

Anupof



Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Georgia Amitrano
Jorge L. Viesenteiner
Mariana de Toledo Barbosa
(Orgs.)



Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Georgia Amitrano
Jorge L. Viesenteiner
Mariana de Toledo Barbosa
(Orgs.)



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2019-2020

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Agnaldo Portugal (UNB)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Vilmar Debona (UFMS)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Diretoria 2011-2012

Vinicius de Figueiredo (UFPR)
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Telma de Souza Birchall (UFMG)
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Daniel Omar Perez (PUC/PR)
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

Produção

Antonio Florentino Neto

Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro

Jorge Luiz Viesenteiner

Diagramação e produção gráfica

Editora Phi

Capa

Adriano de Andrade

Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)
Adriano Correia Silva (UFG)
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Aldo Dinucci (UFS)
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)
Alfredo Storck (UFRGS)
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)
André Cressoni (UFG)
André Leclerc (UnB)
Antonio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)
Arthur Araújo (UFES)
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)
Bento Prado Neto (UFSCAR)
Breno Ricardo (UFMT)
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)
Celso Braidá (UFSC)
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)
Christian Hamm (UFSM)
Christian Lindberg (UFS)
Cicero Cunha Bezerra (UFS)
Clademir Luis Araldi (UFPEL)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)
Clóvis Brondani (UFFS)
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)
Cristiano Perius (UEM)
Cristina Foroni (UFPR)
Cristina Viana Meireles (UFAL)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Eder Soares Santos (UEL)
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)
Evaldo Becker (UFS)
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)
Fátima Évora (UNICAMP)
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)
Filipe Campello (UFPE)
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)
Floriano Jonas Cesar (USJT)
Franciele Bete Petry (UFSC)
Francisco Valdério (UEMA)
Georgia Amitrano (UFU)
Gisele Amaral (UFRN)
Guido Imaguire (UFRJ)
Gustavo Silvano Batista (UFPI)
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)
Henrique Cairus (UFRJ)
Hugo F. de Araújo (UFC)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jadir Antunes (UNIOESTE)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles (UFBA)
Jorge Alberto Molina (UERGS)
José Lourenço (UFSM)
Júlia Sichieri Moura (UFSC)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Guimarães (UFMG)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luciano Donizetti (UFJF)
Ludovic Soutif (PUCRJ)
Luís César G. Oliva (USP)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)
Márcio Custódio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)
Mariana Cláudia Broens (UNESP)
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Max R. Vicentini (UEM)
Michela Bordignon (UFABC)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nathalie Bressiani (UFABC)
Nilo César B. Silva (UFCA)
Nilo Ribeiro (FAJE)
Patrícia Coradim Sita (UEM)
Patrícia Kauark (UFMG)
Patrick Pessoa (UFF)
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)
Peter Pál Pélbart (PUCSP)
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)
Renato Moscateli (UFG)
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)
Roberto Wu (UFSC)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Samir Haddad (UNIRIO)
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)
Sertório de A. Silva Neto (UFU)
Silvana de Souza Ramos (USP)
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner (PUCSP)
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)
Viviane M. Pereira (UECE)
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

D348

Deleuze, desconstrução e alteridade / Organização Georgia Amitrano,
Jorge L. Viesenteiner, Mariana de Toledo Barbosa. --
São Paulo: ANPOF, 2019.

197 p.

ISBN: 978-85-88072-67-1

Deleuze, Gilles, 1925-1995.2. Filosofia francesa - Séc. XX.3.
Filosofia moderna. I. Título.

CDD 194

Índice para catálogo sistemático

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995
2. Filosofia francesa - Séc. XX
3. Filosofia moderna
4. J. Derrida

Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Do Phylum maquínico da música ao devir-cósmico da criança: Algumas considerações sobre o Ritornelo de Deleuze e Guattari	13
<i>Ana Carolina Noffke</i>	
A destruição de Heidegger e a desconstrução de Derrida: Uma aproximação	22
<i>André Luis Santos Nascimento</i>	
Seguir a linha de fuga do vôo da bruxa, ou das relações entre a filosofia e a experimentação	30
<i>André Vinícius Nascimento Araújo</i>	
Diferença, não-identidade, negativo: Uma aproximação entre Deleuze e Adorno	37
<i>Benito Eduardo Araújo Maeso</i>	
O conceito de terrorismo em Igor Primoratz	44
<i>Breno Tannús Jacob</i>	
O emaranhado de fios de ouro ou uma teoria dos afetos por Lóri	51
<i>Carina Duarte Blacutt</i>	
Literatura e vitalidade em Gilles Deleuze	58
<i>Christian F. R. G. Vinci</i>	
O que resta do segredo	68
<i>Elisa de Magalhães</i>	
Dois sentidos de limite e o problema da consistência em Deleuze e Guattari	74
<i>Frederico P. Lemos</i>	
Terrorismo e Teorias da Conspiração: Do ficcional ao Real	84
<i>Georgia Amitrano</i>	
Différance, juridicidade e justiça na decisão	92
<i>Gilberto Alvaro</i>	
Essas estranhas instituições...	102
<i>Guilherme Cadaval</i>	
A garota é não-toda: por uma política da singularidade de Agamben a Lacan	109
<i>Isabela Pinho</i>	
Pensamento como forma de dominação	118
<i>Jéssica Barbosa</i>	

Guattari: Política antes e depois de maio de 68 <i>Larissa Drigo Agostinho</i>	124
A cidade e a produção de subjetividade <i>Leandro Dal Sasso Masson</i>	131
Acreditar nesse mundo – em que isso é um problema do cinema? <i>Leonardo Maia</i>	138
Problemas de gênero e reconhecimento em Judith Butler <i>Luiza Tornelli Aguiar</i>	147
Jacques Derrida e o relato mnemônico da viagem de um monolíngue. Olgária Matos e a viagem d'a “Melancolia de Ulisses” <i>Magda Guadalupe dos Santos</i>	154
Motumbá, Mukuiu, Kolofé <i>Rafael Haddock-Lobo</i>	161
Rastros e <i>destinerância</i> de envios: sobre uma problemática do sujeito em Jacques Derrida <i>Rafaella Franco Binatto</i>	167
Da repressão das pulsões de vida aos “sujeitos-projetos”: A servidão voluntária no mundo contemporâneo de Marcuse a Han. <i>Samon Noyama</i>	175
O corpo como moldura: Uma leitura filosófica sobre “A Garota Dinamarquesa” <i>William Costa</i>	183
Diagrama e linhas de fuga: clínica e política <i>Zamara Araujo dos Santos</i>	192

Do Phylum maquínico da música ao devir-cósmico da criança: Algumas considerações sobre o Ritornelo de Deleuze e Guattari

Ana Carolina Noffke¹

É visível a participação da criança na filosofia de Deleuze e Guattari, mas também é notória a participação da música nessa filosofia. Participar é fazer parte, é ser uma parte, como bem afirma Deleuze, em um de seus livros sobre Spinoza: *Spinoza e o problema da expressão* (DELEUZE, 2017, p. 202). Não se trata de fazer parte por simples escolha do filósofo, mas sim por serem insubstituíveis enquanto singularidades e pelos materiais que essas partes permitem agenciar, pelo movimento que as acompanha e que, ao serem trazidas ao plano de pensamento da filosofia, permitem expor o conceito em ato, expor o movimento da filosofia em uma prática criativa, contínua e expressiva da vida, fazendo ver, sentir e pensar seu aspecto intensivo, que é por sua vez, inseparável da vida empírica e ordinária.

Vejam bem. Há uma vida ordinária que nos cerca, que nos impõe horários, regras, posturas, uma moral e muitas, muitas palavras de ordem. Uma vida regida por dualismos como homem-mulher, adulto-criança, pobre-rico, mestre-ignorante, branco-preto, racional-irracional, etc.; por circularidades que distribuem os dualismos em círculos de convivência: as ocupações e responsabilidades de nossa vida particular, de nosso bairro, de nossa cidade, do mundo, etc.; e de modo linear, quando passamos por estágios processuais, nem bem terminamos um e já estamos inseridos em outros: nascemos, temos uma família, vamos à escola, ao exército, uma profissão, casamos, aposentamos, etc., tudo isso organizado também por meio das palavras de ordem. As palavras de ordem entram aí como ferramenta para distribuir os binários, circulares e lineares² sistemas de segmentaridade que organizam os corpos para fazer deles um organismo. E assim, as palavras de ordem também roubam os corpos. “Você não é mais uma criança! Não se comporte assim”, ou então, “isso não é coisa de mulher, lugar de mulher é em casa!”, etc. São palavras agenciadas em enunciados que pretendem determinar um espaço e um tempo aos corpos e ao pensamento.

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Toledo. Agradecemos à CAPES pelo auxílio financeiro disponibilizado para a participação no XVIII Encontro Nacional de Filosofia da Anpof que ocorreu no município de Vitória-ES, em outubro de 2018, no qual este artigo foi apresentado.

2 Temos em mente aqui, a abordagem de Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, acerca das segmentaridades, por meio das quais, o homem se distribui sobre o plano da Terra. Nessa obra afirmam o seguinte: “Somos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções. O homem é um animal segmentário. A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõem. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente [...] Ora os diferentes segmentos remetem a diferentes indivíduos ou grupos, ora é o mesmo indivíduo ou o mesmo grupo que passa de um segmento a outro. Mas sempre estas figuras de segmentaridade, a binária, a circular e a linear são tomadas umas nas outras, e até passam umas nas outras, transformando-se de acordo com o ponto de vista” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 92).

Concebemos que, o modo como Deleuze e Guattari agenciam a criança e a música, na filosofia produzida a quatro mãos, nos possibilita perscrutar acerca de algumas produções que fogem e fazem fugir a vida de seu aspecto ordinário e de sua submissão, não para afirmar nela qualquer transcendência, mas justamente para varrer dela qualquer suplemento que possa submetê-la, o que nos permite buscar por uma intensidade = 0, um ponto Zero no qual o corpo e o pensamento são os meios que aproximam aquilo que se diz daquilo que se faz, ou seja, sem extrapolar a experiência para afirmar o poder de um enunciado.

No platô *1837 – Acerca do Ritornelo* (DELEUZE; GUATTARI, 2012b), a dupla insere a criança em diferentes momentos e a música é trazida à imanência, é uma arte bruta, pois é contemplada também por muitos animais; uma máquina que mantém uma comunicação recorrente com os diferentes corpos que povoam a terra. É propício salientar que a música nesse platô, além de manter uma história com o conceito de ritornelo, é também aliançada aos estudos de Jacob Von Uexküll em seu livro *Dos mundos dos animais e do homens* (UEXKÜLL, [s/d]). Nessa obra, o biólogo e pai da Etologia, trata acerca daquilo que concebe como Música da Natureza e a técnica de ponto e contraponto que permite compor diferentes seres vivos entre si, formando assim uma imensa e infinita sinfonia. Um dos interesses de Uexküll é salientar que cada célula viva possui uma melodia própria e singular, e que a Natureza compõe a partir da relação contrapontística entre diferentes melodias, ou seja, uma composição de heterogêneos que não anulam por isso, sua heterogeneidade. Assim, temos a aranha e a mosca, a vespa e a orquídea, a cigarra e o morcego, o carrapato e o mamífero, etc. Para entendermos isso em termos ‘musicais’, é necessário que o conceito de som seja estendido para além de sua determinação unicamente audível, sendo associado também aos teores ou tonalidades perceptivas e aos teores ou tonalidades afectivas. São esses teores ou tonalidades que possibilitam a Uexküll, fugir e fazer fugir o mundo animal e do homem às determinações classificatórias de gênero e espécie para perscrutar acerca dos afetos de cada ser vivo considerado em sua particularidade, em seu próprio mundo. É desse movimento que Uexküll tira o conceito de *Umwelt*, ou mundo-próprio do sujeito³. Segundo o autor:

Tal como ao compositor de uma sinfonia não são postos limites na escolha de instrumentos, também a Natureza é completamente livre na escolha dos animais que pretende ligar em contraponto [...] a grande aplicabilidade da comparação musical ao campo biológico reside na extensão do conceito ‘som’, do simples som audível ao teor significativo dos objetos que aparecem como portadores de significado no mundo-próprio de um sujeito (UEXKÜLL, [s/d], p. 201).

Traduzindo à língua de Deleuze e Guattari, o que o etólogo faz é trazer a música à imanência, buscando nas produções moleculares a expressão da imanência e a produção de um microcosmos sonoro que se amplifica e se modula, fazendo oscilar os diferentes corpos que o compõem. “Trata-se, antes, daquilo que não é musical no homem, e daquilo que já o é na natureza” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 119).

3 O conceito de *Umwelt* criado por Uexküll é composto pelos portadores de significado em relação com os teores ou tonalidades perceptivas do sujeito, e as notas características em relação aos teores ou tonalidades afectivas do sujeito sobre os portadores de significado, formando assim, um círculo funcional que faz do mundo-próprio de um sujeito considerado, um modo existente. O carrapato é um exemplo salutar, pois seu mundo-próprio é composto de apenas três afetos: a percepção da luz que o leva a subir no galho; o olfativo, que desencadeia a queda sobre a presa; a temperatura que, por meio do tato, faz o animal buscar a parte mais quente da presa para iniciar a sucção. Uexküll afirma que o carrapato pode viver até dezoito anos à espera de sentir o cheiro do ácido butanoico produzido pelo suor dos mamíferos para o qual, ele possui uma senha perceptiva que desencadeia em sua queda sobre a presa. (UEXKÜLL, [s/d]).

O caráter spinozista atribuído a Uexküll⁴ por Deleuze, passa por essa afirmação da imanência, e pela busca dos afetos em detrimento da forma (gênero, espécie, etc.). Nada fora do mundo é tomado como pressuposto ou como fundamento, mas busca-se apenas a relação que cada sujeito mantém com seu mundo-próprio e são os afetos que mediam a constituição desses mundos. O problema já colocado por Spinoza acerca do corpo, ou como enfatiza Deleuze, o grito de Spinoza: “nada sabemos do corpo e de sua potência!”, parece ressoar também nos estudos de Uexküll.

Ao deslocar a abordagem do âmbito das formas para o das forças, são os afetos que surgem como meios para perscrutar acerca da capacidade de afetar e de ser afetado de um corpo e de como essa capacidade intervém na formação do que os autores concebem como sendo o primeiro ritornelo, seu caráter territorial, sendo o devir-criança uma desterritorialização da criança e dos modos territoriais que a envolvem nesse primeiro ritornelo.

Nas páginas sobre o ritornelo, o devir-criança, mas também a criança, aparecem diversas vezes para mostrar como a música é atravessada por tal devir, mas também de como a criança, por ter um corpo que ainda não está completamente agenciado como um organismo, mantém relação com os afetos expressos nas misturas de corpos. A própria apresentação do conceito de ritornelo é marcada pelo primeiro exemplo da criança que cantarola sua cançãozinha para fugir ao medo do escuro.

O conceito de ritornelo advindo da figura musical, que no contexto da música serve como figura que marca a repetição de um refrão, ou o retorno a uma parte já tocada da música (uma passagem entre dois blocos heterogêneos da música), como conceito filosófico mantém sua história com a repetição na música trazendo essa repetição para os componentes do conceito, fazendo do ritornelo uma máquina de criar tempos sempre diferentes. O primeiro componente do conceito é direcional e enfatiza o exemplo da criança com medo do escuro que cantarola. A música, nesse exemplo, serve como componente direcional maquinada pela voz da criança que canta e que impõe assim, um centro estável em meio ao caos. A seleção da música como componente direcional não se dá por uma atitude consciente, mas é antes maquinada pelo inconsciente que extrai do caos uma determinação e faz dela um ponto direcional, redobrando-a sobre o próprio caos e impondo a ele um ritmo de modo a conjurá-lo. O ponto estável ou o componente direcional marcam a passagem do caos a uma ponta de estabilidade, um infra-agenciamento, que prepara a própria possibilidade do agenciamento territorial. Ora a música pode servir como componente dimensional e nesse sentido já nos encontramos diante de agenciamentos territoriais, um intra-agenciamento que territorializa elementos advindos de outros meios para constituir um território, atribuindo a esses elementos uma dimensão funcional que convém ao que

4 “Uexküll, um dos principais fundadores da etologia, é espinozista ao definir em primeiro lugar as linhas melódicas e as relações contrapontísticas que correspondem a cada coisa, e quando descreve uma sinfonia como unidade superior imanente que se amplia (‘composição natural’). Essa composição musical intervém em toda a Ética que a constitui como um único e mesmo Indivíduo cujas relações de velocidade e de lentidão não cessam de variar, sucessiva e simultaneamente” (DELEUZE, 2002, p. 131). Enfatizamos aqui, apenas o caráter ético-estético do agenciamento Spinoza-Uexküll de Deleuze e Guattari no qual os afetos se expressam em teores ou tonalidades melódicas que atravessam um corpo e um pensamento em cada encontro. O afeto (*affectus*) não é uma afecção (*affectio*). Esta última é o estado de um corpo na medida em que é afetado por outro corpo, ou seja, uma mistura de corpos. Enquanto que o afeto corresponde a variação contínua de nossa potência de agir (aumento ou diminuição da potência) a partir das ideias oriundas das misturas de corpos. “E, sobre esta linha melódica da variação contínua constituída pelo afeto, Spinoza vai assinalar dois pólos: alegria-tristeza, que serão para ele as paixões fundamentais” (DELEUZE, 2009, p. 33). Há, no entanto, três estágios das ideias que correspondem a três gêneros do conhecimento em Spinoza: as inadequadas, as adequadas e as ideias das essências.

deve ser criado ou executado nesse território. A criança que cantarola em direção à escola, erigindo as forças da terra contra o caos, a fim de executar sua tarefa escolar; a pessoa que organiza a casa e liga o som para preencher o espaço e manter o caos do lado de fora; outra pessoa ainda, que ensaia um canto e busca no corpo, modos de produzir a sonoridade e o timbre desejados; ou um pássaro que visa marcar seu território e canta para afastar o inimigo, etc. É no território que as máquinas e as ferramentas são criadas e que as matérias de expressão tornam possível a produção de materiais cada vez mais capazes de captar as forças do caos, as forças da terra e as forças cósmicas. Ora o território se abre, alguém entra, ou então dele saímos em direção a um campo aberto, carregando apenas uma parte daquilo que nele produzimos; saímos ao som de uma cançãozinha; uma desterritorialização que irá se reterritorializar naquilo que dele carregamos, em uma terra natal que não é o profundo esquecido, mas sim um elemento desterritorializado do antigo território que serve como “territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 45). Trata-se das linhas de fuga, ou a desterritorialização, por sua vez sempre acompanhada de uma reterritorialização. Saímos do território em direção ao cosmos, e sempre nos reterritorializamos na ponta mais desterritorializada desse território⁵.

A música passa pelos três componentes do conceito de ritornelo e serve como um *phylum* maquinico⁶ para fazer do conceito uma máquina sonora que cria tempos sempre diferentes. O *phylum* maquinico, apesar de manter uma relação com a biologia, não deve ser reduzido a essas determinações mas, junto à filosofia dos autores, busca enfatizar as conexões maquinicas do inconsciente ou dos agenciamentos do desejo em uma escala molecular. Desde *O anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2011) a busca se dá no sentido de fortalecer o caráter maquinico do inconsciente em detrimento do teatro edipiano, e fazer da produção desejante um Real que se expressa diretamente no social. A criança surge nessa obra como um personagem insubstituível visto que é sobre ela que se decalam a falta e a castração que tornam possível a interpretação psicanalítica sobre o adulto, interpretação essa, tão duramente criticada por Deleuze e Guattari, principalmente com relação à Freud. Não querem com isso dizer que Édipo não existe, mas sim que com Édipo não podemos pretender explicar como um todo, a produção desejante maquinada pelo inconsciente. O inconsciente é órfão e à produção desejante nada falta, é produção diretamente ligada a realidade social⁷.

5 Estamos tratando aqui de modo muito geral sobre o conceito de ritornelo, priorizando pela relação que o conceito mantém com o de *phylum* maquinico da música. A saída do território, a fuga, nem sempre nos leva ao cosmos. Podemos também recair em um buraco negro. Por isso a prudência é sempre necessária, agenciando os bons encontros para que nossa potência de agir não diminua drasticamente.

6 O *phylum* é precisamente matéria-força, matéria-fluxo e matéria-movimento, isto é, matéria não formada que, no entanto, tem um vida imanente que se torna expressiva por meio da maquinação do inconsciente. Deleuze e Guattari dão ênfase a atividade do ferreiro que é atravessada por um *phylum* maquinico privilegiado, principalmente por aqueles que seguem essa matéria não formada, os mineiros que se instalam aqui e ali e vivem de acordo com o fluxo de matéria produzida pela natureza, fazendo “da terra um queijo suíço” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c, 105). É o primeiro artesão, pois segue o *phylum* do metal, o fluxo de matéria. Alguns músicos, principalmente os que procuram criar seus próprios timbres e para isso precisam criar também outros instrumentos, o fazem por seguir a matéria-movimento dos sons. O *phylum* maquinico delinea um espaço esburacado que não se confunde nem com o espaço liso da máquina de guerra, nem com o espaço estriado do Estado, mas está ‘conexo’ ao primeiro e ‘se’ conjuga ao segundo. De um lado produz máquinas. De outro ferramentas. Segundo Deleuze e Guattari, muitos podem ser os *phylum*s: de madeira, de ar, de água, de sonho, de sons, de ervas, de alimento, de palavras, de voz. O que vai caracterizá-los como máquinas ou ferramentas, como parte da máquina de guerra ou do Estado, são os agenciamentos maquinicos do desejo.

7 Nessa obra, Deleuze e Guattari concebem tudo em termos de máquinas e desde as primeiras páginas a criança aparece como um personagem que dá vida aos conceitos: máquina-seio acoplada a máquina-boca para fazer passar e cortar o fluxo de leite, enfatizando que, nesse momento não há nenhum sujeito, nenhuma vida individualizada, mas apenas produção desejante maquinada pelo inconsciente. A crítica de Deleuze e Guattari vai no sentido de retirar aquilo que a criança vive e produz das interpretações psicanalíticas de Freud, que pressupõem uma triangulação edipiana como significante para essas interpretações (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de *sínteses passivas* que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 43 – grifo do autor).

As sínteses passivas são características do primeiro componente do ritornelo, pois é através delas que se constitui o hábito como aquilo que encarna o presente a partir da contração de instantes e matérias. É, segundo Lapoujade (2015), a primeira síntese do tempo. “Ao nível da primeira síntese, o hábito constitui um grande presente vivo, uma sensibilidade vital primária que se distribui em hábitos de viver povoando a terra com uma multidão de ritmos distintos” (LAPOUJADE, 2015, p. 71). Trata-se de extrair elementos da terra como ar, água, minerais para formar os meios, sejam eles internos ou externos. A síntese atua também na contração dos elementos sonoros, que tornam-se fontes de energia, ou melodias e modos territoriais que poderão servir também para os agenciamentos territoriais. “Utilizando todos os recursos da etologia, *Mil Platôs* prolonga *Diferença e Repetição* sobre esse ponto e mostra como os territórios se distinguem dos meios através dos atos expressivos que são como ‘qualidades’ extraídas ou contraídas dos meios” (LAPOUJADE, 2015, p. 72).

A primeira síntese, marca aqui, o caráter intratemporal do tempo na medida em que este remete a um presente contínuo, contraindo uma sucessão de instantes. O hábito surge como o conjunto dessas contemplações, ou então contrações, que extraem as vibrações da matéria e dela se alimentam, pois não há contração apenas de instantes mas também das matérias desses instantes.

Voltemos ao exemplo da criança com medo do escuro. O que ela faz é contrair o instante mas também as matérias sonoras que povoam o caos, depositando sobre elas uma certa pretensão de propriedade que afaste o caos. A constituição do hábito como contração e pretensão é o que caracteriza o primeiro ritornelo. É esse primeiro ritornelo que parece estar mais diretamente ligado ao *phylum* maquínico dos sons, pois não é um ritornelo musical, como bem afirmam Deleuze e Guattari, mas é partindo dele que o músico poderá trabalhar um segundo ‘tipo’ de ritornelo, fazendo com que as matérias sonoras não formadas, os instantes não divididos em passado e futuro, contraídos por esse primeiro ritornelo, devenham musicais, ganhem uma forma, ou então abram-se ao cosmos.

Conviria, antes, mostrar como um músico precisa de um *primeiro tipo* de ritornelo, ritornelo territorial ou de agenciamento, para transformá-lo de dentro, desterritorializá-lo, e produzir enfim um ritornelo do *segundo tipo*, como meta final da música, ritornelo cósmico de uma máquina de sons (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 178).

De que modo o devir-criança se conecta a passagem do primeiro ritornelo para o segundo? E em que sentido o devir-criança do músico pode também expressar um devir-cósmico da criança? Podemos recolher pistas a partir do que foi tratado em Uexküll e também sobre a relação com a síntese passiva ou conectiva do inconsciente anunciada em *O Anti-Édipo*. Pela via de Uexküll podemos conceber o exemplo da cigarra e do morcego como uma via extrínseca de contração das matérias sonoras, atravessada pelo *phylum* maquínico dos sons. A cigarra como presa do morcego, é praticamente surda, enquanto o

morcego é cego e se guia pelo som emitido que reverbera sobre ele e indica se há algum obstáculo em sua frente. O som do morcego foi, ao longo do tempo, contraído pela cigarra como um sinal de alerta, de predador, o que fez com que ela adquirisse a capacidade de produzir um som através da fricção de suas genitálias em contraponto com o do morcego, afetando a frequência emitida por este último e fazendo com que ele se perca em suas coordenadas de caça.

Mas com relação a criança, como podemos agenciar tais elementos? Deleuze em seu texto *Imanência: uma vida* (2002), faz ver, sentir e pensar a imanência de uma vida por meio do recém-nascido, uma expressão cósmica que apesar da repetição de sua natureza, se diferencia e se singulariza em uma vida potente e expressiva.

As singularidades ou os acontecimentos constitutivos de uma vida coexistem com os acidentes d'a vida correspondente, mas não se agrupam nem se dividem da mesma maneira. Eles se comunicam entre si de uma maneira completamente diferente do sistema das segmentaridades, tratado no início deste escrito.

Parece mesmo que uma vida singular pode passar sem qualquer individualidade ou sem qualquer outro concomitante que a individualize. Por exemplo, os recém-nascidos são todos parecidos e não têm nenhuma individualidade; mas eles têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos, que não são características subjetivas. Os recém-nascidos, em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessados por uma vida imanente que é pura potência, e até mesmo beatitude⁸ (DELEUZE, 2010, p. 15).

Voltando um pouco atrás, podemos considerar o processo de nascimento de um bebê como atravessado por uma desterritorialização absoluta na qual é arrancado de um antigo meio associado aquático e lançado ao novo meio aéreo. A passagem do meio aquático ao aéreo é atravessada pelo *phylum* maquínico dos sons, visto que a percepção auditiva que contrai signos sonoros, funciona na vida intra-uterina tanto por meio da pele que sente a vibração do som, como também pelo ouvido que chega a sua forma completa de desenvolvimento ainda nesse meio. Um ambiente barulhento, ruidoso, que contrai a vibração da voz e os batimentos cardíacos da mulher como uma espécie de produção contrapontística em meio aos ruídos. O ouvido contrai a voz como uma espécie de ponto direcional em meio ao caos dos ruídos.

A maquinação do parto, quando feita exclusivamente entre mulher e bebê, apoia-se também no funcionamento da voz feminina como meio de produzir uma pressão que

8 A beatitude segundo as aulas de Deleuze sobre Spinoza (DELEUZE, 2009), caracteriza-se pelo afeto ativo, ou seja, é quando chegamos ao terceiro gênero de conhecimento, ultrapassando as noções comuns e as ideias inadequadas. O auto afeto afirma a potência do afeto ativo como estado das intensidades puras que estão para além da alegria e das paixões alegres e expressa-se como o mundo das essências singulares. O afeto de alegria, segundo o spinozismo de Deleuze, é o que nos impulsiona a tentar criar noções comuns ou ideias que expressem a ideia comum entre o corpo que é afetado e aquele que o afeta, e se isso der certo, nos tornamos mais inteligentes. Os afetos tristes diminuem nossa potência de agir e tolhem nossa força, impedindo que possamos formar noções comuns. São afetos que expressam a ideia de que um corpo afetado não convém com o corpo afetante, e isso produz em nós uma tristeza, mesmo que molecular, diminuindo nossa potência de agir. No caso da beatitude, o auto afeto supõe que todas as intensidades puras do mundo das essências convenham entre si, pois estão contidas no atributo e se distinguem dele apenas na medida em que se conectam a existência, adquirindo partes extrínsecas que permitem a expressão de uma infinidade de modos de existência, quantidades qualitativas dos atributos. Vê-se o caráter molecular por meio do qual os modos passam a existência e se distinguem dos atributos, se constituindo como afecções da substância, pois é por meio de pequenos traços de expressão que, o bebê, mesmo em meio aos acidentes da vida ordinária, exprime a composição desses modos. O recém-nascido é um desterritorializado e se reterritorializa em seu próprio movimento de desterritorialização.

expulsa o bebê do útero. Tal expulsão se reterritorializa no choro ou na voz do bebê como expressão de funcionamento do corpo em seu novo meio, através da expansão dos pulmões que agora maquinam o ar. Se a criança não produz esse signo sonoro indica que a máquina corpo não é atravessada pelo *phylum* do ar e dos sons que produzirão a máquina sonora de chorar, ou seja, não são feitas as sínteses passivas e maquinicas do inconsciente, o que torna necessária a intervenção de uma ferramenta que faça as vezes do *phylum*. O corpo contrai o ar por meio das sínteses passivas e disso produz a voz. A voz produz os signos sonoros que o bebê emite e que, nesse primeiro momento, faz com que o choro seja tomado como um signo positivo. Mas é só nesse primeiro momento que a voz emite esse signo positivo por meio do choro. Um vagido de vida. Após esse momento, parece que o choro do bebê passa a ser envolvido em agenciamentos que o tomam como indicativo de problemas, de falta, de incômodo.

No resumo da ópera, o antigo meio associado barulhento do útero torna-se então o meio aparentemente silencioso, sem-fala, da vida pós-uterina. No entanto, seria uma miséria de nosso pensamento crer que esse silêncio é apenas expressão de uma falta: falta da linguagem ou da fala, delineando apenas uma limitação da criança. O *phylum* maquinico dos sons não deixa de atravessar esse silêncio e produzir por ponto e contraponto no plano desértico do bebê. As sonoridades que povoam esse silêncio desértico, chegam à criança como matérias sonoras não formadas, que produzem o ruído e as linhas melódicas que o ouvido contrai, e o cérebro organiza em células melódicas. Mas tudo isso é mediado pela capacidade de afetar e ser afetado de cada corpo e de como os afetos aumentam ou não a potência de agir. Essa forma de ouvir e de ser afetado pelos signos sonoros, de maquinar a conexão da matéria-movimento do *phylum* sonoro por meio de contrações perceptivas da síntese passiva, se colam ao corpo e preenchem as afecções dos instantes presentes, formando o que poderíamos tomar como o primeiro ritornelo.

O exemplo do nascimento caracteriza não um ritornelo musical, mas sim um ritornelo territorial que é atravessado pelo *phylum* maquinico dos sons, por essa linha filogênica que constitui modos territoriais sob as sonoridades que povoam a infância, além de funcionar como uma máquina de pressão seletiva. No entanto, é a música que se apropria desse primeiro ritornelo para desterritorializá-lo, e a partir de coordenadas harmônicas e melódicas, o faz correr em um bloco sonoro e rítmico que é atravessado por devires: devir-criança, devir-animal, devir-mulher, devir-molecular. O devir-criança reforça uma intensidade = 0, um ponto Zero que se caracteriza pela aproximação, por uma percepção aproximada na qual as sonoridades são uma linha despreendida e abstrata, não submetidas a nenhuma significância extrínseca, mas ganha significado a partir da capacidade de afetar e ser afetado de cada corpo. “O devir-criança do músico duplica-se de um devir-aéreo da criança, num bloco indecomponível [...] É o trabalho extremamente profundo no primeiro ritornelo que vai criar o segundo tipo, isto é, a pequena frase do Cosmo”. (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 179)

Para que o músico se abra ao cosmos é necessário que os próprios modos sejam desterritorializados e possam produzir um material capaz de captar forças que não são mais as da terra ou do caos, e sim forças cósmicas. Não se trata de um músico em particular, que lembra de como foi sua infância, com suas brincadeiras e cantigas de infância particulares. Devir-criança não é lembrar a infância que fomos e nem mesmo é imitar a criança. Trata-se antes de entrar em uma zona de indiscernibilidade, de vizinhança com um criança e transformar aquilo que é contraído, contemplado, e que permanece como conjunto vago

do primeiro ritornelo, em um material cada vez mais desterritorializado, desfazendo as formas criança-músico; criança-adulto; menina-menino, para captar apenas as forças, o movimento, o fluxos da matéria. Assim como Deleuze e Guattari afirmam da música, que desterritorializa o ritornelo sempre e a cada vez, fazendo bloco com ele e o arrastando para outro lugar: “o ritornelo de criança, que não é música, faz bloco com o devir-criança da música: uma vez mais foi necessária essa composição assimétrica” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 106 – grifo dos autores).

A composição assimétrica é característica dos blocos de vizinhança de um devir, no qual as formas são diluídas em virtude da potencialização das forças, da passagem de fluxos, do movimento da vida.

É o devir-criança do músico, em um segundo ritornelo, que transforma essas matérias sonoras por meio da composição assimétrica própria ao devir, em um bloco de espaço-tempo da infância que é impessoal. “[...] A voz remete a música com seus correlatos auditivos (a orelha é ela própria um ritornelo, ela tem a forma de um ritornelo). A música é primeiro uma desterritorialização da voz, que devém cada vez menos linguagem [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 108).

Em suma, o devir-criança de Deleuze e Guattari, principalmente nas páginas sobre o ritornelo, parece afirmar a potência de um devir-músico da criança que a eleva ao cósmico, mantendo vizinhança com um devir-animal, e também com um devir-mulher, na produção de um primeiro ritornelo territorial e não musical. Um tema complexo na filosofia dos autores que nos esforçamos aqui para agenciar de modo minimamente claro e criativo, mesmo diante à dificuldade em perscrutá-lo.

Referências bibliográficas:

- DELEUZE, Gilles. *Imanência: uma vida*. Tradução Tomaz Tadeu. *Revista Educação & Realidade*, v. 27, n. 2, p. 10-18, jul./dez. 2002.
- _____. *Spinoza: Filosofia Prática*. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002
- _____. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. 2ª ed. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Francisca Evilene Barbosa de Castro; Hélio Rebello Cardoso Júnior; Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009. (Coleção *Argentum Nostrum*).
- _____. *Espinoza e o problema da expressão*. Tradução de GT Deleuze-12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. 2ª ed. Tradução Luiz. B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia – vol.3*. 2ª ed. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia – vol. 4*. 2ª ed. Tradução Suely. Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- _____. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia – vol. 5*. 2ª ed. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: 34, 2012c.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze: movimentos aberrantes*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- UEXKÜLL, Jacob Von. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos – Doutrina do Significado*. Tradução Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa, Edição “Livros do Brasil – Lisboa” [s/d] (Original publicado em 1934).

A destruição de Heidegger e a desconstrução de Derrida: Uma aproximação

André Luis Santos Nascimento¹

Introdução

O presente artigo debruça-se sobre o *pensamento da desconstrução*, do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, como caminho para a compreensão do seu rastro histórico ontológico a fim de apontar a influência direta da destruição apresentada por Heidegger no capítulo sexto de *ser em Tempo*, com a desconstrução que é a base do pensamento do filósofo franco-argelino.

Para compreender o que é o pensamento da desconstrução de Derrida, é preciso seguir o próprio movimento do pensamento do filósofo no que diz respeito ao questionamento da metafísica ocidental, não visando de modo algum a sua destruição, mas seguindo o fio condutor da própria questão apresentada, observando o caminho e as estruturas que compõem o que se entende por metafísica, para poder, enfim, pensar suas estruturas e questioná-la. Por isso, traçaremos o caminho do pensamento de Heidegger como base para alcançar as bases da desconstrução derridiana.

Nesse sentido, esse artigo consiste em apresentar, a partir de uma investigação histórico-filosófica, o que seria tal coisa que se convencionou chamar de “desconstrução”, tendo como foco uma tentativa de explorar certos caminhos e influências específicas que levaram Derrida a chegar no que hoje é denominado como desconstrução. Como exemplo privilegiado dessas influências, destacaremos a ontologia heideggeriana, a fim de mostrar que o que Derrida chamou de desconstrução tem herança direta com aquilo que Heidegger nomeou de “destruição da metafísica” no capítulo sexto da sua obra mais aclamada, *Ser e Tempo*.

1. O pensamento da desconstrução

O pensamento da desconstrução, tal como empreendido por Derrida, consiste em um exercício constante de questionamento da hierarquização sempre resultante do processo de conceitualização da metafísica. Portanto, para compreender tal pensamento, é preciso compreender primeiro o que seria “metafísica” para Derrida e qual a implicação de um pensamento hierarquizante.

A metafísica pode ser definida como uma forma de discurso típico do Ocidente, com uma maneira própria de se construir, qual seja, a partir de um binarismo que gera

¹ Licenciado e mestrando em filosofia por: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

a conseqüente oposição e hierarquia entre os conceitos. Essa metafísica, nos termos de Derrida, confunde-se com a própria história do pensamento ocidental, desde a concepção ontológica dualista de Platão, e sua divisão entre mundo das ideias e mundo das aparências, às oposições clássicas da história da filosofia, entre o bem e o mal, o bom e o ruim, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio e assim por diante. Por ser de caráter sempre opositivo e hierarquizante, tal binarismo determina sempre um vencedor e perdedor, ou seja, um conceito que comandará a estruturação do par conceitual e que teria como outro traço característico, como pretendemos mostrar ao longo da dissertação, sua estruturação partir de uma razão que nega a vida, o agora, projetando-se sempre para o futuro ou o passado.

Nietzsche, como sabemos, pode ser pensado como uma grande influência para o filósofo argelino, pontualmente quando diz que o cristianismo é o platonismo para o povo, não o dizia por acaso, enxergava o cristianismo como um aperfeiçoamento daquela mesma metafísica platônica a qual solidificou a história da Filosofia Ocidental. O objetivo de Nietzsche, contudo, era o de *destruir* a metafísica ao desmascarar o império histórico-filosófico do pensamento platônico que consistia não só na metafísica do mundo das ideias, facilmente comparado com o cristianismo, mas também aos valores destrutivos dessa metafísica na sua negação pelo o agora (incluindo aqui a ciência moderna, o humanismo e todo racionalismo filosófico) porque, segundo essa metafísica, o verdadeiro existiria apenas naquilo que advém no depois e em explicações transcendentais (como o cogito cartesiano, o sujeito transcendental de Kant e mesmo as leis da física newtoniana e a concepção de Galileu de que o universo é expresso em números).

Muito bem sucedido em sua análise, Nietzsche, como precursor de Derrida, abalou as estruturas da metafísica, mas talvez não a tenha destruído, tornando-se, talvez, o filósofo que tirou o Platão do pedestal e colocou a si próprio, colocando a sua própria metafísica, mas não causando a sua completa extinção, pelo simples fato de, talvez, querer ser o grande destruidor da metafísica. Derrida não acredita na destruição absoluta da metafísica (aliás, nem no fim de qualquer coisa, pois tudo permanece como rastro, como espectro) e, numa posição mais confortável na linha temporal da história da filosofia, havia compreendido que a resposta não seria o esforço para *destruir* a metafísica, mas desmontá-la, escavá-la, a fim de encontrar as bases que a compõem para poder empreender uma crítica mais *aprofundada*. Assim, Derrida admite, primeiramente, que como não é possível destruir a metafísica é preciso, então, analisar as suas estruturas mais fundamentais e questionar as suas hierarquizações, colocando em xeque o seu binarismo a partir da sua própria estrutura, e passando assim a conhecê-la melhor para melhor forçar sua ruptura interna.

1.1 A destruição de Martin Heidegger

Martin Heidegger, no parágrafo sexto de *Ser e Tempo*, apresenta seu intuito de *desmontar* toda a tradição ontológica da Filosofia, questionando, por parte dos filósofos, uma falta da análise do passado que compõe a ontologia a fim de, com esse exercício de compreensão das bases, *destruir* a tradição. O filósofo alemão proporciona um aperfeiçoamento no modo de se entender a Filosofia, quando propõe a necessidade de se analisar minuciosamente o passado que a tradição lega ao pensamento, mas faz isso respeitando a tradição, moldando-se como continuador ou aprofundador da linhagem filosófica, apresentando os acertos e erros que Kant teve, ao, segundo ele, quase chegar a esse estágio de análise temporal da ontologia. Para isso, assere, desde o início do parágrafo sexto, o quanto a temporalidade é marca fincada e inseparável de tudo que existe, sendo

impossível apenas analisar a tradição filosófica sem levar em conta a sua inquestionável temporalidade, como afirma já nas primeiras linhas, de forma didática:

Toda investigação e não apenas a investigação que se move no âmbito da questão central do ser, é sempre uma possibilidade ôntica da presença [do *Dasein*]. O ser da presença [do *Dasein*] tem o seu sentido na temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto um modo de ser temporal da própria presença [do *Dasein*]. (HEIDEGGER. 2017, p. 57.)

Heidegger, nesse trecho, revela o quanto de historicidade a presença [*Dasein*, o modo de ser do homem, de acordo com o léxico heideggeriano] carrega e o quanto ela não pode ser analisada sem sua temporalidade. *O ser da presença*, ou seja, o ser que é, no momento agora, aquele que existe e que está sendo, tem como sentido si mesmo, como marca da presença do agora, apenas como uma linha de tempo, que possui necessariamente um passado, como rastro presente e parte do eu agora. É por isso que Heidegger afirma que o ser só tem sentido na temporalidade, não existe ser sem tempo, porque o ser é, por si mesmo, parte do tempo, ele é a presença do tempo e é todo o tempo que era e que foi enquanto continua a ser. Ele defende e sustenta esse seu argumento no mesmo parágrafo quando afirma:

Em seu ser fático, a presença é sempre como e “o que” ela já foi. Explicitamente ou não, a presença é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a presença. Não. A presença “é” o seu passado no modo do seu ser. (HEIDEGGER. 2017, p. 57.)

