CsO reproduz a si mesmo, ele produz um excesso, uma mais-valia que não é utilizada, grande matéria inútil que é tomada como causa, totalidade que nada totaliza. O CsO não é Deus, mas sua energia é divina, libido dos objetos parciais transformada em Númen.

A mais-valia produzida pelo CsO pode ser entendida a partir de sua relação com o código e com as cadeias de signos. As máquinas desejanter também podem ser consideradas como sistemas de cortes. Os objetos parciais realizam cortes que extraem fluxos, em cujo processo é constituída uma cadeia de objetos e órgãos. Acontece que um mesmo órgão pode estar associado a uma diversidade de outros órgãos e fluxos, a cada momento sendo necessário escolher a qual objeto deve-se cortar e extrair um fluxo. Precisa-se de um código, de um registro que opere outra espécie de corte, não mais de extração de fluxos contínuos, mas de

desligamento de cadeias heterogêneas, que o CsO realiza em suas sínteses disjuntivas. O desligamento opera sobre blocos de cadeias, os destaca e deixa livres para que formem novas conexões (é a disjunção que garante essa liberdade já que permite a coexistência de todo tipo de cadeia sem que estabeleçam qualquer forma de relação). Em uma cadeia os órgãos que a compõem são signos, mas não significantes. A cadeia

assemelha-se, antes, a um desfile de letras de alfabetos diferentes, e no qual surgiria subitamente um ideograma, um pictograma, a pequena imagem de um elefante que passa ou de um sol que se levanta. De repente, na cadeia que mistura (sem os compor) fonemas, morfemas, etc., aparecem o bigode do pai, o braço erguido da mãe, uma fita, uma menina, um tira, um sapato. Cada cadeia captura fragmentos de outras cadeias das quais extrai uma mais-valia, como o código orquídea “extrai” a figura de uma vespa: fenômeno de mais-valia de código. (Ibidem, p. 58)

A própria produção de fluxos produzida nos cortes-extrações dos objetos parciais depende dos desligamentos, pois um fluxo se produz entre dois pólos, um de saída e outro de entrada, e da diferença que se produz entre eles. Um estoque se define pela concentração da libido ou da energia em um dos pólos. É o desligamento operado pela codificação no CsO que estabelece os dois pólos, o início e o fim de uma cadeia e permite que os fluxos corram de um a outro e que os órgãos e objetos parciais se diferenciem. Sem essa codificação o CsO funciona como um ovo, um grande corpo pleno onde todos os fluxos escorrem continuamente sem dependerem de órgãos, escorrem sem limites.

O CsO é uma totalidade, mas uma totalidade que não subsume suas partes e nem as unifica ou totaliza. É uma totalidade em seu próprio lugar, *ao lado* das partes, que não subordina as cadeias a um

Significante que as organizaria. O CsO constitui-se como uma verdadeira multiplicidade, onde o “esquizofrênico está morto ou vivo, não ao mesmo tempo, mas cada um dos dois ao termo de uma distância que ele sobrevoa, deslizando. Ele é filho ou pai, não um e outro, mas um na extremidade do outro como as duas extremidades de um bastão num espaço indecomponível.” (Ibidem, p. 106) Ser duas coisas *ao mesmo tempo*, pai e filho, homem e mulher, vivo e morto implica na eliminação, no esmagamento das distâncias indivisíveis que existem entre duas diferenças, ou seja, torna os dois elementos idênticos, ou até mesmo indiferenciados (que é a identidade em seu extremo). A disjunção não consiste na identidade dos contrários, ou de sua fusão numa síntese dialética, mas na sua coexistência inclusiva. Pode-se tomar a disjunção a partir de seus dois usos, inclusivo e exclusivo. A exclusão define-se pelo operador lógico “ou então” através do qual uma coisa só pode ser o que é excluindo outra: ou se é homem ou mulher, ou rico ou pobre. Em seu uso inclusivo a disjunção define-se pelo “ou” simples, em que *pode-se* ser homem, mulher, ou homem-mulher. O CsO é o informe, o que implica que fluxos que o atravessam não são determinados por disjunções exclusivas e formas já dadas, assim como não constituem uma grande massa indiferenciada e idêntica onde tudo se desfaz. O que acontece no CsO é que nas disjunções inclusivas constitui-se uma *variação* que atravessa toda uma série de estados semi-formados e intensivos, singularidades que mantêm sua própria diferença. “Passa-se de um campo a outro atravessando limiares: não se para de migrar, muda-se de indivíduo como de sexo, e partir deve tão simples quanto nascer ou morrer” (Ibidem, p. 118): o sobrevôo, o passeio do

esquizofrênico. Só sobrevoa-se algo transformando-se pois “o esquizo não tem princípios: ele só é uma coisa sendo outra.” (Ibidem, p. 121)

Nos sobrevoos e variações traçadas sobre o CsO alguma coisa acontece, algo é produzido: traçados que acompanham esses movimentos, círculos que convergem sobre as máquinas desejantes, um resto que não é nem reincorporado no produto nem inscrito sobre o corpo pleno. Produz-se um consumo, um sujeito que consome, que frui todos os estados pelos quais passa na variação infinita do CsO e só existe enquanto peça adjacente da máquina. É o sujeito que erra por sobre o CsO, acompanha as suas variações, *sofre* essas transformações, “só é uma coisa sendo outra”, por isso só pode ser vagabundo e nômade. “O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrado, *concluído* dos estados pelos quais passa.” (Ibidem, p. 35)

Na oposição entre os movimentos de repulsão e atração das máquinas paranóica e miraculante produzem-se intensidades, estados intensivos sempre positivos. Constitui-se uma espécie de aliança entre as duas máquinas, o que produz uma terceira máquina, a máquina celibatária, que é o próprio gozo desses movimentos de atração e repulsão, todos os estados que o sujeito atravessa e consome ao acompanhá-los. A máquina celibatária constitui o terceiro termo da produção desejante, produção de consumo. O CsO marca o nível zero das intensidades a partir do qual elas se produzem com a atração e repulsão da máquinas paranóicas e miraculantes. Essas intensidades são povos, raças e culturas, não enquanto representações, mas como zonas potenciais, virtualidades e limiares de passagem pelos quais o sujeito

circula e constitui-se, misturando-os e conjugando-os em seu caminho: “eu sou todos os nomes da história”⁹. É impossível apegar-se a uma identidade, o sujeito é homem, mulher, *n*-sexos, negro, branco, judeu e todas as raças. Só existe em um devir interminável, vagabundo e nômade.

As disjunções do CsO marcam os pontos de divergência das cadeias de objetos parciais, a partir das quais os fluxos podem ser redistribuídos, as cadeias são desligadas e podem formar novas ligações. As sínteses conectivas ligam as cadeias despedaçadas, enquanto as sínteses disjuntivas as desligam e as fazem coexistir em um espaço livre, onde podem se reconectar de acordo com regras da primeira síntese. A máquina celibatária constitui a síntese conjuntiva que atravessa as cadeias num corte transversal que ao invés de conectá-las faz com que o sujeito pule de cadeia em cadeia, todas distribuídas pelo CsO. Ao realizar esses saltos, sobrevôos, as cadeias são aproximadas, convergem, e ao atravessar cada uma dessas cadeias paralelas é traçada uma linha, como a linha que define um círculo. Cada cadeia, que corresponde a um estado pelo qual o sujeito passa, encontra-se em seu lugar a partir do ponto de disjunção, ou seja, de onde se separou de sua cadeia inicial. Esses pontos de disjunção e divergência não se encontram no mesmo lugar, nem no mesmo nível, por isso o círculo traçado, assim como o sujeito que o acompanha, é sempre descentrado por ter uma multiplicidade de centros.

O passeio esquizofrênico, todos os sobrevôos e variações que

9 “Não se identificar com pessoas, mas identificar os nomes da história com zonas de intensidade sobre o corpo sem órgãos; e a cada vez o sujeito grita ‘Sou eu, então sou eu!’”. (*Ibidem*, p. 37)

se dão sobre o CsO já são da ordem da síntese conjuntiva, pois enquanto o CsO cria as distâncias indecomponíveis e indivisíveis entre tudo aquilo que se poder ser, vivo ou morto, homem ou mulher (e todos os estados intermediários que aí se encontram. É um erro considerar apenas binarismos, e que aqui utilizamos apenas pela facilidade de exposição), a conjunção constitui o salto que vai de um até outro. Constitui-se então um terceiro tipo de corte, não mais de extração ou desligamento, mas de *resto*. O que se produz nesse sobrevôo é um resto ao lado da máquina, pois o sujeito não quebra a indiferença do CsO ao atravessá-lo, toma para si e consome o que sobra da produção dos objetos parciais e que desliza pelo CsO. O sujeito é maquinado, circulado, é uma peça que não se encontra na origem do desejo. “É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão.” (Ibidem, p. 43)

3.1.2 Édipo

O esquizofrênico é aquele que descodifica¹⁰ todos os fluxos, os leva ao extremo, até o limite e além desse limite, ainda que isso muitas vezes cause a sua própria destruição, como o resultado de um processo que falhou e o tornou um farrapo autista.¹¹ Édipo, por sua vez, constitui um limite interno, muito diferente do limite da pura

10 Não se deve confundir “decodificar”, que é a tradução de um código para uma linguagem comum e “descodificar”, que é a destruição de um código (o que pode incluir a decodificação mas nem sempre)

11 “A esquizofrenia é, ao mesmo tempo, o muro, a abertura no muro e os fracassos desta abertura”. (Ibidem, p 184)

exterioridade esquizofrênica. Édipo é muito mais que a família, o pai a mãe e o filho (eu). É, mais precisamente, a sua extrapolação que toma o modelo familiar como estrutura universal que deverá mediar, representar e refletir toda forma de relação social, política e desejante. Enquanto a esquizofrenia é a própria desterritorialização, Édipo constitui um território familiar do qual decorre a neurose em sua ânsia de Lei (assim como a perversão, que mesmo que busque territórios mais exóticos ainda funciona num nível territorial). (Ibidem)

Édipo constitui numa operação que retoma cada uma das três sínteses de produção sob um uso transcendente e ilegítimo, já que as sínteses só podem exercer-se de fato em seu uso legítimo ao serem tomadas num uso imanente. As sínteses conectivas são tomadas em um uso global e específico, ou seja, os objetos parciais tornam-se pessoas globais (unidade do eu), a mãe, a irmã e as relações de aliança que podem-se estabelecer com elas a partir dos critérios da Lei (proibição do incesto). Os órgãos constituem partes de uma totalidade que os englobam, são propriedades de uma pessoa (seja porque fazem parte corpo desta, ou é outro que tem direitos de propriedade sobre o órgão por conta da aliança conjugal), perdem seu uso destacável e não-específico. (Ibidem)

Essa totalidade se apresenta como aquilo que falta, como um objeto transcendente e destacado: o falo. É assim que a falta se insere no desejo, que passa a eternamente desejar um objeto que jamais poderá possuir, subordinado a um eu unitário. Da mesma forma o falo serve como origem da Lei e da castração, desempenha o papel de Significante despótico ao qual todas as cadeias de signos devem se referir, cadeias

que agora são todas homogêneas, compostas de significantes e que perderam toda a sua multiplicidade.

Para que os objetos parciais possam ser tomados em seus usos globais é necessário que as pessoas já estejam dadas, que o triângulo edipiano já esteja formado; é preciso que as pessoas globais estejam registradas no CsO. A síntese disjuntiva é tomada em seu uso exclusivo: ou se é o pai, ou a mãe, ou o filho. A disjunção opera a separação entre as pessoas no triângulo familiar e delimita o lugar exclusivo do eu. O triângulo edipiano registra-se sobre o CsO por conta de um dilema mais fundamental, que o faz escolher entre um indiferenciado imaginário ou uma estrutura simbólica. Não respeitar a proibição do incesto implica em que não seja mais possível diferenciar quem é pai e quem é filho, quem é a mãe ou a irmã, o que, no entanto, diferente do que acontece no desejo, não se dá por uma variação, um devir entre intensidades, mas cai-se num indiferenciado onde tudo é igual, a identidade impera em sua manifestação mais brutal. Ou Édipo ou o indiferenciado. No entanto é o próprio Édipo que cria o indiferenciado, é ele quem cria a falsa alternativa entre um triângulo já estruturado simbolicamente e o caos informe, alternativa que não existe para o esquizo. As trocas e mudanças de posições sob Édipo, onde o filho se torna pai, só são permitidas desde que triângulo Edipiano seja replicado e recomeçado: o filho só pode se tornar adulto ao desempenhar papel de pai, ao criar uma família e exercer a lei sobre a mãe e o filho garantindo a sua triangulação (dele e dos outros). As passagens e os devires sobre o CsO tornam-se impossíveis, toda a sexualidade toma o modelo conjugal, retomam-se velhos binarismos dos sexos, ser ou homem ou mulher (ou até mesmo

homossexual, desde que seja-se edipiano). (Ibidem)

A terceira condição que permite o surgimento do Édipo se dá pelo uso segregativo e bi-unívoco das sínteses conjuntivas, em oposição a seu uso nomádico e plurívoco. Com Édipo o sujeito deixa de ser nômade e sem identidade, o “então era isso!”, “então era eu”¹² que o caracterizava é substituído por um “então é meu pai! Então é minha mãe”, onde sua identidade é fixada a partir do triângulo edipiano. Antes que a síntese conjuntiva já delimite esse espaço interior da família é necessário uma delimitação anterior da raça, da nação ou da religião, ou seja, um uso bi-unívoco que constitui um binarismo e conseqüentemente um dentro e uma fora e a segregação daqueles que não estejam dentro: “sou da raça superior”. Édipo funda-se num racismo, nacionalismo e religiosidade fundamentalista.

Esse duplo uso da síntese conjuntiva torna-se claro ao se considerar o fantasma (fantasia) e sua relação com o grupo. Todo fantasma é de grupo, os fantasmas individuais ainda são de grupo, no entanto constituem o grupo-sujeitado sob jugo de Édipo, em que o sujeito vê a si mesmo como um indivíduo mortal frente ao fantasma imaginário de uma instituição imortal: “que me importa morrer, diz o general, se o Exército é imortal.” (Ibidem, p. 88) O sujeito se resigna em morrer pela ordem estabelecida, se constitui ao redor de um eu que é determinado pelas instituições, pela lei e pela castração, com as quais identifica-se imaginariamente. Além de voltar a pulsão de morte sobre si mesmo na ânsia de morrer pela Nação, pela Raça Superior ou por Deus, direciona essa pulsão para fora, em direção ao estrangeiro, o outro,

12 Esse “eu” é um eu sem unidade, que designa antes uma intensidade do que um pessoa, num uso bem diferente do edipiano.

aquele que não é daqui, que é dos nossos. No outro polo encontra-se o grupo-sujeito, que só concebe as instituições enquanto mortais e como devendo morrer: a pulsão de morte é tomada em um uso criativo, onde destrói-se tudo aquilo que limita, que torna fraco, que simplifica e esmaga o desejo. Não existe mais um sujeito individualizado que só pode relacionar-se com outros indivíduos, existe apenas grupo-sujeito “no sentido de que cada um, destituído de sua identidade pessoal, mas não de suas singularidades, entra em relação com o outro ao modo da comunicação própria aos objetos parciais: sobre o corpo sem órgãos, cada um passa ao corpo do outro.” (Ibidem, p. 89)

Toda a construção familiar edipiana sustenta-se sobre o grupo-sujeitado, que já garante um sujeito individual que pode ser posicionado em um ponto da estrutura triangular. Isso não quer dizer que a família, o pai e a mãe não desempenhem um papel no desenvolvimento do sujeito, nem que estejam presentes desde o começo desse processo. O problema todo consiste em tomar esse começo, onde os pais desempenham o papel de indutores, e considerá-lo já como o fim, onde a família sempre vai se formar com as mesmas posições e papéis já estabelecidos. A consequência disso é a redução, a simplificação de todo o campo social em sua imensa diversidade às figuras familiares. Parte-se das raças, dos sexos, da história e das sociedades e reduz-se tudo à mãe, ao pai e ao eu: “eu, como homem, o compreendo, mas como juiz, como patrão, como coronel ou general, *ou seja, como pai*, eu o condeno.” (Ibidem, p. 90)

A produção desejante é inconsciente, ou melhor, o inconsciente é produção. Sob Édipo, deixa-se de produzir e começa-se a

acreditar, a representar. O inconsciente transforma-se num teatro onde interpreta-se o drama familiar burguês, drama que pode ser tanto simbólico ou imaginário, não importa, desde que se considere o Real como aquilo que já está perdido e que não se pode recuperar. Tudo já está dado, mesmo aquilo que falta, cada ação consiste em apenas reproduzir, repetir o mesmo roteiro, os mesmos papéis. O desejo deixa de ser produção, auto-produção, e volta-se para um objeto exterior, completo, já formado e faltante: o falo. Deixa de constituir seu caminho para ser subordinado à Lei e ter de se posicionar entre o proibido e a transgressão, a castração ou o diferenciado e, ao definir um objeto como proibido o coloca justamente como objeto de desejo que, como tal, é inalcançável. As cadeias de signos tornam-se significantes, perdem sua heterogeneidade e diversidade para serem homogeneizadas sob um significante despótico.

3.1.3 *Socius*

Acontece que Édipo não começa com a psicanálise, ele mantém uma relação muito mais complexa e fundamental com o *socius*, o campo social, com a história e suas civilizações. Não existe diferença de natureza entre a produção social e a produção desejante, toda produção desejante já é social, política e histórica, sem nenhuma forma de mediação, operando na própria infra-estrutura. No entanto, existe uma diferença de *regime* entre as duas, sendo a produção social a produção desejante sob certas condições. O *socius* tem horror aos fluxos

descodificados, não pode permitir que corram livremente, não aguenta a sua incerteza e a sua imprevisibilidade. É necessário codificar os fluxos, qualificá-los, determinar canais e sistemas de trocas, estabelecer uma ordem social que já de um mínimo de segurança, mesmo que através da guerra. Como vimos anteriormente, os objetos parciais só se qualificam como órgãos e podem cortar e extrair fluxos a partir da codificação que é operada em sua relação com o CsO, codificação que já é resultado do campo social, no entanto

o socius não é uma projeção do corpo sem órgãos; este é que é, sobretudo, o limite do *socius*, sua tangente de desterritorialização, o último resíduo de um *socius* desterritorializado. O *socius*, isto é, a terra, o corpo do déspota, o capital-dinheiro é um corpo pleno nu; mas este está no limite, no fim, não na origem. E, sem dúvida, o corpo sem órgãos assombra todas as formas de *socius*. (Ibidem, p. 371)

Temos então, de um lado, o CsO e seus fluxos absolutamente descodificados, do outro, o *socius* e suas codificações. Assim como o CsO, o *socius* toma para si todas as forças produtivas que a ele se conectam, surge como sua quase-causa, sua origem aparente e fonte única. A primeira forma que o *socius* toma, nas sociedades primitivas é do corpo pleno da terra, em que seus códigos constituem territórios. Ordenam todo um sistema de trocas de objetos e pessoas que se distribuem em uma pluralidade de territórios e com uma heterogeneidade de códigos com centros difusos. A segunda máquina social, máquina despótica imperial, não opera mais por codificação dos fluxos, desterritorializa as territorialidades primitivas e as retoma sobre o corpo pleno do déspota, que substitui o corpo pleno da terra sobre o CsO, operando agora uma sobre-codificação de todos os fluxos. Através

da sobrecodificação os códigos primitivos heterogêneos são subordinados à forma homogênea do Significante, enquanto os territórios que se distribuíam a partir de uma multiplicidade de centros são reterritorializados sob um Estado (*Urstaat*) centralizado na figura do déspota.

Por último, o capitalismo, terceiro tipo de máquina social, que diferentemente das máquinas anteriores, cria algo novo na história, um novo funcionamento que opera pela descodificação dos fluxos. “Descodificar quer dizer compreender um código e traduzi-lo; porém, mais do que isso, é destruí-lo enquanto código, atribuir-lhe uma função arcaica, folclórica ou residual”. (*Ibidem*, p. 325) Os fluxos descodificados não são uma criação do capitalismo, encontram-se sempre no limite das sociedades, no entanto o capitalismo toma a própria descodificação para si. A constituição do capitalismo depende da *conjunção* dos fluxos descodificados.¹³

Encontra-se aí a proximidade entre capitalismo e esquizofrenia, ambos descodificam todos os fluxos, os levam ao seu limite de desterritorialização e descodificação. Porém, há uma diferença fundamental entre os dois, pois, como vimos, a esquizofrenia é o limite de todo o *socius*, sempre disposta a assombrá-los com seus fluxos descodificados que vão até o fim, até o exterior. O capitalismo nunca atinge esse limite exterior, pois é nele que encontra-se a revolução. Ao

13 “Fluxos descodificados – quem dirá o nome deste novo desejo? Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, sua conjunção, a reação de uns sobre os outros, a contingência deste encontro, desta conjunção, desta reação que se produzem uma vez, para que o capitalismo nasça e que o antigo sistema encontre a morte que lhe vem de fora, ao mesmo tempo em que nasce a vida nova e em que o desejo recebe seu novo nome. Só há história universal da contingência.” (*Ibidem*, p 297)

invés disso o capitalismo cria limites internos, inventa toda uma axiomática que regula os fluxos descodificados. A axiomática difere da codificação em diversos pontos. Primeiro, os códigos qualificavam os fluxos, e com isso permitem que se relacionem como, por exemplo, um código que qualifique dois fluxos como um sendo de homens e outro de mulheres, a partir do qual pode-se estabelecer uma relação de troca. Na axiomática os fluxos relacionam-se diretamente uns com os outros, sendo o a qualificação o resultado não a causa dessa conjunção. Por isso pode-se dizer que o capitalismo é *imane*nte, em oposição a transcendência sobrecodificante dos impérios. No entanto, é uma imanência relativa, enquanto a esquizofrenia é a imanência absoluta. Daí o profundo cinismo do capitalismo, pois na conjunção do trabalho livre descodificado e do capital-dinheiro, em que este funciona como meio de extorquir sobretrabalho é dissimulado numa estranha piedade que o converte em Capital-Deus, de onde parecem emanar todas as forças do trabalho. (Ibidem)

Com o capitalismo, o Estado não desempenha mais a função sobrecodificante das sociedades imperiais, com a axiomática sua função torna-se a de regular os fluxos descodificados. Não que o capitalismo não crie territorialidades mas o território não se encontra mais no seu centro. Por isso nunca existiu um capitalismo liberal, já que o Estado não cumpre o papel de sobrecodificar o mercado, e sim regular aquelas pontas de desterritorialização que vão longe demais, sendo o Estado fascista a última grande tentativa de sobrecodificação e criação de territorialidades dentro do capitalismo. Para tomar um exemplo extremamente atual basta considerar a crise econômica de 2008, em que

a especulação imobiliária mostra o capitalismo funcionando em seu máximo de descodificação, praticamente delirante. A própria crise faz parte do funcionamento do capitalismo, assim como a intervenção do Estado para regular os fluxos descodificados a partir de uma axiomática. O Estado age sobre fluxos descodificados, especulações loucas e fluxos que em última instância possam por o próprio capitalismo em risco.¹⁴

O Édipo só pode aparecer de fato com o capitalismo, já que encontra seu lugar em um dos limites internos estabelecidos pela axiomática. A família é privatizada, torna-se um subconjunto, uma colônia sobre a qual a axiomática social vai ser aplicar, é um ponto de chegada. O pequeno espaço da família simula toda a sociedade ou, mais precisamente, consome as conjunções de fluxos que lhe são apresentadas.