Nesse trecho, Heidegger deixa clara a diferença entre o ser da presença como rastro histórico e o ser da presença como próprio passado. Ele faz essa diferenciação para reafirmar o quanto o ser da presença não é historicidade apenas como rastro do passado. Em outras palavras, o filósofo alemão está dizendo como a presença da história do ser – e da ontologia filosófica – não possui um passado como único e simples rastro do que já foi vivido, o ser da presença é a sua historicidade por completo, em seu próprio modo de ser. O seu passado não é uma trilha do que agora constitui a sua presença, o seu passado é o próprio ser e é a própria presença, como historicidade em transformação constante e pela influência dos acontecimentos que se sucedem, mas sem deixar de ser sempre a mesma presença que foi e continua sendo, ou seja, o *Dasein* em sua temporalidade, como o modo *próprio* de ser do homem.

O ser da presença é o ser do passado, ele é o mesmo, porque ele não se desloca da sua historicidade, ele é a sua historicidade, porque ele se constitui unicamente, como parte da historicidade como tal. “Ser” e “Tempo” não estão intrinsecamente ligados, eles são a mesma coisa, por isso não apenas convivem juntos, podendo assim analisá-los de forma individual. Eles são a mesma coisa e, por isso, precisam ser analisados em sua unidade, como ser que é tempo e tempo que é ser, e não como duas individualidades que estão amarradas.

A crítica de Heidegger incide, principalmente, sobre como a Filosofia ignorou, desde o seu princípio, a historicidade temporal do Ser, o que acabou impedindo todos os filósofos, apesar de seus grandes e respeitosos avanços, de pensar de forma mais acertada “o que é o Ser”. Segundo ele, desde os pré-socráticos, a historicidade temporal já era esquecida, sendo

explicada apenas como natureza ou *physis*. A ideia de natureza, por sua vez, foi trocada por religião na filosofia medieval, e assim por diante, tendo todo esse processo histórico (o que Heidegger chama de esquecimento do Ser) gerado filosofias que sempre acabam tangenciando a historicidade ontológica, mas sem trata-la de modo central.

Heidegger explica, então, como, apesar disso, as coisas podem ser mudadas, através do simples exercício de compreender a historicidade temporal ontico-ontológica:

Por outro lado, se a presença tiver apreendido sua possibilidade de não se tornar transparente para si mesma sua existência, mas também de questionar o sentido da existencialidade em si mesma, isto é, de investigar preliminarmente o sentido de ser em geral e, nessa investigação, alertar-se para a historicidade essencial da presença, então será inevitável perceber que a questão do ser, apontada em sua necessidade ôntico-ontológica, caracteriza-se em si mesma pela historicidade. (HEIDEGGER. 2017, p. 58.)

Heidegger deixa explícito nessa parte do mesmo capítulo, que a presença tinha se tornado transparente para si mesma, isto é, ao não investigar a sua historicidade, ela torna essa parte inseparável dela, transparente. Por isso, se ela *não se tornar mais transparente por si mesma, se ela questionar o que significa*, ele nunca alcançará a compreensão do que compõe o seu existir. Nesse sentido, Heidegger afirma que o primeiro passo é simples: questionar-se. A partir do questionamento da historicidade, se perceberá a necessidade de investigar-se, e a partir daí se dará conta da importância desse *escavar* histórico-filosófico.

Para Heidegger, o que significa o questionamento da sua historicidade (definindo que esse questionamento é o exercício de investigar o passado do sentido de ser em sua totalidade), é olhar para si mesmo, perceber-se como tempo, e olhar para trás, para o passado que compõe a questão do ser que é a própria questão do seu modo de ser.

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. (HEIDEGGER. 2017, p. 60.)

Martin Heidegger defende nesse trecho que, para poder atingir a transparência, ou seja, o conhecimento de sua própria história, é preciso *abalar a rigidez*, destruindo a solidificação da tradição para atingir a fluidez. Tal fluidez nada mais seria que a abertura para enxergar e compreender a história do pensamento a partir de sua análise lógica da historicidade, desprendendo-se de definições dominantes, não para descartá-las por completo, mas para poder analisá-la aquém da metafísica que é formada pela estrutura construída ao longo da tradição. Ele continua, então, no mesmo parágrafo:

Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. (HEIDEGGER. 2017, p. 61.)

É nesse ponto em que Heidegger apresenta o conceito de *destruição* como uma ferramenta para aquilo que, futuramente, chamaríamos de desconstrução, já que, para chegar ao objetivo proposto, a transparência da história do ser, seria preciso *destruir* tal acervo, o que pode ser entendido também como o fim da hierarquia do acervo ontológico que é construído pela tradição.

A palavra Ontologia tem sua origem nos termos gregos *ontos*, que significa “ente”, e *logoi* que pode ser traduzido como “razão”. Entretanto, apesar do seu significado filológico, torna-se importante destacar a diferença entre a ontologia de Heidegger e a de Aristóteles, sendo esta última a base para a metafísica filosófica tradicional. A Ontologia heideggeriana deve ser entendida como uma oposição à metafísica e traduz-se como a reflexão sobre o sentido abrangente do ser. Por isso é importante diferenciá-la da ontologia aristotélica, que seria uma área da filosofia que estuda as propriedades gerais do ser e que, portanto, confunde-se com a própria metafísica, ou ciência que define os entes.

É por isso que, para Heidegger, tirar o acervo, a partir da destituição da hierarquização, permite a *destruição* do sentido de valor presente nessa catalogação (que nada mais é do que uma metafísica que acredita no valor e na solidificação, ignorando que o valor é sempre criado e não imposto como uma verdade *a priori*). Perceber essa *desvalorização* do valor é, então, admitir que não existe verdade *a priori* e que, exatamente por isso, não existe valor que possa transpassar a sua própria criação, sendo todo o acervo ontológico uma grande ilusão, criada e bem utilizada como organização do conhecimento, mas nada além disso. Ele continua explicando, na continuação, como deve ser feita essa tarefa de *destruição*:

Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas. (HEIDEGGER. 2017, p. 61.)

Heidegger afirma que essa *destruição* deve ser realizada seguindo, per-seguindo (termo que será interessante, caso pensemos na relação homem-animal), indo atrás do fio que conduz a questão, e propõe, então, uma espécie de *nivelamento*, como que puxando a linha de um novelo de lã, pedaço a pedaço do mesmo fio, passando por todas as partes para, enfim, chegar ao começo da questão do ser, ao princípio, ao fundamento, à *arché*.

O começo da questão do ser nada mais é que uma retomada das experiências mais originárias possíveis da questão, a fim de encontrar, nessas origens, o momento em que se iniciaram as questões determinantes para a história da ontologia, a fim de pensar como e porquê tais questões se tornaram decisivas para a questão, que, em última análise, é a *questão do ser*. A proposta heideggeriana é, portanto, um certo “escavar” da *questão* com o objetivo de chegar até as suas raízes, a fim de identificar quais são as raízes que sustentam a questão do ser. Isso pode parecer tautológico, mas quer dizer que a questão mais radical do ocidente, para Heidegger, a *questão do ser*, tem suas raízes em certas experiências de pensamento que, em sua radicalidade, não conseguiram enxergar a raiz da questão, que, entretanto, estava lá assombrando toda a especulação filosófica desde o seu surgimento. É isso que Heidegger denominou como a tarefa de uma “destruição da metafísica”, ou seja, uma liberação de conceitos que estavam enrijecidos demais por causa da experiência filosófica da tradição como metafísica – tarefa esta que, devemos sublinhar, Heidegger deixa em aberto como promessa em *Ser e tempo*, como parte que seria desenvolvida no volume não escrito da obra.

1.2 A destruição de Heidegger e a Desconstrução de Derrida: uma aproximação

Heidegger queria resgatar a experiência radical do ser, que caiu no esquecimento a partir da tradição metafísica, a partir do escavamento da questão original – e usou para tal tarefa o termo *Destruktion*, como *palavra que traduzia a destruição da rigidez das estruturas*.

Como leitor atento da proposta de destruição heideggeriana, e tomando como mote a dupla existência de termos que querem dizer destruição em alemão (*Abbau e Destruktion*), Derrida opta por traduzir o termo utilizado por Heidegger no parágrafo seis de *Ser e Tempo* como uma tarefa de *desconstrução* da história da ontologia, criando o neologismo *déconstruction* em francês justamente para diferenciá-lo de *destruição*.

Derrida enxergava uma conotação negativa na palavra que se traduz por destruição, e achou mais conveniente para a compreensão filológica e mesmo terminológica utilizar o neologismo *desconstrução* em seu lugar. Mas, nessa etapa, é importante ressaltar que a desconstrução derridiana não é apenas uma simples tradução da destruição heideggeriana. As leituras de Derrida sobre Heidegger são, inclusive, muito criticadas pelos especialistas em Heidegger, pois não são meras análises ou tentativas de exegeses. Derrida não pode ser considerado, de forma alguma, um heideggeriano, mas também, do mesmo modo, não pode ser considerado um contra ou anti-heideggeriano. Derrida é um leitor crítico da obra de Heidegger e que entende que, como ensina Heidegger, o próprio pensamento heideggeriano deve ser objeto de *desconstrução*.

Nesse sentido, podemos arriscar dizer que a desconstrução derridiana é uma espécie de transformação da destruição de Heidegger, isso porque possui também influência direta de outros estudos de Jacques Derrida de obras de outros grandes desconstrutores, como, por exemplo, Nietzsche, Lévinas e Freud, além de inúmeras questões ético-políticas que abalaram, para Derrida, de modo tão contundente como Heidegger, a tradição metafísica.

Pode-se afirmar, por isso, que o que se conhece como desconstrução em Derrida, transpassa a própria filosofia, sendo um trabalho que, acima de tudo, *suspeita* – a partir de uma investigação dos discursos filosóficos, históricos, literários, psicanalíticos e comportamentais.

1.3 Conclusão: O “lugar” da desconstrução

Utilizado pela primeira vez por Jacques Derrida em 1967 na Gramatologia, o termo ‘desconstrução’ foi tomado da arquitetura. Significa a deposição decomposição de uma estrutura. Em sua definição derridiana, remete a um trabalho do pensamento inconsciente (‘isso se desconstrói’), e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico e dominante. Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes. (DERRIDA E ROUDINESCO. 2004. P.9)

As palavras acima, da psicanalista Elizabeth Roudinesco, traduzem de forma objetiva o termo “desconstrução” que é apresentado por Derrida. O termo foi utilizado pela primeira vez no livro de Derrida *Gramatologia*, publicado em 1967, e Elizabeth afirma que ele foi “tomado da arquitetura” e explica que o seu significado é o decompor uma estrutura. Na definição derridiana, trata-se, portanto, de um dissolver o pensamento hegemônico e dominante através de um trabalho constante do inconsciente. Esse dissolver, ao qual Roudinesco chama a desconstrução de Derrida, não é de forma alguma uma destruição desse sistema de pensamento, mas sim o seu “desfazer”, como ela explica tal decomposição estrutural. Por isso que, como diz Roudinesco, tal termo “desconstrução”, teria sido tomado da arquitetura, que trata justamente de forma e estrutura das composições.

Nesse sentido que aponta a historiadora da psicanálise, a tarefa de desconstruir de Derridiano nada mais é, portanto, que uma investigação da forma e da estrutura da tradição filosófica e de assuntos e estudos que transpassam a academia. Observando a estrutura e a forma, seria então possível observar os passos da construção do pensamento da tradição metafísica. Logo, segundo a citação, o ato de desconstruir seria o ato de resistir à tirania da tradição metafísica ocidental da Filosofia, ou seja, a uma história apresentada como uma, coesa, impenetrável, portanto, e por essa razão, imutável. Essa resistência, contudo, se dá com a ajuda da própria metafísica, ou seja, da sua própria estrutura, já que, como construção, ela apresenta suas fendas e brechas, para, a partir dela, refazer outras tantas possíveis construções cambiantes de seu próprio material.

É por isso que não se pretende destruir a metafísica com a desconstrução, porque a desconstrução precisa da investigação da tradição metafísica para, a partir, dela reconstruí-la. E mais ainda: a desconstrução coloca em xeque toda tentativa de destruição que, para ser de fato bem sucedida, deveria supor-se um discurso que se constrói sem o uso do material ou dos conceitos que constituem tal tradição, como que vindo de um “além” ou um “fora” para atacar a metafísica. É nesse sentido que Derrida se torna muito relutante com o uso de termos como “fora”, “transgressão”, “morte”, “fim” etc.

O modo único que seria a definição derridiana de desconstrução, é o espaço que se dá “entre” o binarismo metafísico (ou seja, a estrutura na qual toda a metafísica filosófica e todo o pensamento histórico filosófico possuem as suas raízes).

Por isso que a proposta derridiana não seria a de destruir a metafísica, mas de habitar o “entre” de suas estruturas, acompanhando os rastros que a compõem. O estar *entre* é o modo arquitetônico da desconstrução derridiana de habitar e assombrar a metafísica.

Referências bibliográficas:

DERRIDA, *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967

_____. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *O animal que logo sou*. Unesp, São Paulo: 1999

_____. *Posições*, Belo Horizonte: Autentica, 2001a

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Moderna, 2001b

DERRIDA e ROUDINESCO. *De que amanhã... Diálogos*. 2004

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o Labirinto de Inscrições*. Zouk, Porto Alegre: 2008

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido*. PUC, Rio de Janeiro: 2011

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Editora Vozes, 2017

Seguir a linha de fuga do vôo da bruxa, ou das relações entre a filosofia e a experimentação

André Vinícius Nascimento Araújo¹

É provável que muitos dentre aqueles que escolheram dedicar suas vidas ao estudo filosófico, já tenham se deparado com essa sentença de ar aparentemente esotérico: “não se escolhe a filosofia é ela que nos escolhe”. Para alguns dos que persistem nesse caminho a sentença parece ter algum sentido, ela soa como uma espécie de acaso miraculoso, como um encontro que faz de todos os outros destinos uma série de miragens do possível. Ela sugere, ainda mais, que a filosofia, não se reduz a um curso acadêmico ou a uma profissão, antes que isso é um “modo de vida”. O que implica, para utilizar as palavras de Marilena Chauí (2003, p. 12-13), admitir as questões como “interiores à nossa vida e à nossa história”, como “índices ou signos da indeterminação essencial de nossa experiência”².

A verdade é que sempre estamos imersos em uma zona de estranhamento por amarmos essa liberdade da indeterminação – mas afinal o que faz a filosofia, para quê ela serve? – é certo que teremos em algum momento de responder a questão para uma linguagem ordinária, não tanto daqueles que não possuem formação acadêmica, interesse ou disposição pela leitura, mas, sobretudo, para aqueles que ocupando posições privilegiadas nos poderes constituídos vêm a filosofia como um palavratório difícil e sem utilidade e que não produz “valor agregado”.

Podemos nos livrar temporariamente desses aborrecimentos tomando o conselho que Gilles Deleuze (2018, p. 136) extrai das tônicas dinâmicas do pensamento nietzschiano, essas indagações são como manifestações de uma má vontade, a qual deveríamos responder com a mesma acidez: “A filosofia serve para entristecer” e “incomodar a besteira”, e não há mesmo outra finalidade para ela. Isso, contudo, não nos exime facilmente da outra questão: o que faz a filosofia? ou o que dá no mesmo quando já não tomamos a “essência” como um pressuposto, o que é a filosofia?

O estudante jovem, cheio de intenções criativas, em sua formação certamente vai se deparar com o típico “mestre embrutecedor”, para falar como Rancière (2015) – aquele que já pressupõe a ignorância dos seus “discípulos”; e eis a sentença monolítica que ele pronuncia com olhar jocosos e sobrancelhas arqueadas: “Hegel foi o último filósofo”. Depois dele, teríamos de nos contentar com uma espécie de experiência de luto, e não só

1 Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

2 O texto de Marilena Chauí em questão é “A Filosofia como Vocação para a Liberdade”, referente ao recebimento do seu título de *Honoris Causa*. Reflete momentos fundamentais de sua formação pessoal e acadêmica, atravessados pelo período “conturbado” – sendo eufemista – da ditadura militar brasileira.

pela Filosofia, como pela arte. Os que seguirem pela linha “continental” do pensamento escreveriam notas de rodapé, logógrafos do “já pensado”, os que seguirem pela linhagem analítica talvez sejam reconhecidos “filósofos profissionais”, ao preço de talvez recusarem essa espécie de vocação de lidar com objetos conceituais que nada dizem em relação a precisão da linguagem científica calcada nas provas experimentais.

Obviamente que fazemos uma caricatura de tudo isso, mas apenas para recolocar, prolongar ou até mesmo recuar um pouco a questão. É que a pergunta sobre o que faz ou o que é a filosofia, tende a cair na mesa como uma série de dados viciados que já jogamos muitas vezes – já supomos de antemão os valores de uma possível resolução do problema. Pode-se tomar como óbvio que a filosofia lida com o pensamento, e podemos, ainda mais, supor que sabemos o que é o pensamento, que ele é “auto-evidente” simplesmente pelo sentido de “presença” que ele nos dá. Estou pensando agora, o tempo todo. Uma presença que não vacila e sabe quem é quando reconhece seu cão, seu computador, seu reflexo na tela, nas memórias e nas palavras que ela mesma digita, mesmo que este reflexo esteja fosco.

A questão se impõe então de outro modo, quando é que chegamos a pensar, nós que por paixão nos tornamos profissionais do que os outros já pensaram? Mesmo quando esse “outro” que chamamos “filósofo” recusa uma tradição canônica? Foi talvez no espírito zombeteiro de encarar a gravidade do professor que nos ensinava a falsa modéstia historiográfica – certamente valiosa contra a megalomania típica do *pathos filosófico* – que encontramos pensadores como Derrida, Foucault, Deleuze e tantos outros. Corremos, então, o risco de nos tornarmos deleuzianos, quando talvez nem ele mesmo o tenha sido.

Parece que a questão do pensamento acaba caindo em outro vício, a disjunção entre um “pensamento próprio” e um “pensamento alheio”. Vício da interioridade espiritual que deve suplantar a exterioridade. Se insistimos em Deleuze é porque ele coloca o problema em outros termos que não o encerra em um “sujeito pensante”. Trata-se de “engendrar ‘pensar’ no pensamento” (DELEUZE, 2009, p. 213), confrontar-se com algo que “força o pensamento a apreender aquilo que só pode ser pensado, o *cogitandum*” (Ibid., p. 205) e não o “cogito”.

Falamos de um pensamento próprio de Deleuze, aquele que se inicia mais ou menos em *Diferença e Repetição*, e é curioso também que ele tenha compreendido a frase de Foucault a seu respeito – “Um dia talvez o século será deleuziano” – como uma espécie de chiste sobre sua ingenuidade, “o mais desprovido de culpa por ‘fazer filosofia’” (DELEUZE, 2013, p. 116). E por que alguém que se decidisse por “fazer filosofia” haveria de ter culpa?

Devemos, em primeiro lugar, levar em consideração o que Deleuze (Ibid., p. 15) entende por “falar em nome próprio”: “falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações”. Ele insiste ainda que não é um “eu” que se oferece no discurso como identidade consigo mesmo (eu = eu), mas trata-se “do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem” (Ibid., p. 15). É deslocada, portanto, uma imagem muito comum que temos do “impessoal” que não é mais como uma massa indiferente da qual o pensador se destaca elevando-se as nuvens, o “eu” se descentra no eterno retorno da diferença: “eu é um outro”, e o “impessoal” aparece como “pré-individual” e composto de singularidades “pré-pessoais” – *campo transcendental*³.

3 Seria interessante ressaltar aqui como o tema de um “campo transcendental sem sujeito” remete a um diálogo que Deleuze mantém – ainda que tenha divergências – com o Sartre (2013, posição 1008-1011) de “A Transcendência do ego”. O último queria alcançar o “campo transcendental” como “purificado de toda estrutura egológica”. Ele se utiliza

Em segundo lugar, esse deslocamento que permite descentrar o pensamento para que ele possa pensar a diferença sem negá-la em favor de uma identidade superior, se faz no seio de um diálogo com uma tradição muito clássica, a da própria formação de Deleuze – ainda que ele mude algo na forma escolar de fazer esse diálogo. A sua inocência em “fazer filosofia”, pode ser entendida pela indiferença as tônicas que marcaram sua geração como a “superação da metafísica” ou a “morte da filosofia”. E nisso compreendemos o não abandono de alguns conceitos e temas filosóficos clássicos.

Podemos tentar apreender algumas implicações desse exercício indisciplinar e rigoroso, de *descentrar-se como sujeito e abrir-se ao múltiplo* na simultânea via em que se “fala em nome próprio”, servindo-se de uma tradição. Queremos chamar atenção ao menos para três pontos: 1) a sua crítica da imagem dogmática do pensamento e do modo como esta imagem entende o que é *pré-filosófico* e se relaciona com o *não-filosófico*; 2) o segundo ponto seria a compreensão que Deleuze assume de seu próprio projeto filosófico entendendo-o como um “empirismo transcendental”; 3) E, por fim, como a articulação entre filosofia e arte que propõe tal empirismo, vai entender o pensamento como experimentação e ato de criação.

Há dois momentos da obra deleuziana que nos chamam atenção: o primeiro é quando nesse esforço maior de articular suas próprias ideias, em *Diferença e repetição*, aparece a noção de “pedagogia dos sentidos”; o segundo, em *O que é a filosofia?*, justamente uma das últimas obras, quando aparece a noção de “pedagogia do conceito”⁴. É interessante o modo como Deleuze, assinando com Guattari, enfrenta a questão que dá título a segunda obra: como uma questão de velhice. Quando jovens, não a encararíamos em toda a sua contundência, tendo em vista que estaríamos muito ocupados em fazer filosofia. A questão seria, portanto, o que foi isso que fizemos a vida toda?

Em *Diferença e repetição* uma das coisas em que podemos apreender o esforço de falar em nome próprio em meio a uma constelação de filósofos que compõem seu trabalho é na “noologia” por ele proposta. Por noologia entenda-se o estudo das imagens do pensamento ou das coordenadas *pré-filosóficas* que orientam a produção de conceitos (DELEUZE, 2013, p. 190), as mesmas que mais tarde serão tratadas em *O que é a filosofia?* como “planos de imanência”.

Muitas das filosofias canônicas que conhecemos encaram esse problema do começo, é preciso eliminar os “pressupostos”; Hegel (2014), por exemplo, encara a negatividade do Ser como ausência de pressupostos a partir da qual seu pensamento pode ir do mais ínfimo, a “certeza sensível”, ao mais elevado, o “Espírito absoluto”. As coisas aparecem um pouco assim: se você quer pensar por si próprio na filosofia, terá antes de mostrar que até então

também, ainda que por motivos distintos, da mesma sentença poética de Rimbaud da qual se serve Deleuze, “Eu é um outro”, mas nesse caso para caracterizar a “atitude reflexiva” (Ibid., Posição 1044-1051) da fenomenologia.

4 Não nos aprofundaremos no tema aludido, de uma “pedagogia dos sentidos” e de uma “pedagogia dos conceitos”, tendo em vista que é algo que se encontra ainda em desenvolvimento em nossa pesquisa. É preciso considerar que esse tema remete ao modo como Deleuze entende a “cultura” a partir de uma inspiração muito nietzschiana. Não se trata de uma “erudição”, do ensino de uma “doutrina”, mas de um “aprendizado”, no sentido mais experimental, que descobre “faculdades” não pré-determinadas e encara o pensamento de forma “genética”. No primeiro caso, poderíamos entender “pedagogia dos sentidos” como um “adestramento”, mas que prescinde de um “desregramento dos sentidos”, retirando as nossas percepções do campo do “condicionado” (sujeito/objeto) e abrindo-a ao campo dos possíveis, ou das “condições”, algo que a arte pode nos levar a experienciar. No segundo caso, trata-se de encarar a Filosofia como “ato de criação”, dando ênfase aos elementos composicionais: plano de imanência, conceitos, personagens conceituais; não deixando de ver aí a ligação entre a realização dessa composição e um modo sensível de experimentação que a precede. É nesse último ponto em que incide nossa hipótese de uma ligação entre as duas “pedagogias”, na medida em que ambas prescindem de uma aliança entre arte e filosofia.

não se foi longe o suficiente na operação de eliminar os pré-supostos, caso contrário não fará mais que notas de rodapé nos textos de Platão⁵.

O próprio Deleuze (2009, p. 189) diz que Hegel não foi longe o suficiente: “o ser puro, por sua vez, só é um começo à força de remeter todos os seus pressupostos ao ser empírico, sensível e concreto”; no final das contas, toda odisséia do espírito com sua Universalidade e Unidade já estava lá no que deveria ser sem pressuposto, o “isso” que eu aponto diante de mim, como concebível somente perante um “pressuposto mínimo”, o da mediação, para que a diferença possa ser pensada.

Ao olhar de Deleuze essas tentativas de começo caem em uma série de lugares comuns. Nossa proposta não permite deter-nos em todos, queremos, pois, destacar que aquilo de que esses lugares comuns não escapam é de cair em uma “distribuição sedentária” (Ibid., p. 67-68) do pensamento que qualifica sua imagem como dogmática. Sendo bem generalista, para que possamos avançar, digamos que um “pensamento sedentário” é aquele que mantém uma relação moral com as multiplicidades que se apresentam na experiência, classificando-as na fixidez de determinações fundadas em uma *imagem pré-filosófica do verdadeiro*.

Começar a partir de tal imagem pressupõe uma “repartição do empírico e do transcendental” (Ibid., p. 194), tal que a filosofia só retenha do *não-filosófico*, da *doxa*, o que é “essencial” e descarte ou mantenha uma relação de menoridade com o que julgue “inessencial”. Vemos isso no caso do *senso comum* e do *bom senso* tão caros a racionalidade. Exigimos o *bom senso*, quando tudo enlouquece no campo político, como apelo de consciência para estabelecer o consenso mínimo, ao mesmo tempo temos de lidar com formas de *senso comum* fechadas em suas representações identitárias e que se posicionam em partilhas empíricas muito fixadas, a despeito de qualquer “outro” como mundo possível – que se fecham ao *dissenso* que uma democracia, a nosso ver, exige, mais até do que um “bom senso” ou um “consenso”.

Em todo caso, a filosofia não pode enfrentar a besteira enquanto começar e continuar por aí – não poderá levar seu potencial crítico a sério enquanto não encarar com rigor o *dissenso* que exige antes do que se ancorar em quaisquer universais que façam de nossa *experiência sensível* uma simples condição de possibilidade *a priori* de um conhecimento qualquer, a tomem como instância genética de um pensar que “prejudique a tolice”, o sedentarismo da imagem dogmática do pensamento.

É no e pelo *sensível*, pois, que podemos encontrar aquilo que chamamos anteriormente de “abertura para o múltiplo” ou para as “intensidades”, na qual o “eu” se descentra de sua partilha sedentária e deixa que algo inesperado possa aparecer em seu campo de percepções e afecções, sem ser aniquilado. Coisa que a arte faz tão quão ou mesmo melhor, e nesse sentido o pensamento deleuziano encara a “estética” como uma “disciplina apodítica” (Ibid., p. 94) – que mantém certa relação com a condição (sensível) anterior ao condicionado (objetivo): o pintor que pinta a sensação ao invés de representar um objeto. O que abre a filosofia para as perspectivas *não-filosóficas*, ao invés de nos deixar afundar na melancolia dos moralistas que não param de reclamar que o mundo perdeu os seus princípios.

Já não se trata do que podemos conhecer *a priori*, mas de como podemos levar as faculdades até o limite do que elas podem, e sem um acordo fixo pré-estabelecido,

5 Ainda assim, damos destaque a uma entrevista em que Deleuze (2013, p. 190) afirma que “Platão não é ultrapassável”, ainda que não seja uma questão de fazer-lhe “notas de rodapé”, mas de “aplicar enxertos de Platão em problemas que já não são platônicos”.

para que nos disponham em uma relação de aprendizado contínuo. O que exige que aquele que se dispõe a pensar encare o pensamento não como a forma de legitimação de um saber, mas como uma experiência que se mantém nas bordas de seu não saber, e assim gradualmente vai ensaiando a colocação dos problemas. Exige uma espécie de salto arriscado da “experimentação”, no qual as “opiniões correntes” e as “percepções ordinárias” já não podem ajudar. A nosso ver, nenhuma passagem ilustra melhor essa experimentação do que aquela em *O que é a filosofia?* que fala sobre a instauração do plano de imanência:

Pensar suscita a indiferença geral. E todavia não é falso dizer que é um exercício perigoso. É somente quando os perigos se tornam evidentes que a indiferença cessa, mas eles permanecem frequentemente escondidos, pouco perceptíveis, inerentes à empresa. 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 experiências 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. Mesmo Descartes tem seu sonho. Pensar é sempre seguir a linha de fuga do voo da bruxa” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 52-53).

“Seguir a linha de fuga do voo da bruxa”, eis uma sentença maximamente prática, mas que não tem um significante. Quem dirá quais os meios adequados de fazê-lo? Quem pode garantir que o seu corpo alcance as mesmas altitudes e latitudes, as mesmas intensidades, com os mesmos meios utilizados por um outro corpo? A questão não é o que fazer, mas como alcançar a gênese do “condicionado”, ao invés de tomar o “condicionado” por “condição”. A gênese do “condicionado” é o que podemos chamar de “condição real da experiência”⁶.

É desse modo que soam ou parecem funcionar as expressões deleuzianas “empirismo transcendental” e “empirismo superior”, fazendo as Ideias das quais extraímos as determinações das coisas serem gestadas em perturbações do campo sensível onde não há menos não-senso do que possibilidades de sentido, mas de onde nos ultrapassamos quando começamos a colocar os problemas – afinal, as Ideias são problemas que continuarão a nos assombrar. Saímos com os “olhos vermelhos”, ainda que sejam os “olhos do espírito”, esses que viviam condicionados no pensamento sedentário e que já não podem ser os mesmos quando encontram-se com forças aberrantes em sua gênese: “um formigamento de diferenças, um pluralismo de diferenças livres, selvagens ou não domadas” (DELEUZE, 2009, p. 86).

6 Outro tema que pretendíamos desenvolver nesse texto, mas que ainda necessita de uma maior gestação, é o problema da “gênese do pensamento”, a partir da leitura deleuziana de Salomon Maimon. Como bem destaca Abadi (2016, p. 185) “fue Maimon quien planteó la crítica, que Deleuze retomará una y otra vez en su obra, de que las categorías kantianas no proveían más que las condiciones de posibilidad de la experiencia, cuando lo que una verdadera filosofía transcendental debería buscar son en cambio las condiciones genéticas de esta”. É nesse sentido que Deleuze buscará em autores como Nietzsche e Bergson, princípios genéticos como a “vontade de potência” e o “empirismo superior” (Ibid., p. 196). Podemos chamá-los, pois, de “princípios diferenciais” na medida em que permitem passar, ainda segundo Abadi (Ibid., p. 197), “del condicionamento a la génesis”, embora o autor não deixe de considerar que Deleuze estabeleça uma distancia crítica de Maimon, na medida em que o último pretenda conciliar o “princípio diferencial” com um “princípio de identidade” (Ibid., p. 200).

Certamente que a “beatitude” não parece ser a origem do pensamento, no máximo, sua árdua conquista, a de manter-se em combate no campo transcendental de afectos e perceptos, atravessado de atmosferas reativas, que é de onde extraímos essa estranha voz que diz “eu”. Combate que pode ser nomeado de “alegria”, aquela de manter-se na liberdade do incondicionado que amamos e que nos escolheu.

Referências bibliográficas:

- ABADI, Diego. La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze. *Revista Estudios de Filosofía*, n. 53, p. 183-205, jan./jun. 2016.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. A filosofia como vocação para a liberdade. *Revista Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 7-15, set./dez. 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 3ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- _____. *Diferença e repetição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* 3ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. ed. digital. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Diferença, não-identidade, negativo: Uma aproximação entre Deleuze e Adorno

Benito Eduardo Araújo Maeso¹

A filosofia da Diferença de Gilles Deleuze busca escapar da limitação identitária ao descartar toda forma de criação de uma narrativa ou discurso totalizante que impediria a percepção da real variação dos elementos. Para Deleuze, a multiplicidade somente é possível pela recusa da totalidade – o uno somente faz parte do múltiplo sendo subtraído dele e não como algo superior a este, teorema enunciado na fórmula $n-1$ – e toda tentativa de síntese é elencada como uma armadilha de retorno à identidade.

De forma análoga, em sua Dialética Negativa, Theodor Adorno serve-se da negatividade e da não-identidade como estratégias para escapar do retorno ao sujeito que caracterizaria as filosofias da identidade, em especial a versão hegeliana da dialética. Em vez da adequação entre realidade e pensamento pela síntese dos opostos, Adorno aposta na divergência entre tais elementos como forma de impedir a pretensão da própria filosofia em reduzir a realidade à totalidade. Esta recusa a uma síntese arbitrária busca impedir a absolutização dos conceitos, que correriam o risco, de outra forma, de fecharem-se em afirmações dogmáticas.

Logo, Deleuze e Adorno, cada um a seu modo, miram seu ataque ao mesmo objeto dentro da filosofia hegeliana: a síntese enquanto elemento necessário para o entendimento e o domínio da filosofia da identidade. Porém, as estratégias utilizadas pelos autores diferem: se Adorno nega-se à produção de falsas sínteses, pois considera que o objeto é necessariamente mais do que seu conceito, Deleuze busca erradicar a própria negatividade, vista como abstração que leva o pensamento a esquemas prontos que forçam um retorno ao identitário, restringindo a compreensão da multiplicidade do real. Para Deleuze, a diferença É. Já para Adorno, ela é a não-identidade que se recusa à conciliação.

Há certas questões que surgem deste descompasso: a) a crítica feita por Adorno a Bergson na introdução da Dialética Negativa pode ser estendida à filosofia da Diferença, de inspiração bergsonista, pois a armadilha do idealismo apontada por Adorno parece bem longe do materialismo radical deleuziano? b) a recusa do negativo por Deleuze como elemento de forçagem dos limites do pensamento desperdiçaria um potencial de diferença do negativo como liberação do que não pode ser conceitualizado, o múltiplo, o ainda a ser dito (a diferença em si), o que inverte completamente a visão comum sobre o mecanismo dialético hegeliano? Se as filosofias da identidade colocam o pensamento – e, por extensão, a sociedade – à mercê do totalitarismo, por permitir a expansão e disseminação de sistemas

1 Professor efetivo no IFPR (Instituto Federal do Paraná)

de dominação, conforme Adorno diz, tanto o não-idêntico como a diferença possuem um caráter político, além de serem estratégias para a produção do novo? Articular relações entre estes conceitos da dialética negativa e a diferença, ainda que de forma introdutória, é o objetivo deste trabalho.

Uma relação dissonante

Aparentemente tão diferentes entre si que qualquer tentativa de aproximação ou relação entre seus campos de imanência pareceria impossível ou inconciliável, ambas as produções filosóficas, de uma forma própria, lidam com certos elementos em comum, como um combate sem tréguas à primazia da identidade e da totalidade no pensamento filosófico. Além disso - e do interesse compartilhado por ambos nas relações entre filosofia, arte, literatura, etc. - os dois pensadores voltam seu foco à crítica do capitalismo e dos conceitos de história, o que desemboca em poderosas análises sobre a contemporaneidade.

Deixar cada um em seu castelo, sem interpelações ou apenas falando a convertidos, é certamente mais seguro, porém reduziria a análise de seus pensamentos ao campo descritivo da história da filosofia e das ideias. Ao invés disso, a proposta é estabelecer pontos de tensão que permitam articular os conceitos destes autores, ainda que não de forma direta ou aderente, para o entendimento de seus objetos de estudo. Certamente tal estratégia não resultará em uma harmonia conceitual entre os autores mas, no melhor estilo adorniano, a dissonância pode ser a forma mais interessante de expressar a musicalidade.

Dois pares conceituais parecem mais propensos a esta (des)harmonia: diferença X não-identidade e rizoma X constelação. Em comum, ambos lidam com a necessidade de pensar para além da filosofia da consciência: o primeiro trata das formas de expressão da diferença interna e da ruptura da identidade como sistema; o segundo, uma busca de estratégias de produção do novo a partir da constatação que ambas as filosofias compartilham um caráter anti-representacional. Estes conceitos indicam um momento de liberdade, isto é, libertação das amarras do pensamento identitário.

Deleuze postula que a diferença é interna a cada singularidade, que cada singularidade é perpassada por diversidade e multiplicidade em seus elementos, ainda que, para fazer isso, esse apelo deleuziano ao positivo, de acordo com NESBITT (2005, passim), possa adotar uma posição de negatividade em relação à dialética hegeliana, o que criaria um movimento de retorno ao que se deseja evitar.

Adorno não usa o conceito de não-identidade como forma de entender ou definir a natureza do ser - não é uma busca sobre a dimensão ontológica da diferença - mas como uma maneira de desafiar e desnudar e disparidade da relação sujeito-objeto. Se a diferença em Deleuze tem um status ontológico, em Adorno, possui uma dimensão ética. Isso será retomado mais adiante.

Deleuze critica Hegel ao considerar que o não-idêntico não pode ser um produto da negação da negação, no que Adorno concorda, ainda que este considere que “o não-idêntico não pode ser obtido diretamente, como algo positivo em si”. Em um mundo como o nosso, pensar ignorando a contradição, de forma puramente afirmativa ou positiva, é, para Adorno, recair no mito ou na ideologia. É este o coração de sua crítica a Bergson na introdução da Dialética Negativa: o descarte do sal dialético em prol da imediatividade dos dados da consciência recairia no idealismo que pretensamente se buscaria abandonar.

Para Adorno, ecoando um postulado central da Lógica da essência hegeliana, não é possível sequer intuir algo sem certo nível de mediação. Mesmo a suposição de um fato puro, que impacte o ser de forma direta, terá em seu centro a mediação que constrói essa suposição. Para que o ser possa afirmar que sente algo, a operação de mediação ocorre, assim como no próprio impacto: como seria possível produzir uma diferença caso o fato puro e a consciência do fato sejam símiles?

A filosofia da diferença, derivada de Bergson, poderia ser interpretada como “bela alma” dentro desse contexto, ou como produção de uma diferença sem efetividade? A formulação mais sucinta da diferença interna, por Deleuze, relacionada à duração em Bergson, é a de que esta “é o que difere ou muda de natureza, a qualidade, a heterogeneidade, o que difere em si” (DELEUZE, 2006, p. 38). Mas isso não seria um retorno, ainda que tortuoso, à identidade? A ideia, a duração, como o que difere de si mesma, ainda que signifique a recusa da totalidade, pois algo é subtraído dela, acabaria por indiretamente remeter ao conceito do qual buscaria se libertar?

A estratégia de Deleuze para escapar desta crítica é reforçar o caráter materialista da filosofia da diferença trazendo Marx para o debate, fazendo referência à imaterialidade da síntese dialética hegeliana (o que Marx chama de “colocar a dialética sobre seus próprios pés”), ressoando a crítica do próprio Adorno a Hegel por outro ângulo. Deleuze usa o “nome de Marx” como uma proteção contra a acusação de que a Filosofia da Diferença possa ser reduzida à “bela alma”, ou uma diferença apenas em ideia: o marxismo seria a comprovação de que o real, como campo de tensão e revolução permanente, modifica-se antes que possa se ossificar, estando em perpétua diferenciação. O real é o campo da produção incessante de elementos, e mesmo uma ideia, ao ser pensada, assume certa dimensão material por ser fruto de relações que ocorrem no existente e por ser elemento que influenciará as relações materiais em algum nível. O pensar é fruto de um encontro, que força sua ocorrência. Seria efeito, não causa. Neste sentido, a crítica de Adorno a Bergson em relação à atemporalidade idealista que o devir pretensamente material assumiria - e à dialética inconsciente nos conceitos de tempo e vivido que Bergson busca negar - pode ser dirigida apenas de forma parcial a Deleuze.

O rizoma, como modelo epistemológico, caracteriza-se por não ter proposições ou afirmações que ocupem posições mais fundamentais do que outras ou que ramifiquem segundo dicotomias estritas. A estrutura do conhecimento não deriva, por meios lógicos, de um conjunto de princípios primeiros, mas sim elabora-se simultaneamente, a partir de todos os pontos sob a influência de diferentes observações e conceitualizações. Já para Adorno, a composição dos conceitos em constelações preserva na filosofia o momento mimético evocado pela arte, é um procedimento metódico também caracterizado pela impermanência e cujos elementos, por sua característica de composição, não possuem uma primazia definida.

Ainda que uma estrutura rizomática não seja necessariamente flexível ou instável, ela tem como exigência a necessidade de que seus modelos de ordem possam ser modificados. Da mesma forma, as constelações precisam ser cambiantes, e não supra-históricas, para dar conta das questões filosóficas. Apesar de uma diferença crucial que reside na possibilidade ou não de um caráter mimético nas associações resultantes dessa disposição livre de elementos, um elemento comum a ambos os constructos é a desconfiança da ideia de uma razão finalista ou de uma teleologia da história.

O que se mostra e o que se esconde

A negatividade em Hegel acaba por ser criticada por ambos os autores como um reforço da unidade, pois pressupõe a repetição daquilo que se mostra, enquanto “não-algo”. Uma analogia possível e extremamente simplificada, mas com propósitos didáticos, é imaginarmos um cubo: não é possível ver todos os lados e arestas ao mesmo tempo, porém espelhamos mentalmente o que vemos para montar a imagem completa dele em nossa mente, supondo que o cubo seja desta forma na sua totalidade. Isso seria, em teoria, o resultado arbitrário da operação da síntese.

Hegel, conforme Jameson, é “maltratado e abusado” pela leitura de Deleuze, que se concentra apenas em uma figura dialética, a da má consciência, a generalizando para todo o pensamento dialético, um procedimento herdeiro das tradições heideggeriana e principalmente nietzschiana de crítica a Hegel. Ao tomar o todo pela parte, cria-se uma imagem propositalmente distorcida para ressaltar a positividade da filosofia da diferença.

A crítica deleuziana central ao negativo baseia-se no fato de que em um “não-ser” se refere, ainda que por oposição, ao ser que busca negar, sendo assim auto-referente: ou entendendo a oposição como um limite deste conceito identitário, um elemento conceitual hipotético. Para ele, o poder crítico do negativo só se mostraria eficaz ao denunciar o princípio da identidade, ao mostrar o que se desdobra como diferença, sem se remeter à forma de afirmação dada na proposição inicial: “Em suma, é a partir da Ideia, do elemento ideal, diferencial e problemático, que deve ser feita a crítica do negativo” (DELEUZE, 2006, p. 191).

Se “a crítica do negativo só é radical e bem fundada quando opera uma gênese da afirmação e, simultaneamente, a gênese da aparência de negação.” (Idem, p. 194), não apenas a questão principal passa a ser como a diferença pode ser afirmação pura como também se abre a interpretação de que há modalidades de negativo que, à sua maneira, possibilitam a mesma estratégia que Deleuze busca aplicar à filosofia da Diferença. É aí que a Dialética negativa adorniana operaria: pelo viés do heterogêneo. O que teria lugar entre o sujeito e o objeto é a não-identidade, por duas razões; a primeira é a de que o sujeito é construído, de fato, por condições históricas e sociais; a segunda é que nenhum objeto pode ser plenamente conhecido de acordo com as regras e procedimentos do pensamento identitário. Sob as condições atuais, somente é possível à filosofia a tentativa de reconhecer a não-identidade plena entre pensamento e pensado, a busca pelo resíduo, pela ruína, pelo que permanece fora - aqui estranhamente remetendo também ao conceito de “fora” em BLANCHOT (apud SCHOLLHAMMER, 2002, p.64), o que permanece para além da relação palavra-significado, conceito crucial para Deleuze.

A própria definição de negatividade precisa ser revista: ao invés de ser uma figura de resignação ou uma abstração técnica para o reforço da identidade, o negativo pode ser pensado como tudo aquilo que está além das determinações desta identidade, ou tudo que o objeto, ao ser determinado, se refere por não estar predicado à esta determinação. Aquilo que deixa de ser dito e que é a forma de “não esmagar a possibilidade” do que possa ser para além da determinação: um devir. Importante lembrar que, para Deleuze, o devir não remete à imitação de nenhuma propriedade da determinação ou representação. De que forma a negatividade poderia, então, ser articulada com a diferença?

Se o negativo é o campo de enunciação daquilo que está para além do conceito, fazer a filosofia se voltar para o que difere, não para o que segue o princípio da identidade entre

o pensado e o existente é fazer a filosofia se voltar à materialidade, pois a ideia não abarca a totalidade da realidade nem das possibilidades do concreto. Adorno dá ênfase à primazia da diferença ao observar que a não-conceitualidade, a singularidade e a particularidade são originárias à filosofia. Estes elementos heterogêneos (que são nomeados por Deleuze como elementos diferenciais ou diferenciados) foram ignorados como o “temporal” e o “insignificante” por todos os filósofos desde Platão.

O motivo pelo qual Adorno relaciona conceitualização com o pensamento identitário é que este modo de pensar, ele acredita, é inerente ao processo de conceitualização, constituída por abstrações e identificação, erigindo um mecanismo de dominação no qual a identidade entre conceito e significado é pressuposta. O não idêntico é o que ultrapassa o limite do conceito, que não está contido, sobra ou surge além dele, algo bastante similar à ideia da diferença como aquilo que surge para além da identidade. Ambas são estratégias válidas; diferentes mas análogas. Não-Idênticas.

Retomando rapidamente a questão da posição ontológica e ética da diferença e pensando em uma consequência política nas chamadas estratégias de produção do novo: ambos denunciam o caráter totalitário da identidade também na política, com suas filosofias claramente anti-totalitárias, mas enquanto Deleuze aposta na diferença como motor e produção de conceitos, investindo em uma micropolítica ou no conceito de minoritário, na produção de linhas de fuga e máquinas de guerra - confrontos e desestabilizações locais e constantes - Adorno aposta em estratégias de reconhecimento de alteridade e daquilo que ainda escapa às amarras do mundo administrado como formas de emancipação do ser, como a arte, a educação e o não-idêntico. A função política da diferença e do negativo é indicar a saída ante o fascismo, o stalinismo e o americanismo, as potências diabólicas vistas por Kafka, não à toa um escritor admirado e estudado pelos dois filósofos em questão aqui.

Porém, um debate interessante - a ser encetado posteriormente - é pensar como uma filosofia avessa à tirania do conceito, que busca o desencantamento do conceito, como a de Adorno, pode criar um campo de tensões, aproximações e ressonâncias, tratando de tantos problemas em comum, com a proposta deleuziana de que a função da filosofia é criar conceitos.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. *Dialética Negativa*. RJ : Jorge Zahar Editor, 2009
- _____, Anotações sobre Kafka, in _____, *Prismas, Crítica cultural e sociedade*. São Paulo : Editora Ática, 1998
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. RJ : Jorge Zahar Editor, 1985
- DELEUZE, G. *A Ilha Deserta e outros textos*. Org. David Lapoujade. Trad. Luis Orlandi. SP : Iluminuras, 2008
- _____, *Diferença e Repetição*. Trad. Luis Orlandi e Roberto Machado. RJ : Graal, 1988
- _____, *Nietzsche and Philosophy*. Trad. Hugh Tomlinson. NY : Continuum : 2002
- DELEUZE; G; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. SP : Editora 34, 2010
- _____, *Kafka: toward a minor literature*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986
- FARIA, J. H.; MENEGHETTI, F.K. *Dialética Negativa: Adorno e o Atentado Contra a Tradição Epistemológica nos Estudos Organizacionais*. XXXI Encontro ANPAD. Rio de Janeiro, 2007
- GARO, I. *Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze*. *Deleuze Connections: Deleuze and Politics*, 2006, Edinburgh University Press. pp. 54-73
- _____, *Deleuze, Marx and Revolution: What it means to “remain Marxist”*. In BIDET, J.(org.) *Critical companion to Contemporary Marxist*. Leiden : Brill, 2008
- GARO, I.; SAUVAGNARGUES, A. « Deleuze, Guattari et Marx. », *Actuel Marx* 2/2012 (n° 52) , p. 11-27 URL : www.cairn.info/sci-hub.io/revue-actuel-marx-2012-2-page-11.htm. DOI : 10.3917/amx.052.0011
- GATTI, L. *Exercícios do pensamento: dialética negativa*. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo , n. 85, p. 261-270, 2009 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000300012&lng=en&nrm=iso>. access on 30 Aug. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000300012>.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze: os movimentos aberrantes*. São Paulo : n-1, 2015
- MUSSE, R. *Sujeito Administrado*. *Revista Cult*. Ed. 173. Setembro/2013. Online. disp. em <http://revistacult.uol.com.br/home/2013/09/sujeito-administrado/>
- NESBITT, N. *The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference – Revista SubStance – Ed.107 (Volume 34, Number 2), 2005, pp. 75-97*. University of Wisconsin Press. Disp. em <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/substance/v034/34.2nesbitt.html>
- OLIVEIRA, P. R. *Dialética negativa como perspectiva para o pensamento; orientador: Edgard José Jorge Filho – Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005*.
- SAFATLE, V. *Dialética Hegeliana, dialética Marxista, Dialética adorniana*. Curso de pós-graduação. FFLCH-USP. 1º Semestre 2015
- _____, *Para introduzir a experiência intelectual de Theodor Adorno*. In: ALMEIDA, J.; BADER, W., *Pensamento alemão contemporâneo*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- SCHOLLHAMMER, K. *As práticas de uma língua menor: reflexões sobre um tema de Deleuze e Guattari*. *Revista Ipotesi, Juiz de Fora*, 2002. Pp-59-70
- SELIGMANN-SILVA, M. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*. SP : Civilização Brasileira, 2010
- SHOLLE, D. *The Subject of Adorno*. *Palestra*. International Communication Association.

Disp. http://www.allacademic.com/meta/p112007_index.html.

SILVA, E.S.N. Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação. Tese. Orientação: Prof. Dr. Rodrigo Duarte. Belo Horizonte, 2006. Disp. em http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7JJKC5/eduardo_soares_neves_silva.pdf?sequence=1

TIBURI, M. Antídoto da Filosofia. Revista Cult. Edição 139. Março/2010 disp. em <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/antidoto-da-filosofia/>

WU, J. The logic of difference in Deleuze and Adorno: positive constructivism vs negative dialectics. Tese de doutoramento. Orientação Prof. Dr. Timothy O'Leary. University of Hong Kong, 2009

O conceito de terrorismo em Igor Primoratz

Breno Tannús Jacob¹

Introdução

O fenômeno do terrorismo é amplamente debatido na filosofia contemporânea, com algumas questões teóricas e outras práticas presentes no debate. As teóricas e de interesse nesse trabalho são as suas causas, efeitos e sua definição e, no aspecto prático ficariam as perguntas de como combatê-lo. Conceitualmente, terrorismo e terror possuem uma ligação semântica próxima, mas não são sinônimos, conforme verificaremos nesse artigo.

A revolução francesa (1789-1799) é, além de um evento chave na história contemporânea, um marco teórico, pois foram os jacobinos que instituíram o reino do terror de forma autônoma e oficial. O líder do Clube Jacobino foi o Deputado da Assembleia Nacional Francesa: Maximilien François Marie Isidore de Robespierre, advogado com origem na pequena burguesia, Robespierre passa a acreditar que o Terror é o meio mais eficaz da efetivação da justiça revolucionária.

O terror político é aprovado pelos membros que o realizam, não como uma forma de ação desesperada, mas é um *modus operandi*, o que em muitos casos justificou atos de violência, aqui entendidos como coação, medo e violência causados aos supostos inimigos políticos.

I – Terrorismo na legislação brasileira

O terrorismo ganhou uma grande notoriedade midiática após os ataques de 11 de setembro de 2001 às torres gêmeas, bem como se tornou uma das principais preocupações da comunidade internacional, em termos de segurança nacional e internacional. No aspecto governamental brasileiro, o país foi periféricamente afetado pela guerra ao terror, política adotada pelo governo norte americano após o ataque de 11 de setembro. O Brasil manteve a postura neutra no aspecto bélico, entretanto, um exemplo de adequação ao país foi a Lei do Bioterrorismo norte americana, que exigiu algumas mudanças administrativas na exportação brasileira de alimentos àquele país. Em termos legais, a recente criminalização do terrorismo veio através da Lei 13.260/2016, conhecida como lei antiterror, que conceitua o terrorismo como:

Art. 2º O terrorismo consiste na prática por um ou mais indivíduos dos atos previstos neste artigo, por razões de xenofobia, discriminação

1 Universidade Federal de Uberlândia – Mestrando em Filosofia – Bacharel em Direito (UFU) - Uberlândia (MG); E-mail: brenotjacob@gmail.com; O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

ou preconceito de raça, cor, etnia e religião, quando cometidos com a finalidade de provocar terror social ou generalizado, expondo a perigo pessoa, patrimônio, a paz pública ou a incolumidade pública.” § 1º São atos de terrorismo: I - usar ou ameaçar usar, transportar, guardar, portar ou trazer consigo explosivos, gases tóxicos, venenos, conteúdos biológicos, químicos, nucleares ou outros meios capazes de causar danos ou promover destruição em massa; (grifos meus)

Nos demais incisos são descritos outros atos considerados terroristas. O problema do conceito é o fato de ele ser abstrato em suas finalidades descritas, que são o terror social e terror generalizado, normalmente atos atraídos a pessoas consideradas subversivas do ponto de vista estatal, ou seja, o perigo da abstração do termo poderá dar margem a agentes do estado utilizarem de aparato oficial para perseguir grupos ou pessoas que cometem ou não outros delitos e não o terrorismo. O valor semântico da palavra terrorismo exerce uma carga emocional muito forte em quem escuta, seria uma forma de legitimar o discurso através de perseguições que podem ser inicialmente judiciais e que invariavelmente atingem a mídia, fato já observado historicamente, como a recente tentativa legislativa de se criminalizar como terrorista organizações que se propõem sociais. Terror social ou generalizado, conforme o pressuposto adotado nesse trabalho, não é a finalidade do terrorismo, mas sim meios de atos terroristas.

Em se observando a lei antiterrorista e levando em conta esses conceitos como fins, a culpabilização vai recair sobre o judiciário e suas idiosincrasias, podendo variar de acordo com os pressupostos adotados pelos juízes, o que abre um precedente perigoso.

Recente discussão sobre o terrorismo ocorreu na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ) do Senado Federal no dia 20 de novembro de 2018². A lei antiterrorismo brasileira exposta acima sofreria alteração através do Projeto de Lei (PL) nº 272 de 2016, apresentado pelo Senador Lasier Martins (PDT/RS). As mudanças requeridas pelo PL citado ampliariam ainda mais as possibilidades de criminalização de indivíduos e grupos como terroristas, segue texto da proposta para análise:

Art. 2º: O terrorismo consiste na prática por um ou mais indivíduos dos atos previstos neste artigo, por razões de xenofobia, discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia ou religião, ou por outra motivação política, ideológica ou social, quando cometidos com a finalidade de provocar terror social ou generalizado, expondo a perigo pessoa, patrimônio, a paz pública, a incolumidade pública ou a liberdade individual, ou para coagir governo, autoridade, concessionário ou permissionário do poder público a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, por motivação política, ideológica ou social. (grifos nossos)

O texto grifado da citação acima corresponde ao acréscimo que seria concedido ao artigo através desse PL. A questão a ser debatida consiste na interpretação desse artigo, que ficaria a cargo dos operadores do direito, conforme já foi citado acima. A motivação política contrária ao de um promotor ou juiz poderia classificar protestos sociais como terroristas. Quanto mais abstrato esse conceito, dentro do direito brasileiro, mais se abre a oportunidade da utilização dos meios jurídicos como formas persecutórias.

2 Conforme notícia vinculada em 20/11/2018: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/11/20/mudanca-na-lei-antiterrorismo-opoe-representantes-de-movimentos-sociais>

II – O terrorismo na lógica do amigo-inimigo de Schmitt

Adentrando na discussão teórica, inicialmente temos que terrorismo é uma tática de insurgência contra poderes estabelecidos localmente ou distantes, com origens e usos de diversos espectros ideológicos. Para se entender a atual discussão teórica, parte-se do conceito de *reinado de terror*, período da Revolução Francesa em que o terror foi institucionalizado pelos jacobinos, que utilizavam de execuções sumárias e outras formas de violência contra os seus inimigos políticos.

O terror, portanto, aqui é entendido como a violência ou ameaça de uso dela contra aqueles que são considerados inimigos dentro do espectro político, amparado na dialética do amigo-inimigo de Carl Schmitt, nas palavras do autor:

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de união ou separação, de uma associação ou desassociação, podendo existir na teoria e na prática, sem que, simultaneamente, tenham que ser empregadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, econômicas ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; ele não tem que se apresentar como concorrente econômico e, talvez, pode até parecer vantajoso fazer negócios com ele (SCHMITT, 2006, pg.28).

O autor referido possui como um de seus nortes teóricos levar suas ideias às últimas consequências práticas. Nesse sentido, o inimigo político poderá sofrer atos de terror, pois a justificativa do agressor será a de que existe uma relação de rivalidade entre os grupos, mesmo que um tenha superioridade bélica e de poder sobre o outro.

Em uma abordagem a partir dos Estados, a demonização dos adversários políticos foi explorada no Estado de Exceção de Agamben. O autor alerta para o perigo do totalitarismo moderno, em que um estado de exceção seria decretado e, com isso, uma guerra civil legal permitiria a eliminação física dos adversários políticos e de categorias sociais supostamente não integráveis ao sistema político vigente, conforme adiante:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (AGAMBEN, p. 07, 2003).

Vemos aqui uma aplicação diferenciada do reino do terror, que pode ser utilizada em regimes políticos democráticos. No Brasil os institutos de suspensão temporária de direitos semelhantes ao estado de exceção do autor são o Estado de Sítio, de Defesa e a Intervenção Federal.

Um dos aspectos relevantes, dentro da definição de terrorismo aqui abordada, é que o terrorismo utiliza da violência e do medo para desestabilizar ou degradar uma ordem social já existente. Em um cenário de pânico causado pelo terrorismo, seja estatal ou paraestatal, o ataque aos inocentes e o medo que tal fato gera na sociedade poderá desestabilizar a todos, o terrorismo, então, poderá corroer as instituições políticas e sociais

de muitas maneiras, como por exemplo a confiança no governo que diminui, o advento de legislações repressivas contra as próprias vítimas pode ocorrer, verificado, por exemplo, no estado de sítio, em que as pessoas perdem a sua liberdade de locomoção em muitas situações excepcionais.

No âmbito da desestabilização da ordem social através do terrorismo, podemos apontar algumas características dele, tais como o uso da violência contra civis não combatentes, acompanhada da intenção de causar medo em outras pessoas, também não combatentes, e que por fim esses fatos causem uma desestabilização ou degradação em uma ordem social vigente.

As ordens sociais que podem ser alvo de ataques terroristas são por diversos motivos. Podemos apontar, na linha do teórico Samuel Huntington, o choque civilizacional tendo como base as diferentes culturas humanas. O referido autor, no seu clássico *Choque de Civilizações* (1996), entende que a partir da queda do muro de Berlim em 1990, os conflitos mundiais teriam uma maior característica por motivos culturalmente não associáveis. Culturas diferentes historicamente já se posicionam em uma lógica de nós contra eles, na linha do amigo-inimigo de Schmitt. O fato de determinadas culturas se considerarem corretas ou as únicas com a capacidade de sobreviver no mundo justificaria atos terroristas contra outras.

III – Terrorismo em Igor Primoratz

As ações classificadas como terroristas normalmente possuem dois alvos, conforme entendimento de Primoratz, o primeiro alvo, que é atingido diretamente e imediatamente ao ato, possui importância secundária para o objetivo dos terroristas, e o segundo alvo é aquele que de fato é o objetivo buscado através dessas práticas. Essa classificação pode ser visualizada quando é realizado um ataque a pessoas inocentes dentro do conflito global que supostamente o grupo que ataca está com o grupo alvo. Por exemplo, quando ocorre a explosão de uma bomba em um local público, aquelas pessoas são inocentes, inclusive do ponto de vista dos terroristas, pois elas não realizaram nada contra eles que justificaria esse ataque, logo, o ataque classificado como justo, como por exemplo em uma defesa pessoal ou de grupo, é descartado. Os alvos serem inocentes é um traço característico do terrorismo. O ato então perde a característica de contra-ataque, retaliação ou qualquer meio de defesa ou ataque em tempos de guerra declarada. As vítimas do terror não possuem a capacidade de retaliar ou reagir aos ataques, simplesmente servem àquele propósito conforme definidos acima: são inocentes frente à agenda imposta. Grupos fundamentalistas religiosos de diversas vertentes, como Al-Qaeda, Estado Islâmico, Frente de Libertação Nacional de Tripura e o antigo IRA, utilizam e utilizavam de terrorismo em seus atos.

O conceito de terrorismo que se pretende investigar nesse trabalho pretende abarcar tanto atos individuais quanto de estados, um exemplo desse tipo de violência é o cometido pelos “lobos solitários”, termo muito utilizado midiaticamente, que muitas vezes não retrata a realidade, pois todo “lobo solitário” está imbuído de ideias que guiam sua ação, ou seja, não age sozinho. Uma política oficial que se baseia no terrorismo será abordada na investigação política filosófica aqui realizada, ou seja, o estudo abarcará tanto atos paraestatais quanto estatais. Pretendo com a pesquisa buscar um conceito que poderá servir para classificar o uso indiscriminado da violência terrorista perpetrada por qualquer ideologia política ou religião, ou seja, não haverá a postura de se assumir um lado da dicotomia apresentada nos

exemplos, pois o uso da violência não se justifica nos cenários aqui apresentados. Um dos exemplos de perigo e propensão ao terror é a ideologia política que desumaniza o outro, ou seja, todos aqueles indivíduos que não pertencem ao grupo são considerados fora da sua natureza humana, não são mais pessoas, e sim inimigos que precisam ser exterminados, o que é justificativa para diversos atos de violência extrema.

O terrorismo estatal, atualmente, apresenta uma maior dificuldade em ser identificado, pois as atrocidades cometidas em nomes de Estados normalmente possuem uma legitimação maior do que aquelas cometidas por grupos não estatais, esse fato merece uma observação e investigação filosófica. O fenômeno do terrorismo estatal normalmente é imposto de uma maneira que pode ser identificado mais claramente quando realizado através de regimes totalitários, em que o governo normalmente controla uma população aterrorizada através de polícias secretas e ambiente hostil. Estados liberais e democráticos também utilizam de técnicas terroristas contra os seus declarados inimigos políticos. O terrorismo estatal seria, então, moralmente pior que o não estatal? Alguns motivos que o classificariam como pior são: normalmente essa prática faz muito mais vítimas, pois por mais que um grupo paramilitar se esforce para obter poderio bélico, muito dificilmente irá conseguir se igualar ao poder de grandes potências mundiais. Quando Estados de grande poder econômico realizam esse tipo de prática, acabam por traírem os próprios princípios, pois normalmente são signatários de declarações de direitos humanos, enquanto um grupo insurgente que pratica atos de terror não surpreende a comunidade internacional quando o realiza.

Para se adequar ao conceito aqui assumido, quando grupos terroristas buscam determinado objetivo os alvos devem necessariamente ser inocentes, do ponto de vista do fim buscado, os próprios agressores normalmente possuem consciência desse fato. Tomamos como exemplo o ataque de novembro de 2015, ao teatro Bataclan, em Paris, o objetivo primário dos atos terroristas ali perpetrados não era a morte dos civis, mas sim combater o mal, que para os agressores é a sociedade ocidental e todos aqueles que não seguem a sua religião. Ou seja, os atos de terror podem ser considerados os meios, não os fins ou objetivos centrais. Uma das marcas do terrorismo é a utilização de alvos inocentes, tanto conceitualmente como moralmente. Inocente aqui seriam aqueles indivíduos não sujeitos a qualquer forma de violência como justificativa plausível, como em uma guerra, o terrorismo é diferente, portanto, de um enfrentamento de guerrilhas, defesa pessoal e um assassinato político.

Para além do debate filosófico e a título de exemplo, o terrorismo nos dias atuais utiliza também da exploração do ciberespaço para fins estratégicos e políticos, o que o insere na guerra da quarta geração, ou seja, os grupos terroristas utilizam da tecnologia da informação para organizar suas ações e mesmo ameaçar países ou pessoas de ataques. O Estado Islâmico conseguiu grande notoriedade através de suas páginas nas redes sociais, conseguindo adeptos e organizando ataques através da rede.

Uma questão a ser debatida é se os atos terroristas são apenas contra pessoas diretamente. Alguns métodos não atingem diretamente indivíduos, tais como a destruição do patrimônio histórico e cultural de determinada sociedade, com o objetivo de destruí-la, e o envenenamento de rios de determinadas cidades. Esses são métodos diferentes de terror.

Considerações finais

Além dos motivos apresentados, como o estabelecimento do alvo primário e secundário na lógica terrorista, podemos apontar algumas definições que são mantenedoras da lógica conceitual aqui buscada: a ligação do “terror” com o “terrorismo” é estreita e se confunde em alguns momentos; a definição da qual partimos nesse artigo pode servir para atos estatais e para estatais; a definição é ideologicamente neutra, servindo tanto para a direita ou a esquerda no espectro político. No âmbito moral podemos considerar como uma definição neutra partindo do pressuposto de atos que consideramos naturalmente repulsivos, primordialmente o homicídio de inocentes. Ou seja, o terrorismo é, de qualquer forma, repugnante e condenável.

Primoratz define terrorismo como o uso deliberado da violência, ou mesmo a ameaça de utilizá-la, contra pessoas inocentes, com a intenção de intimidar às pessoas a realizarem atos que elas não fariam normalmente. No desenvolvimento da pesquisa, em que parte foi apresentada nesse artigo, serão explorados os conceitos de violência, ameaça, inocentes dentro do ponto de vista dos agressores e quais os tipos de atos são realizados para que os objetivos pretendidos sejam alcançados. A delimitação desses conceitos irá trazer um entendimento maior sobre o tema principal (terrorismo) com o fim de seguir um rigor metodológico na elaboração da pesquisa e na busca pela melhor definição de terrorismo.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2003.
- BRASIL. *Projeto de Lei do Senado nº 272, de 2016. Altera a Lei nº 13.260, de 16 de março de 2016, a fim de disciplinar com mais precisão condutas consideradas como atos de terrorismo*. Disponível em < <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/126364> > Acesso em: 27/11/2018.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*, Objetiva, 1996.
- NASSER, Reginaldo Mattar. *As falácias do conceito de terrorismo religioso*. IN: SOUZA, ANDRÉ de Mello; NASSER, Reginaldo Mattar e MORAES, Rodrigo Fracalossi de (Org.). *Do 11 de setembro de 2001 à guerra ao terror: reflexões sobre o terrorismo no século XXI*. Brasília: IPEA, 2014.
- PRIMORATZ, Igor. *Terrorism: A philosophical Investigation*. Malden MA: USA, Polity Press, 2013.
- _____. *What is terrorism?* Journal of Applied Philosophy. Vol. 7, Ano 2, p.129-138, 1990.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

O emaranhado de fios de ouro ou uma teoria dos afetos por Lóri

Carina Duarte Blacutt¹

Emaranhado dos fios de ouro ou uma teoria dos afetos por Lóri.

Em *Uma Aprendizagem ou Livro dos Prazeres*, de Clarice Lispector, Lorelay desenvolve uma teoria dos afetos que ela mesma denomina de emaranhado dos fios de ouro. Em sua relação com Ulisses, Lóri se constrói mediante seu contato com o amor e com as coisas do mundo. Essa construção de si, em Lóri, se opõe a ideia de Eu racional da filosofia tradicional. Não há um sujeito prévio que apenas resiste em essência às impressões exteriores. O Eu de Lóri é constituído no caminho de si para o outro, no entre dois polos não necessariamente opostos, mas definitivamente diferentes. É a relação com essa diferença, entre ressonâncias e desencontros, a concepção de mundo de Lóri é construída. A presente pesquisa, é realizada no programa de pós-graduação da UFRJ, orientada pelo professor Rafael Haddock Lobo. Visa aprofundar a filosofia contida nas personagens de Clarice Lispector, porém nessa breve apresentação mergulharemos apenas em Lóri e sua construção de si pelo amor.

O crítico-escritor francês Roland Barthes, no livro chamado *S/Z*, propõe, face à novela *Sarrasine* de Balzac, um modo de processo interpretativo que visa não ordenar as significações textuais e sim fazê-las explodir. Fragmentando a novela em pequenas partes significantes, nomeadas como *lexias*, acompanha a sequência direta da narrativa da primeira à última linha e registra as múltiplas e flutuantes significações que cada *lexia* comporta. Esse trabalho de leitura por recortes, assinalando um certo conjunto de códigos de que participa o plural do texto, parte da noção de escritura como atividade lúdica e descentrada cujo os valores rescindem da proteção autoral. (SANTOS. 1987. p. 2)

O modo interpretativo proposto por Santos adotamos aqui. Refletindo sobre esse ca-minho emaranhado dos afetos da personagem, debruçando sobre pensamento de si que emerge durante o enredo. Pensar a filosofia das personagens de Clarice Lispector é perceber o perso-nagem como filósofo. Não um filósofo como o que é posto pela filosofia racional tradicional, com sistemas e formulações claras e distintamente fechadas. Mas um filósofo não conceitual, de uma filosofia que parte da desconstrução através da reflexão, onde o discurso apresenta uma anarquitectura filosófica reflexiva, que entenda que, assim como formula Derrida, a coisa mesma sempre escapa a nossa apreensão. É partir então do

1 Programa de Pós-Graduação de Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro

ponto de que a desconstrução produz ruína filosófica, caracterizada pela matiz da liberdade conquistada através do embate na reflexão. Tal liberdade dada aqui a esses personagens, e aqui mais detalhadamente à Lóri. E assim inicia Lispector na nota de abertura de *Uma Aprendizagem ou Livro dos Prazeres*, onde está Lóri. “Este livro se pediu uma liberdade maior que tive medo de dar. Ele está muito acima de mim”. E assim continua Santos.

Acompanhar um texto literário exige no mínimo um certo hábito com que se costumou chamar de escrita literária. Quando simplesmente lemos um conto, vemos um filme ou um quadro, ouvimos uma música, não estamos de lápis em punho, prontos para anotar, sublinhar ou mesmo criar uma hipótese interpretativa - o que não significa que certas frases, certas linhas, certas cenas não se sublinhem em nós, apesar de nossa natural displicência do lazer. Parece que um bom número de pessoas volta-se para todas essas produções buscando exatamente isso: distrair-se - afastar-se de si para melhor se ver. Ser subitamente tomado em flagrante e mexerem-lhe em alguma coisa que lhe escapava a percepção não chega a contrariar, pois como defesa, sempre resta a ilusão de que uma coisa é a vida e outra é a arte. Ou, até se diz: isto é bem feito demais, tanto se aproxima do que vivo. Bom é o que se parece à gente? (SANTOS. 1987. p. 3)

Essa pesquisa se propõe à essa escrita literária, que não visa ponto de vista de autoridade, conhecedora de técnica ou sentido para a propriedade de alguns. Nem pretende ser um circuito fechado de valores e de categorias herméticas.² Mas pretende sublinhar o acesso às múltiplas feições do pensamento dando liberdade aos personagens e suas reflexões.

Os estudos sobre a obra de Clarice Lispector são muitos. Essa pesquisa inicialmente pensou em uma aproximação de Benedito Nunes, em *O Drama da Linguagem*, que atravessa a obra de Clarice traçando paralelos com Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Lá ele pretende estabelecer, do ponto de vista da forma narrativa, a correspondência entre escritos curtos, contos, crônicas e romances. Também estrutura o que chama de concepção de mundo inerente a obra inteira, buscando ressaltar uma característica e movimento da escritura de Lispector. Todavia nossa empreitada não busca mais comparar ou diferenciar filosofias, mas deixar respirar a filosofia dos personagens, e seu pensamento reflexivo próprio. A aprendizagem não é de Clarice Lispector, como diversos comentadores insistem em relacionar a biografia da autora como necessária para o entendimento da obra. Mas é de Lóri, que exige a liberdade de separar-se de sua autora e pensar por si só.

Lóri, professora primária, busca entendimento sobre seus afetos confusos e contraditórios, o que ela mesma denomina emaranhados de fios de ouro, para caracterizar a preciosidade e a confusão que tangem nossos afetos. O fio de ouro das sensações é uma teoria por princípio da contradição. É lidar com a existência como pêndulo descompassado entre dois extremos. Heráclito e sua noção de devir também partia desse princípio da observação do embate de opostos para compreensão da mudança da realidade. E *Uma Aprendizagem* nos convida a perceber esse pendular em diversos viés.

Como primeiro viés de extremos podemos saltar a relação entre Lóri e Ulisses. O romance não inicia da origem dos personagens, como seus pais ou local de nascimento, e pouco trata disso ao longo de sua narrativa. Os personagens são processos do agora, construção imediata de si através do embate com a diferença, ou seja, o outro. Lóri tem consciência de sua percepção confusa e limitada de Ulisses e simultaneamente tem consciência de que Ulisses também a percebe e isso causa profunda confusão e angústia.

Porque Lóri se percebe enquanto farsa, enquanto construção daquilo que ela mesma não escolheu e que ela estranha. Ela percebe sua identidade como farsa.

E não se sentia cômoda. 'Se eu fosse eu' provocara um constrangimento: a mentira em que havia se acomodado acabava levemente de ser locomotiva do lugar onde se acomodara. No entanto já lera biografias de pessoas que de repente passavam a ser elas mesmas e mudavam inteiramente de vida, pelo menos de vida interior. Lóri achava que se ela fosse ela, os conhecidos não a cumprimentariam na rua porque até sua fisionomia teria mudado. 'Se eu fosse eu' parecia representar o maior perigo de viver, parecia a entrada nova do desconhecido. (LISPECTOR. 1998. P. 128-129)

Lóri percebe sua identidade como algo alheia a si mesma. Isso porque aquilo que ela pensava que era, como conceito fechado, irrefletido, confortável, até ali, absoluta construção social. Se percebe não como nada autêntico, mas como resultado de jogo de forças que conduzem o sujeito a determinadas características e atitudes. A identidade é simulada e a violência interiorizada nas relações geram náuseas e ódio. Lóri entende ao longo de sua história que o eu, ao contrário de um ser que pensa logo existe em condição a 'priori', só existe mediante a relação com o outro. Que, ao mesmo tempo, percebe Ulisses, também se percebe sendo percebida por ele e assim caminhando pelo desenrolar de sua relação. Mário de Sá Carneiro certa vez escreveu "Eu não sou eu nem sou o outro. Sou qualquer coisa de intermédio".³ Lóri é o que há entre ela mesma e Ulisses, ou entre ela mesma e o outro, ou entre ela mesma e o mundo.

O segundo exemplo de extremos em que se dá a realidade são os afetos de Lóri, que pendulam descompassadamente entre o que ela mesma chama de gosto de ser e o oposto disso, aqui chamado de negação do ser. "Ah, Lóri, quando você aprender vai ver o tempo que perdeu. A tragédia de viver existe sim e nós a sentimos. Mas isso não impede que tenhamos uma profunda aproximação da alegria com essa vida." (LISPECTOR, Clarice. 1998. P. 95)

O gosto de ser é quando a pessoa se vê como objeto a ser olhado e encontra no outro ecos da sua figura interna, percebendo, constatando reciprocamente suas existências. Segue-se então uma fluidez, uma liquidez na percepção da raridade da vida, um afeto de gratidão e de sagrado com a natureza e possibilidade, abertura para amar.

De Ulisses ela aprendera a ter coragem de ter fé – muita coragem, fé em que? Na própria fé, que a fé pode ser um grande susto, pode significar cair no abismo, Lóri tinha medo de cair no abismo e segurava-se em uma das mãos de Ulisses enquanto a outra mão de Ulisses empurrava-a para o abismo - em breve ela teria que soltar a mão menos forte do que a que a empurrava, e cair, a vida não é de se brincar porque em pleno dia se morre. (LISPECTOR, Clarice. 1998. P. 32)

O que é possível identificar é que na teoria dos afetos de Lóri esse embate de opostos, esse pendular onde o outro é ao mesmo tempo, abismo e salvação, construção e desconstrução, igualdade e diferença. Aquilo que sustenta a existência se passa entre a morte e a perseve-rança. Lóri apreende a importância da coragem para chegar ao gosto de ser. Coragem é um termo também mais a frente será aprofundado.

A sensação de liquidez, diversas vezes experimentada por Lóri, como sensação de chuva ou desaguar é algo relevante e que vale ser mais profundamente analisado.

Principalmente em tempos que o termo liquidez é imediatamente associado a Zygmunt Bauman. Utilizando o método então de Benedito Nunes, traçando uma comparação entre pensamentos para elucidar encontros e diferenças, Lóri e Bauman se distanciam a partir da seguinte perspectiva.

Na teoria dos afetos de Lóri a sensação de liquidez é em oposição a uma sensação de *secura*. A água é vista como possibilidade de existência, de vida. Pede-se vida e só há vida com a água viva. A liquidez é gratidão pela possibilidade de sensação de amor, de completude na natureza. Já para Bauman a liquidez moderna é em oposição a uma ideia de solidez. Para Bauman a liquidez é causada pela volaticidade do capitalismo, que gera relação de consumo vazias de afetos e sentidos.

E assim é numa cultura consumista como a nossa, que favorece o produto pronto para uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea, resultados que não exijam esforços prolongados, receitas testadas, garantias de seguro total e devolução do dinheiro. A promessa de aprender a arte de amar é a oferta (falsa, enganosa, mas que se deseja ardentemente que seja verdadeira) de construir a 'experiência amorosa' semelhança de outras mercadorias, que fascinam e seduzem exibindo todas essas características e prometem desejo sem ansiedade, esforço sem suor e resultados sem esforço.

Sem humildade e coragem não há amor. Essas duas qualidades são exigidas, em escalas enormes e contínuas, quando se ingressa numa terra inexplorada e não mapeada. E é a esse território que o amor conduz ao se instalar entre dois ou mais seres humanos. (BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido. Zahar. 2004. P. 22)

Para Bauman a liquidez serve apenas para satisfazer prazeres imediatos, não é construção de subjetividade. Não há busca pelo que existe entre o conflito, o pendular de opostos, ser na relação. Ao contrário, busca-se relações cômodas, que não exijam esforços ou alteração de si, para separação completa, seguro total de devolução, e imobilidade. As relações de liquidez são commodities. O amor líquido de Bauman são as relações de consumo, que nos deixa aprisionados, que despotencializam a existência pois já são, por princípio, vistas como matéria prima de consumo rápido, estrutural para o seguimento estável da economia pessoal.

Já o amor líquido de Lóri, ao contrário de consumo, é encontro e duração. O encontro é o ponto inicial, onde acidentalmente dois diferentes se encontraram. Ao se encontrar se tocam de alguma forma, que demanda necessidade de mais encontros, sucedendo assim a necessidade de duração. O amor líquido é aquele que se dá no acaso e depois na necessidade da duração do encontro para possibilidade de existência, já que o eu é construção em relação ao outro. No amor o descompasso do pêndulo tente mais vezes para o gosto de ser que para a negação do ser. Há um espaçamento da angústia.

Voltamos então a questão da coragem. No gosto de ser é preciso encontro e duração. E o encontro também é conflito. É uma mão que segura e outra que empurra. Pois no encontro onde há também a constatação da diferença. É essa constatação é abismo, *secura* angustiada quando separados dois polos onde residem as existências que interagem. Amar é não morrer, mas é também angústia na percepção de necessidade do outro. Para amar é preciso ter coragem de permanecer, apesar de.

E das diversas abordagens possíveis de percepção dessa interação entre opostos, o momento onde é iniciada essa pesquisa nos conduz a necessidade de uma formulação do amor enquanto política. O amor político é aquele que estende para o coletivo aquela constatação da necessidade da relação com a diferença, com o outro. É quando percebemos, no coletivo, ecos da nossa própria existência. É ação contra qualquer pensamento de exclusão da diferença. É engajamento necessário para a construção de um mundo onde a existência dos dois polos, do eu e do outro, seja garantida. A intensidade produzida nesse engajamento é potencializador do gosto de ser. Militar pelo amor político é antes de tudo ser resistência ao discurso da indiferença e da eliminação das minorias. Amar é combater. Amor é afirmação do ser, é afirmar-se no outro. O amor não torna igual. Tudo aquilo que pretende igualar é dissimulação de uma igualdade que não existe, na verdade. E ser bom sem distinção de pessoa, não é decorrência de um desprezo, mas de um sólido amor à humanidade. Tal pensamento pode ser abordado assim em uma leitura do conto O Amor, contido em Laços de Família, coletânea de contos de Clarice.

Prosseguindo no método comparativo para elucidar as características da filosofia de Lóri, o princípio de um aprofundamento, podemos traçar um paralelo com o amor político abordado por Badiou. Em sua obra Elogio ao amor, o filósofo destrincha o amor em suas diversas facetas.

Em todos os casos, trata-se de destacar não a similitude entre o amor e o engajamento revolucionário, mas uma espécie de ressonância secreta que se dá, no nível mais íntimo dos sujeitos, entre a intensidade que a vida adquire quando se engaja totalmente sob o signo da Ideia e a intensidade qualitativamente distinta que o amor confere a ela. É algo como dois instrumentos musicais distintos pelo timbre e pela força, mas que convocados por um grande músico num mesmo trecho, convergem de forma misteriosa. Permita-me aqui uma discreta confidência. Eu certamente coloquei nessas obras um balanço essencial da minha vida durante os 'anos vermelhos', entre Maio de 68 e os anos 1980. Nesses anos, construí a convicção política a que me mantive implacavelmente fiel, e da qual 'comunismo' é apenas um dos nomes possíveis. Mas nesses anos também estruturei minha vida futura em torno de processos amorosos de certo modo definitivos. O que veio depois foi, nessa mesma ordem, esclarecido por essa origem e pela duração desta. Em especial, como já disse, a convicção tanto amorosa quanto política de que nunca se deve renunciar. Foi esse momento em que, entre política e amor, minha vida encontrou o acorde musical que assegurou sua harmonia.

(BADIOU, Alain. Elogio ao amor. Martins Fontes. 2013. P. 48)

Com Badiou podemos perceber, assim como o pensamento de Lóri, que o amor político se dá através da intensidade do encontro e a perseverança, fidelidade na duração. Que o amor político resiste aos ventos mais fortes porque é constitutivo da existência. Assim como o amor a dois são dois polos, o eu e o outro, no amor político os polos são o eu e os outros. E a construção da existência do indivíduo passa a se dar em relação ao coletivo, ao grupo social. O eu do indivíduo passa a ser construção da sua interação com a diferença, que são os outros. Nunca se deve renunciar a esse outro, pois o eu se dá nesse entre dois polos.

Em tempos de urgências, é necessária a afirmação do amor quanto ação política. No pendular da política nacional brasileira, nos aproximamos cada vez mais de uma

opinião pública simpática a discursos de ódio e extermínio de minorias. Se agora parece angustiante a proximidade com a indiferença e o ódio, é preciso lembrar que o pêndulo é movimento contínuo, sempre retorna ao outro polo. Por isso se faz necessário insurgir-se, rebelar-se e perseverar na ideia de amor como prática. Desejar um mundo de preservação da relação com as diferenças, de construção coletiva,. Combater aqueles que diminuem a potencialidade da vida, existir e resistir. Existir enquanto desconstrução de si em relação ao outro e resistir a todo discurso e ação que pretenda eliminar esse movimento.

Referências bibliográficas:

LISPECTOR, Clarice. Uma aprendizagem ou livro dos prazeres. Rocco. 1998.

_____. Laços de Família. Rocco. 1998.

NUNES, Benedito. O Drama da Linguagem. Ática. 1995

BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido. Zahar. 2004.

BADIOU, Alain. Elogio ao amor. Martins Fontes. 2013.

SANTOS, Roberto Côrrea dos. Clarice Lispector / Roberto Correa dos Santos. - São Paulo: Atual, 1987.

Literatura e vitalidade em Gilles Deleuze¹

Christian F. R. G. Vinci²

Introdução

Gilles Deleuze deu cabo de sua própria vida em 4 de novembro de 1995, atirando-se da janela de seu apartamento. Há tempos seus pulmões funcionavam debilmente, operando com apenas um terço de sua capacidade normal e causando-lhe graves crises de sufocamento. Obrigado a respirar com a ajuda de aparelhos, suas aparições públicas rarearam com o passar dos anos por conta de sua frágil saúde. Sequer ao funeral de seu parceiro intelectual, Félix Guattari, morto em 1992, Deleuze conseguiu comparecer para lhe render homenagem. Encaminhou um texto para ser lido durante o evento e alguns de seus tubos de oxigênio acabaram integrando a escultura que Jean-Jacques Lebel construiu em tributo ao falecido. Deleuze passava os dias em sua casa, um apartamento localizado numa região nobre de Paris, e trabalhava quando sua saúde assim o permitia. Conforme relatou à Didier Eribon (Deleuze, 2015) em 1993, preparava um livro sobre Marx intitulado *Grandezas de Marx*. Seria o seu último trabalho, passaria depois a se dedicar à uma antiga paixão: a pintura. Planos bruscamente interrompidos.