É pai-mãe que consumimos. No conjunto de partida há o patrão, o chefe, o padre, o tira, o fiscal da receita, o soldado, o trabalhador, todas as máquinas e territorialidades, todas as imagens sociais da nossa sociedade; mas, no conjunto de chegada, só há, no limite, papai, mamãe e eu: o signo despótico recolhido pelo papai, a territorialidade residual assumida pela mamãe, o eu dividido, cortado, castrado. [...] Tudo está pré-formado, arranjado de antemão. O campo social em que cada um age e padece como agente coletivo de enunciação, agente de produção e de antiprodução, assenta-se sobre Édipo, no qual cada um acha-se agora preso no seu canto, cortado pela linha que o divide em sujeito de enunciado e sujeito de enunciação individuais. O sujeito do enunciado é a pessoa social, e o sujeito de enunciação é a pessoa privada. “Então” é seu pai, então é sua mãe, então é você: a conjunção familiar resulta das conjunções capitalistas, uma vez que estas se aplicam a pessoas privatizadas. Papai-mamãe-eu: tem-se certeza de encontrá-los em toda parte,

14 “A história monetária recente, o papel do dólar, os capitais migrantes a curto prazo, a flutuação das moedas, os novos meios de financiamento e de crédito, os direitos especiais de saque, a nova forma das crises e das especulações, tudo isto baliza os caminhos dos fluxos descodificados.” (*Ibidem*, p 327)

pois que tudo foi aplicado neles. (Ibidem, p. 352)

Temos então dois sujeitos. O sujeito-fixo, grupo-sujeitado, que a todo momento é produzido pelo Édipo no teatro familiar e neurótico, com um sexo, uma raça e uma identidade, completamente inserido na axiomática capitalista, sujeito da moral e da consciência, da razão. No pólo oposto temos o sujeito descentrado, sujeito do desejo, o próprio desejo, nômade e vagabundo, atravessado por devires, órfão sobre o CsO esquizofrênico. A grande diferença entre esses dois sujeitos encontra-se no fato de que o sujeito descentrado se produz unicamente através de uma luta ativa e revolucionária contra todas as forças de repressão e recalçamento do capitalismo e de Édipo. O desejo deve ser produzido, não apenas quando o capitalismo for superado ou Édipo cair, mas a cada momento da luta, a cada fuga e a cada criação. Em seu cerne o desejo não é uma espontaneidade, muito pelo contrário, deve ser construído e realizado com todo o cuidado; o desejo define-se, acima de tudo, por sua capacidade de invenção incessante. O desejo não se opõe à lei, ele foge, pois a novidade e a criação nunca podem ser medidas utilizando velhas medidas.

Escapar ao sujeito não implica em tornar-se esquizofrênico. Por mais que exista um certo elogio à esquizofrenia não é o esquizofrênico em si que se elogia, mas as forças que o atravessam, pois, por mais das vezes o esquizofrênico não passa de uma farrapo autista. “Do esquizo ao revolucionário há somente toda a diferença que existe entre aquele que foge e aquele que sabe fugir aquilo de que foge, rompendo um tubo imundo, fazendo passar um dilúvio, libertando um fluxo, recortando uma esquiza. O esquizo não é revolucionário, mas o

processo esquizofrênico (de que o esquizo é só a interrupção, ou a continuação no vazio) é o potencial da revolução.” (Ibidem, p. 453) Toda a questão da resistência passa por saber traçar, estabelecer a diferença entre a esquizofrenia e a revolução. O esquizofrênico é aquele que tentou fugir, que foi com força demais contra o muro e contra o sistema e destruiu-se no processo, foi recuperado, esvaziado. Evitar um enfrentamento brutal não implica em buscar reformas, pois a fuga não implica em simplesmente fugir do problema, pois deve-se fugir “com a condição de levar consigo a toalha, ou de fazer fugir um pedaço do sistema.” (Ibidem, p. 366) Todo o problema consistirá então em criar suas fugas, suas resistências, tornar-se outro, sem se destruir no processo.

3.2 Sujeição, corpo sem órgãos (Mil Platôs [1980])

O *Anti-Édipo* estabelece distinções e conceitos fundamentais que serão retomados no segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrenia, Mil Platôs*. No entanto existem diferenças fundamentais entre os dois livros, tanto em relação aos conceitos quanto aos problemas a que se referem, o que inclui a problematização da subjetividade. Enquanto o *Anti-Édipo* desenvolvia-se a partir da crítica de todas as relações e alianças entre Édipo e o capitalismo e sua oposição à filosofia, *Mil Platôs* foca-se em uma multiplicidade de outros problemas, busca explorar “terras virgens de Édipo”. Todo o aparato conceitual da psicanálise deixa de ser utilizado em grande parte. O conceito de

máquina é deslocado, não se fala mais em máquinas desejanter, nem da sua relação com os três tipos de sínteses ou com os três tempos da produção (os conceitos marxistas também são, em sua maioria, abandonados), existe apenas uma Máquina Abstrata (existem também máquinas de guerra e máquinas de rosto, mas são derivadas da máquina abstrata), composta por fluxos e singularidades que concentram-se em platôs (planos de consistência, zonas de intensidade) e que articulam agenciamentos. A multiplicidade torna-se o problema fundamental do livro e o rizoma é o seu modelo da realização. Os conceitos de devir e hecceidade são aprofundados enquanto o corpo sem órgãos deixa de ser um dos momentos da produção para tornar-se uma prática, desdobrando-se em novos tipos.

A problematização do sujeito também sofre alterações. Enquanto no *Anti-Édipo* existiam dois tipos de sujeito, descentrado e fixo, grupo-sujeito e grupo-sujeitado, agora “sujeito” designa apenas o segundo tipo, o sujeito fixo e sujeitado. O termo “subjetividade” ganha um uso específico designando a interioridade do sujeito fixo. Para além do sujeito existem apenas devires, hecceidades e o corpo sem órgãos, ou seja, os mesmos elementos que constituíam o sujeito descentrado. No entanto isso não constitui uma modificação apenas nominal pois o sujeito é considerado a partir de um novo jogo conceitual, ou seja, o sujeito é um estrato, constitui-se em um agenciamento e em regimes de signos, que formam uma máquina de rosto que torna o sujeito tanto significativo quanto subjetivo (dotado de interioridade). Da mesma maneira a relação entre sujeito e capitalismo será aprofundada a partir tanto de um procedimento de sujeição quanto de servidão maquínica.

3.2.1 Estratos, sujeição e servidão

Um estrato é uma relação entre substância e forma. Quando a forma determina a substância, ou seja, quando segue-se um plano, um projeto, uma ordem já estabelecida, constitui-se um estrato molar. Se, ao contrário, é a substância que determina a forma o estrato é molecular, auto-organizado, flexível. As formas são códigos, as substâncias são territórios. Os estratos molares constituem-se por “fenômenos de centramento, unificação, totalização, integração, hierarquização, finalização” (Idem, 1995a [1980], p. 55), enquanto os estratos moleculares são descentrados e nômades; macropolítica e micropolítica, respectivamente. Os estratos são sempre tomados a pelo menos dois e constituem uma dupla articulação, onde um opera como conteúdo e outro como expressão (que não devem ser confundidos como significante e significado, representante e estado de coisas, apesar de as vezes tomarem essas formas). Esses dois estratos articulados podem ser tanto moleculares, molares ou qualquer combinação entre os dois. Existem três grandes grupos de estratos: físico-químicos, orgânicos e humanos. Nos estratos físico-químicos, como por exemplo uma rocha, a expressão constitui-se por sua estrutura macroscópica, molar, enquanto seu conteúdo é molecular, ou seja, são as próprias moléculas, e os dois estratos implicam-se mutuamente. O organismo desterritorializa o estrato físico-químico, a expressão destaca-se, torna-se independente do conteúdo, ou seja, é o código genético, DNA, que codifica o conteúdo composto por proteínas, os dois níveis tendo aspectos tanto molares quanto moleculares¹⁵. No terceiro grupo de estratos, o humano, a

15 “Apenas o desterritorializado pode se reproduzir”. (*Ibidem*, p 76)

expressão torna-se lingüística, torna-se linguagem, enquanto o conteúdo define-se pelo par mão-ferramenta: conteúdo tecnológico de um lado, expressão simbólica e semiótica do outro.

Dois estratos articulados estabelecem relações de desterritorialização e (re)territorialização entre si, onde um desfaz e refaz os códigos e territórios do outros a partir de critérios diversos. Um agenciamento define-se justamente por isso: um par de estratos de expressão e conteúdo e os movimentos de desterritorialização e territorialização que os atravessam. Existem muitos tipos de agenciamentos¹⁶, mas, especificamente no caso dos humanos dois tipos se destacam: os agenciamentos maquínicos, de conteúdos, ações e paixões; e os agenciamentos coletivos de enunciação, de expressão, regimes de signos. Fazer e dizer, respectivamente. Conteúdos são corpos, misturas de corpos e as ações e paixões que os atravessam, enquanto as expressões são transformações incorpóreas atribuídas a esses corpos. Isso não quer dizer que a expressão represente as características e atributos de um corpo (as representações também são corpos), não há nem correspondência nem conformidade entre um e outro, as expressões intervém sobre esses corpos.

A independência da duas formas, a de expressão e a de conteúdo, não é contradita, mas ao contrário confirmada, pelo fato de que as expressões ou os expressos vão se inserir nos conteúdos, intervir nos conteúdos, não para representá-los, mas para antecipá-los, retrocedê-los, retardá-los ou precipitá-los, destacá-los ou reuni-los, recortá-los de um outro modo. (Idem, 1995b, p. 27)

16 O agenciamento também pode ser considerado a partir de sua relação com a territorialidade, mas não desenvolveremos esse aspecto neste trabalho.

Não se deve confundir a expressão com a língua, esta é composta por invariantes fonéticos, sintáticos, semânticos, etc.. A expressão define-se pelo uso variável que se faz desses invariantes linguísticos em um enunciado. Toda a linguagem é atravessada por *palavras de ordem*, enunciados implícitos e pressupostos em outros enunciados. As palavras de ordem não significam, não representam nem comunicam, mas ordenam, ou seja, realizam atos de fala, transformações incorpóreas (acontecimentos). Ao nível de mistura de corpos, dois corpos, por exemplo, entram em uma série de relações que implicam em ações que danificam e destroem um corpo. Esses atos só vão tornar-se um “assassinato”, da mesma maneira que existirá um “assassino” e “culpado”, quando se realizar numa palavra de ordem a transformação de inocente para culpado: “Tu és culpado”. Nada muda diretamente ao nível dos corpos, mas mesmo assim algo se produz e se transforma instantaneamente, alguma coisa *acontece*. A partir desse acontecimento, novas misturas de corpos podem ocorrer, o culpado pode ser preso ou ser perseguido pela polícia, ser inocentado, etc. (da mesma forma que nada de novo pode se dar ao nível da mistura de corpos). (Ibidem)

A expressão está sempre em relação com um conteúdo, no entanto, no caso das expressões linguísticas, a sua forma não depende diretamente do conteúdo, adquirindo uma certa independência, ou seja, uma formalização. Essa formalização de expressão constitui um *regime de signos*, uma semiótica. Existem diversos regimes de signos, cada um tomado em diferentes agenciamentos, formando regimes mistos com outras semióticas. Quatro regimes se destacam: pré-significante, significante, contra-significante e pós-significante. O regime pré-

significante se caracteriza por uma multiplicidade de formas e de substâncias de expressão que não se limitam à voz, onde “formas de corporeidade, de gestualidade, de ritmo, de dança, de rito, coexistem no heterogêneo com a forma vocal. Várias formas e várias substâncias de expressão se entrecortam e se alternam.” (Ibidem, p. 69) É uma semiótica segmentar e difusa em que os territórios constituem seus próprios códigos e se enfrentam mutuamente sem a necessidade de um Estado para sobrecodificá-los. É um regime de signos característico das sociedades primitivas e nômades de caçadores-coletores.

Na semiótica significante o signo perde a heterogeneidade de formas e de substâncias de expressão que caracterizavam a semiótica pré-significante, toma a forma homogênea do significante. O signo remete ao signo, infinitamente, formando círculos. Daí o papel fundamental de interpretação, já que cada signo sempre é remetido a outro signo e cada coisa é sempre o signo de outra, que por sua vez é o signo de outra e assim infinitamente, tomando uma forma propriamente paranóica. Nunca para de se interpretar com o significante, ao ponto de a expressão não precisar mais se referir ao conteúdo, que é abstraído ou então tomado em todo um aparato burocrático imperial interminável. Todo esse esquema interpretativo torna-se possível pelo caráter sobrecodificante do significante, que toma a pluralidade de signos e territórios pré-significantes e os remete todos à figura central e centralizante do déspota. Esse significante despótico constitui tanto um excesso, de significância, quanto de falta, que é justamente aquilo que o sistema não suporta mais e expulsa, o bode expiatório:

O sistema completo compreende então: o rosto ou o corpo

paranóico do deus-despóta no centro significante do templo; os sacerdotes interpretativos, que sempre recarregam, no tempo, o significado de significante; a multidão histérica do lado de fora, em círculos compactos, e que salta de um círculo a outro; o bode emissário depressivo, sem rosto, emanando do centro, escolhido e tratado, ornamentado pelos sacerdotes, atravessando os círculos em sua fuga desesperada em direção ao deserto. Quadro por demais sumário que não é somente o do regime despótico imperial, mas que figura também em todos os grupos centrados, hierarquizados, arborescentes, assujeitados: partidos políticos, movimentos literários, associações psicanalíticas, famílias, conjugalidades... [...] Mundo triste do significante, seu arcaísmo com função sempre atual, sua trapaça essencial que conota todos os seus aspectos, sua farsa profunda. O significante reina em todas as cenas domésticas, como em todos os aparelhos de Estado. (Ibidem, p. 67-68)

O regime contra-significante, como o nome já implica, constitui-se contra o regime significante, mais precisamente contra o Estado despótico, sendo característico das sociedades nômades guerreiras, da máquina de guerra. Ao invés do significante é o Número que desempenha um papel fundamental nessa semiótica. Enquanto que no regime significante o número desempenha a função de organizar, dividir o espaço, no regime contra-significante o número vem ocupar o espaço, ou seja, o espaço já está dado e o número só aparece depois, número que sempre se desloca, nômade, ao invés de ser um valor fixo ou uma fórmula abstrata também fixa.

A semiótica pós-significante, ou autoritária, por sua vez introduz um novo elemento, a *subjetivação*. Enquanto o regime significante operava a partir de um centro ao redor do qual formavam-se círculos de signos, agora existe um ponto de subjetivação a partir do qual traça-se uma única linha, por sobre a qual constituem-se processos, ou seja, uma série de pontos de subjetivação, sendo que cada processo

pode marcar, por exemplo, um momento diferente da vida (infância, adolescência, maturidade) ao qual corresponde uma certa subjetividade. Para um mesmo indivíduo ou grupo social existem diversos pontos de subjetivação, sendo que a educação opera uma seleção e normatização desses pontos. A partir do ponto de subjetivação surge um sujeito de enunciação, que por sua vez dá origem ao sujeito do enunciado. A sujeição consiste na duplicação do sujeito e na subordinação do sujeito do enunciado ao sujeito da enunciação que constitui a realidade dominante, ou seja, o enunciado depende de um sujeito que lhe é anterior e o enuncia a partir dos conteúdos de sua consciência, que por sua vez correspondem aos elementos de um pensamento dominante. Enquanto a semiótica significante operava uma homogeneização da substância de expressão através do significante (voz), a semiótica pós-significante transforma a substância em sujeito, opera uma individuação coletiva ou particular a partir de uma subjetividade concebida como a interioridade de uma consciência centrada sobre um eu unitário que a funda (o *cogito*).

Há aí uma estranha invenção: como se o sujeito duplicado fosse, em uma de suas formas [sujeito de enunciação], *causa* dos enunciados dos quais ele mesmo faz parte na sua outra forma [sujeito do enunciado]. É o paradoxo do lesgilador-sujeito, que substitui o déspota significante: quanto mais você obedece aos enunciados da realidade dominante, mais comanda como sujeito da enunciação na realidade mental, pois finalmente você só obedece a você mesmo, é a você que você obedece! E é você quem comanda, enquanto ser racional... Inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo, ou a pura “razão”, o *Cogito*. (Ibidem, p. 84-85)

O sujeito é tanto aquele que fala quanto aquele sobre o qual se

fala, ou seja, aparece como causa de si mesmo, toma a si próprio em seus enunciados (“penso, logo existo”). O regime pós-significante se apoia em dois eixos, o primeiro sendo a consciência e o segundo, o amor. A consciência parte do ponto de subjetivação e desenvolve dois sujeitos que encontram sua unidade num indivíduo ou grupo: $Eu = Eu$. Com o amor os sujeitos repartem-se em pessoas diferentes, onde ora um, ora outro vai ocupar a posição de sujeito de enunciação e, inversamente, de sujeito do enunciado. “O amor passiona é um *cogito* a dois, como o *cogito* é uma paixão apenas por si mesmo.” (Ibidem, p. 87) É todo o *cogito* da cena doméstica, da conjugalidade desgastada e traída.

A exposição dessas quatro semióticas não deve levar a crer que formem uma linha evolutiva, dos primitivos aos modernos, passando pelos impérios e pelos nômades. Não existe semiótica pura, toda sociedade constitui-se num misto de regimes de signos em articulações e desenvolvimentos variáveis. No entanto, um misto se destaca, não por ser mais importante, mas por desempenhar um papel fundamental nas sociedades modernas: a máquina de rosto, composta pela conjunção dos regimes significante e pós-significante (despótico e autoritário). Mais precisamente, o rosto se constitui pela articulação entre um *muro branco* significante e um *buraco negro* subjetivo. É no muro branco que os significantes são inscritos, enquanto o buraco negro da consciência atrai tudo para sua interioridade infinita que não permite que dela nada mais saia. A primeira figura-limite do rosto forma-se quando um ou mais buracos negros aparecem sobre o muro branco: olhos negros e bochechas brancas, rosto em que existe uma predominância do significante. A outra figura-limite constitui-se quando

o muro branco torna-se uma linha que escorre para dentro do buraco negro, cada linha contendo uma série de rostos que se opõem aos rostos de outras linhas, formando o par do amor passionnal, enquanto o buraco negro funciona como a consciência que as unifica, e faz com que a subjetividade tenha um papel predominante sobre a significação. Em ambos os casos o rosto não corresponde necessariamente ao rosto humano, surge com a desterritorialização da cabeça, que é reterritorializada e sobrecodificada no rosto, no entanto, o corpo, um membro, uma roupa, um objeto também podem ser sobrecodificados e rostificados. O rosto não depende da semelhança. (Idem, 1996 [1980])

O que caracteriza o rosto é tanto a forma concreta que toma quanto os dois modos de funcionamento pelos quais opera: comparação e apropriação (seleção). No primeiro modo, o buraco negro circula sobre o muro branco que é uma superfície de referência sobre a qual distribuem-se os indivíduos, atribuindo-lhes um o rosto específico, uma identidade, seja individualmente ou de dois em dois (formando um rosto de quatro olhos), transformando-os em elementos e estabelecendo dicotomias e hierarquias: “rosto de professora e de aluno, de pai e de filho, de operário e de patrão, de policial e de cidadão, de acusado e de juiz ('o juiz tinha um ar severo, seus olhos não possuíam horizonte...')”. (Ibidem, p. 44) No segundo modo de funcionamento, apropriação, o buraco negro opera não mais uma classificação mas uma seleção binária sobre os elementos rostificados que se encontram sobre o muro branco: passa ou não passa, de acordo com uma regra estabelecida, com uma conformidade ou normalidade (o Homem Branco médio qualquer, europeu, cristão e heterossexual: maioria). O muro branco contém todos

os tipos já classificados, mesmo os desviantes e por isso não para de crescer. Não existe um fora, até o menor desvio já deve pertencer ao sistema e encontrar-se pronto a ser selecionado e absorvido pelo buraco negro ou então ser recusado e eliminado.

O racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão nem atribuição de alguém designado como Outro: seria antes nas sociedades primitivas que se aprenderia o estrangeiro como um 'outro'. O racismo procede por determinação das variações de desvianças, em função do rosto do Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco..., etc.). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem. A cisão não passa mais entre um dentro e um fora, mas no interior das cadeias significantes simultâneas e das escolhas subjetivas sucessivas. O racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até à extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio). Sua crueldade só se iguala a sua incompetência ou a sua ingenuidade. (Ibidem, p. 45-56)

Assim como já foi mostrado no *Anti-Édipo*, o sujeito não existe sem todo um jogo de segregações que o precedem e que determinam sua sujeição. Em todo caso, com a máquina de rosto constitui-se um sujeito cheio de significados internalizados pela consciência, que deve sempre interpretar a si mesmo, e a outrem, infinitamente. O papel da significação e da subjetividade podem variar dependendo de qual agenciamento de poder está em jogo e da máquina de rosto que faz funcionar. A máquina de rosto não é universal, é específica a certas sociedades e momentos históricos, mais precisamente

ao capitalismo e a forma do Estado que lhe é correlativo.

Os regimes de signos despótico e autoritário são retomados pelo Estado, tornam-se seus dois pólos, seus dois homens de estado, o Caolho e o Maneta. O déspota é o Caolho, o imperador mágico que opera por nós, laços e redes, “emitindo de um olho único os signos que capturam, enlaçam à distância” (Idem, 1997b [1980], p. 112). O regime autoritário incorpora-se na figura do Maneta, rei sacerdote jurista que realiza tratados, pactos e contratos e ergue “a única mão como elemento do direito e da técnica, da lei e da ferramenta.” (Ibidem) Os dois pólos coexistem, mas de modos diversos em sociedades diferentes (e que possuam um Estado). O pólo despótico predomina nos Estados arcaicos, erige-se sobre as comunidades agrícolas primitivas, opera uma sobrecodificação de seus territórios, e os unifica sob a figura do Significante, do imperador déspota transcendente. É a mesma relação que já se apresentava no *Anti-Édipo*, entre as sociedades primitivas territoriais e os impérios sobrecodificantes. O Estado define-se pelo *aparelho de captura* que cria um estoque sobre o território, a atividade e a troca das sociedades primitivas (que convertem-se em terra, ferramenta e dinheiro, respectivamente). Através de suas três operações de renda, lucro e imposto cria-se um monopólio que concentra os estoques nas mãos do déspota e o torna, ao mesmo tempo, o “proprietário iminente da terra, empreiteiro dos grandes trabalhos, senhor dos impostos e dos preços.” (Ibidem, p. 139) Essa centralização dos estoques no déspota marca a sobrecodificação que realiza sobre os territórios. O aparelho de captura realiza duas operações, de comparação e apropriação, as mesmas da máquina de rosto, que agora compara as

terras, o trabalho e as trocas e se apropria delas em um monopólio.