Conta-se que, antes de seu derradeiro ato, Deleuze juntou suas últimas forças e lançou ao fogo o seu manuscrito sobre Marx bem como os escritos que restavam abandonados sobre sua mesa de trabalho. Nenhum espólio, nenhum inédito para a posteridade. Alguns comentaram que quando Fanny, esposa de Deleuze, chegou em sua casa, a lareira ainda ardia.

Pelos dias seguintes, como era de se esperar, comoção. O *Libération*, em 6 de novembro, despedia-se de um dos maiores nomes da filosofia francesa, lembrando a “corrente de ar” que soprou no pensamento daquele século e encerrava com a seguinte afirmação: “não se avalia ainda a que ponto ele varreu tudo, deslocou tudo, a linguagem filosófica, a maneira de fazer filosofia, a definição mesma de filosofia” (apud Dosse, 2010, p. 407). Outras tantas manifestações surgiram ao longo daquela semana, celebridades e anônimos vieram a público prestar condolências e pintar com palavras carinhosas um retrato do falecido. Não tardou, porém, para que o suicídio do filósofo francês se transmutasse em objeto de contendas filosóficas.

Poucos meses depois do ocorrido, em março de 1996, Michel Serres concedeu uma entrevista para a revista *Mute*, defendendo que a morte de Deleuze não passou de um trágico acidente. Acometido por mais uma de suas crises respiratórias, o autor de *Diferença e Repetição* teria se aproximado da janela para respirar um pouco de ar apenas, porém, por

1 Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

2 Doutorando em Educação pela Universidade de São Paulo (USP)

conta do fôlego cada vez mais escasso, acabou desmaiando e caiu inconsciente. O suicídio, prossegue Serres, não coadunaria com os princípios básicos da filosofia deleuziana, com o seu amor incondicional à vida. Armou-se, então, uma verdadeira polêmica. Alguns outros viriam engrossar a tese do não-suicídio, argumentando que esse derradeiro ato deveria ser interpretado como uma afirmação vitalista ao invés de categorizado sob a égide negativa do epíteto suicídio. Outros tantos, por sua vez, enxergaram nesse ato suicida a comprovação dos contrassensos deleuzianos. Bernard-Henri Levy, por exemplo, retomou a crítica dirigida por ele ao filósofo francês em seu livro *Barbárie com Rosto Humano*, argumentando que o suicídio de Deleuze daria mostras do absurdo de sua filosofia, uma filosofia adepta de um modo de existência putrefato. Mesmo após seu falecimento, Deleuze não conseguia escapar das discussões inócuas.

Com o passar dos anos, tal polêmica arrefeceu, mas não por muito tempo. Em 2016, porém, reacendeu-se a discussão sobre o derradeiro gesto deleuziano, por conta da publicação de *Dark Deleuze*, de Andrew Culp (2016). Culp busca recuperar o lado obscuro ou o negativo da filosofia de Deleuze e, também, engaja-se na denúncia de certas apropriações vitalistas de sua obra. A vida que pulsaria em Deleuze, defendeu, não seria uma vida alegre e potente, mas uma vida débil e à beira do esgotamento. O brusco gesto do filósofo francês confirmaria a negatividade desse vitalismo deleuziano, prossegue Culp, mas também poderíamos encontrar seu rastro pelos exemplos literários fornecidos por Deleuze ao longo de sua obra: Bartleby, o escrivão, de Herman Melville; as personagens de Samuel Beckett; Roger Riverhood, de Charles Dickens, e outros tantos moribundos. É curioso o modo como a literatura acabou sendo evocada para prestar contas e, assim, justificar o derradeiro ato do pensador. Tal justificativa, porém, longe de confirmar uma ou outra das posições surgidas no debate ocorrido na década de 1990 – defendendo a coerência do gesto ou apontando para uma certa impostura –, acabou abrindo uma terceira via na discussão: a recuperação de uma negatividade constitutiva do pensamento deleuzeano.

Essa evocação da literatura como mediadora da polêmica, não obstante fornecer-lhe uma nova saída, acabou por nos apresentar um Deleuze quase reativo, politicamente limitado. Uma faceta importante do filósofo francês, na visão dos autores supramencionados, ofuscada pelo otimismo e pelo acento vitalista que lhe foi conferido por seus leitores e comentadores. Culp engaja-se na busca pela destruição dessa alegria desmedida, desse vitalismo imponderável que emanaria do corpus deleuziano e/ou deleuzo-guattariano. Para o autor, apenas após o ultrapassamento dessas barreiras, poderíamos compreender os reais intentos políticos do autor de *Diferença e Repetição*. A literatura, assim, surge como campo analítico privilegiado, uma vez que permite acessar o elemento negativo ou a tarefa destrutiva da filosofia de Deleuze e, além disso, auxiliar-nos-ia a interpretar o seu derradeiro gesto.

Acreditamos, porém, que Culp não se atentou devidamente para o fundo político-vitalista da literatura trabalhada por Deleuze em suas obras, tomando-as como mera ilustração de uma faceta obscura do filósofo francês. Deslocando a discussão, propomos pensar a literatura não como um mero exemplo de certo lastro negativo do pensamento deleuziano, mas como o espaço no qual podemos vislumbrar uma outra política atuando. Nesta, vigoraria um vitalismo que, longe de assemelhar-se a certa noção de vida partilhada pelo senso comum, apontaria antes para uma tarefa mais urgente ligada a necessidade de reconfigurar o campo sensível. Essa reconfiguração seria necessária para destruir as cadeias significantes responsáveis por condicionar o nosso espaço de experiência, estabelecendo regras de boas condutas e diretrizes para o bom viver. Uma outra comunidade, um outro

viver juntos, exigiria um esforço em direção a construção de uma outra sensibilidade e, por conseguinte, de outros modos de pensar.

Uma desmedida alegria: um Deleuze obscuro

Uma antiga anedota, muito popular na extinta URSS, começava com a seguinte indagação: *Qual a diferença entre um socialista e um capitalista?* E, como resposta, sugeria: *um socialista é alguém que leu O Capital de Karl Marx, enquanto um capitalista é alguém que leu e entendeu O Capital de Karl Marx.* Andrew Culp (2016), autoproclamado ativista digital e professor do *Californina Institute of the Arts*, retoma tal anedota para referir-se aos (des) caminhos trilhados pelas obras de Deleuze e Deleuze-Guattari ao redor do globo. Alçados, na visão do autor de *Dark Deleuze*, ao patamar de gurus ou propagadores de respostas ousadas aos desmandos do capitalismo moderno, os pensadores franceses também acabaram sendo incorporados por muitos dos discursos capitalistas vigentes. O fundador do famoso site de variedades *BuzzFeed*, Jonah Peretti, por exemplo, utilizou em sua tese a obra dos autores de *Mil Platôs* e Jared Cohen, diretor de ideias da *Google*, retomou os argumentos de Deleuze e de Deleuze-Guattari em um relatório público de sua empresa. Esses curiosos fatos, bem como muitos outros resgatados por Culp, indicam que o referencial teórico de Deleuze e Deleuze-Guattari não seria trabalhados apenas por aqueles interessados em produzir linhas de fuga em relação ao capitalismo vigente, tal qual Toni Negri e Michael Hardt, mas também pelos principais agentes desse sistema global. Argumenta o autor:

Deleuze originou muitos pequenos monstros - zumbis nômades, metafísicos vertiginosos, geonaturalistas nervosos, transcendentalistas encantados, afetivistas apaixonados. Meu objetivo é dar-lhe um outro filho monstruoso, um que compartilha de seu sobrenome: *Dark Deleuze*. (Culp, 2016, p. 1, tradução nossa)

Para Culp (2016), muitos dos conceitos forjados em *Capitalismo & Esquizofrenia* acabaram por se transmutar em espécie de mantras budistas do novo empresariado californiano. *Transversalidade, conexões rizomáticas, agenciamentos coletivos, afectos* e outros tantos termos deleuzianos e deleuzo-guattarianos, surgem amiúde nos pronunciamentos e documentos oficiais do grande empresariado norte-americano, justificando políticas agressivas no âmbito das relações trabalhistas e nas políticas de proteção intelectual. No prognóstico traçado pelo autor, muito dessa assimilação seria decorrência do cânone da alegria³ propagado pelo próprio Deleuze.

Aqueles que conhecem Deleuze notam constantemente seu firme compromisso com a afirmação da vida e seu desgosto pelo ressentimento e pela negatividade. Ao beatificar esse sentimento, Deleuze acabou produzindo todo um cânone de alegria. Nesse cânone, o cosmos seria um complexo conjunto de agenciamentos produzidos por meio de processos contínuos de diferenciação. O efeito dessa imagem de pensamento resultou que muitos passaram a admirar um Deleuze feliz, capaz de se extasiar ao criar conceitos que expressariam o mundo tal como ele realmente é. (Culp, 2016, p. 2, tradução nossa)

Para muitos, prossegue Culp, bastaria perseguir essa prazerosa tarefa – criar conceitos – e repetir o mantra da alegria para conseguir acessar as potências vitais geradoras do mundo,

³ *Canon of joy*, no original (Culp, 2016).

ignorando os malefícios inerentes a essa empreitada. *Criação, conexão, devir* e outros tantos conceitos, por conseguinte, acabariam sendo trabalhados de maneira imprecisa e acrítica, gerando uma espécie de *metafísica da positividade* (Culp, 2016). Muito desse erro seria derivado do fato de que, não obstante o caráter vitalista da filosofia deleuziana e deleuzo-guattariana – com uma acentuada insistência na abnegação do negativo –, suas obras guardariam também certos movimentos – ou tarefas – destrutivas que muitos comentadores deixaram de lado. Para Culp, esse seria um erro facilmente sanável, bastar-nos-ia lembrar dos estafantes exemplos ofertados por Deleuze ao longo de sua obra – Riverhood à beira da morte em *Imanência: uma vida* ou mesmo as personagens de Melville, Bartleby e Billy Budd, citadas amiúde – ou apenas rememorarmos o trágico encerramento de sua vida. Essas recordações, prossegue o autor de *Dark Deleuze*, nos permitiria perceber que os conceitos deleuzianos apontariam para uma existência digna de uma “ficção apocalíptica” (Culp, 2016, p. 2).

Não podemos negar que, de fato, nem tudo seria positividade no interior do universo deleuziano e/ou deleuzo-guattariano. Em *O Anti-Édipo*, por exemplo, Deleuze e Guattari (2010) não negam que a esquizonálize possuiria uma tarefa negativa, atrelada a destruição do caráter representacional do inconsciente, mas que esta operaria em consonância com as suas tarefas positivas. O próprio pensamento, ademais, só surge por meio de uma violência propiciada por um encontro, por meio da destruição dos laços sensório-motores forjados pelo senso comum e pelo bom senso (Deleuze, 2010). O mesmo se aplica para as discussões sobre criação conceitual empreendida em *O que é a Filosofia?* (Deleuze; Guattari, 1992) e para as discussões sobre simulacro em *Lógica do Sentido* (Deleuze, 1976). A criação em Deleuze, defende acertadamente Culp (2016), implica a destruição dos mundos erigidos pela representação e pelo aniquilamento de qualquer laço mundano capaz de nos conferir qualquer resquício de humanidade.

Culp, porém, parece desconsiderar certo aspecto formal do pensamento deleuziano e deleuzo-guattariano. O negativo, nas obras dos autores de *Capitalismo & Esquizofrenia*, assumiria uma função muito próxima daquela vislumbrada por Deleuze (1968) nos escólios espinosanos, qual seja: atuam em favor de uma afirmação superior, pragmática e imanente. Em Espinosa, argumenta o autor de *Espinosa e o problema da expressão*, os escólios guardam um segredo, não obstante sua função polemista no interior da economia argumentativa da Ética, e exigem uma leitura atenta por parte do leitor:

Segundo Espinosa, a negação só serve para negar o negativo, para negar aquilo que nega e aquilo que obscurece. A polêmica, a negação, a denúncia estão lá apenas para negar aquilo que nega, aquilo que engana e aquilo que esconde: aquilo que se aproveita do erro, aquilo que vive da tristeza, aquilo que pensa no negativo. É por isso que os escólios mais polêmicos reúnem, em um estilo e tom particulares, os dois gostos supremos da afirmação especulativa (da substância) e da alegria prática (dos modos): a linguagem dupla, para uma dupla leitura da Ética. Ao mesmo tempo, a polêmica é o mais importante nos maiores escólios, mas sua potência se desenvolve porque está a serviço da afirmação especulativa e da alegria prática, e faz com que elas se encontrem no elemento da univocidade. (Deleuze, 1968, p. 322)

Formalmente, os negativos combatem toda e qualquer ilusão capaz de manter os homens presos a algum estado servil. Tal combate, porém, ocorre por meio da afirmação

silenciosa de tarefas positivas, de uma pragmática. Não basta substituir uma transcendência por outra, em Espinosa o importante é conduzir os homens para os conhecimentos adequados passíveis de levá-los à compreensão do modo como participam da substância divina imanente e atingir, assim, a beatitude. A busca pela alegria transmuta-se, assim, em uma tarefa política urgente. Em seus escritos, tanto Deleuze quanto Deleuze-Guattari, parecem resgatar esse modo de pensar filosoficamente o negativo, correlacionando-o a certa pragmática. Ao desconsiderar esse aspecto formal, Culp (2016), ao condenar peremptoriamente o vitalismo deleuziano, acaba concedendo demasiada importância ao negativo, como se este vigorasse por si só, e ignora a maneira como a maquinaria argumentativa deleuziana e deleuze-guattariana o utiliza estrategicamente.

Uma outra política: a centelha de vida de Riverhood e o debate sobre a comunidade

Em seu derradeiro texto, *Imanência: uma vida...*, Deleuze procura defender e esmiuçar as potências do conceito de imanência, tal qual expresso pela noção de uma vida. Para tanto, o filósofo francês evoca Charles Dickens, argumentando que “ninguém melhor que Dickens contou o que é uma vida, ao considerar o artigo indefinido como indício do transcendental” (Deleuze, 2016, p. 409). O transcendental, em Deleuze, não se confunde com a experiência ordinária, remetida a um objeto e/ou pertencente a um sujeito de consciência, tampouco com a mera sensação, compreendida como “uma cortagem na corrente de consciência absoluta” (Deleuze, 2016, p. 407). O campo transcendental, ou empirismo transcendental conforme acepção deleuziana, remete ao movimento próprio do devir, sendo sua maior expressão justamente o plano de imanência definido pelo conceito de uma vida. Como tal conceito emerge em Dickens, parceiro de Deleuze nessa discussão?

Essa uma vida surge, conforme argumentamos, em uma cena na qual Roger Riderhood, após cair no rio, acaba adentrando em uma feroz batalha com a morte, comovendo assim todos os seus desafetos. Deleuze argumenta que, em meio a essa batalha, “a vida de tal individualidade se apaga em proveito da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora não se confunda com nenhum outro” (Deleuze, 2016, p. 410). Essa vida singular imanente seria o motivo do desvelo dos outros para com Riderhood, embora o cuidado manifesto por todos não seja dirigido diretamente ao canalha em si. Em Dickens, a cena é narrada conforme segue:

O médico examina a carcaça, desagradavelmente húmida e fria, e na sua opinião, sem grande esperança, pensa que, mesmo assim, vale a pena tentar reanimá-lo. São postos em ação todos os meios, toda a gente dá uma ajuda de alma e coração. Ninguém tem a mínima consideração pelo homem; todos veem nele uma pessoa a evitar, desconfiar e odiar, mas a centelha de vida que existe dentro dele está agora curiosamente separada de sua pessoa e é por ela que sentem um profundo interesse, provavelmente porque é a vida, porque eles também estão vivos e deverão morrer. (Dickens, 2015, p. 405)

Essa separação entre a centelha de vida e o vivente, passível de emergir apenas quando Riderhood encontra-se no limar de sua existência, cedem lugar aquilo que Deleuze argumentou ser: “uma vida impessoal e, contudo, singular, que resgata um puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja, da subjetividade e da objetividade daquilo que ocorre” (Deleuze, 2016, p. 410). Uma vida que transborda, ultrapassando o vivente e o vivido. Vida singular, imanente a todos presos ali naquele recinto.

É curioso como o transbordamento dessa uma vida reconfigura o espaço do comum. Os marinheiros da região, outrora desejosos de ver o cadáver de Riderhood, se compadecem e passam não só a ajudá-lo, como se alegram com os pequenos sinais de recuperação emitidos por ela. A dona da pensão para a qual Riderhood é levado, mesmo tendo prometido jamais lhe conceder abrigo, declina de sua promessa e recebe a centelha de vida carregada pelo moribundo. A filha, Pleasant Riderhood, sempre maltratada pelo pai, passa a nutrir esperanças em relação ao seu progenitor e, por um segundo, esboça um pequeno gesto de carinho e agarra-se às mais doces ilusões.

Ver o pai objeto da geral simpatia e interesse, ao ponto de toda a gente estar disposta a tolerar sua presença e suplicar mesmo com insistência que regressasse, é de tal maneira novo para ela que experimenta uma sensação nunca sentida no passado. Se isso pudesse durar muito tempo, seria uma respeitável mudança. Uma vaga ideia flutua-lhe no espírito, imaginando que tudo o que reprovava no pai se poderia ter afogado, como um velho demônio, e que ele voltaria ao mundo feliz por continuar a exercer o seu ofício, mas com um comportamento diferente. Neste estado de espírito, beija os lábios insensíveis e pensa que a mão inerte, que friccionava, há-de reviver terna, se chegar a reviver. (Dickens, 2015, p. 407)

Essa centelha de vida que pulsa em Riderhood instaura, essa uma vida, expressa a imanência, o próprio campo do qual todos participam de maneira indiferenciada. Não há sujeitos, o nome Riderhood nada significa, e tampouco objetos, apenas um fugaz e inapreensível instante no qual todos passam a partilhar uma certa potência, capaz de reconfigurar os modos como se organizam em sociedade.

Ora, essa remissão literária, longe de corroborar o prognóstico de Culp (2016), que argumenta que essa vida deleuziana seria o cenário de uma vida apocalíptica, parece querer apontar para uma outra ideia de política. Em um primeiro momento, pode parecer estranha ler o texto *Imanência: uma vida...* por um viés político, sobretudo se levarmos em consideração que tal texto inicialmente havia sido escrito para aprofundar o conceito de virtual. Porém, não podemos nos esquecer que, desde a década de 1970, o conceito de imanência foi intensamente discutido na França, por autores preocupados em discorrer sobre a noção de comunidade. Roland Barthes, o inaugurador dessa discussão, dedicou em finais da década de 1970 um seminário sobre a temática do viver juntos. Tomada como uma questão fulcral para a filosofia, Barthes buscou pensar como poderíamos construir espaços comuns capazes de confrontar o poder. Por partilharmos um mesmo espaço-tempo, argumenta Barthes (2005), acreditamos ser necessário adotar um mesmo ritmo, quando deveríamos buscar fortalecer uma certa *idiorritimia* ou, em outros termos, construir um espaço democrático capaz de suportar diferentes ritmos.

Dialogando com a leitura de Barthes, anos depois, Jean-Luc Nancy publica seu livro *A comunidade inoperada*. Para Nancy (2016), Barthes teria pecado unicamente ao pensar sua comunidade como composta por diferentes individualidades cujo único ponto comum seria o compartilhamento de um mesmo espaço-tempo. Seria preciso recuperar uma outra experiência de comunidade, prossegue Nancy, uma comunidade atemporal e carregada de potencialidades ao invés de indivíduos. Uma comunidade, portanto, sem comunidade; incapaz de comportar indivíduos, apenas porvires. Argumenta Nancy:

A comunidade sem comunidade é um por vir no sentido de que ela vem sempre, sem cessar, ao seio de toda coletividade (é porque ela não cessa de vir que ela resiste sem fim, tanto à própria coletividade como ao indivíduo). Ela é tão somente: vir ao limite da comparação, a esse limite para onde somos de fato convocados, chamados e enviados – e de onde somos convocados, chamados e enviados. O apelo que nos convoca, assim como aquele para o qual nos remetemos, no limite, uns aos outros (...) pode ser nomeado, na falta de uma denominação melhor, a escritura ou a literatura. (Nancy, 2016, p. 117)

Dialogando com Georges Bataille, Nancy argumenta que a literatura, com seu comunismo literário, apontaria para um comum, um espaço no qual todos e qualquer um poderiam participar. Haveria uma imanência, mas essa estaria atrelada ao objeto literário. A comunidade seria, pois, um espaço inoperante, sem *telos*, único capaz de articular uma comunidade sem sujeitos e a literatura, por conseguinte, seria a única esfera imanente àquele espaço.

Criticando Nancy, Maurice Blanchot publica, em 1983, o livro *A comunidade inconfessável*. A comunidade, argumenta Blanchot (2013), seria algo inapreensível, um extravasamento, e incompatível com qualquer imanência. Lugar da exterioridade por excelência, a comunidade não poderia jamais ser imanente aos sujeitos ou a algum objeto, não poderia convocar ninguém para um por vir ou algo que o valha. A comunidade definir-se-ia, assim, pela impossibilidade de comunidade. Blanchot, desse modo, vaticina:

A comunidade inconfessável: será que isso quer dizer que ela não se confessa, ou então que ela é tal que não há confissões que a revelam, já que, cada vez que se falou de sua maneira de ser, presente-se que não se apreendeu dela senão aquilo que a faz existir por sua ausência? Então, melhor teria valido se calar? Melhor valeria, sem pôr em valor seus traços paradoxais, vive-la naquilo que a torna contemporânea de um passado que jamais pôde ter sido vivido? (Blanchot, 2013, p. 76)

Se a literatura, a escrita, pode apreendê-la, isso ocorre somente retroativamente. A comunidade está sempre aonde não a imaginamos; quando a vislumbramos, já passou. Desse modo, não conviria utilizar a literatura como instrumento capaz de capturá-la, tal qual o faz Nancy. A experiência do comum escapar-nos-ia sempre, dada a impossibilidade de a vivenciarmos imanentemente. Nancy, rebatendo as críticas que lhe foram endereçadas por Blanchot, retomaria essa questão em dois livros tardios, publicados respectivamente em 2001, *A comunidade afrontada* (Nancy, 2001), e em 2004, *A comunidade renegada* (Nancy, 2004). Nesse, ataca não apenas Blanchot, mas também Deleuze. Ambos, na visão do autor, não teriam compreendido plenamente o conceito de imanência proposto em seu livro anterior. Não obstante pontual, os desdobramentos dessa discussão ainda hoje se fazem presentes, encontramos-na tanto na ideia de comum, defendida por Toni Negri e Michael Hardt e Pierre Dardot e Christian Laval, quando nas discussões empreendidas por Giorgio Agamben sobre qualqueridade.

Deleuze, pensador que considerava discussões inócuas, não tomou parte nesse debate, porém, ao lermos o seu derradeiro texto, elementos fazem-nos acreditar haver um diálogo oculto vigorando nas entrelinhas. Sua noção de imanência, um dos pontos fulcrais no debate travado entre Nancy e Blanchot, parece apontar para uma outra via – de acento mais espinosista, diga-se de passagem. A imanência não seria algo inapreensível, tal qual

sugere Blanchot, mas tampouco seria objeto próprio do campo literário, conforme defende Nancy. A imanência é um campo no qual antes do ser, vigoraria a política. Nesse campo, espaço do devir por excelência, não está em jogo os projetos políticos de indivíduos ou grupos, mas a potência daquela centelha de vida, singular e imanente, capaz de modificar os nossos modos de pensar e sentir, reconfigurando assim o espaço do comum. Acessá-la não é uma tarefa fácil, dado que ela se mostra nos momentos mais difíceis, nos limiares de nossa existência. E, por essa razão, a literatura se faz importante, pois, por meio dela, conseguimos um vislumbre dessa uma vida.

Considerações Finais

Deleuze recupera em Dickens uma certa preocupação com o comum, ou, conforme argumentou, um desvelo singular para com uma centelha de vida qualquer. Esse desvelo reordena o espaço sensível, levando os homens a pensarem o impensável e a agirem de maneira não formatada. Novos espaços de experiência se abrem e uma nova política toma corpo. Nesse novo espaço, nesse campo de imanência, não importam os sujeitos e tampouco os objetos, todos adentram em uma espécie de devir-todo-mundo. E devir-todo-mundo, como argumentam os autores de *Mil Platôs*, talvez seja a tarefa mais difícil e importante de nossos tempos.

E não é nada fácil, não se fazer notar. Ser desconhecido, mesmo para sua zeladora e seus vizinhos. Se é tão difícil ser “como” todo mundo, é porque há uma questão de devir. Não é todo mundo que se torna como todo mundo, que faz de todo mundo um devir. É preciso para isso muita ascese, sobriedade, involução criadora: uma elegância inglesa, um tecido inglês, confundir-se com as paredes, eliminar o percebido-demais, o excessivo-para-perceber. (...) Pois todo mundo é o conjunto molar, mas devir todo mundo é outro caso, que põe em jogo o cosmo com seus componentes moleculares. Devir todo mundo é fazer mundo, fazer um mundo. (Deleuze; Guattari, 2008, p. 73)

Esse mundo outro depende de uma centelha vital, uma alegria desmedida para com toda e qualquer vida. Uma alegria capaz de transbordar qualquer vivente e qualquer vivido. E qual o papel da literatura? A literatura, como não-filosofia, é evocada por Deleuze para aprofundar sua concepção política-filosófica dos conceitos por ele forjados, fornecendo-lhe perceptos e afectos capazes de permitir ao leitor vislumbrar os modos de existência expressos por sua filosofia. O filósofo francês, certa vez, argumentou:

Escrever é um caso de devir, sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir; ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir-molécula, até num devir-imperceptível. (...) Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, mimeses, mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não-preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto se singularizam numa população. (Deleuze, 2006, p. 11)

Escrever, por conseguinte, é uma forma de vislumbrar aquela uma vida, capaz de transbordar o vivente e o vívido, sem precisarmos a experienciar em nossos corpos, em nossas peles. Espaço de experimentação por excelência, no qual se opera um devir, a escrita não representa nada e, por esse motivo, não pode ilustrar nada. A literatura, por conseguinte, é recuperada por Deleuze e Deleuze-Guattari como experimentações literais, modos de se vivenciar um devir, e não como exemplos. Nesse sentido, as interpretações que tendem a condenar o vitalismo deleuziano por conta dos personagens literários resgatados ao longo de sua obra, pecam ao não perceberem o uso estratégico da literatura no interior do pensamento de Deleuze e Deleuze-Guattari. Não há filosofia, dizem os autores de *O que é a Filosofia?* (Deleuze; Guattari, 1992), que não se relacione com o seu fora, com o espaço do não-filosófico. Apenas este pode permitir vislumbrarmos o impensável do pensamento ou essa uma vida que escapa de qualquer vivente e qualquer vívido. Se Deleuze também vislumbrou essa uma vida ao jogar-se da janela de seu apartamento, nunca o saberemos; mas, afinal, isso realmente importa?

Referências bibliográficas:

- BARTHES, Roland. *Como viver juntos*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.
- BLANCHOT, Maurice. *A Comunidade Inconfessável*. São Paulo: Lume editor, 2013.
- CULP, Andrew. *Dark Deleuze*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- DELEUZE, Gilles. “Imanência: uma vida”. In: DELEUZE, Gilles. *Dois Regimes de Loucos*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 405-411.
- DELEUZE, Gilles. “Meu próximo livro vai chamar-se Grandeza de Marx. Depoimento a Didier Eribon”. In: *Cadernos de subjetividade: Gilles Deleuze*, São Paulo, v. 4, n. especial, 2015, pp. 26-30.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Editions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. vol. 4. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- DICKENS, Charles. *O Amigo Comum*. Lisboa: Relógio D'água, 2015.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografias cruzadas*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- NANCY, Jean-Luc. *A Comunidade Inoperada*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2016.
- NANCY, Jean-Luc. *La Communauté Affrontée*. Paris: Editions Galilee, 2001.
- NANCY, Jean-Luc. *La Communauté Désavouée*. Paris: Editions Galilee, 2004.

O que resta do segredo

Elisa de Magalhães¹

O aqui dito não é segredo e nem é somente sobre o segredo. Aqui, falamos de paixão e testemunho. Vamos friccionar o tempo todo a fronteira entre verdade e ficção, ou entre verdade e mentira, ou, ainda, entre verdade e invenção. Mais: considera-se, aqui, o segredo como uma impossibilidade ou como uma improbabilidade. Todavia, ele há, mesmo que entre o haver e o não-haver. Pensando nesse indecível, há lugar do segredo? Há realmente algo secreto no segredo?

Faço aqui um parêntese para falar da Teoria do Revirão, do psicanalista brasileiro MD Magno. Magno divide a psique humana entre o haver e o não haver. Ele a imagina como uma fita de Moebius, dobrada; a imagem fica parecida com a de uma asa de borboleta. O Haver corresponderia àquilo que nos cerca, aquilo que podemos ver, e ao que pertencemos. O Não-Haver corresponderia ao inconsciente, ou ao real inalcançável. Tomo emprestado os termos de Magno com a liberdade de deslocá-los ligeiramente do sentido original. Diferentemente da psique humana, é como se pudéssemos estar, ao mesmo tempo, no Haver e no Não-Haver, como se o segredo tivesse o dom da ubiquidade e não tivesse, ao mesmo tempo, um pé em cada lugar e ao mesmo tempo.

Vale lembrar que Freud, quando fala do inconsciente humano, diz que há um parte dele, que jamais passa para o consciente, é como um umbigo impenetrável, um nó a que não temos acesso jamais. Partindo dessa ideia de Freud, talvez esse umbigo seja o lugar do segredo.

Tomamos como alegoria para este texto o filme “Amor à flor da pele”, de Wong Kar Wai, no qual os personagens Chow Mo-wan e Su Li-zhen, inicialmente amigos e vizinhos, por conta do afastamento profissional de seus companheiros, vão se apaixonando. Ao mesmo tempo, seus companheiros tornam-se amantes e ambos descobrem o segredo deles. Numa atmosfera sufocante de desejo reprimido, os dois se consolam da traição de seus parceiros, mas não cedem ao desejo. E levam esse segredo – da vontade do sexo e da repressão ao desejo – para o resto de suas vidas. Na cena final do filme, e isto é um *spoiler*, Chow Mo-wan vai até as ruínas do templo de *Angkor Vat*, no Camboja, para lá depositar seu segredo. Falar para a pedra, fiel depositária do secreto e única testemunha.

1 Pós-Doutoranda no PPGF/UFRJ, Professora no BAE/EBA/UFRJ, no PPGAV/UFRJ e no PPGF/UFRJ

Chow Mo-wan diz para a pedra aquilo que é o clandestino, confessa o que é inconfessável, dá, ali, o testemunho impossível. Ele sente o dever de confessar, de cometer o perjúrio, mas não tem o direito de fazê-lo, e resolve o conflito entre direito e dever, depositando o indizível naquilo que nada pode dizer, no lugar do segredo.

Trazemos Paul Célán como uma outra alegoria possível, citado em livro sobre hermetismo e hermenêutica na sua obra, organizado por Flávio Kothe:

De antemão obscurecida, ainda uma vez,
se achega a tua fala
até a folha-motriz sempre em sombras
da faia.
Não há
nada que se possa fazer convosco,
é teu fardo a servidão de uma estranheza.
Infundamente
ouço a pedra estar em ti. (KOTHE , 1985, p. 189)

A pedra como o único possível ou provável lugar do inconfessável, algo que estará ali, ainda depois.

Em *Donner la mort*, Jacques Derrida fala da relação entre responsabilidade, silêncio e o segredo do secreto, a partir de uma reflexão de Kierkegaard. No livro ele lembra que no Antigo Testamento, Deus diz para Abraão matar seu primogênito, Isaac, como prova de fé. E pede que ele guarde segredo sobre isso, ninguém pode saber, nem seus filhos, nem sua mulher. Guardar esse segredo terrível, de dar a morte a seu filho, à garantia de seu futuro, era guardar o segredo absoluto, que o destacava de toda a sociedade, perante Deus. Assim, num só ato, Deus pede a Abraão, o patriarca obrigado ao bem-estar dos seus, não somente a responsabilidade do silêncio, mas a traição. Guardar segredo é mentir – Sarah, sua esposa, percebia que Abraão não estava agindo normalmente, perguntava o que havia, para onde ele ia e Abraão sempre mentia –, assim como confessar é cometer perjúrio. O assassinato de Isaac só não é consumado, porque um anjo troca seu corpo pelo de um cordeiro. Por obediência Abraão é capaz de mentir e trair. Por amor a Deus, Abraão pede desculpas por obedecê-lo. O perjúrio, a traição e o assassinato são fundadores das 3 grandes religiões ocidentais.

Em *Demorar* – Maurice Blanchot, Derrida diz que o testemunho está sempre relacionado à ficção e à mentira. A testemunha é aquela que guarda um segredo, que lhe foi transmitido de *cor*. Sua confissão, da mesma maneira, será de memória. Mesmo engajado em dizer a verdade, nada que o testemunhante diga se poderá provar. Acreditar no testemunho é um ato de fé. O testemunhante apela ao outro porque “...não há testemunho que não implique estruturalmente em si mesmo a possibilidade de ficção, de simulacro, de dissimulação, de mentira e de perjúrio...” (DERRIDA, 2015, p. 38). Porque se o testemunho torna-se prova, certeza ou arquivo, ele perde sua função de testemunho e torna-se outra coisa: prova, certeza, etc. Para ser testemunho, ele deve estar nesse limite impossível, insustentável, indecível. É ele, o limite, que devota o testemunho ao segredo, que determina que ele permaneça secreto lá mesmo onde fica manifesto e público. Antes de ser testemu-

nho, a confissão é segredo reservado a quem o guarda. Justamente por isso, a condição do testemunho ou da confissão é permanecer segredo; no entanto, o testemunhante tem o dever de dizê-lo. E embora pareça contraditório, a experiência do segredo implica sempre em algum testemunho, para si ou para algum terceiro que toma para si o testemunhar. Se o testemunho é limite, estamos numa espécie de topologia, daí a questão do lugar na nossa reflexão ser recorrente – e a topologia que nos assombra nesse caso parece ser a da fita de Moebius, cuja característica é que se pode andar sobre ela, em toda sua extensão, no fora e no dentro, sem precisar atravessar nada, porque não há divisão. Sendo assim, a testemunha, ela participa do segredo ou ela é o terceiro? Qual o lugar da testemunha? Mas há também uma temporalidade própria do testemunho: o momento da confissão é o da revelação de um instante, porque o segredo tem a instância do instante – ele é singular. A revelação ou repetição do segredo torna-o universalizável. O testemunho destrói a característica indivisível do instante, mas é essa destruição que torna possível o testemunho.

Faço aqui uma analogia com o horizonte de eventos, uma fronteira de topologia indeterminável, que é a beirada dos buracos negros. Pode-se estar aí, mas não se pode *demorar*, sob risco de ser absorvido pelo buraco negro e tornar-se a mesma matéria dele: singularidade. Estar no horizonte de eventos é estar aí e não estar, ao mesmo tempo, tem a instância do instante, a iminência da revelação.

Percebemos com isso que o testemunho tem um caráter performativo, porque é um ato presente e o testemunhante é insubstituível: somente aquele que guarda o segredo pode dizer sobre ele. E para que o segredo seja revelado ou para que o testemunho possa acontecer, é preciso que haja um acordo da língua, ou não se poderá compreendê-lo. O testemunho só é garantido se sua tradutibilidade estiver prometida.

Toda essa performatividade do segredo e do testemunho é mediada pelo corpo. E, porque toda revelação – revelar é velar duas vezes – é ficção ou mentira, resta um secreto do segredo no corpo testemunhante. O secreto, o inconfessável, aquilo que resta irremediavelmente encriptado é carregado pelo corpo, inatingível, intransmissível, incomunicável. E deve permanecer intacto. Voltemos à história do filme, *Amor à Flor da Pele*. Chow Mo-wan resolve o conflito, transmitindo o incomunicável, o intransmissível para a pedra, performativamente. Nessa cena, a câmera passeia por sobre as ruínas de Angkor-Vat até achar, primeiramente a figura de um menino-monge, que está sentado em uma janela e que observa o personagem que chega, procura um lugar e lá deposita seu segredo. Não se ouve o que ele fala, ou sussurra, para uma fenda nas ruínas do templo cambojano, mas seu corpo revela o incomunicável; o segredo está lá: ele não se apresenta, e o que resta dele é traço ou o movimento do traço que não deixa traço. Isto é, se não há o que testemunhar, porque inatingível, intransmissível, incomunicável, mas ainda assim há, é preciso dar o testemunho disso, como fez Chow Mo-wan: há que se estar na experiência do traçamento do traço que não deixa traço, performativamente, há que se experimentar o lugar do secreto. Mas qual é o lugar do segredo? Onde ele começa e onde termina?

Penso que o lugar do segredo está naquele/naquilo que o acolhe, porque, para estar aberto ao segredo, é preciso paixão, é experimentar o conflito entre o sacrifício e a transcendência. Não há paixão sem segredo, mas não há segredo sem paixão. Na relação do corpo performativo com o outro, há a produção de uma alteridade, de um suplemento, radical, absoluto que assombra o corpo que performa. O ato de perjúrio está não na apresentação ou narrativa do segredo, mas na performatividade do corpo que testemunha. Somente fora do *logos* é possível dizer o indizível: o secreto é estranho à palavra. O testemunho chega obliquamente, revelando e velando o segredo, num jogo de intermitência entre o vigiar e o pôr o véu.

O corpo denuncia, os corpos de Chow Mo-wan e Su Li-zhen anunciam: há segredo aí, que não diz mais respeito ao privado que ao público, e que deve ser revelado - é preciso que se preste conta desse segredo - porque ele permanecerá inviolável, mesmo que revelado. “Não há / nada que se possa fazer convosco, / é teu fardo a servidão de uma estranheza. / Infundamente / ouço a pedra estar em ti.”

Os corpos de Chow Mo-wan e Su Li-zhen denunciam: há segredo aí, com conteúdo inseparável de sua experiência e de seu enunciado performativos.

Os corpos de Chow Mo-wan e Su Li-zhen denunciam: há paixão aí, porque há desejo de confissão, porque há desejo de uma certa passividade à lei do outro, porque há uma dívida do ser-diante-da-lei, porque se assume o engajamento no sofrimento ou no padecer. O testemunho é paixão, por estar ligado à mentira, à ficção e ao perjúrio. Paixão, lembra Derrida em Demorar pode ser um outro nome para *différance* – “uma *différance* que se deixa escrever na gramática de uma determinada voz mediana, e mesmo se ela não se confina a uma tal gramática histórica, *différance* poderia se reduzir a um outro nome para paixão” (DERRIDA, 2015, p. 36) - , porque, mesmo que se revele o segredo no que se dá a ver, ou no que se apresenta no testemunho, há aquilo que sempre escapa. Há sempre uma camada ficcional, mentirosa, inventada, inatingível, porque quem conta tem o privilégio do segredo. Talvez, o que reste dele seja a possibilidade ou a probabilidade de demorar no inalcançável, lá onde jamais teremos acesso. Um lugar sem lugar, porque escapa até mesmo como topologia. Nas palavras de Derrida: “Eis o que resta, a solidão absoluta de uma paixão sem martírio.” (DERRIDA, 1995, p. 51)

Para encerrar, trago Rainer Maria Rilke, com a tradução de Augusto de Campos do poema *L'Ange du méridien*:

Na tormenta que ronda a catedral
como um contestador que o seu juízo
mói e remói, é um bálsamo, afinal,
ser-se atraído pelo seu sorriso:
anjo ridente, amável monumento,
com uma boca de cem bocas: não

O QUE RESTA DO SEGREDO

te ocorre vislumbrar por um momento
o quanto nossas horas já se vão
do teu relógio, onde a soma do dia
é sempre igual em nítida harmonia,
como se as nossas horas fossem plenas.
Pétreo, como saber das nossas penas?
Acaso teu sorriso é mais risonho
à noite, quando expõe a pedra em sonho? (RILKE, 2001, p. 47)

Referências bibliográficas:

DERRIDA, Jacques. *Paixões*. Tradução Lóris Z. Machado. Campinas: Papyrus, 1995, p. 51
_____. *Demorar – Maurice Blanchot*. Tradução Flávia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

KOTHE, Flávio R. (org.). *Hermetismo e hermenêutica: Paul Celan – Poemas II*. Tradução Flavio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, São Paulo: Instituto Hans Staden, 1985.

MAGNO, MD. *A psicanálise, novamente: um pensamento para o século II da era freudiana: conferências introdutórias à Nova Psicanálise (1999)*. Rio de Janeiro: Novamente, 2004.

RILKE, Rainer. *Coisas e anjos de Rilke*. Tradução Augusto de Campos. São Paulo: Perspectiva, 2001.

Referências filmográficas:

In the mood for love (Amor à flor da pele). Direção: Wong Kar-Wai. Produção: William Chang. Hong Kong: Jet Tones Films, 2000. 1 DVD.

Dois sentidos de limite e o problema da consistência em Deleuze e Guattari

Frederico P. Lemos¹

Apresentação

Parece que o espinosismo de Deleuze opera desdobrando a “proposição teórica ou especulativa” de Espinosa mais fundamental (que afirma a imanência absoluta entre o ser e suas expressões) e seu correlato “ético” (a alegria prática) segundo a via de uma teoria do corpo intensivo ou do “corpo sem órgãos”. Este se define como sendo preenchido puramente por intensidades, num nível anterior a qualquer forma ou função. Sendo intensivo, só conhece limites imanentes. Partindo daí, Deleuze e Guattari desdobram em Mil Platôs a noção de “consistência”, que repõe de maneira inovadora o problema da tarefa seletiva da filosofia. Nas próximas páginas tentamos compreender melhor como essas noções se articulam, em função de que tipo de problema elas são inventadas, e que tipo de efeito prático podemos produzir a partir delas.

Dois sentidos de “limite”

Limitar, delimitar a forma de uma coisa qualquer é algo certamente corriqueiro, indispensável sob muitos aspectos de nossa vida prática. É útil, naturalmente útil, separar o sujo do limpo. Assim, temos uma justificativa “natural” ou apoiada num senso comum para impor fronteiras que separam e reúnem determinados objetos por meio de limitações exteriores.

Em todo caso, neste tipo de prática que impõe limites, uma matéria corpórea é revestida de contornos formais e finalidades funcionais.

A despeito da heterogeneidade destes casos do mundo prático, parece-nos haver uma concepção comum a todos eles sobre o que é um limite: é sempre um contorno espacializado, uma forma, um modelo, fixado por uma lei que se apoia num costume ou na suposta natureza do objeto considerado, que serve para julgar de direito qualquer “deslimite” que ocorra de fato: um cubo com contornos irregulares, um imigrante ilegal, uma criança experimentadora e malcriada e assim por diante.