Assim como no *Anti-Édipo*, a diferença entre o Estado arcaico imperial (*Urstaat*) e o moderno é que o primeiro procedia por uma sobrecodificação dos códigos territoriais, enquanto o Estado capitalista regula os fluxos descodificados a partir de uma axiomática. No entanto o que muda com *Mil Platôs* é a identificação do Estado capitalista à predominância do polo autoritário, ou seja, mostra-se agora como todo o aparato de subjetivação, de constituição de sujeitos a partir da sujeição é fundamental para o funcionamento do Estado. No Estado imperial existia apenas uma grande esfera pública e o déspota era o único proprietário das terras. O capitalismo aparece na conjunção de fluxos. O fluxo das terras que descodificam-se sob a forma da propriedade privada e deixam de depender da terra para apoiarem-se no direito, ao mesmo tempo que forma-se uma esfera privada. Necessita-se então de um processo de subjetivação que constitua sujeitos de direito capazes de realizar contratos entre si e tornarem-se proprietários dessas terras. (Ibidem)

O capitalismo não pode mais funcionar sob o regime de servidão (e escravidão) que caracterizava as sociedades imperiais e feudais, pois com a conjugação dos fluxos descodificados de trabalho e de riqueza (o que inclui a propriedade), o primeiro fluxo constitui-se como sujeito e o segundo como objeto¹⁷, o que não era possível com a

17 “Ora, justamente, essa nova subjetividade social só pode constituir-se à medida que os fluxos descodificados transbordam suas conjunções e atingem um nível de descodificação que os aparelhos de Estado não podem mais alcançar: é preciso, *por um lado*, que o fluxo do trabalho não seja mais determinado na escravidão ou na servidão, mas se torne trabalho livre e nu; é preciso, *por outro lado*, que a riqueza não seja mais determinada como fundiária, negociante, financeira, e se torne capital puro, homogêneo e independente. Sem dúvida, esses dois devires pelo menos (pois outros fluxos concorrem também) fazem intervir muitas contingências e fatores diferentes sobre cada uma das linhas. Mas é a sua

servidão já que nela não havia sujeito. Deve-se então distinguir entre uma *servidão maquínica* característica das sociedades imperiais e uma *sujeição social* própria ao capitalismo.

Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior. Mas há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeito à máquina, e não mais submetido *pela* máquina. [...] Com efeito, o capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os “capitalistas”, são como os sujeitos da enunciação que formam a subjetividade privada do capital, enquanto os outros, os “proletários”, são os sujeitos do enunciado, sujeitos às máquinas técnicas onde se efetua o capital constante. (Ibidem, p. 156-157)

Para ser mais preciso, esses modelos de subjetivação e sujeição não começam com o Estado moderno mas já aparecem num período transitório entre o Império arcaico e o Capitalismo moderno, período que se caracteriza por “Estados muito diversos entre si, impérios evoluídos, cidades, sistemas feudais, monarquias...” (Ibidem, p. 159) O Estado moderno capitalista introduz uma nova forma de servidão, diferente da servidão maquínica imperial, e que funciona junto à subjetivação. O Estado no capitalismo é o modelo de realização da axiomática, ou seja, a sujeição faz parte de cada modelo de realização específico da axiomática do que da própria axiomática. Ao nível da

conjugação abstrata de uma vez que constituirá o capitalismo, fornecendo um ao outro um sujeito-universal e um objeto-qualquer. O capitalismo se forma quando o fluxo de riqueza não qualificado encontra o fluxo de trabalho não qualificado e se conjuga com ele.” (Ibidem, p 150)

axiomática constitui-se uma servidão que não se dá mais em relação a máquinas motrizes, mas com máquinas informáticas e cibernéticas, ou seja, os indivíduos deixam de ser usuários para tornarem-se meros estímulos de entrada e saída. A televisão é um ótimo exemplo de como se dão esses dois modos ou pólos de sujeição/servidão.

Da perspectiva da sujeição, ao utilizarmos a televisão somos “um sujeito de enunciado que se toma mais ou menos por sujeito da enunciação ('os senhores, caros telespectadores, que fazem a televisão...').” (Ibidem, p. 158) Através dessa nova servidão tornamos peças conectadas à televisão, uma extensão de seus circuitos e canais de entrada e saída.¹⁸ A servidão máquina já constitui uma *sociedade de controle* que funciona não mais por indivíduos sujeitados e treinados, mas por *divíduos* que tem suas funções definidas a partir do local que ocupam na máquina, ou seja, a partir de um código de barras, cartão ou identidade. (Deleuze, 1992 [1990]) Os agenciamentos que compõem essa axiomática, que constituem as estratificações específicas que fazem o Estado e o capitalismo funcionar, seja em seus regimes de signos, seja em seus conteúdos, depende de uma *máquina abstrata* mais profunda, que é a própria axiomática abstrata a partir da qual a axiomática capitalista se forma. É a máquina abstrata que conjuga todos os picos de desterritorialização (e territorialização) dos agenciamentos e que no caso da axiomática os faz bascular em direção a impedir que qualquer coisa escape, que tudo seja bloqueado por um Programa. A

18 “Esses fenômenos confirmam a diferença entre a nova servidão maquínica e a sujeição clássica, pois a sujeição permanecia centrada sobre o trabalho e remetia a uma organização bipolar, propriedade-trabalho, burguesia-proletariado, enquanto na servidão e na dominância central do capital constante, o trabalho parece estourar em duas direções: a do sobretalho intensivo que nem mesmo passa mais pelo trabalho, e a de um trabalho extensivo tornado precário e flutuante.” (Ibidem, p 172)

axiomática sempre se depara com uma potência superior a ela própria, um Fora que não se deixa axiomatizar, criando um dentro infinito que o capitalismo “gostaria de fazer crer que se choca com os limites do Universo, com o limite externo dos recursos e das energias”. (Deleuze & Guattari, 1997b [1980], p. 165)¹⁹ Crença que jamais poderá dar conta do fato fundamental que uma sociedade se define não por suas contradições mas por suas linhas de fuga, por tudo aquilo que escapa.

3.2.2 Máquina abstrata, corpo sem órgãos, devir

Tudo o que foi descrito até agora pode ser entendido como um longo processo de estratificação, uma linha “ascendente” que foi desde os estratos físico-químicos, passando pelos organismos, pelo homem e pelos agenciamentos com seus regimes de signos até o Estado moderno, o capitalismo e as sujeições e servidões condicionadas por uma axiomática que parte de uma máquina abstrata, em que nada mais pode fugir, onde os axiomas já quadricularam e determinaram todos os fluxos, reterritorializando-os sobre todo tipo de estratos. Seria um erro acreditar que exista tal linha, ainda mais considerando-a como uma progressão, ascensão ou evolução do mais simples ao mais complexo, encontrando no topo a Idéia que a tudo ordena e organiza. Mesmo na estratificação todos os níveis que a compõem se atravessam e misturam de todas as formas possíveis, não compõem nem uma hierarquia nem uma árvore,

19 “Os quatro fluxos principais que atormentam os representantes da economia-mundo ou da axiomática são: o fluxo de matéria-energia, o fluxo de população, o fluxo alimentar e o fluxo urbano.” (*Ibidem*, p 171)

existem raízes, rizomas, pequenas rachaduras que aparecem em seus interstícios e os deslocam. Alguma coisa sempre escapa, foge-se por todos os lados.

Para além dos estratos, das substâncias e das formas, existe um puro fluxo informe, *matérias não formadas e funções não formais*. Em outras palavras, para além dos estratos constitui-se uma outra máquina abstrata que ao invés de traçar axiomas constitui um *diagrama*. As matérias são substâncias sem forma e as funções são formas sem substância. A máquina abstrata é o que opera, no agenciamento, as pontas de desterritorialização e que pode levá-las ao seu ponto absoluto, em que os conteúdos e as expressões desaparecem: não existe nem linguagem, nem corpos, apenas um puro fluxo de matéria e energia, de funções e potenciais que constituem apenas *traços*. Essa materialidade que constitui a máquina abstrata, atravessada por traços de conteúdo e expressão, não pode ser tomada como uma “essência fixa/propriedades que dela decorrem na coisa” nem como uma “essência formal/coisa formada” (Ibidem, p. 90), ou seja, algo que já esteja formado, seja concreta ou abstratamente, que tenha qualidades, propriedades ou uma essência definida. O que existe é uma matéria vaga definida por *acontecimento-afectos*. Um exemplo é o “redondo” cujo afecto, limite, é o de não ser nem plano nem pontudo (ou seja, é uma variação entre esses dois limites) assim como é constituído pelo acontecimento de “arredondar”. Esse redondo enquanto máquina abstrata vai se incorporar em uma infinidade de agenciamentos que o tornarão em estrato, em conteúdo e expressão: torre, roda, roldana, bola, círculo, etc. Daí a natureza abstrata da máquina, já que nunca é possível “ver” um redondo,

nem mesmo concebê-lo sem já dá-lo uma forma (o círculo). Mais precisamente deve-se falar em um *virtual* da máquina abstrata cujos agenciamentos *atualizam*. (Idem, 1995a; 1997b [1980])

O virtual não é aquilo que não é dotado de realidade, pois o redondo é tão real quanto qualquer objeto concreto, da mesma maneira não deve-se confundi-lo com o possível, que só existe em algo que já tenha se atualizado e constitui uma escolha: um círculo pode ser traçado entre este ou aquele diâmetro possíveis, sendo que apenas um deles se realiza. O virtual é composto por singularidades, como o redondo que, como vimos, não se define por uma forma, mas por limites intensivos, isto é, é uma variação entre dois limites que a cada momento constitui vizinhanças com outras singularidades, a partir das quais seus limites são alterados. Terá outros limites e outros acontecimentos pois o virtual é composto por planos, por agregados de intensidades, *planos de consistência*. O agenciamento, ao atualizar o virtual conjuga singularidades, as aproxima e as mistura e, nesse processo, cria os objetos atuais, estratos que sempre serão diferentes das virtualidades de que provem e que nunca as atualizam completamente. (Idem, 1997b [1980])

A máquina abstrata não deve ser considerada nem como um modelo, nem como ideia platônica que pré-existe a aquilo que constitui. Existe apenas enquanto é traçada, enquanto o agenciamento é produzido. O virtual não é estático, produz-se ao mesmo tempo que as atualizações, ambos coexistem e a cada nova atualização abre-se um novo espaço de virtualidade. Da mesma maneira, a máquina abstrata não é um grande indiferenciado, uma noite sem lua onde todos os gatos são

pretos, é um contínuo de intensidade em que a matéria não é homogênea, atravessada por uma multiplicidade de materiais a partir das singularidades que os constituem. Tomando como exemplo a tecnologia, são agenciamentos muito diferentes aqueles que produzem a espada de ferro a partir do punhal e aqueles que constituem o sabre a partir da faca, já que são diversos os fluxos de material, pontos de fusão, técnicas e expressões implicados em cada processo.²⁰

Como se constitui a máquina abstrata? É possível alcançar esses estados de desterritorialização absoluta em que tudo perde sua forma e sua substância? Partimos das relações entre substância e forma que formam um estrato e que podem se dar acordo com duas *segmentaridades*, molar e molecular ou, mais precisamente, a segmentaridade já é molar, enquanto o molecular é um fluxo. Anteriormente dissemos que o que distingue o molar do molecular é que o primeiro trata de uma macropolítica e o segundo de uma micropolítica, mas com isso não deve-se entender que o molar seja “maior” já que os fluxos moleculares, a seu próprio modo, atravessam todo o campo social. Da mesma maneira o molecular não concerne ao indivíduo enquanto o molar à sociedade, um indivíduo ou um grupo podem ser tanto molares quanto moleculares. Não existe uma relação de grandeza entre ambos, mas de natureza, já que o molar concerne ao binarismo, a

20 “[o sabre] implica a atualização de uma primeira singularidade, a fusão do ferro em alta temperatura; depois, uma segunda singularidade, que remete às descarburizações sucessivas; alguns traços de expressão correspondem a essas singularidades, não apenas a dureza, o cortante, o polido, mas igualmente as ondas ou desenhos traçados pela cristalização, resultantes da estrutura interna do aço fundido. A espada de ferro remete a singularidades inteiramente distintas já que é forjada e não fundida, moldada, temperada e não resfriada ao ar, produzida peça por peça e não fabricada em série; seus traços de expressão são necessariamente muito diferentes, visto que ela trespassa em vez de talhar, ataca de frente e não de viés; e mesmo os desenhos expressivos são obtidos aí de uma maneira completamente diferente, por incrustação.” (*Ibidem*, p 87)

hierarquias e centralizações e o molecular só opera sobre multiplicidades. O gênero dá um exemplo claro disso, o molar divide os sexos binariamente entre homem e mulher, atribui a cada um certas tarefas e lugares e define graus de superioridade em relação ao outro, sendo o mais importante aquele que se situa no centro, seja da sociedade seja da família (por isso que Édipo já era definido como molar). Ao nível dos fluxos moleculares existem n -sexos, entre homem e mulher existem infinitudes de variações todas operando ao mesmo nível e sem um centro fixo. (Idem, 1996 [1980])

Entre os segmentos molares e os fluxos moleculares funciona um *centro de poder* que não se situa em nenhum dos dois níveis e realiza uma adaptação dos segmentos aos fluxos, dá-lhes uma medida, um equivalente (assim como uma axiomática). O poder é aquilo que centraliza, é um buraco negro, cuja potência deriva de sua própria impotência, já que um burocrata, um funcionário, um policial sempre pode exercer seu poder ao dizer “eu não posso fazer isso, “eu não posso ajudá-lo, isso está além de meus poderes”. Tanto os estratos molares quanto moleculares possuem diversos centros de poder, a diferença é que no nível molar esses centros ressoam entre si, funcionam a partir de um programa ou de um centro único que os comanda, enquanto no nível molecular cada centro funciona em seu lugar próprio de maneira difusa. (Ibidem)

Existe um terceiro elemento que atravessa ambos os níveis, a *linha de fuga* através da qual se dão todos os movimentos de desterritorialização entre e para além dos estratos. Deve-se distinguir entre desterritorialização relativa e absoluta. Toda desterritorialização já

implica uma reterritorialização. Abandonar o território não significa ficar sem território, sendo que na desterritorialização relativa não se sai do estrato de fato, a linha de fuga acaba sendo bloqueada, seja de uma forma negativa onde a reterritorialização é primeira e substitui o território abandonado por outro, seja de forma positiva onde a reterritorialização é segunda, sendo a linha de fuga segmentarizada. Com a desterritorialização absoluta em seu modo positivo a reterritorialização ocorre em um novo território, existe de fato um movimento de criação, a linha de fuga não é bloqueada e pode, de fato, atingir o plano de consistência para a partir dele constituir uma nova terra; em seu modo negativo, a desterritorialização absoluta torna-se uma linha de morte, incapaz de voltar aos antigos territórios ou de criar qualquer outro estrato, é a pura destruição. A molecularização se dá sempre em direção a uma desterritorialização absoluta, enquanto a molarização segue a direção oposta, relativa e, principalmente, negativa. *A máquina de guerra* é a linha de fuga do Estado, nômade opõe-se a seus dois pólos, despótico e autoritário, ela se reterritorializa na própria desterritorialização. (Ibidem)

Quando abandonamos todos os estratos o que nos resta é um *corpo sem órgãos* (CsO). Não é nem um lugar, nem um conceito. O CsO é uma prática, conjunto de práticas que só existe na medida em que é realizado.²¹ O CsO deve ser realizado duas vezes, a primeira vez para

21 “é um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende, não ainda efetuada se você não a começou. Não é tranquilizador, porquê você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizante, conduzi-lo à morte. Ele é não-desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, uma conjunto de práticas. Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isto – o CsO – mas já se está sobre ele – arrastando-se como um verme, tateando como um cego ou correndo como um louco, viajante do deserto e nômade da estepe. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos e

acabar com os estratos, a segunda para fazer passar as intensidades. O CsO é a intensidade = 0, o nível mais baixo a partir do qual todas as intensidades se produzem. “Os principais estratos que aprisionam o homem são o organismo, mas também a significância e a interpretação, a subjetivação e a sujeição.” (Idem, 1995b [1980], p. 90) Um organismo constitui-se ao colocar uma série de órgãos em relação mútua através de um sistema organizado que os engloba, em cada órgão também é um sistema, formando um todo coeso com suas partes. O CsO acaba com essa organização, sobre ele não existe nem parte nem todo, apenas fluxos, devires e intensidades não-quantificáveis, não segmentarizáveis. Existe um CsO do organismo, da linguagem e da subjetividade, onde deixa-se de ser um organismo, tornamo-se algo de inorgânico ou cósmico; deixa-se de significar e de ser sujeito, tornado-se alguma coisa inumana e irreconhecível. A cada um desses estratos existe uma série de práticas específicas, que devem ser criadas a cada caso, a cada indivíduo, grupo ou organismo. O amor cortês, o sadomasoquismo, a esquizofrenia, uma experiência mística, a droga, um acidente, a morte, etc., todos eles podem constituir corpos sem órgãos. (Idem, 1996 [1980])

O essencial é que aquilo que se produz sobre o CsO não é da ordem do imaginário ou da fantasia, é, ao contrário, uma pura experimentação, um *devir*. O devir não designa qualquer tipo de transformação ou metamorfose, pois não existe devir quando nos tornamos alguma coisa, real ou imaginariamente, pois o tornar-se

somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos.” (Idem, 1996 [1980], p 9-10)

designa um fim, um estado final, uma identidade a qual conformar-se. Da mesma maneira o devir não é uma imitação, num devir-animal não imita-se um cachorro. É um processo completamente diverso, o devir constitui-se em uma dupla traição, num roubo de intensidades. Em um devir-mulher rouba-se intensidades da mulher não para tornar-se uma mulher, mas para constituir algo que não é nem mais homem nem mulher: vestir roupas femininas não é uma tentativa de ser mulher ou imitar uma mulher, é a criação algo intermediário, uma variação infinita entre dois limites que não devem ser considerados como começou ou fim já que o devir vai nas duas direções ao mesmo tempo, sem nunca atingir nenhum dos extremos. Não existe um devir-homem pois o homem já é um rosto, um estrato molar, da mesma maneira a mulher quando é tomada a partir da divisão binária dominante, até mesmo a mulher pode ter um devir-mulher ou devir-moça. Se o homem é a regra o devir só existe na medida em que foge à regra. O devir constitui-se por *minorias* que não se definem nem por uma questão de número, quantidade ou proporção, mas são todos aqueles grupos, indivíduos e fluxos que não se adaptam, que não se conformam à maioria dominante (homem, branco, masculino, adulto, europeu, cristão, heterossexual), existem então inúmeros devires: negro, latino, judeu, criança, etc. (Idem, 1997a [1980])

O devir constitui uma *hecceidade*, uma individuação sem sujeito. A hecceidade é atravessada por dois eixos: *longitude* (relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão) e *latitude* (afectos). O afecto define-se pela capacidade de um corpo de ser afetado, de se compor ou decompor com outros corpos, constituindo a partir daí uma

menor ou maior potência de agir (quando me componho com um outro corpo formo uma entidade mais potente, alegre, com maior capacidade de ação; inversamente, quando me decomponho torno-me menos potente, fraco, triste e doente, incapaz de agir). O afecto define aquilo de que um corpo é capaz. A longitude constitui as partículas que constituem o corpo e que definem por suas relações de movimento, repouso, velocidade e lentidão. Toda a questão do devir e das hecceidades constitui em criar zonas de vizinhança, onde os corpos podem roubar partículas um dos outros, compor-se, constituir novos corpos. Não basta colocar as individuações de um lado e o sujeitos formados, as pessoas globais, do outro, pois os próprios sujeitos já são atravessados por hecceidades, que podem sempre ser retomadas para constituir algo que não seja da ordem da subjetividade.

Você tem a individuação de um dia, de uma estação, de um ano, de *uma vida* (independentemente da duração); de um clima, de um vento, de uma neblina, de um enxame, de uma matilha (independentemente da regularidade). Ou pelo menos você pode tê-la, pode consegui-la. Um enxame de gafanhotos trazido pelo vento às cinco horas da tarde; um vampiro que sai na noite, um lobisomem na lua cheia. Não se acreditará que a hecceidade consista simplesmente num cenário ou num fundo que situaria os sujeitos, nem apêndices que segurariam as coisas e as pessoas no chão. É todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade; [...] É o próprio lobo, ou o cavalo, ou a criança que páram de ser sujeitos para se tornarem acontecimentos em agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida. A rua compõe-se com o cavalo, como o rato que agoniza compõe-se com o ar, e o bicho e a lua cheia se compõem juntos. (Ibidem, p. 49-50)

Assim como o CsO implica devires que vão para além do organismo humano, que lhe dão novos usos e funções, a linguagem também tem

seu CsO, num uso indefinido próprio às hecceidades. Esse uso é composto pelo “artigo indefinido + nome próprio + verbo infinitivo” (Ibidem, p. 51), ou seja, é uma linguagem que não designa objetos, que não representa nada. Ao dizer “um anoitecer” não há referência a uma noite específica, mas a uma individuação sob a qual se dá um devir, uma infinidade de variações e acontecimentos. O nome próprio não designa uma pessoa, mas um efeito, como uma equação matemática, um efeito da física, um tufão, uma operação militar: é sempre um campo atravessado por partículas em seus movimentos que não se reduzem a uma forma.