Estabelecer uma fronteira precisa entre um corpo e o que ele não é, com efeito, não é uma prática habitual somente à vida cotidiana, mas também à história da filosofia. E, embora sua aplicação se mostre útil segundo certos aspectos, de maneira geral, uma tal noção de limite

1 PFI/UFF

parece-nos pernicioso para a análise filosófica, como tentaremos demonstrar. Na contramão desta abordagem corrente na filosofia e no senso comum, não temos a impossibilidade absoluta de um conceito de limite, o caos indiferenciado, como poderia parecer a uma primeira vista, mas apenas um conceito diferente de limite. Nossa busca por um conceito de limite imanente segue algumas pistas indicadas por Deleuze. Por esta via, “limite” não significaria mais “fronteira” ou “limitação externa”, mas antes aquilo a partir de que cada corpo ou faculdade desenvolve sua potência (DELEUZE, 1988: 68).

*

Numa aula de 17/02/81, em Vincennes, Deleuze nos convida a distinguir dois sentidos de limite: um limite-contorno e um limite-tensão; um limite-espaço e um limite-espacialização, ou ainda, poderíamos acrescentar, um limite transcendente, exterior, formal e estático oposto a um limite imanente, interno, intensivo, e dinâmico. O primeiro sentido, o limite-contorno, remonta em primeiro lugar ao idealismo platônico: um limite (peras) é o contorno de uma forma qualquer, seja ela sensível ou puramente inteligível (DELEUZE, 2009:189-190). Os contornos que definem uma figura: eis a teoria do limite no *Timeu* de Platão. E por que essa concepção do limite como contorno pode ser considerada a base de um idealismo filosófico?, pergunta-se Deleuze. É porque os limites são os contornos ideais, essenciais, que definem uma forma:

Quer eu ponha areia ou (...) matéria inteligível entre meus limites, este será sempre um cubo ou um círculo. Em outros termos, a essência é a forma mesma relacionada a seus contornos. Eu poderia falar do círculo puro porque há um puro contorno do círculo. Eu poderia falar de um cubo puro, sem precisar de qual se trata. Eu os nomearia ideia do círculo, ideia do cubo. Daí a importância do peras-contorno na filosofia de Platão, na qual a ideia será a forma relacionada ao seu contorno inteligível. (Id. *ibidem*)

Tal concepção idealista do limite define assim um indivíduo qualquer pela forma de seu contorno. Uma indivíduo qualquer tem sua essência sempre numa forma ou ideia (Eidos) puramente inteligível (Eidos). O que é, então, um corpo? É sempre, nessa perspectiva, algo que se define por seus contornos formais. Aristóteles tenta se afastar do idealismo platônico ao estabelecer sua doutrina hilemórfica, no entanto, conserva o pressuposto do limite-contorno. Ao estabelecer que todas as substâncias são um composto de forma e de matéria, e é a forma que é essencial, a forma relacionada ao seu contorno (como no exemplo do escultor), um corpo continua a ser definido essencialmente pela relação de limitação externa com seu contorno formal.

*

A essa abordagem, Deleuze opõe a filosofia estoíca, que pensa que um limite seja toda uma outra coisa. O que os estoícos criticam nesta concepção apresentada é que, ao pensarmos os limites de um corpo como seus contornos, nada nos é dito de positivo desta coisa, não nos ensinam nada do que ela é, revelam-nos apenas o que um corpo não é, ou o espaço mesmo onde ele cessa de ser. Os estoícos denunciam, com isso, a pretensão de estabelecer de antemão o ser e o não ser de uma coisa em função de uma análise puramente formal de suas propriedades (DELEUZE, 2009: 192-ss). A natureza nunca procede por “moldes” prévios, a não ser em casos pueris. Seja o caso de um molde ideal das coisas, puramente inteligível (Platão), seja o caso de um molde cuja forma é material e sensível (Aristóteles), não compreendemos nada

de um corpo enquanto o reduzimos a seus contornos - é o que dizem os estóicos. Há uma espécie de “astúcia maliciosa” em jogo que faz com que, quando definimos um corpo pelos seus contornos, tudo o que se passa no seu interior já não tem mais qualquer importância. Por isso os estóicos irão criar, em oposição, uma concepção vitalista do limite. O que é um limite? Um limite é até onde vai uma ação, o ponto máximo para onde tende uma ação.

Como no exemplo da semente: até onde vai uma semente? Uma semente perdida em um muro é capaz de rachar esse muro. “Uma coisa que tinha um contorno tão pequeno”, mostra-se efetivamente capaz de desdobrar sua ação sobre um campo muito vasto (DELEUZE, 2009: 194-ss)... Assim, os estóicos afirmam que a concepção do limite como contorno nos diz “muito bem o que as coisas não são, mas não nos diz nada sobre o que as coisas são” (grifo nosso). Eles dão ainda o exemplo da floresta. Enquanto caminhamos pela floresta densa, não sabemos até onde ela irá. Caminhamos até que chegamos a seu limite, a orla. Este limite não é certamente um limite da forma da floresta, mas um limite de sua ação, isto é, limite de sua potência, ali onde ela não é mais capaz de penetrar e se aclara. Trata-se de um limite dinâmico que se opõe ao limite contorno, pois não é possível definir o momento preciso em que cessa o campo de ação da floresta ou da semente.

Há apenas a tendência ou a tensão até o limite da potência de um corpo em ação. A coisa se define assim, portanto, pela sua potência, e não por sua forma. Até onde um corpo é capaz de desdobrar sua potência? É a única pergunta que nos leva a conhecer o que importa, precisamente, as forças que agem nestes corpos.

É nesse sentido que os estóicos dizem: “as coisas são corpos”, e não ideias, ou mesmo: “tudo é corpo”. Isso quer dizer: as coisas são as suas ações; os corpos se definem pelas ações de que são capazes, pelo que podem (limite dinâmico) e não por seu contorno (limite estático).

E assim Deleuze nos indica uma via de contato entre os estóicos e Espinosa:

Quando eles dizem que tudo é corpo (...) eles querem dizer que todas as coisas se definem por tons, o esforço contraído que define a coisa. A espécie de contração, a força embrionária que está na coisa, se você não a encontra, você não conhece a coisa. Isto é o que Espinosa retomará com a expressão ‘o que pode um corpo?’ (DELEUZE, 2009: 195).

O problema do limite ganha realmente um novo alcance com Espinosa. Sobretudo em função da maneira pela qual ele concebe a relação entre o ato de conhecer um corpo e a experimentação de seus limites. De fato, para Espinosa, conhecer os limites de um corpo é o mesmo que experimentar corporalmente os seus limites. É a mesma ação, considerada sob a perspectiva do atributo do pensamento ou da extensão. Com isso, Espinosa critica não somente as abordagens que definem um corpo por seus contornos formais mas também as doutrinas finalistas que definem um corpo por uma função qualquer, por uma teleologia da vontade (divina ou humana) que transcenderia a própria materialidade do corpo considerado. (Esse ponto é objeto de uma longa argumentação no apêndice do livro I da *Ética*).

Não se sabe de antemão o que pode um corpo

Na famoso texto em que Espinosa afirma que “ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo (...) Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções” (ESPINOSA, 2013: III, 2, esc.), Deleuze percebe que Espinosa concebe uma equivalência entre duas questões: “qual é a

estrutura de um corpo?” e “o que pode um corpo?”. Seguindo essa equivalência, temos que a estrutura de um corpo individual define-se por sua relação característica de movimentos e repousos entre partes extensivas não formadas infinitamente compostas; e o que pode um corpo exprime a natureza e os limites de seu poder de afetar e ser afetado (DELEUZE, 2017: 240).

De fato, como poderíamos saber de antemão, antes da experiência, o que pode um corpo? Até onde vai sua potência de agir? De antemão, não se sabe. Ela está sempre em variação². Há uma elasticidade fundamental aqui, tanto no nível da essência singular de um corpo quanto no nível de sua relação característica de composição (que exprime um determinado poder de afetar e ser afetado correspondente ao grau de potência que lhe é próprio) (DELEUZE, 2017: 245). O que impede que um corpo seja estrangulado numa forma que o limite por fora, ou numa função que o oriente segundo uma finalidade extrínseca.

Dessa maneira, percebemos haver um curioso paralelo entre os estóicos e Espinosa. Assim como aqueles acusavam a teoria do limite-contorno porque esta só nos ensinava o que um corpo não é, este dirá que há uma triste imagem do pensamento que trata de delimitar a virtude pelo seu exterior, pelo seu lado negativo, o “vício”. Segundo tal visão corrente, o vício seria abominável, temível, seria o próprio Mal, e a virtude constituiria, por sua vez, o caminho do Bem, por oposição. Contrariamente, Espinosa argumenta: quando os homens se aplicam mais a censurar o vício e a contê-los pelo medo do que se engajam num amor ativo à virtude, ou seja, quando se deixam levar diretamente pelo medo e fazem o bem apenas indiretamente, para evitar o mal, nesse caso, não se conduzem pela razão, pela liberdade³ mas apenas pela ignorância e pela obediência servil. Encontram-se, desta forma, separados de sua potência de agir, já que esta é a própria constituição da virtude ética em Espinosa: uma pura potência de agir, sem conteúdo específico⁴. O vício é o contorno exterior à virtude, a fronteira que não deve ser transposta sob a pena das mais severas punições divinas. Muito bem, diria Espinosa: mas em que isso nos ajuda a agir, a desenvolver nossa potência? Por todos os lados, permaneceríamos, nesta visão moral do mundo, em superstições que em nada nos servem para a conquista de um verdadeiro aprendizado ético.

Enfim, só saberemos o que pode um corpo, até onde vai sua ação, com que forças ele se compõe, na experimentação em ato, sempre começada e recomeçada de maneiras distintas. Daí que Espinosa seja a referência filosófica principal⁵ para a teoria deleuzo-guattariana do corpo como realidade intensiva, isto é, do corpo sem órgãos, tal como descoberto e nomeado por Artaud.

De que maneira Deleuze e Guattari se valem da intercessão forjada entre Espinosa e Artaud para dar toda a consistência a uma teoria do corpo como res intensa, fazendo dos limites algo de absolutamente imanente e implicando a filosofia numa tarefa imediatamente prática?

2 As variações do conatus são as variações dinâmicas da nossa potência de agir (DELEUZE: 2017, 255).

3 “Os supersticiosos, que, mais do que ensinar as virtudes, aprenderam a censurar os vícios, e que se aplicam a conduzir os homens não segundo a razão, mas a contê-los pelo medo, de maneira que, mais do que amar as virtudes, fujam do mal, não pretendem senão tornar os demais tão infelizes quanto eles próprios. Por isso, não é de admirar que sejam, em geral, importunos e odiosos para os homens.” (Ética, IV, 63, esc.)

4 Virtude, em Espinosa, é a própria potência de agir, sem conteúdo específico. Cf. Espinosa, *Ética*, IV, def.8: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”.

5 O grande livro sobre o CsO é a *Ética*, dizem Deleuze e Guattari (2012: 17).

A descoberta do corpo sem órgãos

No platô 6, lemos uma bela definição do corpo: “o corpo é tão somente um conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes”, sendo sua questão própria a de um sistema hidráulico: “o que povoa, o que passa e o que bloqueia?” (DELEUZE; GUATTARI – doravante D&G, 2012: 16). Por essa via, temos que um corpo não se define por formas nem por funções dadas, não se define por um organismo, mas apenas por uma matriz intensiva, que produz, libera ou bloqueia fluxos, e os reparte segundo tal ou tal mapa, que acelera ou diminui seu movimento, que amplia sua potência enquanto se encontra com tais outros corpos, e que tem sua potência diminuída pelo mau encontro com tantos outros. A potência de um corpo é, assim, definida por um coletivo de forças que compõem os corpos em relação. Lembrando que cada corpo, cada indivíduo, para Espinosa, já é infinitamente composto. Daí que jamais exista o “meu” corpo sem órgãos – mas sempre um corpo sem órgãos, que nos excede, que se passa entre um Lugar, um Plano, um Coletivo (D&G, 2012: 28), além e aquém de um sujeito, de um organismo, de uma estrutura significativa.

Artaud é o descobridor do corpo sem órgãos:

koerman
ta
radaborsta
taborsta
santa pan

Nós não sabemos nada da vida, nós
 (ARTAUD, 2003: 110).

Eu não quero que de uma falsa anatomia do cosmos saia um esqueleto do qual serei obrigado a apertar a mão (ARTAUD, 2017: 132).

É preciso levar a sério o grito-sopro de Artaud. A glossolalia exprime essa instância intensiva da linguagem, o CsO da linguagem, já que a própria linguagem é também corpo, e enquanto tal é submetida aos mesmos procedimentos limitativos aprisionadores que vimos descrevendo: a insaciável mania ocidental de atar as forças (desejantes, sociocósmicas) em formas (estruturais) e funções (te(le)ológicas). É nesse sentido também que Artaud criticou as fraseologias revolucionárias marxistas. Nada terá sido efetivamente revolucionado no mundo enquanto permanecermos presos a uma dimensão estritamente “social” da revolução e não desencadearmos um devir revolucionário generalizado, com componentes físicos, fisiológicos, anatômicos, cosmopolíticos⁶... Artaud nos ensina a suspeitar de toda organização formal e funcional, de toda vontade que se imponha sobre um conjunto material para dar-lhe uma estrutura e uma finalidade útil. Pois a verdadeira oposição não se passa tanto entre uma vontade reacionária e uma vontade revolucionária na condução das sociedades, mas antes entre a paralisação, o bloqueio, a estratificação de todo tipo de fluxo movente em um conjunto organizado (“organismo”) e o movimento intensivo do CsO que desfaz cruelmente, com seus vetores de desestratificação, a organização dos organismos. A oposição entre o sistema

6 “E [há] nesse ponto uma revolução ainda a ser feita com a condição de que o homem não se pense revolucionário somente no plano social, mas que ele acredite que deve sê-lo, sobretudo, no plano físico, fisiológico, anatômico, funcional, circulatório, respiratório, dinâmico, atômico e elétrico.” (ARTAUD, 2017: 127).

dos estratos (sistema do Juízo de Deus) e o CsO intenso (campo de imanência do desejo), desenvolvida por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*, parece partir do seguinte diagnóstico de Artaud:

O corpo humano atual é um inferno com o qual se atracaram todas as magias, todas as religiões, e todos os ritos para esclerosar, atar, petrificar, amarrar dentro do módulo de suas estratificações atuais, que são o primeiro verdadeiro impedimento a toda verdadeira revolução (ARTAUD, 2017: 133).

Percebam a proximidade entre a formulação da carta de Artaud acima citada e a definição de “organismo” no platô 6 como “um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil” (D&G, 2012: 24).

No avesso do organismo, isto é, do corpo com órgãos organizados num organismo, o que temos não é o caos absoluto, a desarticulação absoluta dos órgãos, mas a realidade puramente intensiva do corpo sem órgãos, do corpo como matriz intensiva, matéria informal, anterior à qualquer procedimento de estratificação que lhe confere formas e funções:

O corpo sem órgãos é um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta polos, zonas, limiares e gradientes. Uma poderosa vitalidade não orgânica o atravessa. A vitalidade não orgânica é a relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa... (DELEUZE, 2011: 168-169)

O conceito de corpo sem órgãos ataca diretamente a falsa alternativa que nos é reservada de partida pela nossa tradição: ou um corpo já organizado, já submetido ao julgamento de Deus, às convenções morais etc, com um cu para cagar, uma boca para comer, e todo um script já feito para regular, vigiar os usos reais do corpo; ou, no outro extremo, um caos absoluto, totalmente indiferenciado, um corpo tão desarticulado que é impossível de ser concebido enquanto corpo vivente. Assim, contra um ser do corpo, cuja anatomia é toda já articulada segundo critérios transcendentais (formas, funções...); e também a não-ser do corpo, pura força bruta de desarticulação que expulsa qualquer possibilidade de levá-lo a sério para uma definição conceitual do corpo; aí encontramos o CsO, essa matriz intensiva, *spatium inextenso*, que também foi captado pela poesia falada de Stela do Patrocínio:

Eu era gases puro, ar, espaço vazio, tempo
Eu era ar, espaço vazio, tempo
E gases puro, assim, ó, espaço vazio, ó
Eu não tinha formação
Não tinha formatura
Não tinha onde fazer cabeça
Não tinha onde fazer braço, fazer corpo
Fazer orelha, fazer nariz
Fazer céu da boca, fazer falatório
Fazer músculo, fazer dente

Eu não tinha onde fazer nada dessas coisas
Fazer cabeça, pensar em alguma coisa
Ser útil, inteligente, ser raciocínio
Não tinha onde tirar nada disso
Eu era espaço vazio puro (PATROCÍNIO, 2001: 82)

A descoberta do CsO, desse “espaço vazio puro”, povoado tão-somente por intensidades, vetores de força e diferenças de potencial, esse spatium anterior ao desenvolvimento de formas e à formação de sujeitos, ampliam o alcance e dão nova consistência à filosofia espinosista. É nesse sentido que os “drogados, os masoquistas, os esquizofrênicos, os amantes, todos os CsO prestam homenagem a Espinosa” (D&G, 2012: 17): na medida em que “espinosista” não designa tão-somente um posicionamento intelectual, mas um modo de existência, uma maneira de viver.

O CsO é o avesso do organismo, povoado por intensidades órfãs, anônimas e amorfas. Enquanto o organismo é a face estratificada do corpo, que capta, canaliza e estrutura as forças do CsO intenso. O organismo é apenas o corpo considerado enquanto uma realidade extensa, com contornos relativamente estáveis e um fisiologia cujo modelo é o do equilíbrio homeostático⁷. Sob o organismo, o corpo se revela uma “fábrica superaquecida” (ARTAUD apud D&G, 2011: 13), como disse Artaud. Esta fábrica e suas intensidades pululantes constituem a parte maldita do corpo. E são elas que é preciso reativar (“reclaim”) para liberar o corpo de seus automatismos impotentes... Filosofia imediatamente prática, a crítica de Artaud é também clínica:

“O homem é doente porque é mal construído.
É preciso colocá-lo na mesa de autópsia para refazer sua anatomia
Quando você tiver feito para ele um corpo sem órgãos,
quando o tiver libertado de todos os seus automatismos e o tiver devolvido
à sua liberdade.
Quando você tiver lhe ensinado a dançar ao avesso como no delírio dos
bailes musette
e esse avesso for o seu verdadeiro direito.”(ARTAUD, 2003: 61)

É preciso aprender a dançar ao avesso, para daí refazer a anatomia humana: intervir não no nível das formas de um corpo, mas no nível das forças que sob determinadas relações constituem suas formas. Conhecer um limite seria, portanto, algo que se passa primeiro num nível intensivo, num spatium inextenso que é o campo de imanência do desejo

Quando os limites de um corpo são tomados em sua absoluta imanência, abandonamos o terreno da Moral e forjamos o espaço de uma Ética (DELEUZE, 2002: cap.II). No limite da experimentação do CsO, não temos o “vício”, o “pecado”, o “proibido”, o “mal”: temos decomposição, desnaturação, morte, doença, loucura, intoxicação, adicção, suicídio. Isto é: a interrupção do processo desejante. Fenômeno físico e etológico, que não se confunde com qualquer “corrupção” moral ou metafísica. Daí que levar a sério a realidade intensiva do corpo é um gesto que implica tantos perigos.

⁷ Essa dualidade corresponde às duas faces de todo agenciamento: uma face territorial, estratificada, e outra face atravessada por linhas de desterritorialização, que se volta para o plano de consistência ou CsO.

A aprendizagem ética consiste em aprender a alterar de maneira organizada nossas composições com os outros corpos, intervir nas velocidades e lentidões, nos movimentos e repousos, selecionar os afetos que nos povoam, para sermos capazes de transpor limites e conquistar novas potências.

Longe de promover uma apologia da experimentação a qualquer custo, percebemos que o aspecto central aqui é o de uma verdadeira ética da prudência concebida como a arte de organizar os encontros. Rigorosamente, de nada serviria opor abstratamente o corpo sem órgãos ao sistema dos estratos: afinal a destruição completa dos estratos significa a morte, logo, a interrupção da experimentação da vida. Um mínimo de organismo, de significância e subjetividade são necessários para viver. Além do mais, rigorosamente, tudo se passa sobre o CsO, tanto suas inibições quanto sua própria constituição; o que nos impede de estabelecer uma oposição simples entre o CsO e os estratos que se erigem sobre ele⁸. Daí que a experimentação intensiva do corpo sem órgãos seja dita uma experimentação tão delicada, de alto risco, em que não existe modelo a ser seguido: você pode morrer, ou ficar louco, ser aprisionado, etc. Cada um que faça seus estratos oscilarem segundo um ritmo próprio. “Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide.” (D&G, 2012: 13). O que certamente não é nada fácil de ser feito, mas como disse Espinosa na última linha de sua ética: “tudo o que é precioso é tão difícil como raro...” (ESPINOSA, V, prop.42, esc.).

Conclusão

À guisa de conclusão, poderíamos tentar recapitular os momentos de nosso percurso e sintetizar os efeitos que atingimos ao rotacionar a perspectiva filosófica que toma um limite como um contorno para uma que o apreende como potência imanente.

A filosofia do limite-contorno não serve muito para: 1) compreender a potência de ação dos corpos (prejuízo filosófico-metafísico) e nem para 2) avaliar os benefícios e os prejuízos de se relacionar com as coisas segundo tais ou tais maneiras de viver (prejuízo pragmático-ético).

O primeiro prejuízo nos impede de compreender de maneira imanente e processual a natureza e os limites de cada corpo. Enquanto o prejuízo ético da concepção de limite como contorno exterior estático está justamente no seu aspecto negativo ou reativo: não aprendemos a conquistar novas potências nos processos vitais que experimentamos por tal tipo de metafísica, apenas somos constrangidos a temer os vícios de maneira servil..

Poderíamos distinguir dois tipos de critérios seletivos que são correlatos dessas duas filosofias do limite: de um lado, um critério de adequação formal, que seleciona termos heterogêneos a partir da identidade de uma forma ideal e exclui os termos sem semelhança com o modelo. De outro, um critério de experimentação da potência, que multiplica as conexões com meios e limites heterogêneos no plano de consistência e só exclui as relações com tudo aquilo que diminui ou inibe nossa potência de agir. No primeiro caso, o objeto cujos limites pretende-se “conhecer” de uma vez por todas assume o aspecto de uma coisa já pronta, para todo o sempre, portadora de sua verdade essencial: sua própria forma. No segundo caso, tal objeto mostra-se cognoscível apenas enquanto é experimentável e

8 Fragmento de áudio de aula de Deleuze em Vincennes, 14/05/1973: “...*En d’autres termes, tout se passe sur le corps sans organes, aussi bien ses inhibitions que sa formation, sa constitution, sa fabrication.*” (disponível em: <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/>).

experimentado efetivamente, e só pode sê-lo de maneira diferente a cada vez, segundo uma potência de recomeço e variação característica de cada relação. Daí que o método espinosista de conhecimento poderia ser tomado pela fórmula de Hélio Oiticica retomada por Waly Salomão: “experimentar o experimental, experimentar o experimental” ad infinitum...

Quando livramos o conceito de limite de qualquer transcendência formal ou funcional e o tomamos em sua absoluta imanência, abandonamos a moral e instauramos uma ética, levando a sério o programa da experimentação como método de conhecimento, com o rigor necessário para saber lidar com os riscos que se mostram no caminho. Buscar ir ao máximo do que se pode (DELEUZE, 2017: 300), diante de determinados meios, abrindo-se a novas conjunções de fluxos, fechando-se a outras que se mostram enfraquecedoras, eis a tarefa prática de uma tal filosofia. O critério aqui já não é o da forma, mas o do aumento de potência ou a multiplicação das conexões no plano de consistência do desejo. Em outros termos: a alegria, isto é, a consistência, se torna a prova dos nove. E “quem não se arrisca não pode berrar” (NETO, 1971). – Let’s play that?⁹

9 NETO, Torquato. Let’s play that? é o trecho de um poema homônimo de Torquato Neto musicado por Jards Macalé.

Referências bibliográficas:

ARTAUD, Antonin. A perda de si - cartas de Antonin Artaud. Seleção, organização e prefácio de Ana Kiffer. Tradução: Ana Kiffer e Mariana Patrício Fernandes. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

_____. Pour en finir avec le jugement de dieu. Paris: Gallimard, 2003.

DELEUZE, Gilles. (1968a). Diferença e repetição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. (1968b). Espinosa e o problema da expressão. São Paulo: Editora 34, 2017. 1ª Edição.

_____. (1978/1981). Cursos sobre Spinoza (Vincennes 1978-1981). Fortaleza Ed. UECE, 2009.

_____. (1981). Espinosa: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. (2003). Dois regimes de loucos : textos e entrevistas (1975-1995). São Paulo : Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1972). O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Ed. 34, 2011b.

_____. (1980). Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.3. 2ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

ESPINOSA, Benedito. (1677). Ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

NETO, Torquato. Coluna da Revista Geléia Geral – 3ª feira – 14/09/71.

“Terrorismo e Teorias da Conspiração: Do ficcional ao Real”

Georgia Amitrano¹

Introdução

Este é um texto pensado a partir de duas leituras muito específicas. Por um lado, debrucei-me sobre Guimarães Rosa, *Estas estórias*, o que me fez, tal qual Guimarães sempre gostava de dizer, me fazer como um “um animal bravo e vivo”. Por outro lado, comecei, não mais apenas leituras, mas um encontro apaixonado e pautado no estudo crítico que, ainda insipiente para mim, me narrou diferentes modos de cultura e barbárie, que me fez uma *flâneur*... Tornei-me a *filósofa-poeta-vagante* com Walter Benjamin, pelo menos aqui.

Todavia, por mais que o *pathos* dos encontros entre Guimarães e Benjamin em meus pensamentos tenham sido muito profícuos, ainda sou a que estuda o *terror*, a que olha para esse sentimento que toma os rancorosos em uma ‘homenagem à comunidade dos homens’, como dizia Albert Camus. Donde a questão que me persegue sempre se dar na impossibilidade de muitos serem enxergados como homens cujas vidas merecem valor. Homem, um conceito que se torna caduco na medida em que homens no plural são eliminados.

Esta busca entre entender e se indignar com o terror e a vontade de espiar melhores tempos é o que me faz uma perseguidora-filósofa ou uma *Boulevardier-filósofa/filosófica*. Sendo assim, terrorismo e memória, apagamentos, ficção e real se entremeiam nesse ensaio. E, as perdas da memória, a quebra das asas do anjo da história, agora, mais que nunca, significam ausência de pensamento e total impossibilidade de acolhimento. Assim, nos meus devaneios filosóficos, numa construção ficcional do Real – na qual a morte tem cheiro, gosto e face de horror; mas com as pitadas romanceadas – percebo que mesmo o sangue escorrendo, o odor fétido da morte entremeando as narinas, as mucosas nasais impregnadas, a ausência de pensar faz a muitos crerem que não existem problemas para além dos seus mundinhos particulares.

Ora, nesta breve apresentação, aponto para os fatos que me norteiam na escrita, escritura, tessitura das palavras evocadas neste ensaio. Mas ele tem mistérios, advindos de destinos descuidados. Na vontade de falar sobre apagamentos, apaguei meu texto original, onde Guimarães era a estória nas mãos e nas penas das asas do anjo da história. Texto perdido às vésperas de sua apresentação. E o desespero se torna fábula nas lembranças que pareciam sumir. À minha mente Guimarães se esvanecia e ficava como impulso, apenas restava o modo ‘contador de estórias’. Baudelaire, todavia, gritava nos últimos textos lidos para esse ensaio *Boulevardier* desta filósofa.

1 Professora Permanente do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia

E assim, poucas páginas foram escritas, em um gás, um gozo, um prazer inenarrável. Ricoeur reaparece, alguns historiadores, anjos de *estórias* e *histórias*, todos juntos a me fazer flunar. E eis o texto, nada pronto, um ensaio, uma vontade de apontar para o fim da história. Não como Hegel apregooou, nem ele poderia imaginar que nos depararíamos com o apagamento surdo, com a vontade de esquecer e de mentir, a tal ponto, que a humanidade, na pior interpretação deste termo, iria perecer como esquecimento.

‘Contadora de estória’ agora sou, e eis minhas asas, nada angelicais, a dizer do medo, da doença e da necessidade de o filósofo perambular....

Desenvolvimento

Não são apenas os cadáveres frescos que guardam segredos sobre sua vida e sua morte. Muito após toda uma decomposição dos corpos, do enfrentamento das intempéries do tempo histórico, de dezenas, centenas ou milhares de anos, os mortos ainda podem nos contar, nos falar. Soam como fantasmas, formas espectrais que nos rondam e assombram e querem nos dizer, nos alertar e nos assustar.

E que fala é essa dos fantasmas do passado a qual me reporto? Ora, há uma enunciação da história dos vencidos e vencedores. Todavia, mais que eventos pretéritos, constrói-se uma narrativa por entre os escombros de um tempo que parece não ser mais o nosso. E a minha pergunta se volta ao modo como nosso olhar presente captura essas narrativas e o como, dessa “contação de estória”, se ergue, ou não, a esses olhares distantes do passado.

É aqui, portanto, que falar de um terror perpetrado a partir de narrativas ficcionais me impele apontar para os modos de percepção ou representação dos tempos históricos diante das diferentes formas que a uma história a ser recontada pode ou não tomar.

O foco desta escritura, tessitura que aqui faço é, então, a minha perspectiva de diferentes apagamentos, dentre os quais (o que se verifica muito bem no nosso idioma) se dá na supressão da palavra *estória*, e com ela toda uma nova formulação das narrativas ficcionais; bem como, na inversão, ou melhor dizendo, numa outra concepção do termo história; este que agora comporta atos e eventos, como também comporta a ficção, a imaginação. E – entre o dito, o não-dito e o inter-dito –, parece-me que coisas se perderam, outras foram jogadas para debaixo do tapete e, dos terrores que assolaram o mundo e que ainda vigem como espectros pairantes sobre nossas cabeças, muitos se tornaram ficção; ou melhor dizendo, uma estória irreal. Em outras palavras, na supressão da estória e na transformação da história em ficção, nem a verdade factual nem uma boa imaginação, resta-nos tão somente um acúmulo de equívocos ou de apagamentos no mal contado das histórias-estórias já sempre existentes e narradas.

Há uma séria questão aqui. Ora, no momento em que se renuncia à “imensa indeterminação do objeto do saber; isto é, ao tempo”, ou quando se passa a assentar o passado a partir de “questões seletivas”, como podemos explicar um problema que depende, necessariamente, da sua universalidade e de seu acoplamento diante de um tempo histórico? Como perceber quais fantasmas conversam conosco na mesa do jantar? Afinal, há uma rede de significações expostas, várias narrativas contadas, estórias na história. Todavia, a história – como evento significativo e como fato determinante – continua lá. E ela nos chama através dos mortos que nos querem falar.

Essa narrativa, essa “contação de estórias” dos nossos mortos necessita dos fatos históricos, como também está alicerçada na memória dos sujeitos que dela fizeram parte e

daqueles que mantêm o legado desse *memoriar*. Entretanto, não podemos esquecer que a narrativa se dá nas teias, nas intrigas e o filósofo, ao problematizar, não pode perder de vista algumas dessas questões. Afinal,

a história é sempre relato [como diz Chartier], mesmo quando pretende desfazer-se da narrativa, e o seu modo de compreensão permanece tributário dos procedimentos e operações que assegurem a encenação em forma de intriga das ações representadas. (CHARTIER, 1990, p. 82)

Donde compreendermos a passagem do tempo através d percepção do fato histórico como que construído no e pelo próprio relato, pelos seus ordenamentos e pelas suas composições (cf. CHARTIER, *A história cultural*. 1990, p. 82). Afinal, como alude Paul Veyne, em *Como se Escreve a História* (1983), “a encenação em forma de intriga é em si mesma compreensão”. Existiriam, assim, “tantas compreensões possíveis quanto intrigas construídas e que a inteligibilidade histórica só se avaliaria em função da *plausibilidade oferecida pelo relato*” (CHARTIER, 1990, p. 82). Mas, a narração e explicação poderia ter um outro sentido: o de que os “dados colocados na intriga como vestígios ou indícios” permitiriam uma reconstrução, sempre submetida ao controle, das realidades que os produziram. O conhecimento histórico seria, então, assim

Inscrito num paradigma do saber que não é o das leis matemáticas, nem tampouco o dos relatos verossímeis. A encenação em forma de intriga deve ser entendida como a operação de conhecimento, que não é da ordem da retórica, mas que considera fulcral a possível inteligibilidade do fenômeno histórico, na sua realidade esbatida, a partir do cruzamento dos seus vestígios acessíveis (Chartier, 1990, p. 83).

E, é aqui que a questão deve ser enfrentada. Não, como hora se vê, nas construções ficcionais dos falsos intérpretes, no apagamento dos rastros, mas, antes, na possibilidade deste enfrentamento se dar como *memória* ou, mais propriamente, memória histórica. A condição de uma interpretação da narrativa histórica, que é também memória se dá, justamente, no que vem sendo recusado no nosso tempo presente. Nem estória, nem história é o que vemos; antes, há o apagamento da memória, mesmo que esta esteja marcada nos livros, nas teses, nos monumentos, nos arquivos, nos dizeres dos sobreviventes.

Ricoeur agora me dá certo tom. Historiografia e memória se unem com ele, numa recuperação do “poder de ficção da epopeia”. É olhar o “horror” na história, sua face mais sombria, encarar aquilo que jamais pode ser esquecido. (Ricoeur, 1997, p. 325-327). Donde a história ser sempre narrativa, mas nem toda narrativa é a expressão de uma história-memória, e esse é um ponto crucial quando se quer fingir ou não se quer lembrar ou conhecer que há horror na história, um terror que gela, afronta e mata.

Quando se almeja apagar os rastros, destruir os túmulos, queimar o passado. Fazer dos museus peças encenadas de estórias ficcionais de tempos longínquos, tragédias edipianas que, ao contrário de sua função *paidêutica*, como dizia o velho Aristóteles, se tornam vestígios lendários sem função, os antigos fantasmas, os espectros mais sombrios, batem mais uma vez a nossa porta.

Nesse momento me encaminho para a segunda parte do meu texto, cujo título, “Terrorismo e Teorias da Conspiração: Do ficcional ao Real”, talvez, não faça jus ao que

direi agora. Esse é o momento da pausa, da inteligência, da minha razão ficcional, no misturar, alquimicamente, literatura, realidade, terror... Sim, há conspirações reais e imaginárias, alicerçadas na mentira, no medo e no mundo tal qual ele se espelha a nós...

O falar do filósofo agora implica olhar criticamente para o burguês, para o *flâneur*, para *um* certo gosto de vingança, para um prazer de destruição que, simbolicamente, se joga no apagamento do passado, no incêndio criminoso dos museus, na negação da memória, na tentativa de impedir o *memoriar*.

Tento agora, portanto, em um mergulho na multidão, capturar no branco da tela algumas cores do arco-íris ou a escuridão do terror, das práticas de terrorismo (que não desenvolverei aqui) nesse tempo que nos é mas que sombrio. Tal qual no romance camusiano, me deparo com a tela branca com uma única tinta escrita, cuja letra apagada me impede de saber se o que vejo é *solidário ou solitário*².

Fico, então, diferente do que esperava ao produzir antes do apagamento de meu texto inicial, com Baudelaire e Benjamin. Fico também comigo mesma, nas minhas impressões, na minha narrativa, na minha versão do que seja ficção....

Serei eu, agora, a memória, a contadora de estórias...

O AZAR

*Castigo assim tornar tão leve
Somente a Sísifo se cobra!
Por mais que mão se ponha à obra,
A Arte é longo e o Tempo é breve.*

*Longe dos túmulos famosos,
Num cemitério já sepulto,
Meu coração, tambor oculto,
Percute acordes dolorosos.
- Muito ouro ali jaz sonolento
em meio à treva e ao esquecimento,
esquivo à sonda e ao enxadão;*

*E muita flor exala a medo
Seu perfume como um segredo
Nas mais profunda solidão.*

O GOSTO DO NADA

*Espírito sombrio, outrora afeito à luta,
A Esperança, que um dia te instigou o ardor,
Não te cavalga mais! Deita-te sem pudor,
Cavalo que tropeça e cujo pé reluta.*

Conforma-te, minha alma, ao sono que te enluta.

2 “Jonas, ou o artista no trabalho” é uma curta história de Albert Camus, do seu livro “O Exílio e o Reino” (1957)

*Espírito alquebrado!
Ao velho salteador
Já não seduz o amor, nem tampouco a disputa;
Não mais o som da flauta ou do clarim se escuta!
Prazer, dá trégua a um coração desfeito em dor!*

Perdeu a doce primavera o seu odor!

*O Tempo dia a dia os ossos me desfruta,
Como a neve que um corpo enrija de torpor;
Contemplo do alto a terra esférica e sem cor,
E nem procuro mais o abrigo de uma gruta.
Vais levar-me, avalanche, em tua queda abrupta?*

(BAUDELAIRE) *Flores do Mal* (1857)

Notas sobre uma ficção ou a realidade escondida no fingir esquecer do burguês: a tentativa de apagamento das contradições de uma sociedade hipócrita, mascarada. Esse, talvez, devesse ser o título de meu texto. Afinal, vivenciamos esse esvaziamento do pensamento, nos encontramos nesta fronteira que nega a história e invade a narrativa da estória, o que cria um processo de acomodação e uma separação empreendida pelo Estado burguês entre os sujeitos e o cidadão, o privado e o público.

Neste compasso, me junto a Walter Benjamin, debruçando-me, com ele, sobre Baudelaire. Observo com ambos o quanto o ‘privado’ foi sinonimizado com conspiratório, tonando-se suspeito. Afinal, nele, o indivíduo, não mais sujeito, passa a representar o universo como sendo o interior de sua casa, seu mundo fechado, sua construção limitada às paredes e cercas que o rodeiam. Não obstante, este “privado” se sobrepõe de modo determinante ao interesse “público”. A redefinição burguesa do espaço privado e dos direitos individuais resulta, assim, na despolitização da vida doméstica, no fechamento do indivíduo em si e na família, e no esquecimento do outro do lado de fora. Benjamin (1991, p.37) aponta para o aparecimento do homem privado na arena da história.

E, com o homem privado, surge a necessidade de se criar uma ficção da história, não como boa narrativa, como já aludido, mas como negação da existência do fato histórico e das histórias dos sujeitos contadas.

Apagar a memória, ficcionar a história implica estetizar o mundo de outra forma. É a poesia, todavia, quem faz a denúncia.

Ah!!! Esses poetas, malditos poetas!!!!

Baudelaire, em seus pequenos poemas, nas prosas da poesia, descreve a necessidade de o burguês tentar apagar de sua memória tudo o que não lhe circunscreve, criar um esquecimento das reais contradições da sociedade.

Em *La chambre double* (*O quarto duplo*), Baudelaire expõe essa fantasmagoria associando a corrosão da intimidade pessoal à brutal ditadura do tempo moderno: “*Asseguro que os segundos agora são forte e solenemente acentuados, dizendo cada um, ao sair do relógio: ‘Eu sou a vida, a insuportável, a implacável vida’.*”

É a casa numa ordenação de cores, objetos que visam escapar da feiura da vida, da história como evento. Um embelezamento doméstico, no qual as vítimas sorriem para os seus algozes, se escondem nos quartos, nos quadros, nas molduras dos armários sempre entreabertos. Uma pseudo, falsa beleza que ficciona um cenário capaz de oferecer segurança e apoio espiritual aos personagens, que se pretendem também ficcionais. Afora o aconchego, se é que ele existe, é necessário inventar, mentir uma garantia e uma beleza, em oposição à fragilidade e à feiura do mundo do lado de fora, aquele ao qual não se quer olhar, fingir que não existe.

O *burguês* de Baudelaire, aquele ilustrado nos poemas do século XIX, os mesmos percebidos por Benjamin nas suas análises da primeira metade do século XX, como estes se parecem com aqueles homens primitivos com suas esposas enfeitadas caminhando com roupas bem marcadas com a face do *cidadão de bem* estampada. Estes perambulam em qualquer igreja, nas ruas, avenidas, na praia do século XXI.

Mas é a multidão, aquela a que não se quer olhar a face, o que interessa a mim, ao concubino e ao poeta. Esses seres sem face, cuja feiura já está estigmatizada no simples ato de existir se encontra nos recantos sombrios dos jardins públicos, frequentados pelos maltratados pela vida. Estão nos lugares públicos os condenados a uma solidão absoluta. *E como o filósofo não consegue percebê-los?* São a face explícita do sofrimento, e os olhos de Glauco têm por obrigação vê-los, enxergá-los, e não cobri-los com cortinas baratas que fingem embelezar suas casas. Mas, como diz o poeta em *Les veuves (As viúvas)*, percebemo-los no “*reflexo da alegria do rico no fundo dos olhos do pobre*”

Baudelaire é o *flâneur*, esse errante e “vadio”, um “caminhante”. Ora, mas quem caminha observa, e cabe ao filósofo também *Flânerie*, passear.

Então, eu disse, que eu queria falar sobre *Teorias da Conspiração: Do ficcional ao Real*, certo?

E o que seria esse conspirar? Desde o sussurro de um segredo ou simplesmente se colocar em oposição, *Conspirar*, todavia, evoca, social e politicamente, um conluio secreto, um ato de planejar, junto com outra(s) pessoa(s), ações contra alguém ou contra certa estrutura: um dirigente ou governante, um grupo específico; tendo por objetivo a sua destituição, a sua desgraça, morte etc. Lembro-me do quanto estudamos como os cortesãos conspiraram contra reis.

Mas quando pensamos em *teorias da conspiração*, talvez – e sem perder o olhar sobre o significado do que seja conspirar –, devamos também nos focar na ideia de *escandalizar*. A piada, a jocosidade como culto do escândalo, como já estava em Baudelaire, também pode ser vista nos conspiradores profissionais, ou como se encontravam nos surrealistas. Estas surgem tanto como estratégia de revelação das forças secretas que controlam a sociedade, quanto como um modo de desestabilizar esta mesma sociedade.

É Walter Benjamin, com certeza quem me dá um olhar mais atento; pois, ao arrolar a negatividade existente naqueles aos quais citei, conspiradores profissionais ou surrealistas, aproxima-os de determinada utopia. Nos ensaios *O narrador* e *Sobre alguns temas em Baudelaire*, Benjamin relaciona a substituição da forma narrativa pela informação ao empobrecimento da experiência na modernidade. Experiência que parece presente na sociedade ainda vigente. Em *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*, Benjamin afirma com palavras que poderiam ser escritas hoje:

Se fosse intenção da imprensa fazer com que o leitor incorporasse à própria experiência as informações que lhe fornece, não alcançaria seu objetivo. Seu propósito no entanto é o oposto, e ela o atinge. Consiste em isolar os acontecimentos do âmbito onde pudessem afetar a experiência do leitor. Os princípios da informação jornalística (novidade, concisão, inteligibilidade, e sobretudo falta de conexão entre uma notícia e outra) contribuem para este resultado do mesmo modo que a paginação e o estilo linguístico. (BENJAMIN, 1991, p. 60)

Indo além, Benjamin continua:

Esta [imprensa] não tem a pretensão de transmitir um acontecimento puro e simplesmente (como a informação o faz); integra-o à vida do narrador, para passá-lo aos ouvintes como experiência. Nela ficam impressas as marcas do narrador como os vestígios das mãos do oleiro no vaso de argila. (idem)

O que Benjamin faz, ou Baudelaire faz em sua poesia, é apontar para uma automatização, e eu diria, para a fabricação de robôs, em todos os sentidos que isso implica; afinal, diante da perda da experiência pelo bombardeio de informação – vinda falseada, conspirada e destroçada de todos os lados –, pela mecanização e divisão do trabalho industrial, o que resta ao indivíduo se não automatização. Não mais sujeito, não mais um ser de subjetividade, agora um autômato, individualizado, mas que marcha como engrenagem midiaticamente conspirada. São os mesmos gestos, os mesmos dizeres, mantras mecanizados. Disparam seus versos e frases feitas, marcham juntos a outra horda de transeuntes pelas ruas. Multidões que circulam nas pequenas, médias e grandes cidades, com rostos aparentemente únicos, mas com faces comuns, igualadas na ausência de história, na ficção forjada sem a narrativa das estórias.... estória sem *história-estória*. A modelagem do escândalo, tornado conspiração, tenta apagar as pegadas do tempo, quebrar e destruir as narrativas do passado.

E esses autômatos, agora submergidos em um presente sem passado, perdem aos poucos a memória, se enclaustrando, contraindo, como que uma doença, uma outra (in) sensibilidade. Não é mais possível reconhecer o perfume da flor, pois “*muita flor exala a medo [...] Seu perfume como um segredo [...] Perdeu a doce primavera o seu odor*”. Porém, e eu Georgia afirmo, os fantasmas não cessam de espreitar nossas moradas, e nos acordam a qualquer hora, sem o nosso prévio consentimento.

Referências bibliográficas:

- BAUDELAIRE, C. *Les fleurs du mal* – suivies de Petits poèmes en prose. Paris: Bordas, 1949.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. 6.ed. Trad. e notas Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985
- _____. *O meu coração a nu*. Precedido de Fogachos. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.
- _____. *Pequenos poemas em prosa*. Tradução de Gilson Maurity. – Rio de Janeiro: Record, 2006.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad., apres. e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984
- _____. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Martins, 1991.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura/Walter Benjamin*. 7.ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v.1)
- _____. *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Os Pensadores. São Paulo, Abril, 1980.
- _____. *Sobre o conceito de história. Obras escolhidas I*. São Paulo, Brasiliense, 1985a.
- _____. *O narrador. Obras escolhidas I*. São Paulo, Brasiliense, 1985b.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural*. Lisboa, Difel, 1990.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. (1992) *História e cotidiano em Walter Benjamin*. Revista USP. São Paulo, (15): 44-47, setembro-outubro-novembro.
- _____. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo, Perspectiva, 1994.
- POLLAK, Michel. (1989) *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, 1989.
- RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Campinas, Papirus, 1991.
- _____. *Tempo e narrativa I*. Campinas, Papirus, 1994
- _____. *Tempo e narrativa II*. Campinas, Papirus, 1995.
- _____. *Tempo e narrativa III*. Campinas, Papirus. SARLO, Beatriz *Cenas da vida pós-moderna*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1997.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Lisboa, Edições 70, 1983

Différance, juridicidade e justiça na decisão

Gilberto Alvaro¹

Introdução

Nas primeiras páginas de *O carteiro da verdade*, Jacques Derrida (El Biar, Argélia, 15 de julho de 1930 – Paris, 8 de outubro de 2004), ao abordar a relação entre psicanálise e literatura e, em *La vérité en peinture*, a impossibilidade de distinção entre o que está dentro e o que está fora de uma obra de arte, chama de *parergon* um suplemento marginal, “um exterior que é chamado para dentro do interior a fim de constituí-lo como interior” (DERRIDA, 1978, p.74) na complexa relação de invaginação (DERRIDA, 1979, p.97) na qual uma moldura externa funciona como o elemento mais intrínseco de uma obra, dobrando-se para dentro e, inversamente, o que parece mais interior dobra-se e incorpora uma posição externa e contra a obra. Isto pode ser atribuído às epígrafes, aos títulos.

Um título não está fora do texto, mas, ao mesmo tempo, não é o texto em si. Faz ao texto uma moldura, anuncia, promove a partir de si um indício. “Título e subtítulo funcionam sempre como promessas” (BENNINGTON, 1996, p.169). Assim, *Différance, juridicidade e justiça na decisão*, “inscrição sumária, lapidar, que resume e anuncia o texto a seguir, como um contrato prévio” (NASCIMENTO, 2005), funciona como uma promessa no contexto da filosofia contemporânea, mais especificamente, da desconstrução derridiana, do pensamento jurídico-filosófico de Jacques Derrida.

1. *Différance*: desconstrução da metafísica da presença

Excedendo a discursividade tradicional na rasura e no deslocamento dos nomes metafísicos, haja vista “a metafísica constituiu um sistema de defesa exemplar contra a ameaça da escritura” (DERRIDA, 2011, p. 125), Jacques Derrida faz um passeio pelas palavras, re-marca do ângulo desconstrutor categoremáticas como condição de possibilidade de uma leitura na perspectiva dos quase-conceitos, num pensar guiado pela lógica da escritura e da *différance*; num acompanhar o movimento do rastro (*la trace*) sob a luz da arqui-escritura.

A escrita derridiana mostrou-se sensível à crítica heideggeriana de um progressivo esquecimento da diferença entre o ente e o ser do ente na história da metafísica, o que levou a um confinamento “dos critérios de rigor do pensamento ao nível da lógica, da universalidade e da objetividade em torno do ente, bem como da própria linguagem à condição de instrumento para o domínio do ente”. (DUQUE-ESTRADA, 2005, p. 249). Mas Jacques Derrida situa a presença não mais como forma matriz absoluta do ser,

1 Doutorado em Teoria do Direito (PUC Minas)

mas antes como uma “especificação” e um efeito. Uma determinação e um efeito dentro de um sistema que não é mais o da presença, mas o do diferimento (DERRIDA, 1972, p.17); a “presença” como efeito da *différance* (DERRIDA, 1972a, p.38-39). Se Martin Heidegger, em *Identidade e diferença*, entende o pensamento metafísico como um sistema que se inclinou a pensar a verdade enquanto ente (HEIDEGGER, 1956, p. 65), e dessa forma, abre caminho para se pensar o “ser” a partir da existência fora do horizonte ôntico da presença, resiste em aceitar que o *sentido do ser* esteja irremediavelmente embrenhado no tecido linguístico da *différance*. A filosofia heideggeriana, segundo Jacques Derrida, continua uma proposta ainda imersa em uma totalidade: ao fim e ao cabo, tudo retoma e retorna ao Ser-aí. (DERRIDA, 1991, p. 175).

A desconstrução se instaura no questionamento da clausura que implica a metafísica da presença (DERRIDA, 1994, p. 107), da possibilidade do sentido ou do saber em geral a partir do privilégio da consciência presente a si mesma, na desconstrução do *ego cogito* husserliano considerando-se a ressonância desse na ontologia existencial de Heidegger, nas condições do aparecer daquilo que é tido como o saber em geral - um jogo entre luz e sombra - que reflete o desvelamento dos entes. Na leitura derridiana, a consciência não será senão o acolhimento tardio e passivo da sua própria ausência, do seu outro visto como uma alteridade e irreduzível a qualquer horizonte ideal de intuição. E é aqui que Derrida contra-assina: a consciência não é uma realidade substancial e sim um modo que o sujeito tem de visar as coisas.

A desconstrução existe como pensamento da *différance*. “É necessário, sem dúvida, transformar os conceitos, deslocá-los em outras cadeias, modificar pouco a pouco o terreno de trabalho e produzir, assim, novas configurações” (DERRIDA, 2001, p. 30), num “sim” à alteridade, à diferença, ao advento da escritura. A escritura se traceja numa grafia de rastros, numa responsabilidade a uma herança, na heteronomia de uma contaminação, no espaçamento de uma escrita que reitera seus próprios espaçamentos. O *gramma* funciona no texto a partir do rastro (DERRIDA, 1972a, 37-39; 2001, p. 31-33). Na desconstrução herda-se de modo disseminado. O texto sob o mesmo movimento da escritura, do rastro, da *différance*, inscreve-se no registro desta “estranha lógica” que não permite a autoridade de um centro tutelar, de uma intencionalidade, um sentido hegemônico, numa ruptura com pensamento metafísico.

Rastro e *différance* mostram-se irreduzíveis a qualquer realidade ontológica (DERRIDA, 1972, p. 95). Toda marca se inscreve e se deixa re-marcada pela possibilidade estrutural que a torna diferida, iterável. A condição de legibilidade de qualquer marca ou escritura é a de poder ser repetida, iterável. Um texto é ao mesmo tempo autorreferido e aberto à alteridade num movimento incessante. Uma iterabilidade que arruína a identidade que ela torna possível, operando o jogo desconstrutor, a transgressão. Implicando um excesso numa estranha lógica a-lógica, a iterabilidade não é pura “repetibilidade do mesmo, mas a alterabilidade desse mesmo idealizado, na singularidade do acontecimento (...) Trata-se de pensar através disso, ao mesmo tempo, a regra e o acontecimento, o conceito e a singularidade” (DERRIDA, 1991a, p. 161-171). A desconstrução emerge como uma contra-assinatura à epocalidade da metafísica.

O controle mútuo entre “desconstrução” e as categorias filosóficas, o pensamento derridiano do rastro, da escritura e da *différance* remarca as margens como pensamento e prática que inclui não só a alternância regular dos contrários, mas o deslocamento

(DERRIDA, 1972a, p. 54), a abertura para uma lógica da contaminação do mesmo pelo outro num desterritorializar como um abalo que afirma a lógica do outro. O jogo dos indecíveis re-marca a estrutura da linguagem como abrindo-se à alteridade. Dessa forma, o tratamento dado por Derrida aos indecíveis visa os conceitos reconhecidos pela tradição. A rasura e o deslocamento dos nomes metafísicos assinala a exterioridade dos indecíveis. Numa enxertia, desborda o fechamento metafísico no que ele tem de mais dogmático. Esta aporeticidade, longe de ser um fecho, possibilita uma abertura para o outro, para a diversidade. A aporia derridiana não constitui um obstáculo para o pensamento, muito menos ruína, mas a oportunidade, a sua condição de possibilidade. Negar o caráter aporético é restringir o pensamento a um modelo lógico inserido dentro de uma filosofia do sujeito. A estrutura aporética diz desse deslocamento vertido nos quase-conceitos. Neste viés, a textualidade derridiana não se nega a um uso reflexivo da razão e à desconstrução linguística das certezas epistemológicas. Operam nas análises estratégicas derridianas interrupções e invenções, maneiras deslocadas para descrever o deslocamento de um conceito, instituição ou significado. Há uma negociação entre afirmação e instituição. Toda instituição ameaça a afirmação pela sua repetição, uma tradução que se dá em um limiar entre a singularidade do acontecimento, inegociável a cada vez, e a generalidade da instituição (DERRIDA, 2002, p.30). “Há negociação na desconstrução, entre valores, temas, sentidos, filosofemas que são desconstruídos e uma certa manutenção ou sobrevivência de seus efeitos”.(DERRIDA, 2002, p. 15). Alavancas de intervenção (*mokhlos*) permitem a passagem para além da conceitualidade metafísica num outro pensar que não se confina ao valor de verdade. Uma das reivindicações da desconstrução, a quebra de todo o binarismo produzido pela metafísica da presença, joga a pergunta na dimensão aporética contaminada pela pulsão da *différance*. Insiste-se na advertência derridiana de que a *différance* não é um tema, uma temática, senão um motivo, uma razão. Tal como o professor franco-magrebino diz na introdução a *Parages*, é melhor falar de “motivos que de temas, razões para assinalar particularmente ao que põe em movimento”(DERRIDA, 1986, p. 10). A estrutura do discurso da desconstrução é uma estrutura de promessa, de um sentido que está sempre porvir e, como tal, engaja nessa loucura da desconstrução, nesse movimento de pensamento votado ao impossível, que acontece ser também o pensamento como movimento, como a locomoção de um passo ‘singularmente múltiplo, dele mesmo digressivo’ (DERRIDA, 1986, p. 35).

O cenário da desconstrução é o que resta da passagem de algo que nunca se inscreve ou se passa: *le trace*. O rastro que produz a hifenização do acontecimento impossível. (DERRIDA, 2011a, p.282ss). O hífen marca o caráter excessivo que não se esgota na dinâmica de uma ontologia das modalidades do ser ou da compreensão do ser. A desconstrução pensada como fator de heteronomia tem a ver com uma prática, um movimento, uma leitura diferenciada da metafísica. (SANTIAGO, 2005, p. 129). “O advento da escritura é o advento do jogo” (DERRIDA, 2011, p.8).

A escritura “liberta” o jogo da linguagem, a possibilidade de interpretações e inscrições de sentido. Encontra-se conectada à estrutura irreduzível do “*différer*” com o retardamento e desaparecimento da origem na exterioridade assinalada pelos indecíveis. É o lugar de acolhimento do outro num espaçamento sem espaço próprio, *Khôra* (DERRIDA, 1995, p. 16-17), da experiência do acontecimento impossível cuja vinda permanece por vir na medida em que se anuncia em um instante tão instantâneo que dele só resta o rastro ou a assombração. Esta possibilidade do impossível é a possibilidade im-possível de acolher

para bem além do que é possível acolher, como “possibilidade” da impossibilidade num tempo fora dos eixos - *out of joint*; o tempo espectral do fantasma.

A repetição não prescinde da reinterpretação (DERRIDA, 2011a, p.390) pois contém nela mesma o conteúdo diferencial na cadeia de iterabilidade (DERRIDA, 1972, p. 195), na possibilidade de se transgredir a inscrição (DERRIDA, 1991a, p.180), no acontecer surpreendente e singular dos seus rastros como rastros dos rastros - inscrito já em uma contaminação disseminativa da *différance*. Ela o antecipa escondendo-o em seu discurso impossível, no movimento disjuntor da pulsão da *différance*, no espaçamento e temporalização de todo o *acontecer* possível-im-possível, num reexame de todo e qualquer jogo dicotômico que pretenda legitimar-se mediante o tribunal metafísico (DERRIDA, 1995, p. 9-10). E conviver com essa aporia, com a circunstância de inexistir um controle sobre a *différance*, sobre a *alteridade*, remete ao por vir. O suplemento se dá como diferença e repetição da diferença como repetição de um ponto a outro, desativando o centro, multiplicando os polos, promovendo as bordas, ativando a periferia e remarcando as margens. Assim, operam nas análises estratégicas derridianas interrupções e invenções, maneiras deslocadas para descrever o deslocamento de um conceito, instituição ou significado. A invenção é a própria in-condição do mundo. Ela inventa as suas condições de possibilidade que, assim sendo, são as condições da impossibilidade, onde a incompatibilidade com quaisquer condições pré-definidas é o que funda o acontecimento impossível. Essa fundação é uma invenção que já nasce *contaminada* (DERRIDA, 1972). Um acontecer que está contido e, ao mesmo tempo, independe das possibilidades oferecidas de antemão. Por esse motivo, a regra de seu acontecer é em si mesma incondicional e condicionada, agindo como uma ruptura ao plano prévio de significações. O rastro que produz a hifenização do acontecimento im-possível, o acontecer surpreendente e singular dos seus rastros como rastros dos rastros - inscrito já em uma contaminação disseminativa da *différance* sem dialética e sem a finalidade de uma inscrição textual fora-do-texto. (DERRIDA, 2011a, p. 282ss).

2. Justiça na decisão: a contaminação re-instaurativa e re-inventiva do direito.

A responsabilidade e a decisão encontram-se também sujeitas ao rastro, à *différance* e, como experiência do impossível e do acontecimento, uma *invenção do impossível*. Uma invenção estranha a qualquer tentativa de antecipação, que reinventa o contexto que intenta se aplicar no “a cada vez”, sem se deixar totalizar. (DERRIDA, 2003, p. 160). Nas análises derridianas há uma negociação entre afirmação e instituição. Toda instituição ameaça a afirmação pela sua repetição, uma tradução que se dá em um limiar entre a singularidade do acontecimento, inegociável a cada vez, e a generalidade da instituição (DERRIDA, 2002, p.30). “Há negociação na desconstrução, entre valores, temas, sentidos, filosofemas que são desconstruídos e uma certa manutenção ou sobrevivência de seus efeitos.” (DERRIDA, 2002, p. 15).

A desconstrução guarda o segredo de uma certa ancestralidade não originária e, ao mesmo tempo, remete ao por vir, essa expectativa sem controle prévio nem de antemão garantida, “mais longe que o visível ou o previsível” (DERRIDA, 1990, p. 11).

A desconstrução propõe a *différance* no pensar a democracia, a justiça, a decisão.

La pensée du politique a toujours été une pensée de la différence e la pensée de la différence toujours aussi une pensée du politique, du contour et de limites du politique, singulièrement autor de l'énigme ou du *double bind* [...] du démocratique. (DERRIDA, 2003a, p. 64).

Democracia e desconstrução encontram aqui uma relação estreita. Ambas são críticas e se subtraem à hegemonia de presença. Por isso, Derrida afirma em *Politiques de l'amitié*: “não há desconstrução sem democracia não há democracia sem desconstrução”. (DERRIDA, 1994b, p. 128). Derrida amplia a incidência da aporia ao uso do sintagma “democracia” na expressão “democracia por vir”. O que resta da democracia é o legado de uma promessa (DERRIDA, 2003a, p. 107) e, como tal, enfrentada em Paixões (DERRIDA, 1995b, p. 48-49), Papel Máquina (DERRIDA, 2004a, p.327.328.334), Espectros de Marx (DERRIDA, 1994a, p. 93), L'autre cap (DERRIDA, 1991c, p.76), Políticas de Amizade e Força de lei. A democracia se relaciona ao por vir, à promessa sem fim, ao messianismo sem messianismo, portanto, à memória do que carrega o por vir aqui e agora. A democracia é um acontecimento que não se extinguirá jamais, nem chegará jamais.

Em nome da democracia cujo por vir não é simplesmente o amanhã ou o futuro, senão uma promessa de acontecimento e o acontecimento de uma promessa. Um acontecimento e uma promessa que constituem o democrático (...) em um aqui-agora cuja singularidade não significa a presença ou a presença a si. (DERRIDA, 1990a, p. 70s)

A reivindicação pelo “por vir” na imperfeição das democracias de aqui e agora, é uma retomada sem o fim de tentar dizer o indizível; um assumir a herança de uma promessa, o que “falha em acontecer”, o que não se presentifica, mas que impulsiona a manter vivo o rastro, a invenção sobre o que não pode se presentificar.

O cenário que se coloca é o de que a aporia é inevitável, este indecível, esta “fantasmaticidade que desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão” (DERRIDA, 2007, p.48). Justiça esta que se

I y a sans doute bien des raisons pour lesquelles la majorité des textes hâtivement identifiés comme “déconstructionnistes”, semblent, je dis bien semblent, ne pas placer le thème de la justice, comme thème, justement, en leur centre, ni même celui de l'éthique ou de la politique. Naturellement ce rien ce n'est qu'une apparence si on considère par exemple (je ne citerai que ceux là) de nombreux textes consacrés à Lévinas et aux rapports entre “violence et métaphysique”, à la philosophie du droit, celle de Hegel avec toute sa postérité dans Glas, dont c'est le motif principal, ou de textes consacrés à la pulsion de pouvoir et aux paradoxes du pouvoir dans Spéculer sur Freud, à la loi, dans Devant la loi (sur Vom der Gestetz, de Kafka) ou dans déclaration d'indépendance, dans Admiration de Nelson Mandelae au les lois de la réflexion, et dans bien d'autres textes. Il va sans dire que des discours sur la double affirmation, le don au-delà de l'échange et de la distribution, l'indécidable, l'incomensurable ou l'incalculable, sur la singularité, la différence et l'hétérogénéité sont aussi, de part en part, des discours au moins obliques sur la justice. Il est d'ailleurs normal, prévisible, souhaitable, que des recherches de style déconstructif aboutissent dans une problématique du droit, de la loi et de la justice. (DERRIDA, 1994b, p. 21-22)

Nesta perspectiva, sustenta-se a decisão justa, heteronômica, que concerne a uma singularidade. A justiça e a singularidade são articuladas por Derrida naquilo, portanto, que ele chama de “aporias da justiça”. A aporia da justiça é como um caminho, ou um não-caminho, que se faz ao caminhar. O rastro que “ne se laisse pas résumer dans la simplicité d’un présent”(DERRIDA, 1970, p. 97).

A justiça coexiste com o rastro e ao mesmo tempo depende do direito, em cuja aplicabilidade incide inevitavelmente a lógica da generalidade. A decisão justa está na distância que separa a universalidade do direito da singularidade da situação que se apresenta. Cada decisão requer uma interpretação absolutamente única que nenhuma regra pode garantir. Do contrário, o juiz será uma espécie de máquina de calcular. E juiz não pode ser um simples mecanismo de aplicação de regras se sua pretensão é ser justo. Pois, para que sua decisão seja justa deve deter-se no indecível e tomar uma decisão mais além de toda regra. A *epokhé* da regra é a não coincidência consigo mesmo do momento em que a justiça requer a regra e a sua suspensão, a performatividade de uma suspensão que retoma o instante fundador sem fundamento do direito, o que faz com que seja um não direito. A interpretação e da aplicação do direito importa no efetivo compromisso com a justiça-desconstrução e com a democracia. A responsabilidade democrática não pode consistir na simples aplicação de uma regra ou na busca de um ideal. Se é uma mera aplicação, não há lugar nem para a decisão nem para justiça.

Si je me contentais d’appliquer une règle juste, sans esprit de justice et sans inventer en quelque sorte à chaque fois la règle et l’exemple, je serais peut-être à abri de la critique, sous la protection du droit, j’agirais conformément au droit objectif, mais je ne serais pas juste. J’agirais, dirait Kant, conformément *au devoir*, mais non *par devoir* ou par respect de la loi.(...) Cette excès de la justice sur le droit et sur le calcul, ce débordement de l’imprésentable sur le déterminable ne peut pas et ne doit pas servir d’alibi pour s’absenter des luttes juridico-politiques, à l’intérieur d’une institution ou d’un État, entre des institutions ou entre des États. (DERRIDA, 1994b, p. 39.61).

Uma decisão requer a suspensão da regra e por isto deve atravessar a experiência do indecível como estranho à regra. A possibilidade da decisão justa é também sua impossibilidade. O indecível impossibilita estabilizar uma decisão justa. A justiça deve inventar-se, reinventar-se em todo momento, de decisão a decisão. O momento da decisão no qual a justiça entre na ordem do direito deve ser marcado também por certo sofrimento, a assombração do indecível.

Une décision qui ne ferait pas l’épreuve de l’indécidable ne serait pas une décision libre, elle ne serait que l’application programmable ou le déroulement continu d’un processus calculable. Elle serait peut-être légale, elle ne serait pas juste. Mais dans le moment de suspens de l’indécidable, elle n’est pas juste non plus, car seule une décision est juste. (DERRIDA,,1994b, p. 53)

A indecidibilidade, a fantasmaticidade do indecível afeta a justiça. Trazida à tona a não existência da justiça como decorrência direta da aplicação da lei, a possibilidade de justiça se faz, efemeramente, no instante da desconstrução do direito. A desconstrução dará a medida da busca pelo rastro. Uma proatividade interpretativa manterá esta memória

da indecidibilidade, conservará seu rastro vivo e marcará para sempre uma decisão como tal; um fantasma, que em sua fantasmaticidade desconstrua do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão proscrevendo as aventuras de standardização. O momento de decisão mostra-se um momento superativo, de urgência e de precipitação. Essa dimensão de precipitação e urgência faz com que a justiça não tenha horizonte de espera, seja regulador ou messiânico, mas por vir. A justiça permanece presente no direito apenas como possibilidade, não como ideia reguladora.

“Peut-être”, il faut toujours dire peut-être pour la justice. Il y a un avenir pour la justice et il n’y a de justice que dans la mesure où de l’événement est possible qui, en tant qu’événement, exceed le calcul, les règles, les programmes, les anticipations, etc. La justice, comme expérience de l’alterité absolue, est imprésentable, mais c’est la chance de l’événement et la condition de l’histoire. (DERRIDA, 1994b, p. 61)

A justiça indecidível em uma abertura ao outro na sua acontecimentalidade singularmente iterável, a despeito de toda dificuldade e da convivência com o direito posto na contaminação re-instaurativa e re-inventiva da lei, abre-se à aparição da singularidade. Jacques Derrida encontra na singularidade o grande desafio no processo de fazer justiça à justiça, tendo por horizonte um *por vir* e a necessidade incontornável de reconhecer as exigências de justiça do inesperado. Trata-se do excesso da justiça sobre o direito, as regras, o cálculo, as antecipações.

A visão de justiça de Derrida leva-o a interpretar a lei como universal, e a justiça, como singularmente particular. Enquanto o domínio real pressupõe a generalidade de regras, normas e dos imperativos universais, a justiça diz respeito a indivíduos à singularidade de suas vidas e situações. À medida que a lei é organizada em torno de uma demanda de universalidade - regras e imperativos - ela opera no domínio do que é possível, geralmente previsível e certamente calculável. Já a justiça apresenta-nos uma série de exigências impossíveis: julgar o que é absolutamente singular, relacionar-se com o outro em sua plena alteridade e tomar decisões em face da infinita perfectibilidade de qualquer decisão. A justiça exige de nós que calculemos o incalculável e decidamos o indecidível. Em resumo, a justiça requer a experiência da aporia, na verdade uma experiência impossível. E, no entanto, Derrida insiste, “não há justiça sem essa experiência por mais impossível que ela possa ser” Manter a fissura entre a justiça e a lei ajuda a manter aberta a promessa impossível. (BORRADORI, 2004, p. 167)

A estrutura do discurso da desconstrução é uma estrutura de promessa, de um sentido que está sempre porvir e, como tal, engaja nessa loucura da desconstrução, nesse movimento de pensamento votado ao impossível, que acontece ser também o pensamento como movimento, como a locomoção de um passo ‘singularmente múltiplo, dele mesmo digressivo’ (DERRIDA, 1986, p. 35).

Epílogo

Jacques Derrida produz estrategicamente, em meio a um jogo diferencial, o movimento espaciotemporal da *différance*, a lógica rasurada e deslocada da *différance* como

temporalização (*retard*) e espaçamento (*écart*). A escritura confirma esse princípio espaço-temporal no que diz respeito à constituição do mundo como arquiescritura, no qual os diferentes e as diferenças seriam produzidas como efeitos constituídos. A indecidibilidade textual da *différance* oferece, a um só tempo, o princípio de identidade e a rasura desse mesmo princípio. Ao considerar todo o processo de significação como um jogo, a escritura permite pensar um texto que seja continuamente ressignificado. E isso esvazia o problema da origem e a dependência a uma metafísica da presença.

A justiça e a democracia encontram-se sujeitas ao rastro, à *différance* e, como experiência do impossível e do acontecimento, uma *invenção do impossível*, inapresentável. Uma estrutura de promessa, de um sentido que está sempre por vir, na medida em que é um acontecimento (*événement*) excede o cálculo. Este excesso da justiça em relação ao direito e ao cálculo, este transbordamento do inapresentável em relação ao determinável a conduz a um incondicional ou a uma “loucura do impossível” sempre ainda por vir (*à-venir*). Em nome do por vir é também em nome da justiça, ao se postular que ela não é apresentável e que, para a tomada de uma decisão responsável, se deve interromper a relação com qualquer determinação presentável (DERRIDA, 1998, p. 37).

Assim, uma teoria do Direito e uma teoria da decisão judicial somam-se à estrutura do constitucionalismo democrático segundo uma interpretação proativa, onde se faça uma violência ao direito que resgate a racionalidade e a justiça na decisão judicial. Uma violência que não significa abolir o direito, mas sim uma interpretação “re-instauradora, re-inventiva e livremente decisória” que confirme o valor da regra num ‘julgamento novamente fresco’ e faça justiça às singularidades. A justiça é sempre um incalculável, um devir. Diz se aí um *talvez* à justiça na decisão e reconhece-se, ao mesmo tempo, a separação e a interdependência entre direito e justiça. Aponta-se para uma proatividade interpretativa que não quer resvalar em um ativismo judicial, no sentido de instaurar uma lei que não esteja presente no ordenamento, mas assumir o processo como lugar de mutação do direito, por via da interpretação re-instaurativa ou re-inventiva, em favor de uma relação de outricidade, de singularização, de uma decisão judicial relacional e iterável, sob o influxo do argumento da democracia por vir e de uma “reconceitualização” de segurança jurídica não como simples aplicação de regras, mas como proatividade re-instaurativa e re-inventiva.

A segurança jurídica da lei se harmoniza com a ideia de justiça num deixar-se dizer sempre de novo, úmido, por meio de novas leituras e interpretações. A urgência como lei da decisão, do acontecimento e da responsabilidade, a provação do *talvez* a que o indecível a submete e a produz como decisão *no e através do* indecível; de um indecível que insiste e se repete por meio da decisão *tomada* e para lhe salvaguardar como tal a sua virtude decisória, de igualdade na dissimetria e des-mesura da alteridade infinita. A decisão justa mantém aberta em seu coração o *fantasma do indecível*.

Referências bibliográficas:

- BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em uma época de terror. Diálogos com Habermas e Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970.
- _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Positions*. Paris: Minuit, 1972a.
- _____. *La dissemination*. Paris: Seuil, 1972b.
- _____. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.
- _____. *Living On: Border Lines*. In: BLOOM et al. *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury, 1979.
- _____. *Parages*. Paris: Galilée, 1986.
- _____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- _____. *Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- _____. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990a.
- _____. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *Limited Inc*. Campinas: Papirus, 1991a.
- _____. *L'Autre Cap*. Paris: Minuit, 1991b.
- _____. *Points de suspension. Entretiens*. Galilée, Paris, 1992.
- _____. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- _____. *Force de loi: Le "Fondement mystique de l'autorité"*. Paris: Galilée, 1994b.
- _____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994c.
- _____. Jacques. *Khôra*. Campinas: Papirus, 1995.
- _____. Jacques. *Paixões*. Campinas: Papirus, 1995a.
- _____. *Aporias – morir esperar-se (en) "los limites de la verdad"*. Barcelona: Paidós, 1998.
- _____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- _____. *Mal de Arquivo: uma impressão Freudiana*. Rio de Janeiro: Relume –Dumará, 2001a.
- _____. *Negotiations*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- _____. *Voyous*. Paris: Galilee, 2003a.
- _____. *Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003b.
- _____. *Políticas da amizade*. Coimbra: Campos das Letras, 2003c.
- DERRIDA, Jacques e ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Papel máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004a.
- _____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- _____. *O cartão-postal: De Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.
- _____. *Grammatologia*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. *A escritura, a diferença*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011a.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo*. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido*. Tese. Rio de Janeiro, PUC, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *O que é isto: a filosofia & identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 1956.
- SANTIAGO, Silvano. O silêncio, o segredo, Jacques Derrida. In: NASCIMENTO, Evando (Org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade: 2005.

Essas estranhas instituições...

Guilherme Cadaval¹

Decerto, eu hesitava entre filosofia e literatura, sem renunciar a nenhuma das duas, buscando talvez, obscuramente, um lugar a partir do qual a história dessa fronteira pudesse ser pensada ou até mesmo deslocada: na própria escritura e não somente na reflexão histórica ou teórica. E como o que me interessa ainda hoje não se chama estritamente literatura nem filosofia, diverte-me pensar que meu desejo, digamos, de adolescente pudesse ter me direcionado para algo da escritura que não era nem uma coisa nem outra. O que era então? ‘Autobiografia’ talvez seja o nome menos inadequado, pois permanece, a meu ver, como o mais enigmático, o mais aberto, ainda hoje.²

Eu não teria escolha, diante deste trecho que acabo de recitar, senão fazer uma confissão: ele me autoriza, eu leio nele uma autorização, mesmo uma exortação, a qual eu talvez desde sempre buscasse, neste texto ou em qualquer outro – ele me autoriza, enfim – ou serve para melhor esconder que afinal sou eu mesmo a me autorizar – a um retorno, ao prazer de uma memória cuja realização me teria sido interdita; com a qual ainda sonho, no entanto. A partir dele, sob a sua guarda, entregue a sua hospitalidade, posso retornar a um desejo adolescente, “pré-adolescente”, que há muito tenho dito a mim mesmo que a filosofia acadêmica enterrou, ou fez mudar de forma, de direção, desejo do qual agora me sinto o mais distante – mas que não morre, não desaparece, se esconde, se guarda no que a cada dia eu o recordo e prometo de mim para mim em algum momento realiza-lo.

Este meu desejo teria tido sua primeira expressão, ou teria primeiramente sido atizado, por esta estranha instituição a que chamamos literatura, que para mim nunca foi, ao menos não era, de início, uma “instituição”, mas a própria vida, talvez até mais do que a vida, de qualquer forma, um acontecimento tal que me permitia entrar em contato com uma forma de vida que não era a minha e que eu gostaria que fosse, que eu sentia que podia mesmo ser, pois não se encontrava em algum canto remoto e distante, mas estava *em qualquer lugar*, para onde quer que se olhasse, acontecendo a qualquer momento, fazendo transbordar o que a cada vez eu me limitava a entender como minha própria vida – e para a qual, portanto, eu devia estar permanentemente atento, num estado de vigília constante e apaixonada.

Pois eu não queria exatamente viver a vida que via descrita nos livros. Isto é, não queria renunciar a minha própria vida para lançar-me numa aventura que vi recontada em

1 Doutorando PPGF-IFCS

2 DERRIDA, *Essa estranha instituição chamada literatura*, pp. 45-6.

algum lugar. Parece-me muito claramente que eu *já* vivia aquelas vidas, como se todas elas de uma só vez. Eu as vivia na medida em que as lia e, em as lendo, sentia que toda minha existência, do início ao fim, se encontrava inteiramente aberta a toda sorte de possibilidade.

Pois, subitamente, os livros, todos eles, afirmavam apenas uma coisa: tudo pode ser dito, tudo pode ser escrito, nenhum interdito seria tão forte que não pudesse ser trazido à tona e rompido pela palavra escrita. E de repente, nesse poder dizer tudo, nesta vontade de dar conta do que não fazia senão transbordar, me pareceu possível tomar de assalto não apenas as páginas dos livros, mas também a vida de qualquer um, de qualquer outro, de qualquer pessoa que caminhasse ao acaso pela rua, deixando para trás os seus rastros, que eu catava e dos quais me alimentava. Podia ser qualquer coisa, nunca se necessita de muito: uma palavra, um gesto, uma expressão – a mais mínima, quase invisível manifestação de uma existência absolutamente estrangeira que por um acaso me cruzasse o caminho rapidamente se insuflava, começava a traduzir-se em mim a fim de gerar uma linguagem nova, uma vida outra, comandando meu próprio corpo a correr em busca da primeira superfície límpida disponível que aceitasse de bom grado tornar-se o receptáculo de um desejo: “Neste momento, aqui mesmo”, diz Derrida, “por meio de um gesto que comumente seria chamado de ‘autobiográfico’, estou tentando lembrar o que aconteceu quando me veio o desejo de escrever, de forma tão obscura quanto compulsiva, a um só tempo impotente e autoritária”³.

Mas trata-se aqui, para mim e agora, de pensar, de imaginar o que sucede a este desejo juvenil quando, por uma decisão que até hoje não saberia dizer se lhe dava naturalmente prosseguimento, ou se dele se desviou e afastou – o que sucede a este desejo quando se vê levado a responder diante dessa estranha instituição a que, por outro lado, chamamos “filosofia”. Este desejo que primeiramente se encaminhou para a literatura, que encontrou caminhos pela literatura – o que lhe acontece quando é encaminhado, ou desencaminhado, para a filosofia? Responderá ainda ao que lhe instigava quando apenas começava a descobrir a si mesmo? Poderá ainda ir às ruas, seguindo os passos de desconhecidos, catando nos seus rastros o seu próprio alimento? De que se nutre, afinal, a filosofia? – se é correto dizer que a literatura se alimenta das ruas e dos outros, de tudo o que acontece ou deixa de acontecer.

Salvar tudo o que me acontece ou deixa de acontecer. Tal seria, quem sabe, olhando para trás, uma forma geral para aquele primeiro desejo. Atravessado ou quase atravessado por um sem número de vozes, de acontecimentos mas também, e talvez especialmente do que ainda se desejava ver acontecer naquilo que efetivamente acontecia – do que um acontecimento apenas sugeria –, absolutamente *tudo*, o pulso mesmo do mundo, parecia se encaminhar, sempre tão naturalmente, para o compasso da caneta, tudo parecia poder ser traduzido em palavras, frases, parágrafos preenchendo exaustiva e obsessivamente as folhas de papel. Era como se viver, “apenas” viver, não fosse realmente suficiente, não saciasse verdadeiramente – fizesse restar sedento. De tudo que se vivia, mesmo de tudo o que se poderia algum dia viver, o que de fato me instigava era o resto, a restância de todo o vivido, a possibilidade de trazê-lo de volta para casa, de vivê-lo mesmo quando já teria se extinguido: pois o que fazer de todas essas vozes, de todas essas andanças, dos rastros perseguidos, das essências farejadas?

Mas será, então, que nesse desejo de uma totalidade, de conseguir finalmente reunir uma totalidade sob a forma abreviada de um punhado de páginas, não estaria já o germe do que posteriormente teve de encontrar caminho na filosofia? Conta-nos Derrida que

3 Ibid., p. 46.

“ainda hoje permanece em mim um desejo obsessivo de salvar o que acontece – ou *deixa de acontecer* – na inscrição ininterrupta, sob a forma de memória”. Mas, o “que eu poderia ficar tentado a denunciar como um engodo – isto é, a totalização ou a acumulação – não é o que me faz prosseguir?”⁴. Se ambos, “filosofia” e “literatura”, compartilham esta vontade e se deixam fisgar pelas promessas de um tal desejo, o que deve sustentar ainda esta fronteira? Por que me angustio ainda de saber se meu desejo juvenil definiu, ou se foi realizar-se nalgum outro canto, sob alguma outra forma? O que, neste texto aqui, eu gostaria de conservar ao menos como memória por sentir correr o risco do esquecimento?

Eu gostaria então de afirmar – gostaria que fosse verdadeira a afirmação de que este desejo “original”, expresso na e pela literatura, conserva-se, salva-se, hoje, numa certa postura junto à filosofia. O que dele resta resiste, quem sabe, a uma certa forma que a filosofia, tal como a tenho experimentado, busca impor. Talvez tenha sido mesmo ele que me encaminhou, na filosofia, para Derrida e para Nietzsche – filósofos, certamente, mas também contra-filósofos, pensadores da suspeita e do perigoso “talvez”, operando no limite desta estranha fronteira e chamando, assim o sinto, ao jogo.

Autobiografia seria então o nome menos inadequado. Pois “num traço autobiográfico mínimo, pode estar reunida a maior potencialidade da cultura histórica, teórica, linguística e filosófica”⁵. Não que a autobiografia, este traço autobiográfico, signifique, exemplifique ou descreva simplesmente uma cultura, o estado concreto de uma cultura – histórica, teórica, filosófica, etc. – mas, antes talvez, ele como se guarda a potencialidade de inaugurar uma relação inaudita com tais instituições, certo modo de colocar-se junto a elas, diante delas, de maneira a não obedecer-lhes cegamente, não cumprir simplesmente o seu programa, mas tampouco lhes sendo inteiramente alheia, respondendo-lhes e precipitando novos modos de habitar e indagar o instituído – mantendo aberto, enfim, o porvir indecidível de toda “instituição”.

Neste sentido, a literatura, hoje, para mim – certo modo “literário” de proceder, de enxergar, de escrever, mas também de não escrever, de sugerir, de manter em reserva –, possibilitaria muito mais um rearranjo na forma como me coloco junto a esta que, desde o primeiro contato, me apareceu verdadeiramente como uma instituição, espécie de conjunto de regras, leis, ritos, acerca dos quais eu nada sabia, os quais até hoje não estou seguro de seguir corretamente, de corresponder satisfatoriamente. Pois “há”, diz Derrida,

um *funcionamento* e uma *intencionalidade* literários, uma experiência, em vez de uma essência, da literatura. A essência da literatura, se nos ativermos à palavra essência, é produzida como um conjunto de regras objetivas, numa história original dos ‘atos’ de inscrição e de leitura.⁶

Tudo se passa como se a literatura oferecesse a possibilidade de manter uma relação suspensa com isto que a filosofia está em busca e a que chamamos o “real”. Não que ela abdique inteiramente do que se chama real, não que ela conclame ao dever de dele se afastar, mas ela sustenta uma abertura tal, uma tal indecidibilidade acerca do seu próprio teor, que o “real” parece a cada vez escapar, mas em nome de um “mais real”, mais realidade – também de menos, menos “realidade” – em nome de qualquer coisa que não está ainda presente, disto que resta ainda do real e que, portanto, insiste em direção a um talvez...

4 Ibid., pp. 46-7.

5 Ibid., p. 62.

6 Ibid., p. 65.

Afinal, suponhamos, com Nietzsche, que o intelecto, esse mestre da dissimulação⁷, se compraz em ser enganado. Regozija-se quando vê o ator representar o rei no palco ainda mais soberanamente do que o apresenta a efetividade. Se este rei de mentira pode aparecer ainda mais soberano do que o rei verdadeiro, o rei de direito, talvez seja porque este último não é tão soberano quanto se gostaria, quanto é nosso dever acreditar; talvez haja aí alguma falta constitutiva e o lugar do poder, subitamente esvaziado, desencadeie ao mesmo tempo um gozo e uma espécie de frustração a cada vez reprimida, que a literatura, expondo-a, encenando-a no que suspende o real no mesmo movimento pelo qual a ele retorna, estaria em vias de assumir a forma de uma explosão, de um transbordamento que colocaria em jogo a possibilidade do rearranjo de toda esta estrutura.