3.2.3 *Prudência*

Constituir um CsO, sair dos estratos não é o mais difícil, por mais que todas as forças de estratificação e dominação a isso se oponham. O grande problema é como não se destruir nesse processo. Até agora descrevemos apenas um tipo de CsO, o *corpo pleno*, no entanto existem mais dois, o CsO *vazio* e o CsO *canceroso*. O CsO *vazio* constitui-se com a destruição dos estratos, mas de tal forma que não resta mais nada, não existe mais nenhum lugar para onde se retornar. É a catatonia, o *junkie*, o corpo destruído e acabado, a própria morte. Quando a linha de fuga torna-se absoluta de tal forma que não consegue mais reterritorializar-se, vira uma linha de morte, é a queda no caos, a incapacidade de pensar, de agir e de viver. Da mesma forma, quando a máquina de guerra toma a guerra como seu objeto, ou seja, quando ela é

capturada pelo Estado, torna-se um exército nacional, deixa de ser uma linha de fuga para tornar-se uma linha de abolição. O corpo esvaziado é aquele em que não passa mais nenhuma intensidade ou devir, onde as partículas congelaram ou os movimentos são brutais e violentos demais para que alguma coisa possa se formar. (Idem, 1996 [1980])

Existe ainda um tipo de CsO ainda mais perigoso, o canceroso. É o CsO que se desenvolve sobre os próprios estratos e replica um estrato ao infinito, exatamente como câncer faz com o organismo. É a reprodução do Mesmo, o grande indiferenciado que tudo engloba e devora. O CsO canceroso também implica em uma saída do indivíduo e do sujeito mas, diferentemente do corpo pleno onde não existe mais sujeito em prol de devires e acontecimentos, ou do corpo vazio onde existe apenas uma casca seca e uma matéria inerte, no corpo canceroso perde-se a individualidade por constituir-se como igual a todos os outros em uma grande massa idêntica: é o fascismo. (Ibidem)

A resistência e a criação não dependem apenas da linha de fuga, da constituição de um plano de consistência para além do estratos, exigem, acima de tudo *prudência*. A prudência não é como o cuidado, não consiste em um número de regras estabelecidas que garantam a segurança da empreitada. Ter prudência não implica em não correr riscos mas em *saber correr riscos*, estar preparado para o melhor e para o pior, a vida e a morte, ser digno do acontecimento, mesmo que este seja uma tragédia. Fundamentalmente o problema não é o de sair dos estratos, mas de constituir um estrato, uma vida, que permita sair e retornar para que se possa sair novamente, um delicado equilíbrio. Um CsO não se faz a golpes de marreta, exige um trabalho cuidado, de

exploração, deve-se conhecer muito bem os seus próprios estratos, saber do que se é capaz, experimentar com cada um, descobrir com quais forças se compor.²² (Ibidem) Ao mesmo tempo deve-se desenvolver toda uma arte de criar máscaras ao ponto de compor um *devir-todo-mundo*, ou seja, agir como todo mundo, dizer “bom dia” e “boa tarde”, usar as mesmas roupas ou o mesmo corte de cabelo, não para ser igual aos outros mas justamente para passar despercebido, tornar-se *imperceptível*. A criação não se conquista necessariamente com o afrontamento direto, chega-se a um ponto em que não importa mais dizer Eu, já que “é relativamente fácil não dizer mais 'eu', mas sem, com isso, ultrapassar o regime de subjetivação; e inversamente, podemos continuar a dizer Eu, para agradar, e já estar em um outro regime onde os pronomes pessoais só funcionam como ficções.” (Idem, 1995b, p. 95)

Portanto, todo ato de resistência e de criação depende de que se leve em conta quatro perigos. O primeiro é o da segurança, dos estratos molares. Precisamos dos estratos, precisamos dormir, comer, sobreviver, no entanto isso pode facilmente se tornar no medo do que está fora, medo do desconhecido e da desordem; a vontade de ficar o mais próximo possível do centro, da fogueira iluminada e quente, temer a floresta, os subúrbios ou a favela. A clareza constitui o segundo perigo, o perigo do molecular. Ao nível molecular vemos tudo muito

22 A diferença entre prudência e cuidado é a mesma entre ética e moral no pensamento de Epinosa. “Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos. A moral é o julgamento de deus, o *sistema de Julgamento*. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau). [...] Ora, basta não compreender para moralizar.” (Deleuze, 2002 [1981], p. 29) A prudência, assim como a ética, busca definir os seus próprios limites, descobrir aquilo que lhe afeta e lhe torna mais potente a partir da experimentação. Já o cuidado, ou a moral, parte de leis prontas, valores estabelecidos e se apoia na ignorância e no desconhecido dos próprios limites.

claramente, cada coisa em seus mínimos detalhes, sem os grandes significados ou identidades molares. Ao mesmo tempo podemos adquirir aquele olhar da certeza, fanático, de quem “viu a verdade”. É aqui que se constitui todo o fundamentalismo e todo o fascismo. Enquanto o totalitarismo é molar, o fascismo é molecular, constitui-se de baixo para cima, espalha-se como um vírus ou como um câncer, seja o místico que encontrou Deus e deve assassinar quem não compartilhe de sua visão, seja uma nação inteira que tenha a certeza de sua raça ou religião. O terceiro perigo é o do poder, próprio aos buracos negros. É O poder que realiza as traduções dos fluxos moleculares aos segmentos molares, no entanto algo sempre lhe escapa, existe uma impotência inerente ao poder. É nessa impotência que reside seu perigo, pois através dela tentar bloquear todas as linhas de fuga, acabar com tudo aquilo que lhe escapa mesmo que seja sob uma simples afirmação cínica de “desculpe, eu gostaria muito de ajudá-lo mas não tenho como fazê-lo. Isso está além do meu poder.” Por fim, o último perigo é o da própria linha de fuga que, como já vimos, pode tornar-se uma linha de morte quando torna-se incapaz de se reterritorializar, quando não restou mais nenhum estrato, foi-se longe demais, paixão pela própria morte. (Idem, 1996 [1980])

3.3 Subjetivação (Foucault [1986])

Em seu livro sobre Foucault, Deleuze faz como em seus livros anteriores sobre filósofos, nos quais ao mesmo tempo em que tenta ser fiel ao filósofo, utilizando suas próprias palavras, extrapola o sentido dessas palavras, leva o pensamento do autor para além de seu contexto original, o leva até seu limite, tornando-o diferente daquilo que era inicialmente. No caso de Foucault, Deleuze retoma os conceitos desenvolvidos em *Mil Platôs* e os aproxima do pensamento foucaultiano, com duas transformações conceituais significativas. A primeira mudança concerne ao conceito de poder, que em *Mil Platôs* desempenhava uma função centralizadora e estratificante e que agora é da ordem do molecular e do não-estratificado. Por sua vez a subjetivação deixa de ser relativa a um buraco-negro como forma e de interiorização, para ser considerada como uma *dobra*, uma relação entre o interior e o Fora. Primeiro apresentaremos as relações entre saber e poder, para então analisar em detalhe essa nova concepção de subjetivação

3.3.1 Saber

O saber é composto por dois estratos, o visível e o enunciável, conteúdo e expressão, respectivamente. O visível não é constituído por objetos, por coisas ou referentes, mas delimita um campo de visibilidade, ou seja, a *forma* pela qual algo pode ser visto em uma

determina formação histórica. Os enunciados não são palavras, nem significantes, frases, proposições, etc., ou a própria linguagem. Apesar de pressupô-las os enunciados são funções de tudo aquilo que foi efetivamente dito em uma determinada época, funções que relacionam objetos, sujeitos, conceitos e uma exterioridade não-discursiva (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos). Não se deve pensar que a visibilidade é a visão de um sujeito, nem que o enunciado é o ato de um sujeito. É a visibilidade que determina o sujeito que vê como um lugar derivado da própria visibilidade que lhe é anterior. Da mesma maneira o sujeito é uma das variáveis do enunciado, não é sua causa, é uma posição que varia com cada enunciado ou dentro do próprio enunciado, que sempre constitui uma terceira pessoa, um lugar impessoal. Ou seja, não existe um sujeito que vê e fala, que é causa de sua própria visão e de suas palavras, mas antes visibilidades e enunciados a partir dos quais ele se forma, sendo que um mesmo sujeito pode aparecer em múltiplos enunciados como, por exemplo, do médico, do jurista, do matemático, do escritor) ou um mesmo enunciado contém múltiplos sujeitos, assim como a visibilidade. (Deleuze, 2005 [1986])

O estrato é composto por uma substância (matéria formada) e uma forma (função formada). O visível (conteúdo), pode ter como forma a prisão e como substância os presos; o direito penal é uma das formas do enunciável (expressão), sendo a delinquência a substância correlata. O visível e o enunciável implicam-se mutuamente, o saber constitui-se em sua união, mas não deve-se considerar que entre ambos exista uma relação de significação ou referência, em que fala-se sobre aquilo que se

vê, o enunciado podendo corresponder ou não àquilo que é visto. O discurso do direito penal trata da prisão mas não é a sua representação e muito menos se limita a ela, assim como a prisão não é a realização do discurso penal, possuindo seus próprios enunciados que já fazem parte de outros discursos, enunciados disciplinares, médicos, etc. “Falar e ver *ao mesmo tempo*, embora não sejam a mesma coisa, embora não se fale do que se vê e não se seja aquilo de que se fala. Mas os dois compõem o estrato e, de um estrato a outro, se transformam ao mesmo tempo (ainda que não segundo as mesmas regras).” (Ibidem, p. 76) A exterioridade discursiva é uma das variáveis da função enunciativa e é a própria visibilidade que constitui essa exterioridade, o exterior do discurso é o visível, sendo este um complexo de ações-paixões que não se limita ao visual, inclui o tato, a audição e todos os outros sentidos. O enunciado por sua vez constitui a exterioridade do visível, murmúrio anônimo, finito *corpus* de palavras, imagens e registros de uma determinada época. É a partir dessa exterioridade que se forma o saber e que seus estratos relacionam-se a partir da diferença de suas naturezas.

3.3.2 Poder

Como vimos anteriormente em *Mil Platôs*, para além dos estratos existe uma máquina abstrata ou, mais precisamente, um *diagrama*. Esse diagrama não se encontra no exterior dos estratos, já que essa exterioridade implica sempre um outro estrato (visível/enunciável), mas no *lado de fora*. A exterioridade ainda implicava em uma forma,

mas o diagrama é o informe, onde existem apenas matérias não formadas e funções não formalizadas. O diagrama é uma mistura de forças, forças em relação com outras forças, distribuídas em uma rede de pontos singulares. É justamente essa relação de forças que define o poder, “uma ação sobre a ação, sobre as ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes” (Ibidem, p. 79), poder de afetar e ser afetado. “O poder de ser afetado é como uma *matéria* da força, e o poder de afetar é como uma *função* da força.” (Ibidem) Desenvolve-se então toda uma rede extremamente complexa onde uma força afeta a outra, que por sua vez reage afetando a força inicial ou outra força, sendo que cada ponto de aplicação constitui uma singularidade e cada relação se dá pela diferença entre cada força, pela distância indecomponível que as relaciona. Incitar, induzir, desviar, tornar fácil ou difícil, ampliar ou limitar, tornar mais menos provável, são todas ações, relações de poder, afetos.

O que é uma máquina abstrata, um diagrama? É uma maneira de fazer funcionar. O Panóptico é tomado em agenciamentos concretos que constituem matérias formadas e funções formalizadas de vigilância: prisão, hospital, escola, fábrica, etc. O Panóptico como máquina abstrata não se encarna nessa ou naquela forma concreta, ao invés disso constitui uma fórmula de “impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer. Especifica-se apenas que a multiplicidade considerada deve ser reduzida, tomada num espaço restrito, e que a imposição de uma conduta se faz através da repartição no espaço-tempo...” (Ibidem, p. 43) O diagrama é um mapa das relações de poder e cada diagrama concerne a diferentes configurações de forças em um determinado local

e momento histórico. O poder é essencialmente difuso, produz-se em todos os locais, não tem um centro único nem uma intencionalidade que o coordene, é produzido de baixo para cima. O poder não se aplica sobre objetos, coisas nem sujeitos, por mais que os atravesse e constitua, mas apenas sobre ações, sobre forças. Por mais que se utilize da fala e dos sentidos o poder não é nem uma visibilidade nem uma enunciação. Poder e saber implicam-se mutuamente, um produzindo o outro a partir de modos e tipos de relações absolutamente diversos, são duas práticas que diferem por natureza, já que um é a forma o outro é o próprio informe. O poder não fala e não vê, não pode ser conhecido, “mas, justamente, como ele mesmo não fala e não vê, faz ver e falar.” (*Ibidem*, p. 89) O poder induz, incita, produz; o saber educa, trata, pune. O poder funciona como a causa imanente do saber, ou seja

é uma causa que se atualiza em seu efeito, que se integra em seu efeito, que se diferencia em seu efeito. Ou melhor, a causa imanente é aquela cujo efeito a atualiza, integra e diferencia. Por isso nela há correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre a máquina abstrata e os agenciamentos concretos (é a esses que Foucault reserva mais frequentemente o nome de “dispositivos”). (*Ibidem*, p. 50)

O poder se transforma à medida que constitui, incita e induz os saberes, que, por sua vez, realizam uma estratificação das forças. O poder distribui-se em pontos singulares sobre o diagrama e o saber traça uma linha, uma curva que une esses pontos e os regulariza em uma formação de enunciados ou de visibilidades. Essas linhas de forças que fazem as singularidades convergirem, serem integradas, homogeneizadas e estabilizadas são instituições: Estado, Família,

Religião, Produção, Mercado, Arte, Moral, etc. É um movimento de atualização que vai das puras funções e matérias do digrama a sua concretização de um agenciamento, do molecular do poder ao molar do saber. Isso não quer dizer que o diagrama desapareça, ele continua a operar ao lado dos estratos, o virtual coexistente ao atual, o que faz com que a prisão não exista apenas em sua forma concreta atual mas, através da máquina abstrata, funcione na escola, no quartel, na fábrica e vice-versa, num movimento duplo de estratos e afetos, arquivos e estratégias. (Ibidem)

O diagrama nunca esgota as forças que o compõem, algo sempre transborda, escapa, *resiste*. A singularidades do poder são sempre acompanhadas de *singularidades de resistência* que tornam possível a mudança pois, diferentemente do poder que se encontra no diagrama, a resistência se conecta diretamente ao lado de fora do qual o diagrama provém mas que dele se diferencia. O diagrama é o informe, o lado de fora é “a abertura de um futuro, com o qual nada acaba, pois nada nunca começou – tudo apenas se metamorfoseia.” (Ibidem, p. 96) O fora é a pura potencialidade sem limites, virtualidade. O diagrama já operou uma seleção sobre o fora, retirou algo dele, linhas tênues sem forma, singularidades evanescentes. Por isso a resistência tem sempre um primado em relação ao poder, pois ela está em contato direto com o fora, pode sempre trazer novas possibilidades e potencialidades que não existem no diagrama. Os estratos são reformulados a partir desse novo diagrama que vem do lado de fora, ao mesmo a estratificação coloca novos problemas ao poder, que deve responder as esses estratos recém-formados, despontando novos focos de resistência. Se a vida se tornou o

objeto de um saber e de um poder modernos, constituindo a figura de um homem que vive, trabalha e fala, a resistência deve passar justamente pela vida, sem a necessidade de invocar o homem. “O que a resistência extrai do velho homem são as forças, como dizia Nietzsche, de uma vida mais ampla, mais ativa, mais afirmativa, mais rica em possibilidades. O super-homem nunca quis dizer outra coisa: é *dentro do próprio homem* que é preciso libertar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisioná-la.” (*Ibidem*, p. 99)

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari criticavam Foucault por colocar em primeiro plano os agenciamentos de poder e não os agenciamentos de desejo, pois o poder era apenas uma dimensão estratificada do agenciamento e apenas a máquina abstrata, ou o desejo, era a fonte de linhas de fuga, que eram primeiras. Agora Deleuze concebe o poder como o desejo em *Mil Platôs*, sendo a resistência primeira e o poder a máquina abstrata. Essa modificação se torna possível pela relação do poder com o lado de fora, mas apenas porque o lado de fora será o espaço onde se constitui a subjetivação, ou seja, é a subjetivação que desempenhará um papel fundamental na resistência e na criação de novos modos de vida.

3.3.3 Fora

O lado de fora é a pura transformação, ao ponto de nada poder se firmar, como o vazio ou, mais precisamente, a morte, que não é a morte pessoal, grande momento da vida, mas uma infinidade de mortes

parciais, pequenas mortes que acompanham a vida em toda sua extensão e potência compondo um longo Morre-se impessoal. Sair dos eixos do poder e do saber não implica a queda no vazio ou na morte, mas a constituição de um terceiro eixo onde o lado de fora é “tomado num movimento que o arrancasse do vazio, lugar de um movimento que o desvia da morte” (*Ibidem*, p. 103). Nesse tênue espaço que se cria entre dois desvios, entre um vazio irrespirável num limite, diagramas e estratos em outro, articula-se uma *dobra*, uma dobradura da linha do lado de fora. A dobra cria uma bolsa, uma invaginação que constitui uma interioridade, mas uma interioridade composta pelo próprio fora, um lado de dentro do lado de fora, “*um lado de dentro que seria mais profundo que todo mundo interior*, assim como o lado de fora é mais longínquo que todo mundo exterior”. (*Ibidem*, p. 104)

Uma força só existe em relação com outras forças, ao mesmo tempo que mantém uma relação com o lado de fora e com os digramas dos quais faz parte. Sobre os diagramas as forças podem estabelecer apenas relações de sujeição, ou seja, constituem sujeitos diagramatizados, sujeitados.

Por um lado, é a “submissão ao outro pelo controle e pela dependência”, com todos os procedimentos de individualização e modulação que o poder instaura, atingindo a vida quotidiana e a interioridade daqueles que ele chama seus sujeitos; por outro lado, é o “apego (de cada um) à sua própria identidade mediante consciência e conhecimento de si”, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências do homem que vão formar um saber do sujeito. (*Ibidem*, p. 110)

Com a dobra não estabelece-se mais uma relação de sujeição entre forças, mas uma relação da força consigo, uma volta sobre si mesma. A dobra da força sobre si constitui uma *relação consigo* que cria um *si*. A

doobra é a própria *subjetivação*. A subjetivação é tomada pelo poder como relação de sujeição, mas que dentro do poder pode ganhar sua independência e fazer com que as forças, que tinham o poder de afetar ou serem afetadas, desenvolvam um afeto de si e por si, sejam capazes de se auto-afetar. Desenvolve-se aí o problema grego de ser capaz de dominar a si mesmo para poder governar os outros, a relação consigo que desenvolve-se entre as relações de poder, subjetivação consigo e sujeição com outros.

A subjetivação é um processo complexo composto por quatro dobras. A primeira dobra refere-se à parte material de si que será tomada pela dobra (*aphrodisia* com os gregos, carne com os cristãos e a sexualidade com os modernos). A segunda dobra é das relações de forças, através de quais regras a força será dobrada sobre si. O saber corresponde à terceira dobra, a qual verdade ou conhecimento a subjetivação se referirá. Por fim, é o próprio lado de fora que constitui a quarta dobra, “é dela que o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte, o desprendimento...”. (*Ibidem*, p. 112) Essas quatro dobras variam a cada época, a subjetivação é um processo completamente histórico. Nossa subjetivação já não é a mesma dos gregos, ou dos cristãos, cada dobra passando por diferentes locais.

O sujeito não é a causa da subjetivação, nem sua origem, nem seu fim, é, ao contrário, uma derivada, produz-se a partir e uma subjetividade que não se esgota ao produzi-lo. Por isso a subjetividade não pode mais ser pensada como uma pura interioridade, é um interior composto pelo fora, sendo o sujeito sempre atravessado por aquilo que o

compõe, ou seja, pela capacidade tornar-se sempre outro, diferente daquilo que se é, ao relacionar-se com esse fora que constitui a quarta dobra da relação consigo. A subjetividade, diferentemente do sujeito da fenomenologia, não se reduz a uma consciência que se relaciona-se com um ente através da intencionalidade, que constitui ou uma experiência selvagem, ou uma significação. Tanto a experiência de um objeto em sua nudez quanto a significação já dependem de um saber que lhes é anterior e do qual derivam sendo que cada estrato já possui o seu sujeito e o seu objeto (que não precisam necessariamente concordar). A fenomenologia ultrapassa a intencionalidade, e seu psicologismo, em direção ao Ser que, no entanto, é concebido como uma abertura, uma Luz, que abre toda a possibilidade para a fala e para a visão num entrelaçamento mútuo. Em Foucault o ser já se encontra dividido entre o visível e o enunciável. O que os relaciona não é uma Luz, um desvelamento, mas o embate, a luta das relações de poder que, por sua vez, vão partir de um fora mais do que de uma abertura, um fora que dobra a si mesmo.

Pode-se dizer então que existem três ontologias irreduzíveis, históricas, que definem as condições de apacimento do Ser, cada uma constituindo um problema, uma questão,

é a maneira através da qual o problema se coloca em tal formação histórica: que posso eu saber, ou que posso ver e enunciar em tais condições de luz e de linguagem? Que posso fazer, a que poder visar e que resistências opor? Que posso ser, de que dobras me cercar ou como me produzir como sujeito? Sob essas três questões, o “eu” não designa um universal, mas um conjunto de posições singulares ocupadas num Fala-se/Vê-se, Combate-se, Vive-se. (*Ibidem*, p. 122)

A partir do fora singularidades são selecionadas, tomadas em diagramas

e relacionadas com outras singularidades através de relações de poder. No entanto, sempre existirão singularidades “selvagens”, “monstruosas” que nunca serão incorporadas, permanecendo do lado fora, como o pensamento de Mendel para o século XIX. As singularidades que não mais selvagens são integradas e atualizadas em estratos de visibilidade e enunciação, que as estabilizam, formando um saber. Essa formação coloca novos problemas ao poder, que em suas relações sempre móveis criará pontos de resistência que deslocarão o diagrama de seu lugar, trazendo novas singularidades do fora, dando margem a novas integrações e reorganizações dos estratos. Nesse movimento o lado de fora constitui uma dobra, a força volta sobre si mesma criando uma fissura que se insere entre as estratégias do poder, dividindo os estratos do saber, fazendo surgir uma interioridade que é composta pelo lado de fora em toda a sua extensão, uma subjetivação que a toda hora constitui sujeitos com as mais variadas relações com o saber, com o poder e consigo mesmos. O essencial não é que se constituam sujeitos, mas que sempre se forme uma nova subjetividade, que nunca se deixe de resistir e de lutar por novos modos de subjetivação que “só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto ao saberes como aos poderes dominantes.” (Idem, 1992, p. 215)

3.4 Superjecto (A Dobra [1988])

O tema da dobra, como vimos, aparece como um conceito pela primeira vez em *Foucault* para explicar o processo de subjetivação. Mas é em *A Dobra* que Deleuze lhe dará um papel central ao abordar a filosofia de Leibniz e, em certa medida, de Whitehead. O uso e o sentido da palavra dobra se amplia, não se limitando a descrever uma relação de forças ou do sujeito, mas atravessando todos os níveis do ser. Com relação ao sujeito será desenvolvido o conceito de *superjecto*, que Deleuze toma de Whitehead, para pensar um novo estatuto da subjetividade que não seja mais uma substância ou um indivíduo já formado, mas uma pura variação ou acontecimento.

3.4.1 Dobra

A matéria é elástica e flexível, não é composta nem por um fluxo indiferenciado nem por átomos já diferenciados e separados, mas forma um contínuo que é dobrado ao infinito, cada átomo sendo uma dobra. Ao dobrar uma linha forma-se um ângulo agudo no ponto de dobragem, esse ponto, que é o cruzamento de duas linhas, é o átomo. Mas dentro da dobra já se formam outras dobras, invaginações cada vez menores dentro de invaginações, ao infinito, como um fractal. A matéria ao mesmo tempo que é dobrada também se desdobra fazendo com que a linha seja distendida com suas extremidades levando a outra dobra. A matéria é fluída por ser essa linha contínua que nunca se divide

realmente e que sobre a qual formam-se dobras e desdobramentos, em movimentos de tensão-distensão, contração-dilatação, que a tornam elástica. (Idem, 1991 [1988])

O organismo é composto pelos mesmos movimentos da matéria, porém os toma em um novo contexto, não elástico mas plástico. A matéria é composta por dobras exógenas, ou seja, cujos movimentos são definidos por causas externas, enquanto o organismo é uma dobra endógena. A dobra orgânica além de tender-distender como a matéria inorgânica também envolve-desenvolve, involui-evolui, ou seja, cria uma interioridade a partir da exterioridade material, um espaço interior separado dos processos externos por uma membrana dentro da qual as dobras irão desenvolver-se. “O organismo define-se pela sua capacidade de dobrar suas próprias partes ao infinito e de desdobrá-las não ao infinito, mas até o grau de desenvolvimento consignado à espécie.” (Ibidem, p. 22) Esse desenvolvimento inclui desde o desenvolvimento do próprio ser vivo até sua fase adulta, quanto a infinidade de ovos, óvulos ou divisões reprodutivas que lhe compõem e das quais apenas algumas serão desdobradas e desenvolvidas formando novos indivíduos

As dobras da matéria inorgânica e dos organismos são constituídas através da *inflexão* que introduz o primeiro tipo de singularidade. A dobra é realizada a partir de uma linha cujo ponto de dobragem é a singularidade (ponto 1 da figura abaixo), sendo a *inflexão* a maneira pela qual a linha é dobrada. A linha é atravessada por uma infinidade de pontos, sendo que um

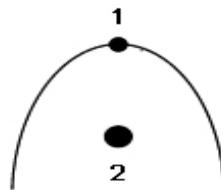


Imagem 1: a dobra

ponto não se define pela sua proximidade a outros pontos (o 2 não se define por estar entre o 1 e o 3) mas pela distância que existe entre outros pontos, sendo essa distância outra dobra. Cada um dos pontos da linha são pontos de inflexão de outras dobras. A singularidade dá origem a uma *variação*, sendo a inflexão uma dobra vibrante, composta por uma infinidade de variações sobre si mesma, constituindo os movimentos elásticos e plásticos da matéria e dos organismos. O objeto não se define mais por uma matéria e por uma forma, mas por uma pura variação, é um *objéctil*, uma modulação, transformação contínua do objeto no tempo e no espaço. Não existe mais uma coisa bem delimitada e bem formada, mas um processo incessante atravessado por singularidades, uma função que define a ordem de suas transformações.