Manter o real, o “vívido”, o que acontece, em suspenso. Ou não o real ele mesmo, antes a própria relação a cada vez estabelecida com ele, de modo a fazê-lo aparecer como criação altamente subjetiva: autobiográfica. Mas eis o que mais me interessaria nisso tudo: pois de que modo a relação com o real é suspensa? Será que a literatura opera como a instância desde a qual se é permitido argumentar contra certa realidade mais ou menos estática, como se a fim de destitui-la de tal título? Sobre o que se sustentaria uma tal instância, senão sobre a sua própria ruína? Talvez seja o caso de que esse questionamento passe

de maneira mais eficiente pela prática efetiva da escrita, da encenação, da composição, do tratamento da língua e da retórica, do que por argumentações especulativas. Às vezes, os argumentos teóricos como tais, mesmo na forma de crítica, são menos “desestabilizadores” ou, digamos, simplesmente menos inquietantes [...] do que essa ou aquela “maneira de escrever”.⁸

Poder-se-ia, assim, “criticar” duramente cada um dos pressupostos que sustentam um discurso – filosófico, histórico – acerca da realidade do real, acerca do teor de verdade da relação com ele estabelecida – acreditando, assim, esconjurar de uma vez por todas um fantasma – mas, por outro lado, não “afetar em nada as normas ou os modos da escrita tradicional”. “Por exemplo”, diz Derrida,

algumas obras que são altamente ‘falocêntricas’ em sua semântica, em seu significado intencional, em suas próprias teses, podem produzir efeitos paradoxais, paradoxalmente antifalocêntricos, pela audácia de uma escritura, que, de fato, perturba a ordem ou a lógica do falocentrismo, tocando os limites onde as coisas são revertidas.⁹

Trata-se, afinal, dos limites. Trata-se de manter-se no limite, levar a escrita ao limite, não para rompê-lo simplesmente a fim de explorar terras inteiramente novas – o que seria, de fato, impossível, sem que se mantenha ainda uma ligação com aquilo mesmo que foi deixado para trás, sem que ao menos a memória do que foi rompido resista ao “novo”, sustentando, de fato, a “novidade” –, mas para contribuir para que o “centro” se desestabilize, seja levado a desconhecer a si mesmo – para que o centro não apareça mais como o lugar da vigência absoluta de uma lei, onde tudo se apresenta com infinita clareza, senão que como o limite mais pobre, como aquele que dá tudo por certo, por auto-evidente, e que deve permanecer cego, portanto, àquilo mesmo que o possibilita.

⁷ Cf. NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, pp. 27-8.

⁸ *Ibid.*, pp. 74-5.

⁹ *Ibid.*, p. 75.

Assim, este limite onde as coisas são revertidas exigiria toda uma outra postura. Pois não há, digamos, *um* estilo, uma “maneira de escrever”, como tampouco uma tese que dê conta dessa reversão: esta reversão implica, pois, a cada vez, a suspensão do que foi reprimido, mas também a sua volta – isto é, a implosão da repressão como o seu estranho retorno, já não exatamente familiar e aconchegante, pois já não pode manter uma relação tranquilamente assentada sobre certo valor de verdade.

De modo que eu não poderia afirmar seguramente ou categoricamente o que significa trazer ou conservar um pouco de literatura, deste desejo que se manifestou sob o signo de “literatura”, para o interior da filosofia. Significaria, talvez, romper com as regras, sobrecarregar uma postura demasiado obediente, desafia-la, torna-la insustentável. Mas significaria também, por outro lado, entregar-se irrestritamente ao império dessa lei, conhecer por experiência a postura dessa obediência. Não trata-la como um objeto que, para ser estudado, deve ser isolado e mantido à distância. Significaria, paradoxalmente, romper os limites habitando plenamente a interioridade por eles delimitada.

Nisso forma-se uma espécie de jogo, como a única coisa que, enfim, verdadeiramente interessa. Este desejo de romper as amarras, avançar sobre os limites apresenta-se também como uma espécie de dever, de responsabilidade de conhecer ou de retornar, cada vez mais, a essas mesmas amarras. Saber ao que, ou *de que* maneira se obedece, a fim de desobedece-lo. A postura, digamos, “literária”, para mim, sempre consistiu num poder de dizer, numa exploração do que é possível dizer, como é possível dizê-lo. Trata-se de algo inteiramente ignorante ou inconsciente, apenas uma vontade premente de escrever, um desespero de ser afetado por um sem número de acontecimentos e não conseguir “seguir em frente” senão retornando a eles e buscando dar-lhes uma forma escrita. E há, diz Derrida,

um tipo de historicidade paradoxal na experiência da escrita. O escritor pode ser ignorante ou ingênuo com relação à tradição histórica que o sustenta, ou que ele transforma, inventa, desloca. Mas me pergunto se, mesmo na ausência da consciência ou do conhecimento histórico, ele não ‘trata’ da história por meio de uma experiência que é mais significativa, mais viva, mais necessária em suma, do que a de alguns “historiadores” profissionais ingenuamente preocupados em “objetivar” o conteúdo de uma ciência.¹⁰

Poder-se-ia passar toda uma vida dedicada a escrita, sem preocupar-se, sem sequer imaginar que tal escrita não é apenas um ato espontâneo ou livre, mas toma parte em e é sustentado por uma história para a qual este escritor seria quase inteiramente inconsciente. Pois

essa experiência de escrita está ‘sujeita’ a um imperativo: originar acontecimentos singulares, inventar algo novo na forma de atos de escrita, que não consistem mais num saber teórico, em novos enunciados constativos; dar-se a uma performatividade poético-literária pelo menos análoga à das promessas, das ordens, ou a atos de constituição ou de legislação, que mudam não somente a língua, ou que, ao mudar a língua, mudam mais do que a língua.¹¹

¹⁰ Ibid., pp. 82-3.

¹¹ Ibid., p. 83.

Parece-me que foi sempre este meu desejo, dar a mim mesmo, cada vez mais, esta liberdade. Segue sendo-o. Mas... tratar-se-ia então de aumentar as suas chances:

Para que essa performatividade singular seja efetiva e para que algo novo seja produzido, não é indispensável a competência histórica com certa configuração [...], mas ela aumenta as chances. Em sua experiência de escrita como tal, senão numa atividade de pesquisa, um escritor não pode deixar de estar envolvido, interessado, inquieto com relação ao passado, seja o da literatura, da história ou da filosofia, da cultura em geral. Ele não pode deixar de levar isso em consideração de alguma forma, nem tampouco deixar de se sentir um herdeiro responsável, inscrito numa genealogia, quaisquer que sejam as rupturas ou as denegações a esse respeito. E quanto mais severa for a ruptura, mais vital é a responsabilidade genealógica. Não se pode deixar de levar em consideração, quer se queira ou não, o passado.¹²

Ao final de *Essa estranha instituição chamada literatura*, Derek Atridge faz a seguinte pergunta a Derrida: “O senhor expressou, no passado, um desejo de escrever um texto ainda menos categorizável pelas convenções de gênero do que *Glas* ou *O Cartão-portal*. Se fosse levado a fazê-lo, qual seria a relação entre seu texto e as tradições e instituições existentes? Um texto que não seria mais nem filosofia, nem literatura, tampouco uma contaminação mútua de filosofia e literatura? Quem seria capaz de lê-lo?”¹³.

Um tal desejo não seria senão sonho. Sonho infinitamente vigilante daquele que, “perplexo diante da possibilidade de confiar coisas ao papel”¹⁴, entende-se ao mesmo tempo “autor” e “leitor”, “narrador” e “personagem”, “criador” e “criatura”, partido ao meio e inteiro, tudo a um só tempo. Pois,

Ainda agora, e mais do que nunca, mais desesperadamente do que nunca, sonho com uma escritura que não seria nem filosofia, nem literatura, nem mesmo contaminada por uma nem por outra, ainda que mantendo – não tenho desejo de renunciar a isso – a memória da literatura e da filosofia [...]. Para a pergunta “Quem seria capaz de lê-lo?”, não há uma resposta preestabelecida. Por definição, o leitor não existe. Não antes da obra e como seu simples “receptor”. O sonho de que falávamos diz respeito ao que, na obra, produz seu leitor, um leitor ainda inexistente, cuja competência não pode ser identificada, um leitor que seria “formado”, treinado, instruído, construído, até engendrado, digamos *inventado* pela obra [...]. O que interessa aqui é, realmente, a invenção de um destinatário capaz de contra-assinar e de dizer “sim” [...].¹⁵

12 Ibid., pp. 83-4.

13 Ibid., p. 116.

14 Ibid., p. 50.

15 Ibid., pp. 116-118.

Referências bibliográficas:

- BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- DERRIDA, J. *Essa estranha instituição chamada literatura*. Tradução: Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- _____. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

A garota é não-toda: por uma política da singularidade de Agamben a Lacan

Isabela Pinho¹

1 – A garota indizível

Gostaria de iniciar esse artigo com uma citação de Giorgio Agamben em seu livro sobre o método, o *Signatura rerum* (2008). Logo no prefácio, Agamben afirma que “somente um pensamento que não esconda seu próprio não dito, mas que o retome e o desdobre pode, eventualmente, pretender a originalidade” (2009, p. 8). Se inicio com essa citação é para marcar que a leitura do livro de Agamben, *A garota indizível, o mito e o mistério de Kore* (2010), ainda não publicado em português, me abriu a possibilidade de tratar uma questão que estava, como algo de indizível e constitutivo, para ser desdobrada, retomada e elaborada. Essa questão é a do feminino. Por isso, gostaria de pensar a “originalidade” a qual Agamben se refere no trecho supracitado como singularidade, pois é mesmo muito singular o que faz questão a cada um. No caso do filósofo italiano, o não dito que parece a todo momento ser retomado e desdobrado em sua já vasta obra é a pergunta acerca do que poderia emergir do limiar entre os pares dicotômicos animal/humano, exceção/norma, voz/linguagem, violência/lei.

Logo no início do belo livro *A garota indizível, mito e mistério de Kore*, composto por imagens da artista e coautora Monica Ferrando, Agamben faz referência a uma suposta peça perdida de Eurípedes em que figuraria uma “garota indizível” (*arretos kore*). E segundo Hesíquio de Alexandria, lexicógrafo do século V, essa garota (*kore*, Cora) seria Perséfone, filha de Deméter, raptada por Hades, como narra o mito grego que explicaria a mudança das estações. De acordo com o mito, o inverno consistiria no luto de Deméter, a deusa da agricultura, no período em que sua filha estaria com o deus do submundo. O que é mais importante na leitura agambeniana do mito é a caracterização que ele faz dessa pequena garota (*Kore*), um dos epítetos de Perséfone, como uma indeterminação entre mulher/mãe (Démeter) e garota/filha (*Kore*/Perséfone), como apresenta uma inscrição em Delfos. Como nos diz Agamben: “*Kai kores/ kai gynaikos* [essa é a inscrição] entre filha e mãe, virgem e mulher, a garota indizível apresenta uma terceira figura que põe em questão tudo o que pensamos saber sobre a feminilidade, e tudo o que pensamos saber sobre o homem e a mulher” (2014, p. 6). E em outra passagem fundamental para nosso propósito: “*Kore* é a vida na medida em que não se permite ser falada, na medida em que não pode ser definida por idade, família, identidade sexual ou papel social” (AGAMBEN, 2014, p. 6, 7).

1 Doutoranda em Filosofia. (UFRJ/CNPq)

Quando Agamben afirma que *Kore* é a vida na medida em que não pode ser definida por nenhuma categoria ou identidade, acredito que ela possa ser aproximada do que o filósofo chama de “singularidade qualquer” no livro *A comunidade que vem* (1990), a qual constitui uma maneira de pensar um laço social para além das categorias identitárias e para além da lei e do direito. É nesse sentido que quero pensar *Kore* em uma relação com a proposta agambeniana de produção de um laço social construído a partir de uma singularidade radical. Para tanto, abordarei as lógicas da exceção (na qual inexoravelmente, para Agamben, a lei consiste) e a do exemplo (tentativa de pensar um puro pertencimento para além da lei).

Pois, se para Agamben, a lógica da lei é inexoravelmente uma lógica de exceção – uma lógica exclusiva-inclusiva em que há a inclusão em um determinado grupo ou classe (“o cidadão”, “o humano”, “o amigo”) produzida a partir da exclusão de outros (“o imigrante”, “o animal”, “o inimigo”) – a tentativa agambeniana é pensar uma comunidade para além da lei. Nesse sentido, mobilizarei a fórmula lacaniana “A mulher é não toda” (não totalmente submetida à lei fálica) para, com Agamben, pensar o que seria uma política da singularidade. Esse artigo tem em vista a relação entre Agamben e Lacan, na medida em que “garota indizível”, “ser qualquer”, e “não-toda” parecem apontar para novas possibilidades de laço social para além da lei fálica.

2 – O paradoxo da soberania e a vida matável

“O paradoxo da soberania”, primeira das três partes do já célebre *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua* (1995), consiste em uma leitura detida do livro *Teologia Política* (1922) de Carl Schmitt, controverso jurista alemão filiado ao partido Nacional-Socialista. De certa maneira, o que leva Agamben à obra de Schmitt é a pergunta acerca do fundamento do ordenamento jurídico. Schmitt inicia, peremptoriamente, o primeiro ensaio de sua *Teologia Política*, intitulado “Definição de Soberania”, com a seguinte frase: “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção [*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*]” (2005, p.23), e afirma que “estado de exceção” é o termo por excelência para a definição da soberania.

O jurista alemão esclarece que “estado de exceção” não significa meramente estado de sítio, mas, ao contrário, consiste em um conceito geral da teoria do Estado. Para Schmitt, o fundamento de toda ordem jurídica reside no estado de exceção, e não em uma norma. Em suas palavras: “a exceção é mais interessante que o caso normal. O normal nada prova; a exceção, tudo; não só confirma a regra, mas esta vive daquela” (SCHMITT, 2005, p. 33). Segundo Schmitt, a questão da relação entre a exceção e a norma não pode ser restrita meramente ao âmbito da sociologia. Ou seja, o âmbito jurídico precisa lidar com o fundamento não normativo da norma. A possibilidade de pensar uma norma hipotética fundamental como o fundamento da normatividade jurídica somente escamoteia o verdadeiro fundamento de validade do ordenamento jurídico normativo: a exceção. O que está em questão aqui é essa espécie de axioma do ordenamento jurídico. Como uma norma pode fundamentar as normas? Para Schmitt, em última instância, o fundamento de validade de uma norma não reside em si mesma, mas em uma decisão, e essa decisão é aquela acerca do estado de exceção. Nesse sentido, Schmitt não escamoteia o fundamento político do ordenamento jurídico. Não há, em última instância, um fundamento normativo da norma, mas sim a decisão acerca do estado de exceção:

afirmar que o excepcional não tem importância jurídica e que é próprio da sociologia seria achar satisfatória a esquemática disjunção entre a sociologia e a teoria do direito. O excepcional é o que não pode ser subsumido [*Die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare*], é o que escapa a toda determinação geral, porém, ao mesmo tempo, revela em toda a sua pureza um elemento especificamente jurídico: a decisão (SCHMITT, 2005, p.31).

E, como Schmitt afirma, o portador dessa decisão é o soberano. Portanto, ao afirmar que a norma vive da exceção e que soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção, Schmitt insere a exceção no núcleo do ordenamento jurídico a partir da decisão soberana. Isso quer dizer que no ordenamento jurídico há esse elemento anômico, violento, o resto da norma, que aparece quando há a suspensão total da eficácia da ordem normativa vigente. Ou seja, a exceção constitui a norma, mas na forma de uma exclusão-inclusiva, na medida em que a exceção é incluída na norma a partir de uma exclusão.

Em termos schmittianos, o soberano está incluído na norma, porque, através do estado de exceção, ele a funda, mas é excluído dela, porque pode suspendê-la. O soberano, portador da decisão, “cai fora da ordem jurídica normalmente vigente sem deixar de pertencer a ela, pois que tem competência para decidir se a constituição pode ser suspensa *in toto*” (SCHMITT, 2005, p. 25). Ou seja, no caso limite, a exceção se distingue da norma jurídica e evidencia o poder não normativo da autoridade estatal. O paradoxo da soberania consiste, então, no fato de que, nas palavras de Schmitt: “a autoridade demonstra que não necessita do direito para formular o direito” (2005, p.31). Ou, em uma reformulação agambeniana, “o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei” (2007, p.23).

Dessa maneira, a decisão soberana acerca do estado de exceção aponta para uma exterioridade intrínseca à toda norma jurídica, que pode ser constatada na própria fórmula com a qual a lei se aplica: “se (caso real), então (norma jurídica)” (AGAMBEN, 2007, p. 33), em que a própria aplicação da norma implica uma relação com uma exterioridade, a singularidade irreduzível do caso. Será nesse sentido que Agamben dirá que “a lei aplica-se, desaplicando-se” (2004, p.63), justamente porque a norma, para ser geral, deve valer independentemente do caso singular, que é a exterioridade a qual ela pretende normatizar. Essa exterioridade, para Agamben, é a vida, ou, em termos jurídicos, o fato. Nas palavras do filósofo italiano: “o soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a ‘estruturação normal das relações de vida’, de que a lei necessita” (AGAMBEN, 2007, p. 33).

Nesse sentido, em mais de uma ocasião, Agamben aponta para a etimologia da palavra “exceção”, do latim, *ex-capere*, capturar fora. Também a palavra alemã para “exceção”, “*Ausnahme*”, significa, literalmente, tomar (*nehmen*) fora (*aus*). Mas o que é capturado ou tomado fora é a vida em sua dimensão matável, cujo exemplo paradigmático Agamben encontra no *homo sacer*. A vida do *homo sacer*, figura do direito romano arcaico em que o caráter de sacralidade foi pela primeira vez referido à vida humana, é uma vida que habita o limiar de indistinção entre o sagrado e o profano. Ela representa a vida de um indivíduo que é excluído da comunidade, ou seja, do âmbito profano, mas que continua a levar uma existência profana. Agamben encontra uma figura análoga ao *homo sacer* no comandante romano que consagra sua vida aos deuses do submundo para assegurar a vitória em uma batalha. Por isso, por meio dessa consagração sua vida não pertence mais ao âmbito

profano, pois foi sacralizada, o que quer dizer que agora pertence aos deuses íferos. No caso de sobrevivência à batalha e de seu retorno ao âmbito profano, à comunidade humana, sua vida consiste em um resíduo irreduzível de sacralidade, que o expõe à possibilidade da morte violenta, devolvendo-o, assim, aos deuses aos quais realmente pertence. Porém, considerado na esfera divina, ele é excluído do culto e não pode ser sacrificado, pois sua vida já pertence aos deuses, “e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado” (AGAMBEN, 2007, p. 69).²

A vida do *homo sacer*, uma vida matável e insacrificável, é uma vida no limiar entre sagrado e profano. Retirada de seu contexto histórico, ela representa a forma de vida capturada pelo poder soberano, uma vida despida das tradicionais dicotomias legadas pelo pensamento ocidental: nem animal, nem humana; nem biológica, nem política; nem vida natural, nem vida social. Do ponto de vista histórico, para Agamben, ela reaparece em sua radicalidade nos campos de concentração nas vidas dos prisioneiros em geral, e em especial, na vida daquele que padecia de grave desnutrição e que era conhecido, no jargão dos campos, como “muçulmano” (*Der Muselmann*).

Em *O que resta de Auschwitz* (1998), Agamben dedica um capítulo à análise dessa forma de vida que, despida de todas as suas configurações factícias e históricas, de todos os seus atributos, “era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia” (AGAMBEN, 2008, p. 49). De fato, a radicalidade dessa vida despida, nua, se deu nos campos de maneira tal que nem mesmo a morte desses prisioneiros era considerada morte: “em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série” (AGAMBEN, 2008, p. 78). Entre humano e animal, no limiar entre o homem e o não-homem, os prisioneiros dos campos pereciam como *Figuren*, bonecos: “sabemos por um testemunho que não deveriam, de modo algum, ser chamados de ‘cadáveres’ ou ‘corpos’, mas simplesmente de *Figuren*, figuras, bonecos” (AGAMBEN, 2008, p. 58).

Mas, se, como nos diz Schmitt, o estado de exceção não é o caos que precede à norma, mas sim aquilo que resta da suspensão do ordenamento jurídico, o terceiro Reich consistiu precisamente na abertura radical desse espaço. E correlato a esse espaço é também a forma de vida limiar, a vida nua, encontrada em sua radicalidade nos campos de concentração. Em termos agambenianos, correlata à figura limiar da soberania é a figura limiar da vida nua do *homo sacer* ou do prisioneiro nos campos: “somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou a vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania” (AGAMBEN, 2007, p. 113).

A radicalidade do pensamento de Agamben, no entanto, reside no fato de que toda e qualquer estrutura jurídica, porque calcada na lógica da soberania, implica uma captura da vida como vida nua. O que quer dizer que enquanto houver Estado, ou ordenamento jurídico, haverá a captura da vida como matável. Não por acaso, Agamben se dedica à análise da produção dessa forma de vida também pelos Estados Democráticos de Direito, cujos exemplos vão desde os imigrantes detidos nas salas dos aeroportos sem um estatuto jurídico determinado, passando pelos “sem documentos”, pelos presos políticos sem julgamento de

2 Para esse comandante, os antigos reservavam um ritual em que um duplo era enterrado. Dessa maneira, havia a possibilidade de expiação por meio do sacrifício do duplo, e assim, de restabelecimento da ordem. O *homo sacer*, por outro lado, é insacrificável, algo como um comandante sobrevivente para o qual já não fosse mais possível nenhuma expiação.

Guantánamo, e também pelas populações das periferias dos países de terceiro mundo, sujeitas a “erros” policiais, porque consideradas matáveis. Nas palavras de Agamben: “toda sociedade [...] decide quem são seus homens sacros” (2007, p.146). Por isso, para Agamben, enquanto houver Estado, haverá a possibilidade da decisão soberana acerca de qual vida é vivível e qual vida é matável no átimo de segundo em que um estado de exceção possa se constituir. Isso porque Agamben concebe a decisão soberana não somente como da ordem do modelo jurídico-institucional do poder, mas também operante na cotidianidade de nossas democracias contemporâneas. É o caso, por exemplo, das polícias. Nas palavras de Agamben:

se o soberano é, de fato, aquele que, proclamando o estado de exceção e suspendendo a validade da lei, assinala o ponto de indistinção entre violência e direito, a polícia sempre se move, por assim dizer, em um semelhante estado de exceção. As razões de ‘ordem pública e de segurança, sobre as quais ela deve decidir em cada caso singular, configuram uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica àquela da soberania (AGAMBEN, 2015 p. 98).

Não somente as polícias, mas também o poder judiciário, ao decidir acerca dos chamados conceitos jurídicos indeterminados, tais como “perigo à ordem pública”, “fundada suspeita”,³ dentre outros, habita esse limiar. Justamente por esse motivo, Agamben, talvez na contracorrente do que se produz em alguma filosofia política contemporânea,⁴ abre mão de noções como “Estado” ou “democracia”, em detrimento da noção de comunidade, ou da noção de um “comum” para além das políticas de identidade ou representação.

Com isso quero dizer que as demandas por representação de matriz identitária, ou as demandas por direitos, participam da lógica da exceção jurídico-estatal, na medida em que há uma inclusão em determinada classe ou grupo a partir de uma exclusão de outro, a partir da produção de um fora, como podemos observar nos pares: cidadão/imigrante, cidadão/bandido, amigo/inimigo, humano/animal, e cujo exemplo carioca mais famoso talvez seja “cidadão de bem/traficante”. Para Agamben, o conceito de identidade implica necessariamente a produção de um fora, um “outro” a partir do qual a identidade, um grupo ou uma classe, se constitui. Por isso, como transformar a dicotomia “nós vs. os outros”, em “nós outros”? Quer dizer, seria possível pensar um conjunto “nós” em que todos fôssemos outros de nós mesmos?

3 - O ser qualquer e a não-toda

Em todo caso, porque a lógica da lei é inexoravelmente a lógica da exceção Agamben se propõe a pensar o que seria uma comunidade para além da lei, ou uma comunidade fundada não mais na lógica da exceção, exclusiva-inclusiva, mas sim na do exemplo ou do

3 Pedro Oliveira, em um artigo intitulado “Diante da Górgona do poder, relações entre corpo e direito a partir de Giorgio Agamben”, disserta acerca desses conceitos jurídicos indeterminados presentes na Constituição Brasileira de 1988. Ele cita, por exemplo, o artigo que prevê a instauração de um estado de sítio e mostra como essa previsão requer a interpretação de conceitos vazios de conteúdo determinado, tais como “ordem pública” e “paz social”: “O estado de defesa consiste em uma modalidade de estado de exceção que busca, segundo o artigo 136 da Constituição de 1988, preservar a “ordem pública” ou a “paz social” ameaçadas por “grave e iminente instabilidade institucional” ou “atingidas por calamidades de grandes proporções na natureza” (OLIVEIRA, 2017).

4 Por exemplo, Judith Butler aposta na noção de uma “democracia radical”, em que maiores sanções normativas reteriam a violência de Estado (Cf. BUTLER, J. *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 51, 55). Derrida, por sua vez, aposta em uma “democracia por vir” (Cf. DERRIDA, J. *Vadios*. Coimbra: Palimage, 2009). Já Chantal Mouffe propõe uma “democracia agonística” (Cf. MOUFFE, C. “For an agonistic model of Democracy”. *The democratic paradox*. Londres/NY: Verso, 2000).

paradigma, inclusiva-exclusiva. Paradigma, do grego, *paradéiknymi*, significa “aquilo que se mostra ao lado”. Já a palavra alemã para “exemplo”, “*Beispiel*”, significa literalmente “aquilo que joga [*spiel*] ao lado [*bei*]”. Ao buscar a etimologia de as ambas palavras, Agamben procura pensar um tipo de relação simetricamente inversa à relação de exceção. Dessa maneira, a relação entre o exemplo, ou o paradigma, e o conjunto ao qual ele se relaciona é caracterizada como inclusiva-exclusiva, na medida em que o exemplo é excluído do conjunto ao qual pertence a partir de uma inclusão. Ele é excluído, ou destacado, para mostrar seu próprio pertencimento ao conjunto que exemplifica. Por isso, nas palavras de Agamben, “exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade” (2013, p. 18).

Em termos políticos, a relação exemplar implicaria uma comunidade cujo laço social se constituiria a partir do que Agamben chama de singularidades quaisquer. O termo “qual-quer” quer dizer “qual se queira”, ou seja, aquele que se quer enquanto tal, para além de um traço ou propriedade comuns. Nas palavras de Agamben:

o qualquer que está aqui em questão não toma, de fato, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu tal qual é [...] o ser-qual é recuperado de seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) – e recuperado não para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de todo pertencimento, mas para o seu ser-tal, para o próprio pertencimento (AGAMBEN, 2013, p.10).

É importante ressaltar que o ser-tal não implica o apagamento das propriedades e das marcações históricas sobre os corpos, na medida em que não toma a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum e nem aponta para a simples ausência genérica de todo pertencimento, como nos diz Agamben. Não é que as propriedades comuns (ser vermelho, francês, muçulmano) devam ser apagadas, mas sim que não sejam mais determinantes para a constituição do laço social. Para além de todas as propriedades compartilhadas, o desafio é pensar a constituição do laço social justamente a partir do que não pode ser identificável: o próprio pertencimento, o ser tal qual é.

Se agora retomarmos a caracterização de *kore* com a qual iniciei esse artigo fica clara a aproximação entre a garota indizível como representante dessa vida que não pode ser definida por idade, identidade sexual, papel social, e a forma-de-vida da comunidade que vem como sendo da ordem das singularidades quaisquer. A forma-de-vida, grafada com hífen, representa uma vida simetricamente inversa à forma de vida, sem hífen, capturada pela lei e pelo direito. Nessa forma-de-vida, nas palavras de Agamben, “nunca é possível isolar algo como uma vida nua” (2015, p.19). *Kore*, que Agamben diz colocar em questão tudo o que sabemos sobre a feminilidade, e sobre o homem e a mulher, aponta para a possibilidade dessa vida para além da lei e do direito e para uma outra forma de construção de laço social. Para pensar a enigmática relação, que com Agamben produzi, entre essa garota indizível e as singularidades quaisquer como da ordem de uma comunidade para além da lei, gostaria de produzir mais uma aproximação, agora com a fórmula lacaniana para o feminino: “A mulher é não toda”, ou “A mulher não existe”, o que de modo algum quer dizer que as mulheres empíricas não existam!

A propósito, é preciso dizer que a aproximação entre “singularidade qualquer” e “não toda” é produzida em um interessante artigo da filósofa e psicanalista eslovena Jelica Sumic, intitulado “A política e a psicanálise: do não-todo ao para todos”, artigo ainda inédito e recém traduzido para a língua portuguesa.⁵ Neste artigo, em oposição a uma política “para todos”, em que o “todo” é produzido a partir de uma matriz de identificação ou de um traço comum, a pesquisadora se propõe a pensar o que seria uma comunidade política formada, não a partir de uma matriz identitária, que suprassume, necessariamente, as particulares, mas sim, um laço social, a partir de uma singularidade radical, para a qual a fórmula lacaniana da “não-toda” apontaria. O que seria uma política “para todos” fundada na lógica da “não toda” é o que instiga Sumic em seu artigo.

Em *Totem e Tabu* (1912-13), hipótese freudiana de um mito de origem da lei e do laço social, Freud concebe o pai da horda primitiva, o pai castrador, como aquele que, ao confiscar o gozo dos demais, possuindo todas as mulheres, não é castrado. Nesse sentido, ele poderia ser aproximado do soberano schmittiano: eu, o soberano [eu, o Pai castrador], que estou fora da lei [ao gozar do corpo de todas as mulheres], declaro que não há um fora da lei [declaro que ninguém mais pode gozar do corpo de todas as mulheres]. Por isso, a castração, a partir da relação de exceção, produz a coletividade. Não por acaso, Agamben também concebe o poder de vida e morte do pai em relação aos filhos em que consiste o instituto do direito romano chamado *patria potestas* como um exemplo da relação entre o soberano e seus súditos: “o *imperium* do magistrado [cargo público romano] nada mais é que a *vitae necisque potestas* [poder de vida e morte] do pai estendida em relação a todos os cidadãos” (2007, p. 96).

Por outro lado, em uma aula de 13 de março de 1973, no seminário em que Lacan se propõe a refletir sobre o gozo feminino, seu *Seminário XX* (1972-1973), o psicanalista concebe “homem” e “mulher” como duas maneiras de habitar a linguagem, e a partir de Freud, afirma que a posição “todo homem” repousa sobre a exceção. Já a posição “mulher”, nas palavras de Lacan, implica o modo pelo qual o ser falante “não permite nenhuma universalidade” (2010, p.169). Ou, cito novamente: “Não existe A mulher, com o artigo definido, para designar o universal” (LACAN, 2010, p.150). Quando Lacan afirma que “A mulher é não-toda” isso significa que ela não é totalmente submetida à lei fálica, marcada, também em psicanálise, pela estrutura da exceção.

Nesse sentido, a fórmula “não-toda” é não segregativa pelo fato de que é impossível fixar a existência de qualquer exceção que seja. Ao contrário, a fórmula mulher, nas palavras de Lacan, tem relação a esse “Outro, na medida em que, como Outro, ele só pode permanecer sempre Outro” (2010, p. 170). Como outro do Outro simbólico,⁶ a fórmula “não-toda” aponta para um Real, ou seja, para algo impossível de demonstrar no registro da articulação simbólica, para um indizível, ou para o que resta do encontro entre o falante e a linguagem, essa dimensão do puro ser para além de sua predicação. Por isso Lacan brinca com a relação de homofonia entre *on la dit femme* (nós a dizemos mulher) e *on la diffame* (nós a difamamos), porque A mulher, em Lacan assim como em Agamben, é indizível. Nas palavras de Lacan: “nada pode ser dito de A mulher” (2010, p.171).

5 “*La politique et la psychanalyse: du pas-tout au pour tous*”, apresentado no evento “Pensar e permitir o inconsciente: a psicanálise entre a política e o tratamento”, organizado por Cláudio Oliveira e Marcus Coelen (UFF, 30/11/2015). Fiz uma tradução deste artigo, ainda inédito, a ser publicada em 2019 pela Lumme Editor.

6 Real, Simbólico e Imaginário são os três registros universais que compõem a subjetivação em Lacan. O registro do Simbólico corresponde à linguagem, à palavra, ao significante; o do Imaginário, ao corpo próprio, às imagens e ao sentido; e o do Real, ao gozo.

Em termos agambenianos poderíamos dizer que o Real para o qual a fórmula lacaniana “não-toda” aponta marca a fratura entre ser e linguagem, na medida em que se o humano é definido como “o vivente que possui linguagem” (*zôon échon lógon*) aquilo de que ele não pode fazer a experiência é desse *lógos* em sua *arché* (origem) que o define enquanto tal e o diferencia do animal. A fórmula “não-toda” quer dizer, segundo Sumic, que sobre o ser humano, não se pode dizer tudo.

Entretanto, que nada possa ser dito de “A mulher”, ou que *Kore* represente a vida na medida em que não pode ser falada, poderia nos remeter ao que Agamben chama de negatividade. Ao contrário, em *A garota indizível* Agamben afirma que o indizível contido nos cultos de mistério às deusas elêusinas não era nem uma proibição que concernisse a comunicação de uma doutrina secreta, nem uma impossibilidade de falar. Nesse sentido, Agamben aponta para as fórmulas rituais pronunciadas pelos iniciados (“eu jejei”, “eu tomei o *kykeon*”) como da ordem da nomeação. Nomeação, *phasis*, o oferecimento de palavras não associadas em forma de julgamento, não é o mesmo que proposição (*kataphasis*, dizer algo sobre algo). Por isso, nas palavras de Agamben, “o conhecimento transmitido em Elêusis poderia, então, ser expresso em nomes, mas não em proposições; a ‘garota indizível’ poderia ser nomeada, mas não dita” (2014, p. 20).

Que ela possa ser nomeada, mas não dita, ou nas palavras de Lacan, que a não-toda aponte para o ser na fratura, na secção do predicado (2010, p.24); ou ainda, que algo no feminino aponte para um *quod* (como), um ser-tal qual para além de toda predicação, e que por isso nos permite pensar um laço social para além de toda identidade, foi o que instigou a escrita deste artigo. “A garota indizível é o limiar”, afirma Agamben (2014, p.44). O mistério para o qual ela aponta é a inexorável falta de mistério: “era impossível revelar o mistério porque não havia nada a revelar” (AGAMBEN, 2014, p.13).

Para finalizar, é curioso notar que dos cultos à *Démeter* e *Kore*, que ocorriam na *Khôra* (lugar um pouco afastado da *pólis* grega dedicado à agricultura), todos, inclusive escravos podiam participar. Com isso, poderíamos nos perguntar sobre o que na caracterização do feminino como pura alteridade, como outro do Outro, nos permitiria pensar em um puro acolhimento, ou pura abertura – em suma, na formação de um comum a partir da fórmula evocada por Jelica Sumic: “não há quem não” (*y'en a pas qui ne pas*). Para Sumic, o desafio consistiria em mostrar que aquilo diante de que cada um se encontra radicalmente só, e que se apresenta para cada um como a experiência mais singular, não é, no entanto, uma experiência solitária, pois é um dispositivo de passagem ao coletivo – o que em psicanálise se denomina *pas* – que pode dar conta dessa experiência. Nosso próximo passo seria, então, investigar o *pas* em psicanálise, que marca o fim de análise, em uma relação com a produção desse comum singular a partir de Agamben.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *The Unspeakable Girl, the myth and mystery of Kore*. London, New York: Seagull Books, 2014.
- _____. *A Comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- _____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. *O que resta de Auschwitz, o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.
- _____. “Polícia soberana”. *Meios sem fim, notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Signatura rerum, sur la méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LACAN, Jacques. *Encore (Seminário XX)*. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.
- OLIVEIRA, Pedro. “Diante da Górgona do poder, relações entre corpo e direito a partir de Giorgio Agamben”, In: Maria Conceição Monteiro e Guillermo Giucci. (eds.). *Desdobramentos do corpo no século XXI.* Rio de Janeiro: Editora Caetés, 2016.
- SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, 2005.
- _____. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker e Humblot, 1993.
- SUMIC, Jelica. *A Política e a psicanálise: do não-todo ao para todos*. Trad. Isabela Pinho. Rio de Janeiro: Lumme Editor, 2019 [no prelo].

Pensamento como forma de dominação

Jéssica Barbosa¹

Em *Différence et répétition* (1968), no capítulo sobre a *imagem do pensamento*, Deleuze anuncia claramente qual o seu objetivo: “destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si própria, gênese do ato de pensar no próprio pensamento”. Tal imagem do pensamento, imagem dogmática do pensamento, segundo Deleuze, constitui o pressuposto subjetivo da filosofia e assegura o seu ponto de partida, qual seja, uma pretensa afinidade com o verdadeiro, uma boa natureza do pensamento, uma boa vontade do pensador.

Já antes em *Logique du sens* (1969), Deleuze parece criticar uma tal gênese do pensamento. Trata-se de uma crítica à metafísica e às filosofias do transcendental que aprisionam o sentido traduzindo-o ora como originário e predicável, ora na individualidade fixa do Ser infinito (a chamada imutabilidade do Deus), ora nos limites sedentários do sujeito finito (o chamado limites do conhecimento), estando sempre Deus, ou o pessoal, ou Eu ou a consciência como instância originária incumbida de fundar o pensamento.

Um pouco antes ainda, em *Nietzsche et la philosophie* (1962), Deleuze pensara sobre as questões da vontade de verdade, na forma do homem reativo que, no temor ao devir, postula valores superiores à vida como regra de conduta para a propagação de seu tipo. A crítica à vontade de verdade desvela-se numa oposição moral e uma contradição ascética que nega a vida e a faz encontrar uma configuração niilista. Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da filosofia, diz serem eles essencialmente morais: quem senão a moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza e o pensador uma boa vontade? Quem senão o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com a Verdade?

Estrategicamente a *imagem dogmática do pensamento* esconde o sistema de sua própria injustiça, “o trabalho das forças estabelecidas que determinam o pensamento como ciência pura, o trabalho dos poderes estabelecidos que se exprimem idealmente no verdadeiro tal como ele é em si” (DELEUZE, 1962, p.119).

A questão da *imagem do pensamento* aparece como uma questão necessariamente política. Há uma produção de imagens de pensamento que apenas ricocheteia sobre o mesmo. Esse Um que em todos os espaços de poder pode habitar o discurso.

A ordem do discurso e seus controles afiadíssimos não se deslocam: o branco produz as imagens. O que se tem aqui é o velho privilégio de Adão: o de nomear os mundos. Há quem está estatutariamente habilitado a narrar; e há os outros, aqueles que não podem mais do que emitir ruídos, zumbidos ou, quem sabe, *lampejos*.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

A imagem *dogmática* do pensamento encontra-se em afinidade não apenas com a verdade mas também com uma *rostidade*, pois não faz relação com o outro, não faz relação com a diferença, a não ser que esse outro se rostifique, isto é, identifique-se com o rosto do homem branco, com o discurso e a verdade do colonizador.

Na obra de Deleuze, o problema da rostidade aparecerá em *Mille Plateaux* (1980), em parceria com Félix Guattari. O rosto é aquilo que deve ser criado e sustenta as binaridades e biunivocidades. Sem a negação da diferença, haveria reconciliação possível ao *homem-branco-heterossexual-europeu-cristão-morador das cidades*? O que é preciso negar para a reconciliação desse homem que só vê a ele mesmo?

Segundo Emmanuel Levinas (1980), na tradição filosófica, os *conflitos* entre o Mesmo e o Outro resolvem-se pela teoria em que o Outro reencontra o Mesmo. A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. O primado da ontologia de Martin Heidegger que diz “para conhecer o *ente*, é preciso ter compreendido o ser do ente” (LEVINAS, 2018, p.32) permite o sequestro, a dominação do ente a uma relação de saber. Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixa-lo ser e compreendê-lo. A partir do ser, a partir desse horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o rosto.

Essa ontologia, que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral, isto é, o pensamento como *obediência à verdade do ser*, mantêm-se na *obediência ao anônimo*. A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas, leva fatalmente a um outro poder: à dominação imperialista, à tirania: o “eu penso”, redundando em “eu posso”. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente.

O rosto, superfície geral de referência, a cada instante rejeita os rostos não-conformes ou com ares suspeitos que pode indicar tolerância, sob certas condições, ou um inimigo que é necessário abater.

A rostidade do colonizador depende de um processo de negação, na mesma medida em que a regra é instaurada pela exceção, como faz pensar Agamben (2003). É que há tão somente diferenças que a todo tempo são recalçadas ou suprimidas, por essa identidade que rostifica. O rosto hegemônico fala somente em nome de sua própria fantasmagoria.

O rosto, esse *outrem* como estrutura do campo perceptivo – como nos diz Deleuze (1969) em seu texto sobre o Robinson Crusóe de Michel Tournier –, é a existência do possível que o envolve. Outrem é a *expressão de um mundo possível*. “Um semblante assustado é a expressão de um possível mundo assustador ou de alguma coisa de assustador no mundo que ainda não vejo” (DELEUZE, 2011, p. 317). Compreendemos que o possível não é uma categoria abstrata designando algo que não existe: o mundo possível expresso existe perfeitamente, mas não existe atualmente, fora do que o expressa. Cada um dos mundos possíveis que percebia Robinson Crusóe, proclamavam, diz ele, sua realidade. “Era isto é que era outrem: um possível que se obstina em passar por real” (idem, p.319).

E o que seria um mundo sem outrem? A estrutura perversa pode ser considerada como aquela que se opõe à estrutura do Outrem e se substitui a ela. Um mundo sem outrem ou a ausência de alteridade, é o mundo do perverso, que apreende os outros seja como vítima seja como cúmplices, ora corpos detestáveis ora duplos-cúmplices – pois é certo que

nem a vítima nem o cúmplice funcionam como outros. O perverso tem ódio contra a *terra*, contra os objetos do desejo. A perversão é o mundo sem outrem, mundo sem possível. Diz Deleuze, “toda perversão é um outrem-cídio, um altrucídio e, por conseguinte, um assassinio dos possíveis” (idem, p.329).