Na concavidade formada pela dobra existe um segundo ponto, centro de curvatura da inflexão, um segundo tipo de singularidade, o *ponto de vista* (ponto 2 da figura). É através do ponto de vista que a variação do objéctil é apreendida, ponto focal que permite captar todas as dobras e desdobras da inflexão. O ponto de vista não é o ponto de vista de um sujeito mas é o sujeito que deve vir ao ponto de vista, por isso torna-se *superjecto*, ou seja, não é uma substância que já se encontrada dada, *sub*; produz-se depois, sobre o ponto focal, *super*. Por isso o ponto de vista não varia com o sujeito, o ponto de vista é a condição sob a qual o sujeito pode apreender a variação. Nesse sentido constitui-se tanto um perspectivismo quanto um relativismo em que “trata-se não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito.” (*Ibidem*, p. 40) O ponto de vista já participa de um segundo

movimento, não mais de inflexão mas de *inclusão*. Se algo é dobrado é para que seja envolvido por outra coisa, por uma segunda dobra que é a sua causa. O ponto de vista não é a causa da dobra, mas aquilo que nele se encontra, ou seja, o sujeito, a alma. A alma é cheia de dobras, as inflexões são idealidades, virtualidades que se atualizam apenas nos sujeitos, que por sua vez incluem as dobras a partir dos pontos de vista em que se encontram.

3.4.2 Mônada, Mundo

A alma é uma *mônada*. A mônada não tem portas nem janelas, não tem aberturas para o exterior, é uma pura interioridade. Ao mesmo tempo a mônada tem dois andares, como uma casa, sendo o andar de cima sem aberturas, enquanto o andar de baixo, composto pela matéria e pelos organismos, é cheio de portas e janelas, os sentidos. Por isso existe uma diferença de nível entre a inflexão e a inclusão que opera de cima, por sobre os corpos. Esse fechamento da mônada, sua condição de clausura, não impede que exista uma comunicação entre os dois andares, pois enquanto o andar de cima é completamente fechado ele acompanha as ressonâncias do andar de baixo, por isso alma e corpo agem ao mesmo tempo, em concordância (mas não da mesma forma ou a partir do mesmo princípio). Em cada mônada o mundo inteiro já está incluído, dobrado, a alma é a expressão de um mundo possível e o sujeito só é em relação a esse mundo, que por sua vez é a série das inflexões.

De outra parte, Deus criou não Adão pecador mas o mundo em

que Adão pecou. Em outros termos, se o mundo está no sujeito, nem por isso o sujeito deixa de ser *para o mundo*. Deus produz o mundo “antes” de criar as almas, pois ele as cria para esse mundo que ele coloca nelas. [...] É também nesse sentido que a alma é uma “produção” um “resultado”: ela resulta do mundo que Deus escolheu. [...] Portanto passa-se do mundo ao sujeito, ao preço de uma torção que faz com que o mundo só exista atualmente nos sujeitos, mas que faz também com que todos os sujeitos sejam reportados a esse mundo como à virtualidade que eles atualizam. (*Ibidem*, p. 49-50)

Cada alma desdobra o mundo a partir do seu ponto de vista, de sua inclusão que constitui uma zona clara que desenvolve apenas uma pequena parte do mundo. Duas mônadas jamais compartilham exatamente o mesmo ponto de vista. Por mais que seja o mesmo mundo nunca é a mesma perspectiva. Encontra-se aí todo o problema dos mundos possíveis. Existe uma infinidade de mundos, mas apenas um existe, o melhor dos mundos, escolhido por Deus. O mundo escolhido é *compossível*, enquanto que todos os mundos descartados são *incompossíveis*. Um mundo é uma infinidade de séries convergentes na vizinhança de uma singularidade, sendo um outro mundo composto quando essas séries divergem. A compossibilidade se define pelo conjunto das séries convergentes e pelo conjunto das mônadas que expressam esse mundo. O impossível se define pela divergência das séries e pelas mônadas que expressam mundos diferentes. Toma-se três singularidades: Adão, pecar e resistir à tentação. Compõe um mundo onde Adão peca e outro onde Adão resiste à tentação. Tomando uma quarta singularidade, a de César cruzar o Rubicão, ela será compossível apenas com o primeiro mundo, em que Adão pecou (assim como uma quinta singularidade, a de César não cruzar o Rubicão, lhe será

impossível). Na divergência das duas séries iniciais opera-se uma seleção, na qual irão se prolongar novas singularidades (César). Não existe um Adão que atravessa todos os mundos, cada mundo possui a sua própria singularidade Adão, da mesma maneira que não existem múltiplos mundos ao mesmo tempo, apenas um, o melhor.

A partir disso torna-se possível uma definição do indivíduo, da mônada: “*concentração, acumulação, coincidência de um certo número de singularidades pré-individuais convergentes.*” (*Ibidem*, p. 110) As singularidades pré-existem à mônada pois, como vimos, o mundo é anterior à mônada, só depois é que elas são produzidas e incluem as singularidades que as tornarão individuais, processo que não esgota o mundo, pois é sempre uma parte reduzida desse mundo que se desenvolverá na zona clara de cada mônada, sendo o mundo a virtualidade, o andar de baixo, e a mônada a atualização dessa virtualidade pré-individual. Adão pecador e Adão não-pecador são mônadas diferentes, impossíveis, mas em cada uma existe um determinado processo de individuação, uma potência, um devir-sujeito que marca a sua convergência e o prolongamento das séries umas nas outras: o acontecimento.

3.4.3 Acontecimento

O caos é o conjunto de todos os possíveis, é uma multiplicidade disjunta, com cada um de seus elementos (possibilidades) desconectadas de todas as outras. Por ser tudo ao mesmo tempo nada se

realiza no caos, ou melhor, o caos não existe. O que existe é o crivo²³, a seleção operada sobre o caos que dele retira alguma coisa: o acontecimento. “O caos seria as trevas sem fundo, mas o crivo daí extrai o fundo sombrio, o *fuscum subnigrum*, que, por menos que difira do negro, contém todavia todas as cores.” (*Ibidem*, p. 132) O caos é constituído pela infinidade de mundos possíveis dos quais apenas um mundo é selecionado, seleção que é o próprio acontecimento. O acontecimento tem quatro componentes: extensão, intensidade, indivíduo e objeto eterno. A extensão define-se pela relação todo-partes, onde um elemento pode estar contido em outro e vice-versa. É como um espaço cartesiano que pode ser dividido em partes, que também podem ser subdividas em subpartes, constituindo espaços bem delimitados, extensões. O tempo também pode ser dividido em segundos, minutos, horas, etc., formando relações de todo-partes entre eles. A extensão permite que se diferencie apenas entre algo e nada, se tal ponto está em uma coordenada determinada ou não, enquanto intensidade define as propriedades da extensão permitindo diferenciar entre isso e aquilo. Se a extensão define o espaço e o tempo, a intensidade define a matéria que os ocupa através de propriedades como altura, timbre, matiz, saturação.

Um elemento é composto por extensão e intensidade, partes e propriedades. O indivíduo constitui-se pela concrecência dos elementos, processo que distingue-se de uma conexão ou conjugação pois opera aí uma *preensão* que não se limita a aproximar ou conectar os elementos, faz com que um *data* seja ativamente tomado por outro e

23 “Se o caos não existe, é por ser ele apenas o reverso do grande crivo e porque este compõe ao infinito séries de todo e de partes, séries que só nos parecem caóticas (sequências aleatórias) por causa da nossa impotência em segui-las ou por causa da insuficiência de nossos crivos pessoais.” (*Ibidem*, p. 133)

incorporado.

Toda coisa preende seus antecedentes e seus concomitantes, e de próximo em próximo preende o mundo. O olho é uma apreensão da luz. Os viventes preendem a água, a terra, o carbono e os sais. [...] Pode-se dizer que os “ecos, reflexos, rastros, deformações prismáticas, perspectivas, limiares, dobras” são as apreensões que antecipam de alguma maneira a vida psíquica. O vetor de apreensão vai do mundo ao sujeito, do *datum* apreendido ao apreendente (“superjecto”). (*Ibidem*, p. 134)

O indivíduo é sempre uma novidade, não pré-existe à apreensão que o constitui. O *data* apreendido é um elemento público, enquanto o sujeito que preende (superjecto) é um elemento privado. O acontecimento é um *nexus* de apreensões pois toda apreensão já contém uma outra, sendo o elemento público o elemento privado de outra apreensão. O sujeito só existe tomado por outra apreensão. “O acontecimento é, inseparavelmente, a objetivação de uma apreensão e a subjetivação de uma outra; ele é ao mesmo tempo público e privado, potencial e atual, entra no devir de outro acontecimento e é sujeito do seu próprio devir. Há sempre algo de psíquico no acontecimento.” (*Ibidem*, p. 135)

A forma subjetiva define a maneira pela qual o sujeito preende, dobra, o *datum* (“emoção, projeto, avaliação, consciência” (*Ibidem*)), podendo ser uma apreensão positiva ou negativa. Enquanto a primeira define aquilo que é acrescentado, que vem a compor o sujeito, a apreensão negativa é aquilo que é excluído da concrecência, a relação que define aquilo que não vai participar do processo. A passagem de uma apreensão a outra temporalmente define a visada subjetiva, o devir que atravessa a concrecência. A satisfação é a última característica da apreensão, na qual o sujeito toma a si mesmo em suas apreensões, cuida de

si próprio. “a planta canta a glória de Deus, ocupando-se tanto mais consigo mesma quanto mais contempla e contrai intensamente os elementos dos quais procede, e experimenta nessa apreensão o *self-enjoyment* do seu próprio devir” (Ibidem): devir-sujeito.

O quarto e último componente do acontecimento é o *objeto eterno* que garante a sua unidade. Um acontecimento pode ser um rio, uma pirâmide, uma pessoa, desde que considerados como fluxos sempre em transformação. Sem os objetos eternos seria impossível falar sobre este rio, ou aquela pessoa, elas se desfariam em seu próprio movimento (e aqui reaparece a antiga polêmica entre Heráclito e Parmênides). Enquanto as apreensões são atualidades, os objetos eternos são “puras Possibilidades que se atualizam nos fluxos, mas são também puras Virtualidades que se atualizam nas apreensões.” (Ibidem, p. 137) Pode-se dizer que os objetos eternos funcionam como as máquinas abstratas, definem a unidade de um acontecimento seja através de uma Figura (uma pirâmide abstrata), de uma Qualidade, de uma Coisa, etc., que quando são atualizadas não são uma simples cópia do objeto eterno, como se esse fosse uma Idéia platônica e a atualização uma simples insuficiência, uma replicação imperfeita a qual faltaria a perfeição do seu modelo. Entre o virtual e o atual sempre insere-se uma diferença positiva, ou seja, algo que não estava presente no virtual. Deve-se também distinguir o virtual e o possível, pois o é apenas na atualização que existe o possível. A atualização define um campo de possibilidades que podem ser ou não realizadas, enquanto o virtual que nunca pode ser realizado é sempre da ordem de um impossível ou de um impensado que, todavia, pode ser sempre atualizado, pode ser diferido e dar origem

a outros processos de realização. A possibilidade pode ser referida a um negativo, a uma presença ou ausência de ser, enquanto o atual e o virtual são sempre positivos, puras afirmações que diferem por sua natureza e não pela pertença ou ausência de realidade. Falar em mundos possíveis implica que sejam atuais nas mônadas que os expressam, apesar de nem todos se realizarem. Decorre disso que os objetos eternos não se opõem às mudanças, porém, em seu processo de atualização estão sempre prontos a serem abandonados por outros objetos eternos ou serem retomados por outras preensões, constituindo um devir incessante.

Enquanto a atualização efetua-se nas almas a realização é da ordem dos corpos: andar de cima e andar de baixo, mônada e mundo, respectivamente. Enquanto mônada é sempre um indivíduo único, os corpos são genéricos. O corpo de um homem, de um cavalo ou de um cachorro pode sempre ser substituído por outros, assim como os átomos que os compõem estão a todo momento fluindo e sendo substituídos por outros átomos igualmente genéricos. No entanto, para cada alma, para cada mônada existe um único corpo que lhe pertence. Como conciliar as duas ordens, do individual e único com a do genérico e substituível? À mônada pertence uma multidão de átomos que vão constituir seu corpo, onde cada átomo também é uma multidão de partículas e, portanto, cada um desses átomos pertence a uma mônada que lhe é própria e que distingue-se da mônada inicial. Existem então dois tipos de mônadas, aquelas a que um corpo lhes pertence e aquelas que compõem um corpo. No topo existe a mônada racional que não pertence a nenhum corpo, que possui uma multidão de mônadas animais, e a cada uma dessas mônadas existe uma outra multidão que

lhe pertence. Preensão de preensão. A pertença se dá através de uma relação de *dominação* que estabelece um *vínculo* entre uma mônada dominante e uma dominada, sendo a mônada racional sempre dominante, constituindo uma *força primitiva*; a mônada orgânica é ora dominante, ora dominada, uma *força derivativa*. Quando uma alma estabelece um vínculo de dominação, toma as mônadas que lhe pertencem não uma a uma, individualmente, mas como uma multidão. Essa multidão é um fluxo que muda a todo instante, suas mônadas passando ao domínio de outras mônadas. É a mônada dominante que garante a unidade do corpo, a permanência dele nesse movimento. A multidão é pública, enquanto a mônada racional é sempre privada. É através do vínculo que uma multidão ou um corpo deixa de ser genérico e torna-se *meu* corpo.

Cada mônada possui uma zona clara e uma zona escura, sendo a zona clara o seu ponto de vista, a parte do mundo que desdobra. Uma mônada nunca contém outra mônada, isto é, todas as outras mônadas encontram-se na zona escura do mundo. É a zona clara que define sua liberdade de uma mônada, sua capacidade de afetar e ser afetada, e até mesmo de refletir, de se auto-afetar. As mônadas racionais possuem uma grande zona clara, enquanto as mônadas animais tem zonas claras muito estreitas, são incapazes de dar conta de tudo aquilo que lhes pertence e, portanto, podem ser dominadas. O homem também pode diminuir sua zona clara, tornando-se cada vez mais escravo das condições que não pode tornar suas.

Como uma mônada pode relacionar-se com outra? Enquanto Whitehead considera que as preensões agem diretamente sobre o seu

datum, que os sujeitos preendem diretamente outros sujeitos, em Leibniz isso não é possível, pois a mônada, o andar de cima, por conta de sua condição de clausura não tem portas e janelas. Como podem duas mônadas entrar em uma relação de dominação?

É que a mônada, como interioridade absoluta, como superfície interior de um só lado, nem por isso deixa de ter um outro lado ou um mínimo de fora, uma forma de fora estritamente complementar. É a topologia que pode resolver a contradição aparente? Com efeito, esta se dissipa quando se lembra que a “unilateralidade” da mônada implica, como condição de clausura, uma torsão do mundo, uma dobra infinita, que só pode desdobrar-se, em conformidade com a condição, restituindo o outro lado não como exterior à mônada mas como o exterior ou o fora de sua própria interioridade: um tabique, uma membrana flexível e aderente, coextensiva a todo dentro. (*Ibidem*, p. 185)²⁴

Uma mônada não pode agir sobre outra mônada. Através do vínculo, isto é, da relação entre forças constitui-se uma dupla pertença, onde a força é uma presença da alma em relação ao corpo. O lado de fora é a zona intermediária que existe entre o andar de cima e o andar de baixo, é por onde passa a dobra. Um corpo não age sobre a alma, nem a alma sobre o corpo, mas cada um age a seu próprio modo, de acordo com a sua natureza e suas próprias leis. É o próprio mundo que se insere aí, pois o mundo é atualizado nas almas e realizado nos corpos, dobrado e desdobrado. Cada mônada já contém o mundo inteiro e é o mesmo mundo que existe para todas as mônadas, pois existe uma *harmonia preestabelecida* que garante a concordância dos dois andares, a seleção do melhor dos mundos possíveis. É o mundo que realiza o papel de

24 Nesse sentido a mônada procede como a subjetivação em *Foucault*, ou seja, é uma dobra, uma invaginação do lado de fora. Da mesma maneira que o vínculo funciona de modo análogo às relações de poder, e os corpos equivalem aos estratos.

mediador entre todas as almas, é o fora que atravessa a todas mas que, ao invés de constituir um espaço idêntico e homogêneo, dobra e desdobra-se sempre de maneira única em relação a cada mônada.

O mundo Barroco exigia essa harmonia preestabelecida pois se constituiu sobre a falência da razão clássica, surgiu em meio a dissonâncias e divergências que necessitavam ser recentradas. Última tentativa de reconstituir a razão clássica, seja na concordância de um mesmo mundo ou, no caso das mônadas, de uma zona escura que equivaleria à zona clara de outra, permitindo assim que todas as dissonâncias se compensassem. Com o Neo-Barroco Deus deixará de ser aquele que seleciona o mundo, tornar-se-á Processo, e as séries divergentes coexistirão no mesmo mundo. “O jogo do mundo mudou singularmente, pois tornou-se o jogo do que diverge. Os seres estão esquartejados, mantidos abertos pelas séries divergentes e pelos conjuntos impossíveis que os arrastam para fora, em vez de se fecharem sobre o mundo possível e convergente que expressam de dentro.” (*Ibidem*, p. 140) O importante nessas transformações, do Barroco ao Neo-Barroco é que, seja num mundo fechado e harmônico, seja num mundo aberto e divergente, os sujeitos constituem-se como pontos de convergência de singularidades, subjectos que preendem variabilidades e constituem a si mesmos como algo sempre novo, individualizações de pré-singularidades, atualizações e realizações de um mundo.

3.5 Cérebro (O que é a Filosofia? [1992])

Em seu último livro, Deleuze e Guattari colocam o problema do sujeito e da subjetividade a partir de sua relação com o pensamento, que desdobra-se em três modos principais: filosofia, ciência e arte. O pensamento constitui um *cérebro* que não corresponde ao cérebro objetivado, físico, consiste antes em um movimento que retira determinações do caos e torna-se sujeito de acordo com cada um dos modos do pensamento. Ao fazer filosofia o cérebro torna-se um *superjecto*, com a ciência torna-se *ejecto* e com a arte, *injecto*. O sujeito será problematizado de uma segunda forma, a partir dos *intercessores*, algo como os sujeitos de enunciação presentes em cada um dos modos pensamento: *personagens conceituais* na filosofia, *observadores parciais* na ciência e *figuras estéticas* na arte. Por fim, além dessas desses dois pontos, o sujeito, do ponto de vista da filosofia é problematizado como um conceito, tanto em relação ao desenvolvimento de um conceito de *Outrem* quanto em sua relação com o imanente e o transcendente na história da filosofia.

3.5.1 Filosofia

O caos não se define pela desordem, pois em seus movimentos nada persiste o suficiente para poder ser ordenado ou desordenado. Todas as formas possíveis já se encontram no caos, aparecem e desaparecem em uma velocidade infinita, como uma

vibração instantânea, movimento que não deixa rastro e cujo esboço já marca o seu próprio fim. Não existem misturas desordenadas no caos, nenhum movimento dura o suficiente para se compor com outro, nenhum pensamento pode ser encadeado, o esquecimento já o toma antes de formar qualquer vizinha. O caos não é um nada, mas um vazio ou um virtual. O pensamento só se torna possível ao traçar um *plano* sobre o caos, ao estabelecer um crivo, operar uma seleção. Esse traçado implica uma afinidade com o caos, por mais que o pensamento se constitua contra o caos, ele rasga o firmamento e mergulha no caos para dele retirar determinações. Filosofia, ciência e arte são os três grandes domínios do pensamento, a cada um correspondendo um plano e uma relação específica com o caos. A filosofia traça um *plano de imanência* sobre o qual constituem-se *conceitos*, acontecimentos que dão consistência ao infinito virtual. Já a ciência traça um *plano de referência*, abandona o infinito pela referência, por estados de coisas e coordenadas, constituindo *funções*. Enfim, com a arte é traçado um *plano de composição* através do qual o infinito é restituído pelo finito, por *monumentos* de sensações. (Deleuze & Guattari, 1992)

O plano de imanência é como a máquina abstrata que é traçada sobre o fora absoluto, sobre o caos, enquanto o conceito é um agenciamento concreto. O conceito não é nem uma definição, nem uma proposição, ele não se refere a estados de coisas ou a qualquer outro tipo de referente, seu único objeto é o acontecimento. Já se encontra aí a primeira diferença entre a filosofia e a ciência, pois esta se ocupará dos estados de coisas e da referência, do conteúdo, enquanto aquela será sempre da ordem do acontecimento, da expressão. Portanto não existem

conceitos científicos nem proposições filosóficas, por mais que os dois campos possam às vezes se cruzar. O conceito dá um contorno ao acontecimento, é uma variação composta de múltiplas partes que formam um todo sem limites claros, ou seja, tem tanto um aspecto relativo quanto absoluto, pois todos os seus componentes criam zonas de vizinhança, de coincidência e sobreposição, e que ao mesmo tempo mantem-se distintas, cada uma com seus limites próprios que não coincidem com os de outros componentes. Seu caráter absoluto se dá por um *sobrevôo* de todos os seus componentes que o conceito atravessa imediatamente. Por exemplo, no cogito cartesiano será desenvolvido um conceito do “eu” que não corresponde ao eu empírico, concreto, mas ao acontecimento que coexiste a todos os eus. O eu tem três componentes: duvidar, pensar e ser. Cada um desses componentes já é um conceito, que por sua vez terá outros componentes que, apesar de muitas vezes lhe serem inseparáveis, tem suas próprias características. Ser e pensamento sobrepõem-se mas não são a mesma coisa. Nenhum conceito tem componentes infinitos, isso faria com que coincidissem com o caos. É o traçado do plano de imanência é que permite dar ao conceito uma consistência, conservar a velocidade infinita do caos dando movimentos finitos ao conceito.²⁵ (Ibidem)

Um conceito sempre estabelece relações com outros conceitos, com os quais relaciona-se através de devires, e com um plano de imanência determinado. O plano de imanência funciona como um nível pré-filosófico do pensamento, uma *imagem do pensamento*, isto é, os pressupostos ou as intuições a partir das quais os conceitos se

25 “É infinito por seu sobrevôo ou sua velocidade, mas finito por seu movimento que traça o contorno dos componentes.” (Ibidem, p 34)

formam. O plano de imanência é como um horizonte absoluto de todos os conceitos. É um horizonte que se movimenta a velocidades infinitas, ou, mais precisamente, constitui um duplo movimento de ida e volta, como uma dobra. Salta como Pensamento e retorna como Natureza, *Physis* e *Nóus*, imagem do pensamento e matéria.

Existem inúmeros planos de imanência, cada um com seus próprios conceitos. Plano grego, plano clássico, plano moderno. Cada plano seleciona movimentos, os guarda e conserva, sempre de um modo único, no entanto isso não basta para constituir um conceito, já que uma mesma coisa pode ser tomada tanto em seu modo pré-filosófico, intuitivo, quanto já fazendo parte de uma filosofia, como conceito.

Precisamente porque o plano de imanência é pré-filosófico, e já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experimentações esotéricas, da embriaguez ou do excesso. Corremos em direção ao horizonte, sobre o plano de imanência; retornamos dele com olhos vermelhos, mesmo se são os olhos do espírito. [...] 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 lançam. (*Ibidem*, p. 58-59)

Os conceitos são sempre resultados de uma experimentação louca, o pensamento mesmo quando é racional já possui uma irracionalidade, uma violência própria. Se os movimentos do plano de imanência são direções absolutas, *traços diagramáticos*, os conceitos são volumes, dimensões dessas direções, *traços intensivos*, ou seja, o plano aponta, direciona os movimentos que os conceitos preenchem e desdobram.

Um conceito pode participar de diversos planos, como o

cogito cartesiano que é retomado por Kant, mas já não é o mesmo conceito pois cada conceito ou grupo de conceitos corresponde um *problema* ao qual busca resolver. O problema não é uma questão e não pode ser considerado a partir de um critério de verdade ou falsidade da resposta que recebe, pois o problema não concerne a estados de coisas, não possui referentes aos quais uma resposta possa corresponder. Todo problema já delimita suas respostas e seus conceitos. Os falsos problemas não são problemas destituídos verdade, mas destituídos de importância, ou seja, não criam nenhum conceito, são incapazes de qualquer novidade e criação. Os problemas dependem das relações, não menos problemáticas, entre o conceito, o plano de imanência e os personagens conceituais. A história da filosofia é a história das problematizações, dos traçados de planos e dos conceitos que os ocuparão, assim como da recaída da imanência na transcendência. A transcendência aparece quando o imanente é referido a Algo, conseqüentemente o conceito torna-se um universal transcendente e o plano não passa de um de seus atributos. A transcendência é a parada de todo movimento do plano.

Com os gregos, ao invés do plano de imanência constituir a própria matéria ou imagem do pensamento, é referido a uma Matéria ou o Espírito que lhe transcende ou, com Platão, é subordinado à forma do Uno e do Todo do qual torna-se uma conseqüência ou dependência. Deus torna-se a forma transcendente por excelência com o cristianismo, que só admite a imanência em pequenas medidas, em experiências místicas isoladas e contidas, ou como etapas para se atingir o princípio divino que sempre se mantém no tomo e na origem.

A partir de descartes, e com Kant e Husserl, o cogito torna possível tratar o plano de imanência como um campo de consciência. É que a imanência é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante. Este sujeito, Kant o nomeará transcendental e não transcendente, precisamente porque é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior. Kant recusa todo uso transcendente da síntese, como nova unidade, unidade subjetiva. [...] Mas, fazendo isso, Kant encontra a maneira moderna de salvar a transcendência: não é mais a transcendência de um Algo, ou de um Uno superior a toda coisa (contemplação), mas de um Sujeito *ao qual* o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão). O mundo grego, que não pertencia a ninguém, se torna cada vez mais a propriedade de uma consciência cristã. (*Ibidem*, p. 63-64)

A partir do momento que a imanência é remetida à subjetividade, a transcendência deixa de ser um Algo exterior ou superior, constitui-se no próprio imanente. Com Husserl a imanência torna-se um fluxo do vivido na subjetividade e que não se limita ao eu, o transborda e atravessa. A transcendência constitui-se nesses limites do sujeito, em suas relações com objetos, outros sujeitos e com o social. Enquanto nos planos anteriores a Contemplação e a Reflexão constituíam as formas do transcendente agora é a Comunicação que se torna o novo transcendente, existindo unicamente sujeitos significantes, comunicantes e, correlativamente, uma crença de que apenas a comunicação, uma *melhor* comunicação e entendimento pode nos salvar. Inversão dos valores: a imanência torna-se uma prisão e a transcendência a salvação.

Para escapar da subjetividade como imanência e da comunicação como transcendência é necessário constituir um plano de imanência impessoal que não se individualize mais na forma de um eu,

que seja ocupado por acontecimentos como mundos possíveis e por expressões desses mundos possíveis, ou seja, *Outrem*. Do ponto de vista de uma subjetividade fenomenológica, onde o sujeito é primeiro, outrem é um outro eu, diferente em sua individualidade mas idêntico em sua forma e em seu status, tanto um quanto outro constitui-se como um eu. A situação muda consideravelmente quando Outrem torna-se primeiro em relação ao sujeito. O campo de experiência não é mais o de um sujeito ou de um eu, é um simples “há”, existência que em determinado momento é perturbada: algo acontece. Surge um *rosto* que é a expressão de Outrem, não aparece mais nem como objeto nem como sujeito, mas como um mundo possível.²⁶ Os mundos possíveis existem, têm a sua própria realidade (diferentemente de Leibniz, para quem só podia existir um único mundo). Mesmo que um mundo possível não venha a se realizar ele existe no rosto que encarna o Outrem que o expressa. “Outrem não devolve a transcendência a um outro eu, mas traz todo outro eu à imanência do campo sobrevoado.” (*Ibidem*, p. 66) É a partir de Outrem que os sujeitos podem tomar forma, sobre o plano de imanência o sujeito é um hábito, o hábito de dizer eu.

Por mais que seja imanente, o plano não se faz sozinho, precisa ser construído, da mesma maneira que o conceito deve ser criado. Quem traça o plano, quem cria o conceito? A filosofia tem um modo de enunciação próprio que não se limita a um sujeito ou indivíduo concreto, o filósofo, para enunciar conceitos e traçar planos. O filósofo é antes um invólucro, e seu nome o pseudônimo de forças que o

26 Como vimos, em *Mil Platôs* o rosto designava a forma de uma subjetividade interiorizada e significante. Agora, tomando em outro plano, designa uma expressão que foge tanto ao regime significante quanto subjetivo.

atravessam e lhe são anteriores, os *personagens conceituais* que são os verdadeiros sujeitos da filosofia. “Na enunciação filosófica, não se faz algo dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando, por intermédio de um personagem conceitual.” (*Ibidem*, p. 87) Sócrates, com Platão, Zaratustra e Dionísio, com Nietzsche, são exemplos de personagens conceituais, que não são nem personagens de diálogo nem *tipos psicossociais*. Um tipo psicossocial é como um papel que um sujeito desempenha, pai, mãe, juiz, aluno, policial, sempre ligado a um campo social, a um território. Da mesma maneira os personagens conceituais não são representantes do filósofo, personagens literários ou estéticos que utiliza para expressar seu pensamento, é antes o pensamento que constitui o filósofo, que o antecede e ultrapassa. “Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares.” (*Ibidem*, p. 86) Os personagens conceituais não são alter-egos do filósofo, são heterônimos, *intercessores*, através do qual o filósofo difere de si mesmo, e faz com que os personagens que o atravessam deixem de ser o que são. “O filósofo é idiossincrasia de seus personagens conceituais” (*Ibidem*) em um devir mútuo que a transforma a todos.

É o personagem conceitual que vai até o caos e dele retira determinações, movimento que já traça o plano, como se os traçados equivalassem a um punhado de dados retirados do caos. Os conceitos se constituem como o lance de dados sobre uma mesa, o plano, onde cada região que um dado toca e o resultado que obtém constitui um conceito. É o personagem conceitual que intervém entre o caos e o plano e, depois, entre o plano e os conceitos. Cada personagem tem o seu próprio

modo de realizar essa intervenção, por isso constitui um *ponto de vista* a partir do qual os planos podem se distinguir. Um personagem conceitual pode partir de um tipo psicossocial, como o Juiz em Kant, que já carrega seus traços históricos e sociais, uma certa forma de pensar e uma personalidade, mas os eleva ao elemento do pensamento, os desterritorializa de uma maneira absoluta, vai até o acontecimento e se constitui como um devir. O Juiz do tribunal da razão já não é o mesmo juiz do século XVII ou de qualquer outra época e sociedade, Zaratustra não é mais um profeta. Na criação de personagens conceituais e do próprio pensamento está em jogo a invenção de *modos de existência*, possibilidades de vida. Pensar, criar conceitos não é uma atividade puramente abstrata, relaciona-se diretamente com a vida, ao ponto de certas anedotas vitais poderem fazer o retrato de um pensamento.²⁷ Pode-se dizer que os intercessores já são Outrem, pois, no caso da filosofia, o filósofo como um sujeito dado não mantém relações com outros sujeitos, mesmo que ideais, é antes um campo de individuação que se constitui e a partir do qual vão se formar tanto personagens conceituais quanto o próprio filósofo. No traçado do plano a criação de conceitos se dá em relação a mundos possíveis e modos de existência dos personagens que o constituem. (Ibidem)

27 “...mas a liga das meias de Kant não é uma anedota vital adequada ao sistema da Razão? E o gosto de Espinosa pelos combates de aranhas deriva do fato de que reproduzem, de maneira pura, relações de modos no sistema da Ética entendida como etologia superior.” (Ibidem, p 96)

3.5.2 *Ciência, Arte*

É a partir de uma desaceleração da velocidade infinita do caos que uma ciência pode se formar, um plano de referência pode ser traçado. Se o virtual, com a filosofia, ganhava uma consistência, com a ciência ele é atualizado, cria *functivos*, funções que delimitam *limites* e *variáveis*, sendo a *referência* a relação entre a variável e o limite. Um limite pode ser entendido como o zero absoluto da temperatura, -273,5 graus, como a velocidade da luz ou o próprio Big Bang. O limite é o próprio traçado sobre o caos, a condição de desaceleração, a partir do qual forma-se um sistema de coordenadas que permite que valores sejam atribuídos às partículas, coisas e corpos que venham a ocupar o sistema. Existem inúmeros limites, assim como planos, cada ciência, em uma determina época tem suas próprias coordenadas e limites. “A ciência não é impregnada por sua própria unidade, mas pelo plano de referência constituído por todos os limites ou bordas sob as quais ela enfrenta o caos. São estas bordas que dão ao plano suas referências; quanto aos sistemas de coordenadas, eles povoam ou mobiliam o próprio plano de referência.” (*Ibidem*, p. 155) O sistema de coordenadas é composto por pelo menos duas variáveis independentes, a partir das quais se estabelece uma terceira variável complexa, uma função: *o estado de coisas*. O estado de coisas é uma *mistura*, é composto por duas ou mais variáveis independentes que, no entanto, ainda não constituem nem *coisas* nem *corpos*. Quando as variáveis entram em diversas relações e funções que não definem mais uma mistura mas uma *interação*, forma-se uma coisa. O corpo se constitui quando surge algo de invariável entre

as variáveis, uma consistência interna que cria *comunicações* sobre as interações. Todo estado de coisas está ligado a um *potencial*, pois sendo a atualização de um virtual, o atual nunca é completamente determinado, sempre se realiza em corpos e coisas a partir de inúmeras possibilidades. Até o mais fechado dos sistemas possui um potencial, uma linha que o liga até o virtual e que sempre permite que algo seja novamente retirado do caos, nem que seja a própria entropia.

Existem três tipos de funções, a cada uma correspondendo um *prospecto*, uma proposição. A primeira função é o estado de coisas que é tomado pelas proposições científicas. Coisas, objetos ou corpos individuados são as funções tomadas em proposições lógicas, o segundo tipo de função. Percepções e afecções constituem o terceiro tipo de função e servem de argumento para a *opinião*. Com a proposição científica “os atos de referência são movimentos finitos do pensamento, pelos quais a ciência constitui ou modifica estados de coisas e de corpos.” (*Ibidem*, p. 180) As proposições científicas criam os objetos aos quais se referem, criam sua própria referência, enquanto as proposições lógicas têm uma referência vazia, só podem tomar estados de coisas, corpos já constituídos na ciência, em juízos de fato (“essa maçã é vermelha”) ou opiniões (“X acredita que...”). A lógica segue o modelo da *reconhecimento*, ou seja, a suas proposições só podem atribuir um valor de verdadeiro ou falso, tudo o que a lógica diz, tudo o que faz é simplesmente confirmar, reconhecer, abençoar tudo aquilo que participa de uma ordem pré-estabelecida. Não existe conformação que já não seja uma conformidade. Enquanto que o problema da ciência não é o da verdade, não se resume reconhecer, mas a criar coisas, corpos e estados

de coisas, o que não quer dizer que possa criar o que quiser, pois tudo o que inventa já está determinado por limites, variáveis e funções que já fazem parte de sua própria constituição.²⁸

As funções de estados de coisas estão sempre ligadas a modos de enunciação onde os *observadores parciais*, os intercessores próprios à ciência, constituem-se como sujeitos de enunciação. Por sujeito de enunciação não deve-se entender que o observadores parciais sejam os sujeitos concretos que enunciam essa ou aquela função, são antes *percepções* e *afecções*, têm o papel de *perceber* e *experimentar*. O observador parcial é como um olho, ele percebe, experimenta, mas não age. Mesmo quando se considera o demônio de Heisenberg na física quântica, não é pela ação de uma subjetividade que interfere no sistema que não se pode medir ao mesmo tempo a velocidade e a posição de uma partícula, é que o próprio estado de coisas objetivo já deixou de fora de seu campo de atualização a velocidade ou a posição. Um observador parcial não é uma subjetividade, é um *ponto de vista*, uma posição a partir da qual as funções tornam-se sensíveis através de percepções e afecções. “O que se chama 'percepção' não é mais um estado de coisas, mas um estado do corpo enquanto induzido por um outro corpo, e 'afecção' é a passagem deste estado a um outro, como aumento ou diminuição do potencial-potência, sob a ação de outros corpos.” (*Ibidem*, p. 199) As percepções e as afecções são como as preensões dos corpos, que tomam os estados de coisas, os prendem e

28 As opinião, por sua vez, será tomada pelas ciências do homem: “temos opiniões sobre qualquer coisa que percebemos ou que nos afeta, a ponto de as ciências do homem poderem ser consideradas como uma vasta doxologia – mas as coisas mesmas são opiniões genéricas, na medida em que têm percepções e afecções moleculares, no sentido em que o organismo mais elementar tem uma proto-opinião sobre a água, o carbono e os sais de que dependem seu estado e sua potência.” (*Ibidem*, p 201)

mudam de estado no processo. Até mesmo as figuras geométricas, as funções matemáticas têm percepções e afecções. É através dos observadores parciais que as funções podem se tornar inteligíveis, que pode-se construir um conhecimento.

A história da ciência não é aquela da evolução de uma verdade, pois, assim como a filosofia, a ciência não tem uma unidade ou um único plano que a constitua, é atravessada por uma multiplicidade de planos, cada um com seus próprios limites que nem sempre coincidem com os de outros planos, como a física quântica e a relatividade. Um plano de referência sempre pode ser retomado por outro e incorporado retroativamente, como Einstein fez com Newton, entre um e outro existindo pontos de ruptura. Isso não acontece com a filosofia, já que Kant não rompe com Descartes, ao invés disso o retoma em outro plano, o que cria uma superposição entre os dois planos que sempre podem ser percorridos novamente. Na ciência não percorremos algo novamente, “não passamos por uma equação nomeada, servimo-nos dela.” (*Ibidem*, p. 162) Em certa medida a ciência apresenta uma “progressão”, uma unificação que nunca se completa, é *paradigmática*. A oposição não se encontra tanto entre a ciência e a filosofia, mas entre a ciência e a religião, pois a religião já tem uma unidade, uma transcendência, justamente o que falta à ciência e à filosofia.

Blocos de *sensações*, compostos de *perceptos* e *afectos* são as criações da arte. O percepto não é mais percepção, deixa de ser o estado de um corpo afetado por outro corpo, torna-se independente do corpo e dos seus estados, vale por si mesmo. Da mesma maneira o afecto não é

mais a afecção, o sentimento, a transição de um estado a outro, mas uma pura passagem sem corpo. A obra de arte cria um bloco de sensações, perceptos e afectos, um *monumento*, que não depende nem daquele que o cria nem daquele que o experimenta, mesmo que seja uma pintura que retrate uma pessoa, ou um escrito auto-biográfico. O monumento não é nem uma representação nem uma memória. O que existe é um composto de tinta, de cor, de letras, uma pura materialidade que existe por si mesma. É antes um sorriso de tinta do que o sorriso de um pessoa. Nunca se escreve sobre aquilo que se viveu, o escrito ganha uma densidade própria, cria a sua sintaxe, faz a linguagem gaguejar ao ponto de que aquilo que se encontra no papel já não tem mais nada em comum com o que se viveu. “O ato do monumento não é a memória, mas a fabulação. Não se escreve com lembranças de infância, mas por blocos de infância, que são devires-criança do presente.” (*Ibidem*, p. 218) O maior desafio de uma obra de arte é o de se manter em pé sozinha, ter uma densidade própria, ser eterna mesmo que o seu material não dure mais que um instante.

A arte começa com o território, com uma composição de extensão e de qualidade, quando se cria uma casa ou um habitat que delimita um espaço de dentro e um espaço de fora, seja através de um círculo de folhas, uma posição corporal ou um canto. Qualquer trabalho artístico tem uma *moldura* que seleciona e retira um bloco de sensações do caos, permitindo que se componham, delimitando o monumento. A moldura já faz parte da própria pintura, ou do canto ou da escrita. No entanto esse movimento de territorialização já é acompanhado por um desenquadramento, por linhas de fugas que abrem o território para o

universo, a casa para a cidade, as sensações para o *plano de composição*. No caso da pintura o quadro não termina com a sua moldura, estende-se para além dela, cria um universo inteiro que acompanha aquilo que é mostrado em um espaço tão pequeno, um percepto capaz de “tornar sensíveis as forças insensíveis que povoam o mundo, e que nos afetam, nos fazem devir” (*Ibidem*, p. 235) através do espaço finito da pintura, da voz, da escrita e da escultura, restituindo o infinito.

Perceptos e afectos são como pedaços de matéria, fontes de excitação, a própria matéria tornada expressiva. Qualquer corpo pode ser tomado como objeto de uma percepção ou de uma afecção, o que não basta para produzir uma sensação, pois “*os afectos são precisamente estes devires não humanos do homem*, como os perceptos (entre eles a cidade) são *as paisagens não humanas da natureza*.” (*Ibidem*, p. 220) Se a afecção é a passagem de um estado ao outro, com o afecto o devir torna-se interminável, nunca começa nem termina, não é como um instante entre dois momentos, é mais como um tempo entre dois tempos, irreduzível a tudo aquilo que ele não é. Por isso podemos dizer que a sensação é eterna mesmo que dure apenas um instante. O devir se constitui no contraponto criado entre a moldura e o plano de composição, não faz mais parte nem daquele que o criou, do artista, nem daquele que o experimenta, pois a obra de arte só pode ser experimentada na medida do devir que a compõe. O que diferencia o infinito da arte daquele do caos é que o plano de composição já opera uma seleção de infinitos, cada monumento tem seus próprios infinitos, seus próprios devires, que não se igualam aos de outros monumentos.

Um monumento não comemora, não celebra algo que se passou,

mas transmite para o futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovado dos homens, seu protesto recriado, sua luta sempre retomada. Tudo seria vão porque o sofrimento é eterno e as revoluções não sobrevivem à sua vitória? Mas o sucesso de uma revolução só reside nela mesma, precisamente nas vibrações, nos enlacs, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se fazia, e que compõem em si monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma revolução é imanente, e consiste nos novos liames que instaura entre os homens, mesmos e estes não duram mais que sua matéria em fusão e dão lugar rapidamente à divisão, à traição. (*Ibidem*, p. 229)

Os devires já afetam os próprios personagens de um livro, assim como as figuras de uma pintura. Existe uma fabulação criadora na arte que toma os personagens, as figuras e os transforma em gigantes, os faz ser muito mais do que de são justamente porque não pertencem mais à memória, ou à opinião, deixam de ser pessoas e tipos psicossociais, tornam-se figuras estéticas, os intercessores da arte. As figuras estéticas são perceptos e afectos e como tais não têm mais nenhuma relação com a realidade. A função do artista é inventar afectos desconhecidos, criar personagens impossíveis, ou, inversamente, possíveis até demais para encarná-los: Bartebly, K., Ahab, Bouvard e Pecuchêt. Mesmo o personagem mais vil, mais medíocre, mais covarde torna-se um gigante sem deixar de ser o que é, e é aí que reside toda a sua força, capazes de transmitir os afectos mais medíocres e grandiosos, até mesmo impossíveis, “demasiadamente vivos para serem vivíveis ou vividos.” (*Ibidem*, p. 223) Vimos que os personagens conceituais também se definiam pelo devir, no entanto já não é o mesmo devir.

O devir sensível é o ato pelo qual algo ou alguém não pára de

dever-outro (continuando a ser o que é), girassol ou Ahab, enquanto o dever conceitual é o ato pelo qual o acontecimento comum, ele mesmo, esquiva o que é. Este é a heterogeneidade compreendida numa forma absoluta, aquele a alteridade empenhada numa matéria de expressão. O monumento não atualiza o acontecimento virtual, mas o incorpora ou encarna: dá-lhe um corpo, uma vida, um universo. (*Ibidem*, p. 229-230)

Isso não quer dizer que não existam encontros entre a filosofia e a arte, Zaratustra é tanto um personagem conceitual quanto uma figura estética, a literatura está cheia de personagens conceituais, assim como existem conceitos de sensações e sensações de conceitos. No entanto, essas experiências não se confundem, são modos diversos de se tomar o infinito, mesmo que a sensação já não tenha mais a velocidade infinita dos conceitos, ainda assim pode encarnar o infinito como uma massa material que sempre implica um universo maior do que ela mesma e figuras estéticas que nos tomam em devires impossíveis.

3.5.3 Superjecto, ejecto, injecto

Existe uma quarta maneira de enfrentar o caos que não passa mais pela constituição de planos do pensamento: a *opinião*. O papel mais evidente da opinião é o de nos proteger do caos, pois nos dá um mundo constante e seguro, onde as coisas e pessoas mantêm suas identidades, seus lugares e tudo faz muito sentido, desde que esteja de acordo com a opinião da maioria. A opinião é uma espécie de proposição que toma como argumento as experiências de um sujeito, suas percepções e afecções (estado atual e mudança de estado), é uma

função do vivido. Extrai-se de um objeto certas qualidades a partir das quais podem-se formar grupos de sujeitos a partir de critérios atrativos ou repulsivos dessas qualidades: aqueles que amam ou odeiam o vermelho, os que amam ou odeiam gatos, os que apreciam ou detestam o cheiro do queijo, etc. A opinião sempre se forma em uma disputa, em uma discussão interminável entre sujeitos que só podem se relacionar através da comunicação. (Ibidem)

É sob o signo da reconhecimento que toda a opinião se desenvolve, em que está em jogo o reconhecimento: reconhecer qualidades, reconhecer-se como pertencendo a um grupo, reconhecer rivais. Contemplar, refletir, comunicar. Em última instância é a verdade que se busca na opinião, mas uma verdade que só existe como ortodoxia, vontade de maioria. Reconhecer nada mais é do que concordar com uma ordem dominante, uma opinião vale tanto mais quanto mais concorde, quanto mais faça parte de polêmicas, disputas e discussões consagradas e prontas. Nada se retira daí. A opinião

triumfa quando a qualidade retida deixa de ser a condição da constituição de um grupo, quando não é mais do que a imagem ou a “marca” do grupo constituído, que determina ele mesmo o modelo perceptivo e afetivo, a qualidade e a afecção, que cada um deve adquirir. Então o marketing aparece como o próprio conceito: “nós, os conceituadores...”. Estamos na idade da comunicação... (Ibidem, p. 190)

O que devia nos proteger do caos torna-se uma prisão, ao mesmo tempo mais vazia e saturada que o próprio caos. A opinião é o domínio de um sujeito incapaz de criar, um cotidiano considerado como pura vivência do sujeito, no qual se vai buscar a própria imanência e não se encontra nada mais do que uma monotonia mesquinha, ressentida, insignificante

e estéril.

Contra a opinião o maior ato de resistência é a própria criação.²⁹ “Não nos falta comunicação, ao contrário, temos comunicação demais, falta-nos criação. Falta-nos resistência ao presente.” (*Ibidem*, p. 140) Devemos lutar contra o presente em prol de um atual, pois o presente é o que somos, o mesmo, a identidade imutável da opinião, de um mundo onde nada acontece, onde nenhuma discussão, nenhuma concordância jamais resolve nada; contrariamente, o atual, conceito de Foucault, é o agora de nosso devir, já é o acontecimento, a nossa transformação em Outro, o novo, o interessante. Mais do que o caos o grande inimigo do pensamento é a opinião. É no próprio caos que o pensamento vai buscar as forças para criar conceitos, funções e sensações, para resistir à opinião. O pensamento não é a única forma de resistência, mas, ao seu modo, liga-se a um “devir-povo” à constituição de um povo que lhe atravessa e ultrapassa.

Um povo só pode ser criado em sofrimentos abomináveis, e tampouco pode cuidar de arte ou de filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm também sua soma inimaginável de sofrimento que faz pressentir o advento de um povo. Eles têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente. (*Ibidem*, p. 142)

A resistência e a criação já implicam a invenção de uma nova subjetividade. Ao invés do sujeito da opinião e da transcendência, sujeito comunicativo e reflexivo, deve-se constituir um *cérebro* que torna-se sujeito ao fazer filosofia, arte e ciência. Não é o cérebro objetivado, orgânico, com suas conexões neuronais, nem mesmo um cérebro como a relação do homem com o mundo, relação que lhe

²⁹ “Pois criar é resistir: puros devires, puros acontecimentos sobre um plano de imanência.” (*Ibidem*, p. 143)

antecederia. É o cérebro quem pensa, não o homem, o que não quer dizer que o cérebro seja uma entidade metafísica, um homúnculo por detrás do cérebro orgânico. “O cérebro é precisamente este limite de um movimento contínuo reversível entre um Dentro e um Fora, esta membrana entre os dois. [...] Subjetivação, acontecimento ou cérebro, parece-me que é um pouco a mesma coisa.” (Deleuze, 1992, p. 198) O cérebro é a junção dos três planos que recortam o caos, é um movimento de subjetivação que se divide em três tipos de sujeitos de acordo com os planos: *superjectos* com a filosofia, *ejectos* com a ciência e *injectos* com a arte.

Como *superjecto* o cérebro não se refere mais às conexões orgânicas, é uma forma em si num auto-sobrevôo constante. Isso não quer dizer o *superjecto* seja transcendental, é que o acontecimento, assim como o conceito, não faz referência a nada que não seja a si mesmo, não existe referência a um objeto ou a uma exterioridade, apenas à pura virtualidade que é sobrevoada. O cérebro não tem mais que um lado, não depende de nenhuma dimensão suplementar, por isso seus sobrevôos se dão no mesmo nível daquilo que é sobrevoado, e um conceito não se reduz a um cérebro, mas é composto por diversos cérebros que constituem um “domínio de sobrevôo”. Em outras palavras, o *superjecto* é um “Eu concebo”, uma faculdade de criar conceitos que só existe em relação direta com o acontecimento, enquanto movimento que não pode ser medido por distâncias ou qualquer critério exterior, tendo como medida apenas as intensidades dos conceitos que cria e a imanência do plano que traça. (Deleuze & Guattari, 1992)

O ejecto é o cérebro enquanto sujeito do conhecimento, capaz de retirar distinções dos elementos, limites, variáveis, funções. Não existe “o sujeito do conhecimento”, mas sujeitos, cada plano, cada distinção tem o seu próprio sujeito, já que aquele que conhece através de uma equação matemática não é o mesmo que conhece ao olhar em um microscópio ou telescópio, apesar de existirem encontros e trocas. Da mesma maneira não é um sujeito que se contenta em traçar causalidades ou constatações (“o sol nasce todo dia”), mas em criar estados de coisas e distinções que ainda não foram feitas, um cérebro que diz “eu funciono”. (Ibidem)

Quando o cérebro conserva as vibrações de uma excitação torna-se um injecto que não é um sujeito que percebe e sente, é antes a pura vibração, a pura sensação conservada, que por sua vez conserva outras excitações. A conservação de vibrações é uma contemplação³⁰, a maneira pela qual o injecto cria, como uma síntese passiva, uma sensação e não uma ação. “A sensação preenche o plano de composição, e preenche a si mesma preenchendo-se com aquilo que ela contempla: ela é *enjoyment*, e *self-enjoyment*. [...] Plotino podia definir todas as coisas como contemplações, não apenas os homens e os animais, mas as plantas, a terra e as rochas.” (Ibidem, p. 276) A contemplação permite que algo seja retirado do caos, que quando uma excitação apareça a anterior não tenha ainda desaparecido. Por isso pode-se dizer que não apenas o homem, mas os organismos e até mesmo a matéria inorgânica contemplam. Quando a planta se forma, contempla os elementos que a

30 Essa forma de contemplação distingue-se daquela que abordamos anteriormente, como uma das formas de opinião e transcendência. Nesse sentido ela está mais próxima da ideia de preensão.

constituem, os contrai, conserva suas vibrações. Pode-se dizer então que toda a matéria já é atravessada por microcérebros, o que não quer dizer que a matéria pense, mas que já constitui toda a possibilidade de pensamento.

Com a ideia de cérebro são retomados os conceitos de superjecto e subjetivação que Deleuze havia apresentado em seus livros sobre Leibniz e Foucault, e que agora são desdobrados, expandidos e recortados a partir de sua relação com a filosofia, a ciência e a arte. Como vimos, os intercessores já desempenhavam o papel de sujeito em seus planos, sujeitos que enunciavam conceitos, experimentavam, observavam e constituíam estilos. Qual a relação entre o cérebro e seus intercessores? Pode-se dizer que é a mesma relação entre superjecto e ponto de vista, como foi apresentada em *A Dobra*. Os intercessores são pontos de vista sobre um determinado plano, distinguem um plano de outro através de seus conceitos, de suas experimentações e estilos. Não é o ponto de vista de um sujeito pois é o sujeito que vai até o ponto de vista. São os movimentos do cérebro que engendram os personagens conceituais, e isso é feito de tal maneira que quando o superjecto se produz já é atravessado por inúmeros personagens que constituem pontos de vista que o excedem, como Outrem, devires e mundos possíveis que formam-se em sua vizinhança e permitem que o sujeito sempre saia de si mesmo em direção a outros planos. O mesmo se dá com a ciência e com a arte, onde cada observador parcial já é um outro mundo possível, uma nova experimentação e as figuras estéticas já são novas ligações com o infinito e com sensações desconhecidas.

3.6 Os dois sujeitos

Em todos esses trabalhos torna-se clara uma divisão entre dois tipos de sujeito ou, mais precisamente, o sujeito de um lado e, do outro, forças ou algo da ordem do acontecimento e do devir. No primeiro caso temos um sujeito fixo organizado numa unidade de órgãos centrada num eu, que entra no triângulo edipiano da família e em todos os usos segregativos e transcendentais da sínteses do desejo. O sujeito também é um estrato, dotado de uma subjetividade interiorizada e significante, que apesar de não nascer com o capitalismo encontra nele a sua realização através de processos de sujeição, chegando a desaparecer em uma servidão maquínica. Finalmente, é o sujeito do poder, assim como o sujeito transcendental, que toma a imanência do pensamento e a transforma na transcendência de uma comunicação, sujeito da opinião que só pode perceber e sentir a partir de uma vontade de maioria ou instinto de rebanho. Enquanto tiver uma identidade, unidade, universalidade, o sujeito é aquilo que deve ser problematizado. Por mais que tente se apresentar como a origem e causa de suas ações, do pensamento e da própria criação, o sujeito é sempre a consequência, o efeito de formas de sujeição e dominação que nos aprisionam e fazem com que desejemos a conformidade o fascismo e a própria morte.

No outro pólo existe o sujeito do desejo, sujeito descentrado que vaga sobre o corpo sem órgãos, sem identidade, um efeito ou resto que consome intensidades e devires. Chega-se ao ponto de abandonar a própria ideia de sujeito em *Mil Platôs* (mesmo um sujeito descentrado), teremos então apenas devires, acontecimentos, hecceidades e o próprio

corpo sem órgãos. Com o conceito de dobra surge um processo de subjetivação que se define pela interioridade que cria e que já se encontra diretamente ligada com o fora, subjetividade como membrana e não mais como interioridade. Os conceitos de superjecto e mônada dão continuidade ao conceito de dobra e pensam um sujeito que já virou acontecimento, que se constitui através de preensões entre mundos possíveis. Com a concepção de um cérebro a noção de um sujeito como membrana entre o dentro e o fora e como mônada é estendida à criação da filosofia, da arte e da ciência, onde constitui-se como um intercessor e como Outrem.

4 Encontros

A questão não é dos pontos comuns, ou diferentes, que eu pensava ter com ele. O que eu tinha em comum era necessariamente informe, como um fundo que me permitia falar com ele.

- Gilles Deleuze, *Um Retrato de Foucault*

4.1 Poder, Desejo e Sujeição

Tanto Foucault quanto Deleuze partem de três princípios comuns em relação a prática política: nem Estado, nem repressão, nem ideologia. As lutas devem se desenvolver de tal forma que não levem em conta exclusivamente a ideia de um Estado ou de um poder centralizado que apenas reprima aqueles que estão sob seu jugo, que lhes imponha uma ideologia e os interesses de uma certa classe. Deve-se priorizar, ao contrário, as lutas difusas, locais e específicas; modos de resistência parciais e fragmentários e transversais, que não tem como foco a sociedade ou o capitalismo como um todo mas que por sua dispersão os atravessam de ponta a ponta, de maneira descontínua e heterogênea. É a resistência dos presos, dos loucos, das crianças, mulheres, negros, enfim, de todas as minorias que não podem nunca ser totalizadas sob o signo de uma classe ou de uma única revolução que as englobaria como um todo. No cerne dessas lutas encontra-se o problema da sujeição, a forma de dominação pela qual nos tornamos sujeitos. (Deleuze, 1994 [1977]; Foucault & Deleuze, 1979 [1972])

Existe aí uma diferença importante entre o micro e o macro, entre estratégias e táticas. O macro não designa algo necessariamente maior ou mais numeroso, da mesma maneira que o micro, as minorias, não seriam menos numerosas, muitas vezes sendo exatamente o oposto

disso. O macro define a totalidade enquanto o micro é sempre parcial. O problema não se encontra tanto em opor uma liberdade microfísica ou micropolítica a um poder totalizante e universalizante mas em mostrar como a sujeição já opera no próprio nível microfísico, no detalhes mais ínfimos e mais cotidianos. É ao nível dessa micropolítica que encontramos o fascismo e tantas outras formas de dominação, como a disciplina e a norma. É a partir dessas dominações difusas e dispersas por todo o corpo social que as dominações globais, os estratos molares, podem se constituir. (Ibidem)

Em Foucault, como vimos, a sujeição nas sociedades modernas se dá principalmente por procedimentos disciplinares, normalizadores e pastorais. Nos tornamos sujeitos pela sujeição a outrem e pela sujeição a uma identidade de si. Identificação, obediência individual e, no cerne desse processo, uma subjetivação pela qual interiorizamos uma verdade que nos define e dá suporte a certas técnicas de poder. Com Deleuze e Guattari a sujeição é o modo privilegiado de dominação do capitalismo, pelo menos até agora, situando-se entre uma servidão imperial passada e uma servidão e uma servidão maquínica em formação pela mídia e pelos sistemas informáticos numa sociedade de controle. A sujeição é a operação de uma máquina de rosto que conjuga regimes de signo significantes e subjetivos, isto é, cria um sujeito dotado de significados e de uma subjetividade interiorizada. Essa rostificação depende de mecanismos segregativos, como a disciplina e a normalização, que definem todo um espaço de marcação e exclusão de indivíduos, garantindo sua inserção na família e sua constituição como sujeitos de direito no capitalismo. As proximidades entre as duas perspectivas, de

Foucault e de Deleuze e Guattari, são claras pois em cada caso o sujeito é o resultado de um procedimento de sujeição, estreitamente vinculado ao capitalismo, que disciplina e normaliza. Nos dois casos a subjetividade é considerada como uma forma de interioridade, interiorização da verdade em Foucault e de significados em Deleuze e Guattari.

A problemática da sujeição tanto para Foucault quanto para Deleuze e Guattari constitui um tema comum para esses autores que, apesar disso, diferem na maneira pela qual o abordam. Essa diferença torna-se clara em relação ao caráter histórico da sujeição pois é o próprio uso da história que difere em cada caso. Em Foucault a história desempenha um papel fundamental, não tanto como o objeto de trabalho do historiador mas como instrumento filosófico que permite um deslocamento em relação aquilo que nós somos nesse momento. Daí a necessidade de pensar a história em sua especificidade, em seu detalhe, e dar uma grande ênfase para as discontinuidades assim como para as diferenças. Uma história sempre local, específica e não-generalizável. Deleuze e Guattari, e isso nas próprias palavras de Deleuze (1992), fazem uma espécie de “história universal” pois, como vimos, a histórica é composta por grandes máquinas, as máquinas primitiva, imperial, nômade e capitalista. Claro, essas máquinas não se definem nem como épocas nem se dispõem numa sucessão linear e temporal. Ao invés disso misturam-se e cruzam-se por toda história, em cada momento e local específico existindo uma combinação singular de máquinas. No entanto, quando se utilizam da história, Deleuze e Guattari a retiram de sua temporalidade própria, a colocam como em um plano, algo mais

próximo de uma geografia ou, mais precisamente, uma cartografia. Daí a necessidade de Deleuze e Guattari de diferenciar a história do devir, pois a história só pode se organizar de forma determinada enquanto o devir é aquilo que impulsiona a história, o que atravessa e quebra o plano. Dessa maneira, não existe em Foucault o equivalente às máquinas primitivas, imperiais ou nômades, Foucault se restringe a períodos históricos bem específicos: séculos XVII a XIX e IV a.C. a IV d.C., enquanto Deleuze e Guattari abordam desde os impérios babilônicos, passando pelas sociedades nômades sem estados, povos primitivos e chegando até a sociedade de controle futura, em vias de se formar. Apesar de proximidade do tema da sujeição, Foucault está mais preocupado com as relações de poder que atravessam o capitalismo do que o próprio capitalismo, enquanto que para Deleuze e Guattari o Capitalismo é fundamental para a própria subjetivação e edipianização, e quando tomam o tema da micropolítica muito dessa leitura já é influenciada por Foucault.

Um segundo ponto de diferenciação, o mais importante nesse momento, é o da relação entre desejo e o poder. O conceito de desejo desempenha um papel importante no trabalho de Deleuze e Guattari até *Mil Platôs*, o que não quer dizer que desapareça mas seu papel é tomado por outros conceitos.³¹ Esse período corresponde em grande parte àquele em que Foucault dedica-se a realizar uma genealogia do poder, além de ser um momento atuação política conjunta de Deleuze e Foucault. É nesse encontro que se desenvolvem os pontos comuns em relação a tanto uma prática quanto a um pensamento político, ou seja, a

31 O que já acontece no próprio *Mil Platôs*, onde fala-se mais de plano de consistência, devir, hecicidade e acontecimento do que do próprio desejo.

valorização das lustras transversais e locais em detrimento de um privilégio da ideologia, do Estado ou da repressão. No entanto a diferença situa-se no estatuto das forças que animam e atravessam essas lutas, o desejo e o poder. Na leitura que Deleuze faz de Foucault, nesse momento o poder só pode se apresentar como aquilo ao que uma resistência se opõe, ou seja, a resistência é uma resposta ao poder. Para Deleuze o problema da resistência não se coloca pois uma sociedade não é definida por suas lutas, mas por suas linhas de fuga, que são sempre primeiras. Alguma coisa sempre escapa, sempre se desterritorializa, o que pode acarretar lutas mas que em si mesmo não são necessariamente um embate.

O agenciamento é composto tanto por linhas de desterritorialização, as linhas de fuga, quanto por linhas de territorialização. O dispositivo de poder não é idêntico a um agenciamento pois o poder, na leitura de Deleuze, é sempre da ordem da reterritorialização, enquanto que o desejo constitui-se na conjunção das desterritorializações e linhas de fuga. O desejo é primeiro não porque vem antes temporalmente mas por que é a partir dele que os estratos se compõem. E é primeiro também porque é aí que encontra-se toda forma de criação e afirmação. Pode-se dizer então que o poder é uma afeção do desejo. O afeto é aquilo que, como o nome já indica, afeta, entra em contato com um corpo e o transforma, é uma desterritorialização. A afeção é a transição de um estado a outro, ou seja, é uma reterritorialização, a saída de um ponto e a chegada em outro. Como vimos, o poder funcionava como um buraco negro entre os estratos, convertendo o molecular ao molar, tomando aquilo que era livre e o

colocando em um lugar bem delimitado.

Essa diferença entre poder e desejo estava clara para Foucault também, que certa vez disse a Deleuze:

não posso suportar a palavra desejo, mesmo que você a empregue de outro modo, não posso impedir-me de pensar ou de viver que desejo = falta, ou que desejo se diz reprimido. [...] então, para mim o que chamo de “prazer” talvez seja o que você denomina “desejo” de qualquer modo, tenho a necessidade de outra palavra que não desejo. (Deleuze, 1994 [1977], p. 7)

Temos aí dois elementos importantes, o desejo como falta e a relação entre prazer e corpo. Em *A Vontade de Saber*, Foucault vai questionar justamente a relação entre desejo e poder, mais precisamente como são tomados em um discurso sobre a sexualidade, o discurso da repressão. Nesse discurso existiria uma sexualidade selvagem ou oculta, cuja verdade seria reprimida pela ação de um poder que só pode dizer não. Um poder que nega a existência de algo da ordem de um desejo sexual ao mesmo tempo que toma todas as medidas e precauções necessárias para que essa sexualidade não exista de fato. Nessa perspectiva a luta deveria ser voltada à liberação desse poder opressor, da revelação da verdade da sexualidade e de nossos desejos. O que Foucault critica nessa concepção é que o poder é considerado apenas negativamente, que sua relação com o desejo pode se dar de maneira exclusivamente opressiva. O poder é produtivo, produz a própria sexualidade, assim como todo o saber que sustenta a ideia de uma verdade escondida sob o desejo. Ao se conceber o poder como puramente negativo oculta-se o papel real que desempenha em relação à sexualidade, o que impede uma luta efetiva contra certos efeitos de dominação e, em certa medida, até os sustenta. A resistência deve-se realizar então contra um poder produtivo, ou, mais

precisamente, contra a produção da sexualidade e da verdade, pela busca de uma outra sexualidade e de outra relação com o poder.

Nesse sentido tanto Foucault quanto Deleuze e Guattari encontram-se, pois nos dois casos são as ideias de repressão e de desejo como falta que devem ser criticadas. No entanto, enquanto Foucault considera o poder como produtivo, Deleuze e Guattari vão atribuir a produção ao desejo. Consequentemente, para Deleuze e Guattari o poder pode ser apenas uma forma de reterritorialização enquanto que para Foucault a resistência implica no abandono da ideia de desejo e, principalmente, de um sujeito do desejo. Com relação a esse último ponto, foi necessário que Foucault deslocasse todo o seu projeto da História da Sexualidade, recolocando-o sobre a problematização da sexualidade pelos gregos onde a figura do sujeito de desejo não existia (e nem mesmo a própria figura da sexualidade). Da mesma maneira não existe um reencontro no campo do prazer, como Foucault tenta apontar na conversa com Deleuze, pois para este o prazer é sempre aquilo que interrompe o desejo, o prazer é da ordem da descarga, da satisfação temporária, ou seja, da falta e de seu preenchimento (que por conta dessa mesma falta seria sempre esvaziado novamente, permitindo o ciclo interminável do desejo sempre insatisfeito). O desejo nunca está nem vazio nem cheio, por isso não pode ser subordinado ao prazer. Para Foucault o prazer é algo que se produz no corpo, é como uma “substância”, da qual extrai-se uma verdade, que pode ser tanto esotérica, parte de uma *ars erotica* dedicada a conquistar o prazer ou, então, constituir uma *scientia sexualis* que busca a verdade do prazer enquanto conhecimento da sexualidade. Tanto em um caso como outro

não há correspondência entre desejo e prazer, da mesma maneira que a relação entre corpo e prazer não equivale àquela do corpo e do desejo, isto é, o corpo sem órgãos.

O problema encontra-se no fato de que até esse momento (*A Vontade de Saber*), Foucault fala do poder e da resistência sem muita clareza, dá muita ênfase à denuncia ao poder, aos seus efeitos de dominação, principalmente através da produção, e coloca a luta e o embate no seu centro dos quais só pode se originar uma resistência, uma resposta. No entanto, diferentemente de Deleuze e Guattari, que colocam a produção de um lado e a estratificação do outro, em Foucault tanto a resistência quanto a dominação podem ser produtivas. Pode-se argumentar que o Capitalismo também é produtivo pois funciona a partir de fluxos descodificados e desterritorializados através dos quais sujeita ao reinseri-los numa axiomática. Se a dominação para Foucault caracteriza-se pela cristalização de uma relação de poder onde pode-se resistir mas jamais inverter a relação nem mesmo dela escapar, pode-se então traçar um paralelo com a axiomática. No entanto, tanto a dominação quanto a resistência são formas de relação de poder, nesse sentido não há uma exterioridade ou ausência de poder da mesma maneira que há entre desejo e axiomática.

Em todo caso, com *A Vontade de Saber* Foucault encontra-se num impasse em relação à resistência, fato que Deleuze também aponta. Como vimos, será necessário um deslocamento no pensamento de Foucault, ao conceber o poder mais em termos de governo e de conduta do que de luta e, a partir daí, ao colocar o problema da ética e da relação consigo mesmo. Com essa transformação o problema da verdade tomará

uma importância ainda maior no pensamento de Foucault, o que constituirá a grande divergência entre o seu pensamento e o Deleuze, mesmo com este realizando uma nova leitura a partir dos trabalhos finais de Foucault.

4.2 Verdade e Subjetividade

Em 1986 Deleuze escreve um livro inteiramente dedicado ao pensamento de Foucault, dois anos após a sua morte. É um livro importante tanto para compreender o pensamento de Foucault e, principalmente, a sua relação com Deleuze. Acompanhando as transformações e deslocamentos da última trajetória do pensamento foucaultiano, a genealogia da ética, Deleuze refaz a sua leitura em relação ao papel do poder, da resistência e, principalmente, da subjetivação, nesse último caso desenvolvendo o conceito de dobra. Esse conceito de dobra será fundamental para os livros posteriores de Deleuze, sendo o tema central de seu trabalho sobre Leibniz.

Nessa nova leitura, o poder não é mais considerado como uma afecção do desejo mas é ele próprio um afeto, ou seja, uma força, um diagrama ou máquina abstrata. O poder é a capacidade de afetar e ser afetado, é um fluxo de ações e de transformações constantes, desenvolve-se para além dos estratos num campo de relações entre singularidades sempre móveis. O poder encontra-se, nesse aspecto, muito próximo do desejo. No entanto ainda diferencia-se da singularidades de resistência, que corresponderão agora às linhas de

fugas pois essas singularidades tem uma ligação direta com o lado de fora. A subjetivação é uma dobra do lado de fora, ou seja, é uma interioridade composta pelo próprio fora, uma invaginação ou membrana. Através dessa subjetivação cria-se ao mesmo tempo uma interioridade e uma ligação com o fora, ligação que é a origem da resistência.

É na ideia de subjetivação como dobra que Deleuze reconhece a solução de Foucault ao impasse da resistência, pois agora é possível dar-lhe uma origem, estabelecer definitivamente a sua relação com esse fora que é a fonte de toda novidade e criação. A dobra é a relação consigo mesmo, é uma volta do poder sobre si mesmo, a capacidade do de se auto-afetar. Por conta de sua relação com o fora a subjetivação é sempre criação de uma nova subjetividade e, conseqüentemente, sempre escapa aos modelos estabelecidos de ser sujeito, escapa à sujeição que é própria ao poder. Essa ideia será extremamente importante nos trabalhos posteriores de Deleuze pois o fora equivale ao conceito de caos que desenvolverá mais a frente, enquanto que a dobra é o crivo que se estabelece sobre o caos, o acontecimento ou o traçado do plano. Até *Mil Platôs* já existia todo o domínio de uma máquina abstrata, desse mundo desestratificado, mas ainda não estava claro esse fundo de possibilidades infinitas e caóticas sobre o qual a máquina era traçada.³²

De fato, como vimos, em Foucault existe toda uma problematização do pensamento do fora, e do seu papel na constituição de uma outra subjetividade, de um além do homem e da sua interioridade. No entanto, a colocação do problema da ética já se

32 Em *Mil Platôs* já existe um primeiro desenvolvimento da ideia de caos em relação ao ritornelo, mas não ocupa o mesmo lugar que nos livros posteriores.

encontra em um registro completamente diferente daquele do questionamento de um pensamento do fora ou da morte do homem. Claro, nesse momento Foucault retoma a problemática do limite e a questão da transposição daquilo que somos através de uma ontologia histórica de nós mesmos, porém já não é da mesma maneira, não existe mais a tentativa de enunciar ou descrever esse fora. É justamente essa tentativa de dizer o indizível, de enunciar aquilo que para o qual não se tem uma linguagem, que constitui a maior diferença entre Foucault e Deleuze, o que tem uma consequência direta na problematização do sujeito que cada um realiza.

Em Foucault a prática de si pode ser facilmente concebida como a volta do poder sobre si mesmo, como a ação que age sobre si mesma. Em relação a isso não há discordância com Deleuze. O problema encontra-se ao conceber a prática de si como a dobra que se relaciona diretamente com o fora, como a origem da resistência. Com a prática de si Foucault pode colocar o problema mais geral das práticas de liberdade e com isso pensar formas de resistência não se limitem apenas ao modelo da oposição à dominação por outrem, isto é, agora é possível pensar que em toda forma de dominação também existe uma relação de sujeição consigo mesmo. O que Foucault descobre é um terceiro vetor de subjetivação, além do saber e do poder, o que tem uma implicação muito importante já que permite a exploração de todo um novo campo de relações e, conseqüentemente, de possibilidades de resistência e criação de novas formas de subjetividade, mas que, no entanto, não pode ser colocada como a fonte única da resistência, esta desenvolve-se e origina-se em todos esses três tipos de práticas.

Deleuze precisa reativar a ideia do fora, pois no seu pensamento, tanto em seus trabalhos individuais quanto os com Guattari, existe a clara distinção entre um sujeito fixo com uma subjetividade interiorizada e para além dele algo da ordem do acontecimento e do devir, um sujeito descentrado ou ausente, superjecto ou cérebro. É essa segunda modalidade de sujeito que não se encontra em Foucault, pelo menos não depois que coloca o problema do poder. Quando perguntam o que tem a dizer sobre a célebre frase de Foucault de que “um dia talvez o século será deleuziano”, Deleuze responde:

Não sei o que queria dizer Foucault, nunca lhe perguntei. Ele tinha um humor diabólico. Talvez quisesse dizer isto: que eu era o mais ingênuo entre os filósofos de nossa geração. Em todos nós você encontra temas como a multiplicidade, a diferença, a repetição. Mas eu proponho sobre esses temas conceitos quase brutos, enquanto os outros trabalham com mais mediações. Jamais fui sensível à superação da metafísica ou à morte da filosofia, e nunca fiz um drama da renúncia ao Todo, ao Uno, ao sujeito. (Deleuze, 1992, p. 111)

A atitude de “dizer o indizível” é justamente essa ingenuidade de abordar todos esses temas sem necessitar de uma mediação, ou seja, abandonar o sujeito e pensar diretamente o que há para além de ele, ir além do próprio pensamento e pensar o impensável. Por ingenuidade deve-se entender não o que seu sentido usual designa, como algo singelo, simples ou sem malícia. Deleuze refere-se a uma ingenuidade em um sentido muito próprio e irônico, uma ingenuidade que constitui-se pelo abandono de toda a seriedade que acompanha a filosofia e sua história. É a ingenuidade de *desconhecer ativamente* tudo que é transcendente, de não se preocupar com o fim da filosofia nem fazer

drama ao renunciar as figuras do Mesmo, enfim, é a capacidade de abordar cada problema em sua novidade e singularidade própria. É uma ingenuidade ao mesmo tempo cheia de alegria (Espinosa) e de crueldade (Artaud).

Deleuze sabe que a única forma de abordar a Diferença sem reduzi-la à figura do Mesmo, de pensar o impensável sem reduzi-lo ao conhecido ou ao verdadeiro e de falar aquilo que não pode ser dito é através da criação da própria diferença, da invenção de um outro pensamento e de outra linguagem (como os artigos indefinidos que permitem falar das hecceidades, ou a própria literatura em sua função fabuladora). Por isso Deleuze e Guattari, têm de utilizar um jogo conceitual tão complexo. Primeiro porque definem a tarefa da filosofia como a criação de conceitos e em segundo lugar porque cada nova abordagem da diferença e da multiplicidade implica na colocação de um novo problema ao qual deve-se empregar novos conceitos. É pelo excesso, pela produção e pela criação que a diferença pode ser pensada.

Se o que define a atitude de Deleuze em relação ao pensamento é essa ingenuidade irônica, por sua vez a atitude Foucault pode ser considerada como um ceticismo. Esse ceticismo, assim como a ingenuidade deleuziana, não implica uma mediação com aquilo que se busca afirmar, no caso, a possibilidade de constituição de novos modos de pensar e ser, porém essa afirmação não se realiza em outro nível. Foucault afirma o fora, inclusive em seus trabalhos finais, mas não o faz em seu discurso, nem mesmo quando fala das práticas de liberdade. O ceticismo de Foucault já faz parte do problema que tornou um lugar cada vez mais central em seu trabalho, principalmente a partir de *A*

Vontade de Saber, e que o mais distância de Deleuze: a verdade.

Com o lançamento de *A vontade de Saber*, um novo diferencial opõe Foucault e Deleuze, o da reativação do tema da verdade. Como lembra Jacques Donzelot, “Deleuze me chamou a atenção sobre isso muitas vezes: ‘Jacques, o que é que você acha disso? Michel está completamente louco. O que é essa coisa ultrapassada da verdade? Ele nos reconduz a essa coisa ultrapassada, a veridicção! Ahhh! Não é possível!’” (Dosse, 2010, p. 262)

A discordância de Deleuze sobre o tema da verdade torna-se explícita na maneira como aborda o pensamento de Foucault. Num primeiro momento preocupa-lhe que esse tema da verdade possa permitir um reaparecimento do sujeito constituinte, ao ponto de que quando trata da subjetivação em nenhum momento a relaciona com a verdade, deixando esta apenas do lado dos estratos, ou seja, do saber, enquanto a subjetividade é produzida em relação com o fora. É essa a grande torção que Deleuze realiza para conseguir comportar o pensamento de Foucault nos seus próprios termos.

Foucault em seus trabalhos finais define a subjetividade como “a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo.” (Foucault, 2006a [1984], p. 236) A verdade atravessa tanto as práticas discursivas, quanto o poder e a relação consigo mesmo, sendo que nesse último caso a relação com a verdade é fundamental para a constituição do sujeito. Por verdade não deve-se entender aquilo que é verdadeiro, em oposição ao falso, mas as condições de possibilidade através das quais se pode dizer que algo é verdadeiro ou falso, entre outros efeitos. Quando aborda a questão da verdade, Deleuze a coloca sempre do lado dos estratos, das

proposições lógicas e até da opinião. O máximo que faz em relação ao sujeito, ao defini-lo como superjecto, é colocá-lo como ponto de vista, ou seja, a verdade de uma variação e não a variação da verdade. No entanto essa afirmação é realizada num contexto bem específico, ao abordar o pensamento de Leibniz, e mesmo assim, tanto nesse caso quanto em seus outros trabalhos a verdade não desempenha um papel fundamental na constituição do sujeito enquanto sujeito descentrado. Já Foucault se permite pensar a verdade em suas mais variadas formas, inclusive como forma de iluminação espiritual, como acontecimento que transforma o sujeito, modelo que atravessará a história da filosofia chegando até Nietzsche e, em certa medida, ao próprio Foucault.

Se existe uma ligação com o fora em Foucault, esta deve passar necessariamente pela relação com a verdade, mesmo que seja uma verdade tão estranha que um dia não poderemos mais reconhecê-la³³. Nesse sentido a verdade é um lugar vazio e, ao mesmo tempo, uma relação fundamental. Mas, como vimos, em Foucault existe toda a temática da experiência e da ficção, ou seja, de uma experiência-limite de dessubjetivação, que leva a vida aos limites do vivível, ao impossível, ao mesmo tempo que foge à verdade. Num primeiro momento Foucault pensou que a literatura e a linguagem poderiam afirmar esse fora. No entanto, cada vez mais a literatura se apresentou como um efeito de poder, mais um mecanismo de controle. Isso não impediu que ainda mantivesse como objetivo a tarefa que havia atribuído à ficção, de

33 “Serão novos amigos da 'verdade' esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas.” (Nietzsche, 2005, p. 44)

mostrar o quanto é invisível o visível. Isso deve ser realizado de tal forma que não constitua um outro discurso do poder, que não caia nas mesmas armadilhas da confissão, da vigilância e de uma certa verdade.

É nesse ponto que torna-se evidente o ceticismo de Foucault. Ao desenvolver seu pensamento e escrever seus livros, ele próprio constitui uma experiência, todos os deslocamentos e crises pelas quais passa fazem parte desse esforço incessantemente de se pensar de outra forma. No entanto o que se apresenta como produto final não é a descrição dessa experiência, uma confissão ou narração, mas uma terceira pessoa, um outro, um impessoal e uma matéria que pode ser tomada num discurso de verdade por outrem. É a minúscula verdade dos acontecimentos históricos em sua singularidade, detalhe e teimosia e que, ao mesmo tempo podem constituir uma experiência que já não é mais verdadeira pois é a invenção daquilo que não existe ainda e ao qual não se pode atribuir nenhum critério. É esse material, essa obra que já se encontra tão distante de seu autor que deve dar origem a novas experiências que ela mesma não contém.

Em Foucault temos esse desnível, daquilo que se apresenta em seu discurso, em sua obra, e aquilo que a atravessa e lhe excede, a experiência. Seus escritos abordam exclusivamente a constituição de sujeitos na história, a subjetivação, diferentemente do afirma Deleuze, não concerne apenas à criação de novas formas de subjetividade, mas implica sempre na reativação de velhas formas, na manutenção de certos poderes e dominações. Deleuze também afirma que os gregos inventaram a subjetivação, que descobriram a força que se volta sobre si mesma, coisa que Foucault nunca disse. Essa relação consigo mesmo

não é uma invenção dos gregos, é algo que existe em diversas civilizações, das mais variadas formas. O que os gregos inventaram foi uma determinada forma de relação consigo mesmo, o cuidado de si, mas isso não esgota esse tipo de relação. Foucault sempre esteve interessado pelo detalhe, por essa infâmia que nos constitui, esses processos quase invisíveis que já desapareceram mas dos quais somos a herança. Já Deleuze está mais interessado em enunciar aquilo que podemos ser, em fazer todo o inventário das invenções mais exóticas, dos sujeitos, ou não-sujeitos mais estranhos e criativos. Foucault trabalha apenas com o homem, ocidental, em períodos históricos bem específicos. Já Deleuze, principalmente em seu trabalho com Guattari, aborda toda a natureza, encontra o desejo na própria vida, trata de devires entre animais, na própria natureza ou no cosmos.

Essas singularidades próprias ao pensamento de Foucault e Deleuze, que aqui chamei de ceticismo e ingenuidade não devem ser tomadas como identidades, designam antes forças do que propriedades fixas e bem delimitadas que podem ser comparadas e hierarquizadas. Ao colocar Foucault sob a figura do ceticismo não quero dizer quede tudo duvida, seja por cinismo ou astúcia, enquanto Deleuze em tudo acredita, por inocência ou ausência de malícia. Afinal de contas, quem reativa o tema da verdade e o coloca como problema central de seu trabalho é Foucault e não Deleuze. Ceticismo e Ingenuidade antes de definirem uma personalidade ou caráter definem problematizações, singularidades como pontos de partida mas não de chegada. E como singularidades essas palavras devem ser retirada de seu contexto usual. Ceticismo define-se não pela dúvida acerca do que é verdadeiro mas pela

problematização da própria verdade, e a ingenuidade problematiza a própria afirmação da diferença que deixa para trás tudo o que não seja imanente.

4.3 Para além da fábula

Partimos de uma fábula, dessa “perigosa fábula conceitual” de um sujeito universal e desprovido de história. Como em toda fábula, não bastava que o sujeito fosse apresentado como de fato ele é, deveria lhe ser atribuído todo um caráter fora do comum, fabuloso, que fosse digno de ser contado, ao mesmo tempo exemplar e educativo. Nos deparamos então com essa história sempre recomeçada dos magníficos atos de um sujeito capaz de conhecer a si mesmo e ao mundo, do lento e difícil processo de descoberta da verdade. Primeiro na própria evidência do Eu, depois nas faculdades da razão, na experiência do sujeito, na história, na razão e no próprio inconsciente. Não é à toa que, como Foucault (1999 [1966]) nos mostrou acerca do quadro *Las Meninas* de Velásquez, quando o sujeito irrompe no campo do saber através da figura do homem, não pode ocupar outro lugar senão aquele do Rei.

Foi Nietzsche quem nos apresentou essa fábula não em sua evidência mas em seu caráter próprio de fábula, ao colocar a questão de, afinal de contas, *quem* nos conta essa fábula do sujeito. A partir desse questionamento aparentemente muito simples abriu-se a possibilidade de todo um espaço de exploração que continua aberto até hoje. Afinal de contas, o que nos impede de inventar outras fábulas ou até mesmo

abandonar toda e qualquer fábula?

De fato, para além da fábula, ao mesmo tempo em que o sujeito é coroado no campo do saber, desenvolve-se todo um domínio de ficção que não tem mais como objeto contar as peripécias e os grandes feitos que justifiquem a legitimidade do sujeito ao trono do conhecimento, da verdade e da moral, mas, ao invés disso a ficção narra toda a usa infâmia, todos esses atos indignos e inconfessáveis que se escondem atrás de cada verdade, de cada pensamento e desejo. Essa ficção, no entanto, tomou duas direções opostas. A primeira acabou funcionando em consonância com a realeza do sujeito, ou seja, ao mesmo tempo em que o saber se ocupava cada vez mais do ser do homem, de suas limitações, de sua concretude e do seu destino último em relação à vida, ao trabalho e a linguagem, foi necessário constituir um discurso interminável de seu cotidiano, uma narrativa incansável de sua intimidade em seus detalhes mais obscenos, significante e fúteis. A ficção torna o mais ínfimo detalhe visível ao poder, permite que tanto a dominação quanto a resistência se constituam nesse domínio cada vez mais privado e interiorizado da subjetividade.

É esse domínio cada vez mais da ficção como narração da infâmia que Foucault nos mostrou no decorrer de seu pensamento, como o sujeito se constitui em práticas de saber, poder e consigo mesmo. No entanto, existe um outro domínio da ficção, o outro lado da infâmia, aquilo que a torna irreduzível a qualquer narração, ou seja, a ficção como invenção, como experiência-limite, como criação de outros modos de ser. Em Foucault essa outra ficção encontra-se nas entrelinhas, nas notas de rodapé, num ceticismo afirmativo. Não é mais a ficção do oculto e do

invisível, mas a narração do próprio visível. É a ficção do limite e que, como tal, só pode se realizar nessa tênue linha que existe como um relampejo, uma afirmação que só se efetua na medida em que ultrapassamos aquilo que somos e cuja ultrapassagem já se encontra sem palavras, como um fora ainda indizível. A ficção de Foucault não busca dizer o indizível, o qual permanecerá como tal. Nem por isso o indizível desaparecerá, muito pelo contrário, é o movimento que atravessa todo o seu pensamento e sempre poderá ser retomado numa nova experiência, em uma nova criação.

Deleuze não abandonará a fábula. Todo o seu trabalho é a construção de uma grande fábula, mas que é escrita sem tentar esconder sua natureza de fábula. É o que Bergson chama de “função fabuladora” e que Deleuze, e também Guattari, toma para si, essa *capacidade de criar gigantes*. Se em Foucault existe a história interminável da pequenez do sujeito, desse “homem de ombros estreitos” de que nos fala Lautreamont (1986), em Deleuze o que existe é o próprio Maldoror, essa estranha criatura nem humana nem animal, a narração de uma pura idiossincrasia de seus feitos, que não servem nem de exemplo, nem de modelo.

Se Deleuze e Guattari se empenham tanto em descrever e atacar os mecanismos que criam o sujeito em sua pequenez, que matam seu desejo, que o prende em estratos e opiniões, é para abrir o caminho para aquilo que o ultrapassa, os devires, corpo sem órgãos, hecceidades, superjectos e esquizos. Como em Nietzsche, o homem é o prelúdio do super-homem. A fábula deleuziana é a própria ingenuidade, essa capacidade de afirmar sem reservas e mediações, de ir até o cerne daquilo que talvez não exista, que exige uma linguagem tão extrema,

diversa e múltipla quanto aquilo que se busca afirmar.

Temos então, de um lado, o espinosismo de Deleuze, a sua vontade de sempre afirmar sem reservas, a sua ingenuidade, a plethora de conceitos e a relação direta e extrema com o fora. Do outro lado, Foucault e seu kantismo, a sua crítica incessantemente, o seu ceticismo que permite afirmar apenas a a dúvida e o desconforto em seu discurso, ao mesmo tempo que constitui uma experiência fundamental para além dele. A fábula deleuziana em toda a sua ingenuidade afirmativa, cruel e maliciosa, a ficção foucaultiana em sua ambiguidade cética, em seu humor diabólico. Isso não quer dizer que não se possa realizar uma experiência com o discurso deleuziano nem que, inversamente, Foucault não possa ser utilizado de maneira ingenua, nessa afirmação sem reservas. Talvez seja essa a leitura mais frutífera que possa ser realizada desses dois pensamentos quase que inesgotáveis, mais do que marcar as suas concordâncias e discordâncias o essencial se dá no *encontro* que se realiza entre um e outro, nesse espaço informe em que se comunicam e onde tudo é muito novo, tudo está por se fazer e nenhum limite está pronto. O que buscamos realizar neste trabalho, desde a apresentação de cada pensamento em sua especificidade, assim como a sua diferenciação não se opõe de modo alguma a esse encontro fundamental e primeiro da força que anima e atravessa Foucault, Deleuze e Guattari. Essa tentativa de diferenciação não deve-se ser tomada como o estabelecimento de um limite mas, ao contrário, como mais uma ferramenta que permita criar novos usos e possibilidades de todos esses conceitos, ideias e problemas.

5 Referências

- DELEUZE, G. **A Dobra**: Leibniz e o Barroco. Campinas: Papirus, 1991 [1988].
- DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992a.
- DELEUZE, G. Désir et Plaisir. *In Magazine Littéraire*. Paris, n. 325, oct, 1994 [1977]. Disponível em:
<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art06.pdf>
- DELEUZE, G. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002. [1981]
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005 [1986].
- DELEUZE, G.; FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder. *In FOUCAULT, M. Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979 [1972].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995a [1980].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995b [1980].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996 [1980].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997a [1980].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997b [1980].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Ed. 34, 2010 [1972].
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Ed. 34, 1992b.
- DELEUZE, G. PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998. [1977]
- DOSSE, F. **Gilles Deleuze & Félix Guattari**: biografia cruzada. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a [1969].
- FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1981-1982].
- FOUCAULT, M. A Loucura, a Ausência da Obra. *In Problematização do*

- Sujeito:** Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a [1964].
- FOUCAULT, M. A Vida dos Homens Infames. *In* **Estratégia, Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b [1977].
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999a [1966].
- FOUCAULT, M. Conversa com Michel Foucault. *In* **Repensar a Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c [1980].
- FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b [1975-1976].
- FOUCAULT, M. **Estética:** Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.
- FOUCAULT, M. **Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988 [1976]
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II:** o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade III:** o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985 [1984].
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a [1978-1979].
- FOUCAULT, M. **O Poder Psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b [1973-1974].
- FOUCAULT, M. O que são as Luzes? *In* **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b [1984].
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In* DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault** : uma trajetória filosófica : para além do estruturalismo e da

- hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995 [1980].
- FOUCAULT, M. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001b [1974-1975].
- FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b [1976-1977].
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987 [1975].
- LAUTRÉAMONT. **Cantos de Maldoror**. São Paulo: Max Limonad, 1986.
- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Para Além do Bem e do Mal** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRADO FILHO, K. **Trajetórias para a leitura de uma histórica crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. São Paulo: USP, 1998.
- PRADO FILHO, K. **Uma História Política da Verdade**. Florianópolis: Insular, 2006.
- VEYNE, P. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.