Os que odeiam, odeiam antes de mais nada o mundo possível aberto diante do outro, odeiam o próprio desejo que vai em direção à esse possível. O mundo sem outrem, sem alteridade é um mundo sem possível, pura perversão, mundo do assassinio da alteridade.

Podemos analisar aqui pelo menos duas formas de outrem-cídio, que devido a suas proporções na história, os destacaremos:

As humanidades não europeias, as *raças*, esse conceito que sabemos advir da esfera animal, como nos diz Achille Mbembe, em seu livro *Critique de la raison nègre* (2013), estariam separadas desse homem ideal “por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável” (MBEMBE, 2018).

A fabricação dos sujeitos raciais no continente americano começou por sua destituição cívica e incapacidade jurídica para depois, tornar-se um dos meios mais eficazes de acumulação de riquezas da época, a *plantation*. Foi preciso produzir o *negro* para gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto a vontade de um senhor.

Da mesma forma, a caça às *bruxas*, tal como nos mostra Silvia Federici, (2004) constituiu-se como elemento essencial para a desapropriação do campesinato das terras comunais e para o controle sobre a capacidade produtiva e reprodutiva das mulheres, participando também da acumulação desse capital que, em verdade, nunca para de acumular.

Como pensar outras imagens do pensamento que ao invés de produzir um discurso alérgico com a alteridade, descobre nela o desejo, ao invés do poder assassinio do outro?

Didi-Huberman, em seu livro *Survivance des lucioles* (2009) alerta para a possibilidade de assim como existe uma literatura menor – como bem o mostraram Deleuze e Guattari a respeito de Kafka –, haveria uma *luz menor* possuindo os mesmos aspectos filosóficos: “um forte coeficiente de desterritorialização”; “tudo ali é político”; “tudo adquire um valor coletivo” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p.52), de modo que tudo ali fala do povo e das “condições revolucionárias” imanentes à sua própria marginalização.

Como pequenos vaga-lumes, “querendo escapar ao fogo dos projetores para melhor *emitir seus lampejos* de pensamento, de poesias, de desejos, de relatos” (idem. p.140), como alcançar a distância necessária para *insistir* no pensamento? Pensamentos que abram “uma brecha” contra a verdade que é sempre a dos dominantes ou dos colonizadores. Como fala Didi-Huberman, como organizar o pessimismo?

Pois há sem dúvida motivos para ser pessimista. No mesmo momento em que estamos aqui, um candidato à presidência do Brasil cheio de ódio se exhibe sob a luz dos projetores, os fascistas agem eficazmente. Contudo é necessário abrir os olhos na noite, se deslocar sem descanso, voltar a procurar os vaga-lumes.

Os vaga-lumes insistem em manifestar seus desejos. Sabe-se que a poluição, a iluminação artificial – os projetores – perturba consideravelmente a vida dos vaga-lumes, como o de outras espécies noturnas. Mas é preciso saber que, *apesar de tudo*, como nos diz Didi-Huberman, os vaga-lumes formaram em outros lugares suas comunidades luminosas. A dança dos vaga-lumes se efetua justamente no meio das trevas. E nada mais é do que

uma “*dança do desejo formando comunidade*” (idem, p.55). Nos vaga-lumes a fosforescência trata-se antes de tudo de uma exibição sexual, eles não se iluminam para iluminar o mundo que gostariam de “ver melhor”, não. Como produzir um pensamento da diferença, testemunhando a sobrevivência desses vaga-lumes?

Pensar a sobrevivência é pensar a história, ou melhor a obsolescência da história, a memória, os seus restos, o que resiste como lampejos, podemos falar de rostos, ou mesmo de gestos ou da linguagem de um povo que sobrevivem: tudo isso desenha zonas de redes ou *rizomas* de sobrevivências.

Ninguém morre tão pobre a ponto de não deixar alguma coisa”. Nesse *dictum* de Pascal, citado por Benjamin deveríamos encontrar a energia para ver como um legado precioso – sobrevivente –, a menor borboleta esboçada sobre o papel amarelado, no campo de Theresienstadt, por Marika Friedmanova, pouco antes de ser deportada e morta pelo gás em Auschwitz, aos onze anos de idade (idem, p.133).

A experiência, como a de Marika Friesmanova, por mais “obscura” que seja, pode aparecer como um *lampejo para o outro*, reveste-se de um valor de conhecimento clandestino, precisamente no ponto em que ameaça *ser representada*, terá valor de diagnóstico antropológico, de profecia política: por exemplo, nesse caso, saber dos tempos de chumbo. A *autoridade do moribundo* de cuja experiência transmitida Benjamin fazia o paradigma derradeiro, ou como o faz Agamben quando fala da *autoridade do mulçumano*. Mas o moribundo não está inteiramente no agonizante, no sem-voz, no “mulçumano”. Diz Didi-Huberman, “moribundos todos nós somos, a cada instante, somente por afrontar a condição temporal, a extrema fragilidade de nossos “lampejos” de vida” (idem, p.139).

Como nos ensina tão bem o Comitê Invisível, “não pretendemos de forma alguma dizer ‘a verdade’, mas a percepção que temos do mundo, aquilo a que nos atemos, que nos mantém em pé e vivos” (COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p.14)

Faz-se necessário afirmar a *experiência como indestrutível*, mesmo que se encontre reduzida às sobrevivências e às clandestinidades de simples lampejos na noite. Lançar sinais a noite, para escapar do fogo dos projetores. Quiçá, até mesmo, não falar dos acontecimentos para melhor lhes responder, para melhor lhes opor nosso desejo (nosso lampejo na noite), sabendo que esse desejo não passa de brechas, fragilidades, intermitências do moribundo. Eis o que alguns escolherão fazer: retirar-se sem se fechar, trabalhar em algo que ainda possa ser útil ao mundo, um lampejo.

Esta força de que Primo Levi fala e Didi-Huberman cita:

a de que “o homem é indestrutível e que, no entanto, ele pode ser destruído”, paradoxo que se explica evidentemente pela noção de *sobrevivência*. [...] Ora, essa força se compromete, como ainda diz Blanchot com “o ponto de partida de uma *reivindicação comum*” fundada sobre o ato de “dar o direito à palavra” à experiência dos povos nas formas de sua transmissão (DIDI-HUBERMAN, 2011, p.150).

Os vaga-lumes, depende de nós não vê-los desaparecerem. Como diz Deleuze, “a máquina de rosto são impasses, a medida de nossas submissões, de nossas sujeições; mas nascemos dentro deles, e é aí que devemos nos debater” (DELEUZE, 1996, p. 59). Devemos, portanto, nos tornar vaga-lumes e, dessa forma, formar uma comunidade do

desejo, uma comunidade dos lampejos emitidos, de danças apesar de tudo, de pensamentos a transmitir. Didi-Huberman diz: Dizer *sim* na noite atravessada dos lampejos e não se contentar em descrever o *não* da luz ofuscante. *Fazer aparecerem*, por mais breves e frágeis que sejam suas aparições. O que aparece nesses corpos em fuga não é mais do que o caráter indestrutível de um desejo, mas também a graça, a liberdade de um devir, a inocência da vida, sua alegria *apesar de tudo*.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo 2004.
- COMITÊ INVISÍVEL. *Motim e Destituição Agora*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Ed. Minuit, 1962.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol.3*. São Paulo: Ed.34, 1996.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos Vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Guattari: Política antes e depois de maio de 68

Larissa Drigo Agostinho¹

Para que posamos compreender o espaço aberto pelo conceito guattariano de transversalidade é necessário que analisemos o contexto do debate e o estado das práticas políticas em torno de maio de 68. Digo isso porque Deleuze, em seu Curso sobre Foucault, cujo tema é o poder, afirma que é nesse contexto que podemos compreender a contribuição de Guattari ao debate gauchista na França. Sua mais original contribuição teria sido, a introdução de dois conceitos que abriram um novo campo para pensarmos a política: transversalidade e a micropolítica. O que nos interessa hoje aqui é sobretudo o conceito de transversalidade e sua relação com a noção de instituição presentes no primeiro Guattari de *Psicanálise e transversalidade* (1972).

Maio de 68 não foi uma invenção intelectual como muitos de seus detratores gostam de afirmar, mas sim um fenômeno global e prático. Tudo teria começado na Iugoslávia, em 1950, com a experiência da auto-gestão. Depois essa experiência migrou para a Itália. O tema da autonomia italiana partiu, segundo Deleuze, de Tronti, cuja obra é atravessada “pela ideia de uma nova forma de luta não centralizada” (Deleuze, 1986). Esse tema estava intimamente ligado a uma questão “mais confusa, mais difícil, alguma coisa como: “em direção a uma nova subjetividade” (Deleuze, 1986). Trata-se de questionar o que significa ser sujeito, ou mais especificamente, se podemos nos liberar da centralização do poder sem sermos sujeitos de uma outra maneira, sem que haja um novo tipo de subjetividade. E para Deleuze (1986), Tronti foi muito longe na reintrodução de uma nova subjetividade no marxismo. Na verdade, graças a ele, o marxismo tornou-se “*a promoção de uma nova subjetividade*”. Essa nova subjetividade revolucionária, esses novos sujeitos políticos não se definem a partir de um *estatuto ou de um Estado conquistado*, ou seja, não manifestam sua adesão à integração na sociedade de consumo através da defesa e eleição de partidos de esquerda e não estão inseridos em instituições e organizações partidárias ou sindicais, já que são a forma mesma da destruição de toda forma de poder, institucional, burocrática ou governamental. Assim, o interesse, ainda atual, do operarismo e da autonomia que o seguiu, está justamente nas formas de organização que esses novos sujeitos políticos foram capazes de produzir. O que explodiu em Maio de 68, diz Deleuze, foi uma rede transversal onde as lutas deixavam de ser centralizadas.

Os três polos em torno dos quais gira maio de 68 são: as novas formas de luta, o novo papel dos intelectuais e uma nova subjetividade. Não estamos diante de questões teóricas que esperam respostas igualmente teóricas, essas questões se fazem na prática, são postas e respondidas pelas práticas contemporâneas, “elas se desenhavam praticamente na história” (Deleuze, 1986).

1 USP

Ao mesmo tempo que o operarismo italiano, na França, Sartre e Gorz, colocam a questão de uma nova classe operária. Em duplo sentido, significando ao mesmo tempo, uma nova subjetividade e uma nova forma de luta política. Havia também “Socialismo e Barbárie”, o situacionismo, a voz comunista com os dissidentes do PCF, Guattari. Mesmo antes de 68 já havia uma série de grupos que giravam em torno dessas três questões: o papel do intelectual, as novas lutas políticas, o sujeito das lutas políticas.

Guattari antes mesmo de 68, já tinha lançado o que seria uma interpretação das novas lutas que surgiam, a ideia de lutas ‘transversais’, em oposição às lutas centralizadas de tipo clássico (quer dizer centralizadas em torno de um sindicato, de um partido – tratava-se, explica Deleuze, evidentemente do partido comunista e da C.G.T). As lutas transversais... parece que 68 foi a explosão de uma rede transversal onde as lutas deixaram de ser centralizadas. (Deleuze, 1986)

Ao pensar maio de 68, um mês apenas depois do ocorrido, Guattari era taxativo e parecia afirmar, como no texto “Maio de 68 não aconteceu” (escrito e publicado por Deleuze e Guattari em meados dos anos 80), que nada tinha de fato ocorrido.

Se houve alguma transgressão em 68, ela estava do lado dos estudantes. No entanto, esse processo foi bloqueado, o que prevaleceu foi o respeito por parte da maioria dos manifestantes, dos acordos assinados com o P.C.F. A potência do mito do “grande partido da classe operária” venceu.

Ele assinala duas datas importantes na cronologia do mês de maio, dois momentos chave de recuperação por parte do partido dos acontecimentos: A manifestação de Denfert-Rochereau (dia 13 de maio) e a manifestação dos gaulistas. Era o mesmo cortejo! A partir do momento em que o partido pode provar que ele conseguia drenar tudo essa coisa (*machin*), tudo estava perdido: ele se confirmou como interlocutor válido. Nessa manifestação Daniel-Cohn Bedit estava ao lado do chefe da C.G.T., Georges Seguy.

Guattari acrescenta que todo mundo ficou inibido diante da magnitude da coisa reunificada. O movimento 22 de março estava desesperado, ele não tinha condição alguma de gerenciar a revolta em escala nacional. Ninguém tomou a iniciativa. Ele continua afirmando que, em algumas empresas, o movimento se desenvolveu sob bases revolucionárias, mas em toda parte onde a C.G.T. e o partido apareceram foi sempre para enfraquecer a luta. (Guattari, 1974, p. 200).

Assim, parece que a França não foi capaz de produzir um novo sujeito político à altura da revolta que maio de 68 foi capaz de expor. É justamente nesse ponto que o conceito guattariano de transversalidade se insere. Ele não diz respeito apenas à produção de subjetividade, mas é um conceito que também nos permite pensar formas de organização política, além do funcionamento mesmo de desejo sob um plano molecular.

Se houve transgressão, em maio de 68, ela estava do lado dos estudantes. E essa transgressão é definida como

[...] abertura ou fechamento do acolhimento coletivo dos investimentos do super-eu, uma modificação dos dados edípicos habituais do complexo de castração, alguma coisa que restitui uma potência coletiva em detrimento das inibições individuais, uma atenuação do medo de ser alvo de cassetetes, de ser asfixiado, em razão de uma transgressão que se

dá no plano das cadeias significantes inconscientes. Esse mesmo sistema de transgressão alcançava – relativamente – a noção de propriedade com as ocupações, a noção burguesa de pessoa com as interpelações, o *tutoiement* sistemático, o respeito pelos objetos veneráveis, como a Sorbonne e a C.G.T. etc. (Guattari, 1974, p. 218).

E se enganavam os velhos conhecedores da política ao afirmar que era do lado dos operários que tudo aconteceu. Houve, portanto uma transformação no sujeito das lutas políticas, que permite repensar o conceito mesmo de classe social. Já que a classe operária *estava manifestamente incarnada* nos estudantes que se batiam no *Quartier Latin*: “a classe operária se reconstituía a partir desse luta”. (Guattari, 1974, p. 221). Antes, havia uma classe operária petrificada pela ideologia burguesa, controlada pelos sindicatos e pelo partido. Assim, Guattari pode concluir que a classe operária, - se não a tomarmos como dado sociológico, estatístico ou eleitoral, “não é alguma coisa que se incarna como consciência de classe permanente”. A classe se constrói, portanto, a partir das lutas e no seu interior.

Se nós tivéssemos outros meios para sermos ouvidos, era preciso denunciar a greve geral e dizer: Sua greve, não temos nada a ver com isso, sobretudo nessas condições, não é nada disso que queremos fazer. Não é preciso apenas hastear a bandeira vermelha, sequestrar o patrão, não apenas ocupar a fábrica, mas além disso, é preciso fazê-la funcionar, se servir dela como base para investir o bairro todo, fazer vir as famílias, organizar a vida, a autodefesa, etc. Isso sim teria sido interessante: desenvolver um certo protótipo da luta operária. (Guattari, 1974, p. 224)²

Uma vez que a concepção de classe operária dura, pura e consciente de si mesma, é colocada em cheque, era preciso voltar-se à fonte mesma da subjetividade, a economia. É a falha no plano econômico que produz diretamente e não por tomadas sucessivas de consciência, a perspectiva das lutas. É no plano econômico que deve ser construída uma outra forma de organização da vida social, a possibilidade de uma existência radicalmente diferente.

E é nesse plano que Guattari situa uma “confluência”, uma “dobradiça” entre o freudismo e o marxismo. A integração da classe operária³ é frequentemente compreendida como um movimento onde a integração, o aumento e a melhora nos níveis de vida transforma as subjetividades em cúmplices, porque afinal de contas elas se beneficiam desse processo, como se a elevação do nível de vida interviesse diretamente na consciência. Guattari insiste que o processo é outro, “à medida que a elevação da alienação, da integração pela invasão de um certo tipo de objeto de consumo se acentua, a contradição também se acentua e cola-se na subjetividade inconsciente, mas dessa vez, não como sujeito individual, mas verdadeiramente como sujeito de grupo, que, através de fantasmas de grupo, postula e reivindica uma subjetividade institucional como única saída possível”. (Guattari, 1972, p. 227). Isto bloqueia, evidentemente, a possibilidade de construção de uma verdadeira autonomia de grupos políticos.

2 Eis o que ocorreria e continuaria ocorrendo por uma décadas na Itália, a partir de 1969.

3 Eis um tema presente tanto no pensamento francês, desde Sartre e Gorz, passando por Socialismo e Barbárie até a Itália operaista, passando também pela escola de Frankfurt. Trata-se de colocar de forma concreta o problema da alienação operária ou da servidão voluntária. Questão que o operismo de Tronti elaborava a partir de uma distinção entre operários *dentro e fora* do plano do capital. Guattari nos apresenta uma inflexão psicanalítica desse problema.

A integração da classe operária na sociedade do bem-estar social produz, portanto, uma subjetividade de grupo, um desejo de instituição que faz da subjetividade institucional, do reconhecimento institucional, a única forma e o único conteúdo de tudo o que se entende por política.

Para Guattari, a emancipação subjetiva só se torna possível quando um grupo sujeito é capaz de colocar em questão essa necessidade de instituição, romper com a demanda de instituição. Para ele, a tarefa política de uma esquerda extraparlamentar seria destruir os miasmas participativos que intoxicam a classe operária (Guattari, 1974, p. 200). O que ele chamava de mentalidade sindical ou partidária estava profundamente presente nos espíritos: esperamos que as questões se coloquem na urgência, no escândalo. Na verdade, denunciemos, reivindicamos, esperando que o patrão, o ministro, o presidente, “assuma suas responsabilidades. A legitimidade de seus poderes nunca é colocada em questão”. (Guattari, 1972, p. 201).

Assim, em Guattari, repensar o desejo no interior dos grupos é o mesmo que pensar a questão política da transformação das formas de luta. Para romper com as velhas formas de organização e de integração que são inclusive inconscientes, como pode ser inconsciente para um sujeito o seu próprio fascismo, é necessário transformar as formas de organização e funcionamento dos grupos. A transversalidade é um conceito que visa pensar a circulação do desejo fora das máquinas duais e repressivas e um conceito que visa constituir grupos políticos, grupos sujeitos e não sujeitados. No primeiro caso, ela é identificada à transgressão, no segundo, aparece como forma de organização política. Nos dois casos, trata-se de tornar possível a emergência de uma fala plena, singular, de tornar possível a produção de uma enunciação, com conteúdo e formas novas, capazes de escapar das formas de repressão e de organização que sabemos como terminam.

A hipótese de Guattari (1974, p. 80) é a de que é possível modificar os coeficientes de transversalidade inconsciente em diferentes níveis de uma instituição, de um grupo. Ele chama de “coeficiente de transversalidade” no interior, por exemplo, de um hospital, clínica ou escola, o grau de cegueira ou inversamente de abertura de diferentes membros do grupo.

Guattari compara o coeficiente de transversalidade de um grupo a um antolho, aquele que se coloca na cabeça do cavalo para limitar sua visão. Quando os cavalos estão totalmente impossibilitados de enxergar encontros traumáticos e choques são mais prováveis, à medida que os antolhos se abrem a circulação pode ser mais harmoniosa. O coeficiente de transversalidade é, portanto, o grau de abertura de um grupo para o exterior, mas essa abertura só pode se realizar a partir de uma redefinição do papel de cada um no interior do grupo, a começar pela mais alta hierarquia e de uma redefinição do grupo como um todo.

No que diz respeito à organização política, o conceito de transversalidade visa a saída do binarismo e da oposição entre verticalidade e horizontalidade. A verticalidade é a forma de organização hierárquica de estrutura piramidal, como chefes, subchefes, etc. Já a horizontalidade corresponde a um certo estado dos fatos onde as coisas e as pessoas se ajeitam como podem no interior da situação na qual se encontram. (Guattari, 1974, p. 79). Trata-se de escapar da hierarquia, mas sem produzir um espontaneísmo anárquico. Afinal, o objetivo da transversalidade é tornar possível um máximo de comunicação e encontros entre níveis da vida social e do desejo e em diversos sentidos.

Todo o desafio, portanto, dos grupos políticos, da organização política extraparlamentar seria lutar para destruir as formas de estruturação, de hierarquização e

de representação criando as condições possíveis para a transmissão e ressonância em que a transgressão possa se amplificar e ganhar novas camadas sociais.

Assim, desde 1964, a transversalidade já designava a forma mesma de funcionamento de um grupo sujeito:

Desde que o grupo se torna sujeito de seu destino, assim que ele assume sua própria finitude, sua própria morte, então os dados de acolhimento do super-eu são modificados, o solo do complexo de castração, específico de uma ordem social dada, pode ser localmente modificado. Estamos em um grupo não para nos escondermos do desejo e da morte, engajados em um processo coletivo de obsessionalização, mas em razão de um problema particular, não pela eternidade, mas a título transitório: é o que chamei de estrutura de transversalidade. (Guattari, 1972, p. 54)

Antes mesmo de maio de 68, Guattari já tinha um diagnóstico crítico em relação às formas de integração da classe operária e do funcionamento dos grupos políticos que tentaram romper com o P.C.F. e organizar-se de forma autônoma. Um texto como *De la misère au milieu étudiant*, fundamental para a compreensão de maio de 68, partia do mesmo ponto, a crítica das formas de alienação no meio estudantil e operário e a necessidade de reinventar formas de ação, estratégias e táticas, de criar novas formas de participação políticas, de criar novas formas de organização política capazes de romper com a integração e instaurar um espaço de circulação de uma fala plena, verdadeiramente inventiva e em ruptura com as demandas institucionais e seus rituais que sabemos muito bem como terminam.

Assim, o pensamento deleuzo-guattariano vai se mover em um eixo duplo, político e clínico, social e subjetivo, através da análise das formas de integração, de alienação inconscientes e da reprodução das formas de poder que justamente produzem esse tipo de servidão. A pergunta que os guia é como romper com as formas já constituídas de participação política e de organização político-social. Como romper com a repressão burguesa que enclausura o desejo nas estruturas que reproduzem as formas de poder mais hierarquizadas.

Se Guattari rompe com o freudo-marxismo de Reich é porque a “liberação” do desejo das formas repressivas não é condição suficiente para tornar possível a saída das formas de alienação inconsciente. O caminho em direção à emancipação passa necessariamente pelas questões *formais*, quer dizer, pela transformação na forma de organização da vida social, na forma de organização de grupos políticos, enfim, por uma mudança na forma mesma de organização. Isso é o que Guattari aprendeu com a psicoterapia institucional.

O tratamento da psicose, na psicoterapia institucional, é feito através da interferência e modificação do meio, quer dizer na organização mesma da clínica que só pode ocorrer através da destruição das hierarquias. Oury nunca deixou de salientar esse ponto. Se o inconsciente não é um fato dado, mas o resultado de uma produção, se ele não é a representação de uma estrutura universal ou de uma essência eterna, a produção de subjetividades está diretamente ligada à criação de condições de sua emergência. Daí a clínica ser voltada para favorecer a multiplicidade e a polivocidade do desejo.

A originalidade da abordagem guattariana da questão da organização repousa justamente na sua análise micropolítica da organização, entendida como grupo. O que significa uma abordagem micropolítica da organização? Guattari não está apenas

interessado na produção de novas formas de luta, fora dos partidos ou sindicatos, como sugere Deleuze, em sua análise do esquerdismo de 68. Não se trata apenas de fugir das instituições ou de escapar delas. Digo isso porque o setor mais avançado da luta política italiana, por exemplo, a chamada autonomia, manteve sempre uma distinção entre vanguarda e movimento de massa, embora salientasse que a vanguarda não poderia ser apenas formada por intelectuais, como no modelo leninista clássico da terceira internacional, que dividia luta política, restrita ao partido e à luta econômica, feita na fábrica e organizada pelos sindicatos. Embora entendesse que a vanguarda deveria sair da fábrica, a autonomia ainda mantinha essa distinção entre vanguarda e movimento de massa, portanto.

Já Guattari entende que a produção de sujeitos políticos novos só pode se dar no interior de grupos constituídos sob uma forma outra que a da polaridade vertical/horizontal. Não se trata, portanto, como no caso italiano, apenas de romper com a distinção entre luta política e luta econômica, ou com a divisão da tarefa dos intelectuais e a dos operários. Guattari vai mais além, ele insiste que para produzir verdadeira autonomia, verdadeira emancipação subjetiva, é preciso alterar a forma mesma de funcionamento e de organização no interior de grupelhos para que alguma criatividade e invenção possa de fato emergir.

Guattari também entendia, em *Psicanálise e transversalidade*, que a produção de instituições pode ser definida como unidades de subjetividade. Assim, toda instituição é qualquer grupo que produz subjetividades. Pois bem, para ele, a sociedade de consumo produz uma contradição no seio das unidades de subjetividade. Por um lado, ela submete os indivíduos aos modelos mais estereotipados, mas por outro, através da organização do trabalho, a formação profissional, as inovações tecnológicas, etc., ela exige subjetividades cada vez mais elaboradas. (Guattari, 1972, p. 235). Maio de 68 foi a explosão dessa contradição.

No entanto, é importante considerar que o movimento de desterritorialização do capitalismo consiste justamente em destruir a legitimidade de instituições (corporações, hierarquias, religiões) que antes de sua existência precediam a produção e eram justamente o espaço de produção de subjetividades. Com a revolução industrial “a máquina de produção precede a instituição”, e a legitimidade social passa agora pela economia e não mais pela família, igreja ou pátria. Se a revolução industrial expropria as instituições “a evolução das máquinas produtivas e das estruturas de referência econômica não é apreendida diretamente pela consciência. As classes sociais continuam a banhar em uma espécie de meio natural imaginário: elas estão sempre em busca de uma estabilidade imaginária” (Guattari, 1972, p. 236).

Para escapar desses arcaísmos imaginários, para impedir que as subjetividades se apeguem imaginariamente a essas instituições que o próprio capitalismo destrói, a família, a pátria e a igreja, para escapar também das instituições do poder e das antigas formas de luta é necessário instaurar um corte, uma forma de organização que seja a forma mesma dessa ruptura, ou seja, um grupo consciente de sua finitude e de seu ser para a morte, capaz de assumir o caráter artificial e provisório de todo e qualquer agenciamento. Isso sim é do jamais visto.

Referências bibliográficas:

- DELEUZE. *Deux régimes des fous*. Paris : Minuit, 2003.
- _____. Cours Foucault, le pouvoir. Disponível em: http://www2.univparis8.fr/deleuze/article.php3?id_article=438. Acesso em: 17/07/2017.
- DELEUZE, GUATTARI. *L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit, 1972.
- COMITÉ INVISIBLE. *Maintenant*. Paris, La fabrique, 2017.
- GUATTARI, F. *Écrits pour l'Anti-Œdipe*. Paris : Lignes, 2012.
- _____. *Psychanalyse et transversalité*. Paris : Maspero, 1972.
- _____. *Chaosmose*. Paris : Galilée, 1992.
- NEGRI, T. *Storia di un comunista*. Firenze : Ponte Alle Grazie, 2015.
- OURY, J. « Place de la psychothérapie institutionnelle ». In : VERDIGLIONE, A. (dir.) *Psychanalyse et politique*. Paris : Seuil, 1974.
- OURY, Jean. TOSQUELLES, F. GUATTARI, F. *Pratique de l'institutionnel et politique* : FeniXX, 1985.
- TRONTI, M. (2016) *Ouvriers et Capital*. Paris : Entremonde.

A cidade e a produção de subjetividade

Leandro Dal Sasso Masson¹

Este trabalho busca oxigenar as reflexões referentes às problemáticas cotidianas do capitalismo no horizonte da cidade, pensando assim a relevância dos objetos arquitetura e urbanismo no bojo do programa filosófico do pensador Félix Guattari. A Ecosofia, ou as Três Ecologias como apresenta Guattari, consiste em um programa de pensamento que envolve três registros ecológicos que são ligados pelo pano de fundo conceitual da subjetividade: Ecologia do Meio Ambiente, Ecologia da Relações Sociais e Ecologia da Subjetividade Humana.² O fundamento deste programa é marcado pela obra “As Três Ecologias”, onde se propõe a reflexão sobre o capitalismo e seus operadores através de um amplo campo problemático, de maneira que estes três registros ecológicos, ou as três ecologias são os elementos constituintes deste campo.

Guattari mostra-nos a necessidade de pensar conjuntamente – através do conceito de produção de subjetividade capitalística, ou modos de subjetivação capitalista – as três ecologias, onde só se é possível uma efetiva transformação da condição da humanidade nesta conjuntura se houver uma reorientação da produção de bens materiais e imateriais, portanto, um novo paradigma, que se dará através de novas práticas estéticas; novas referências de possibilidades de existência para além do domínio capitalista.

Encontrando-se nesse ponto a tese – desenvolvida em *Caosmose*³ – sobre a importância do Arquiteto e do Urbanista para Guattari. Pensar portanto, a relação molar e molecular do capitalismo no cotidiano é pensar o quanto o corpo, o desejo e os gestos estão ligados aos programas capitalistas, sejam através das edificações, nas ruas, no trânsito, na mobilidade, na habitação. Tese que configura um funcionamento transversal, onde pensar a relação dos recursos naturais se faz ao mesmo tempo quando se pensa a relação da sociedade e estes recursos, bem como a relação da produção subjetiva dos indivíduos com essa coletividade e a natureza.

Assim este texto se propõe à uma singela travessia conceitual de Guattari que se inicia no “encontro Deleuze” e que continua a reverberar nos dias atuais através da intensidade dos afetos que correspondem aos conceitos destes pensadores. Mesmo se tratando de uma “modulação Guattari”, essa se fez possível através da inquietante bibliografia deste com Gilles Deleuze.

O conceito central para pensar a relação do Capitalismo com a Arquitetura e Urbanismo é o conceito de produção de subjetividade. Aqui neste texto será remetido

1 Universidade Federal de Uberlândia

2 GUATTARI, Félix; *As Três Ecologias*, Campinas, SP: Ed. Papirus, 2012.

3 GUATTARI, Félix; *Caosmose: um novo paradigma estético*, São Paulo: Ed.34, 2012.

tal conceito assim como foi apresentado por Guattari e Rolnik na obra *Micropolítica: cartografias do desejo*.

[...] Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística – tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam – não é apenas uma questão de idéia ou de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade ou a identificações com os polos maternos e paternos. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo.[...] (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p.35)

Assim, segundo os autores, existem inúmeros processos onde o sujeito se encontra como um “terminal inacabado”. Processos de funcionamento maquínico complexo onde esse sujeito “cria” referências perante à realidade através dos agenciamentos: isso a que podemos entender de concretude dos objetos ao nosso redor; dando ao entendimento de sujeito uma melhor descrição através do conceito de “agenciamento coletivo de enunciação”, ou, um acoplamento de produções enunciativas maquínicas que dão sentido, consistência, referência a este sujeito.

Tentando exemplificar o que seria o Agenciamento Coletivo como elemento importante do processo de produção de subjetividade, o autor deste texto que o leitor lê agora, que carrega o nome Leandro, que carrega um vínculo com a Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que carrega em alguns momentos a responsabilidade de ser definido como pesquisador em Filosofia, que por qualquer que seja a nomenclatura ou descrição referente aos dizeres sobre este corpo vivente, é para estes autores, através destes conceitos, um acoplamento de produções de sentido maquínicas-sociais. Pois qualquer substantivo a que venha se vestir o sujeito, estes serão produzidos por processos sociais, sendo eles de um complexo funcionamento maquínico que organiza os universos de referência, agindo para produzir e inscrever no sentido e nos afetos deste corpo. O sujeito é este que vai carregando o que o contexto lhe presenteia. Essas bagagens vão formando a subjetividade do sujeito, vai produzindo-o. Essa produção se dá através do funcionamento de de máquinas que vão se acoplando a este processo-sujeito através dos afetos, entendido como o corpo. Este por sua vez é um organismo, portanto um agenciamento de outras máquinas-órgão.⁴ Ou seja, não perdendo de vista o funcionamento maquínico da vida impulsionado pelo desejo apresentado em “O Anti-Édipo” de Deleuze e Guattari, o homem, a natureza, a sociedade e seus desdobramentos estão constantemente se conectando e se transformando mutuamente. No entanto, essas conexões constantes é o que propiciaram o surgimento de máquinas e através destas é que se construiu o que entendemos enquanto sociedade, organização, realidade.

Assim, segundo Guattari e Rolnik, os agenciamentos de enunciação produzem a subjetividade, processo de semiotização e de subjetivação que não estão localizados em agentes/grupos ou agentes/individuais.⁵ São complexos os seus funcionamentos através das máquinas que propiciam sua expressividade, sendo elas tanto de funcionamento “interno” (afetos, desejo, produção de referências através de representações, imaginação, percepção) quanto “externas” (máquinas sociais, tecnológicas, comunicacionais, máquinas técnicas).

4 DELEUZE, G; GUATTARI, F; O Anti-Édipo. São Paulo: Ed.34, 2010. p.16

5 GUATTARI, F.; ROLNIK, S; *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Campinas, SP: Ed.Vozes, 2013. p.39

O Agenciamento Coletivo de Enunciação é o conceito que se faz entender com mais elementos esse processo maquínico – rico em funcionamentos – de ser afetado e situar-se no mundo que entendemos dentro da história da humanidade como sujeito, ou dito de outra maneira, os componente heterogêneos que compõem este que se advém em processo, constantemente se conectando, se compondo e sendo afetado pelos contextos com os quais se encontra. O “sujeito” não nasce, ele é produzido, para ser uma engrenagem do funcionamento social o qual está inserido, e por estar em processo, por estar constantemente conectado ao que está a sua volta, ele é produzido a todo momento, por tudo que está a sua volta, mesmo que seja – infelizmente – pela máquina capitalista.

A produção de subjetividade está a serviço do funcionamento capitalístico da vida. Essas escolhas que temos a liberdade em optar nada mais são do que as alternativas em que o capitalismo nos reserva. Não somos livres para escolher quando são restritas as opções. Estamos a todo momento sendo bombardeados pelos componentes de subjetivação capitalística, onde todos servem ao mesmo programa: produzir, consumir, numa obsolescência existencial que naturaliza a postura desumana. O desumano aqui, considerado como um “contra-vida”, ou, dito de outra maneira, vidas humanas necessárias para o funcionamento do capitalismo. Pensando não só os desgastes das máquinas-corpos-humanos, mas também a parada brusca destas máquinas em funcionamento, também conhecida como a morte.

Em Caosmose o filósofo francês levanta a reflexão da produção subjetividade vivida no cotidiano urbano. No capítulo “Espaço e Corporeidade” narra sua experiência como transeunte na grande cidade de São Paulo, onde através deste relato constrói um campo reflexivo que desenvolve a relação do corpo com as edificações, intermediadas pelas interfaces da produção subjetiva do capitalismo.

[...]Quer tenhamos consciência ou não, o espaço construído nos interpela de diferentes pontos de vista: estilístico, histórico, funcional, afetivo... Os edifícios e construções de todos os tipos são máquinas enunciantes. Elas produzem uma subjetividade parcial que se aglomera com outros agenciamentos de subjetivação. Um bairro pobre ou uma favela fornecem-nos um outro discurso e manipulam em nós outros impulsos cognitivos e afetivos.[...] (GUATTARI; 2012, p.140)

Portanto como nos mostra Guattari, existe uma relação de comunicação entre os nossos corpos, o espaço vivido e construído intermediado pelo funcionamento capitalístico, operado pelo maquinismo da subjetividade. Assim, a composição de uma cidade, de uma casa ou qualquer edificação estão operando através da égide capitalista, de maneira que não se obriga a este sujeito ou agenciamento coletivo a viver este modo de vida. O capitalismo operando pela produção de subjetividade faz com que este vivente queira e só acredite que possa haver este único modo de vida. As edificações, as ruas, a tentativa de organização do fluxo do trânsito, uma fila de espera no banco, as sinalizações e placas nas ruas, são máquinas que produzem sentido, sensações que vão produzindo uma subjetividade parcial, entendida aqui como uma fração do programa subjetivo do capital. Essas edificações são pensadas para uma cidade que trabalha, não necessariamente que vive. O que nos dizem essas máquinas mesmo que de maneira nem sempre tão evidente é o discurso munido não apenas de disciplina e controle, mas também um discurso existencial que compõe em cada gesto a tentativa constante de manter o capitalismo funcionando, enrijecendo a existência, deixando a sensibilidade de lado em detrimento da indiferença

para com o próximo, da descrença em transfigurar este modo de viver e do cinismo para com a própria vida.

O capitalismo funciona através da veneração do modelo a qual se impõe que se viva, este modelo é também o modelo das cidades, das casas pois através destes projetos a subjetividade capitalística continua a fisgar em cada passo o sujeito em processo, o agenciamento coletivo. A normalidade, mesmo com o odor da imposição e do fascismo é introjetada a cada momento no programa da cidade, das casas e construções pelos processos de produção subjetiva com a perfumaria do capitalismo. O extrato dessa normatização – e também a ilusão que isso representa – se percebe com os indicadores de desenvolvimento urbano que são inerentes aos altos índices de desabrigados, moradores de ruas, dependentes químicos e marginais que perambulam as ruas. De maneira que a normatização imposta pela subjetividade capitalística faz com que tenhamos que construir através dos gestos e do olhar a “frieza” para com esses corpos “esvaziados de humanidade” que representam as minorias, os marginais da cidade, esta feita para os homens bons, pessoas normais, que se curvam e aplaudem os cabrestos existenciais do capitalismo.

A subjetividade capitalista está a todo momento assediando nossos corpos, seja pelo curto tempo que temos para realizar o jejum antes das atividades do dia, seja pela relação servo-maquínica que temos ao conduzir um veículo, ao locomover-se pelo tecido urbano. O projeto urbanístico e as configurações arquitetônicas são uma constelação de funcionamento maquínico de produção de sentidos e afetos, que são balizadas pela economia do desejo do capital.

No entanto, para Guattari pensar um desvio dentro do funcionamento capitalista é pensar a condição e responsabilidade ético-estética do urbanista e arquiteto enquanto criadores, de como a vida se dá cotidianamente através dos espaços construídos, repleto de máquinas que nos interpelam.

[...]A redefinição das relações entre o espaço construído, os territórios existenciais da humanidade (mas também da animalidade, das espécies vegetais, dos valores incorporais e dos sistemas maquínicos) tornar-se-á uma das principais questões de repolarização política, que sucederá o desmoronamento do eixo esquerda-direita entre conservadores e progressistas. Não será mais apenas questão de qualidade de vida, mas do porvir da vida enquanto tal, em sua relação com a biosfera.[...] Mais do que uma massa crescente de desempregados e assistidos pelo Estado, trata-se de saber se essa nova disponibilidade poderá ser convertida em atividades de produção de subjetividade individual e coletiva relativas ao corpo, ao espaço vivido, ao tempo, as devires existenciais concernentes a paradigmas ético-estéticos. E desse ponto de vista, eu repito, as escolhas da arquitetura e do urbanismo se colocarão com uma acuidade particular, em um cruzamento particularmente sensível.[...] (GUATTARI; 2012, p.146)

Para o autor de Caosmose a mudança do modelo capitalista de vida será possível através da reversão dos afetos que desembocam em territórios de referência. Territórios estes hoje dominados pelos ditames do sistema em vigor, de onde este sistema ameaça com nitidez a possibilidade de uma existência de vida futura. Como muitos pensadores já anunciaram: a conta do capitalismo estará cada vez mais subtraindo a vida, a existência, e nessa progressão desenfreada não haverá cenários ou recursos onde a humanidade se realizará como tal. Anúncio do fim dos recursos naturais acompanhados pelo esgotamento

da face criadora da humanidade. Quando Guattari pensa a cidade ele está a pensar a sua relação com a sociedade e ambas sempre ligadas à ecologia ambiental. Transformar o modo de vida urbano é concomitantemente transformar a relação que a civilização tem com a natureza e seus recursos através do funcionamento social. A humanidade se faz na relação que tem com ambiente, seja ele urbano, natural, arquitetural. Hoje sobre o domínio capitalista que se faz nos poros da pele do corpo do vivente, é pulsante o funcionamento do capital quando observado e pensado no horizonte conceitual de Guattari.

Territórios existenciais nos propõe o autor, como lugar de novas possibilidades de vida. Responsabilizando o desígnio do arquiteto e urbanista enquanto criadores, enquanto artistas que possibilitam encontros e afetos de intensidades alheias ao capitalismo na esfera da cidade. Fugindo assim do controle desta subjetividade capitalística que neutraliza a sensibilidade e afetividade criativa da humanidade. Neutralidade perceptível pelo incômodo dos “policiais dos bons costumes” quando ocupada uma praça sobre a finalidade da alegria e celebração, à exemplo das celebrações carnavalescas de qualquer cidade. Neutralidade perceptível no medo pela aproximação do pedinte nas ruas ou semáforos; na indiferença ao olhar para o marginalizado que tem como o tecido urbano as limitações de sua moradia. Neutralidade mesmo que não revelada na indiferença às mortes que o sistema capitalístico de transporte e mobilidade nos presenteia diariamente.

A dimensão criativa da cidade é latente para quem faz das ruas seu lugar de experiência estética, de possibilidade de outras vidas, de palco existencial. Uma dimensão de criatividade e alteridade que o cotidiano capitalista tenta encobrir através das imposições introjetadas pela subjetividade do capital, sendo ela nas edificações, na organização do território urbano, na organização-família, na relação alienante que a sociedade tem com a produção e consumo de informação, no discurso de medo e desespero que se agenciam ao corpo do cidadão.

Porém, como nos mostra o autor no capítulo “Restauração da Cidade Subjetiva” a capacidade criativa do vivente não é totalmente capturada pela subjetividade capitalística. Os processos de situar-se, de agenciar-se na realidade são possíveis de desvio quando montados sem a finalidade de restrição criativa do capital. Isso é o que se tentou remontar aqui com este texto mesmo com uma desorganizada sutileza: pois mesmo que aparentemente cristalizados de maneira irreversível, é possível transfigurar o funcionamento da vida capitalista através da subversão da produção de subjetividade. Entender o quão heterogêneo se fazem os componentes de referência, significação e afetos do vivente no horizonte urbano, e assim perceber que mesmo de maneira sutil ou homeopática é possível envenenar aquilo que nos intoxica: a neutralidade insensível do capitalismo, ou a frieza de sobreviver cotidianamente no mundo capitalizado pela objetificação da vida, a impossibilidade de enxergar, viver e sentir-se para além do programa da economia do desejo do capitalismo.

[...] Sem transformação das mentalidades e dos hábitos coletivos haverá apenas medidas ilusórias relativas ao meio material. Desta forma, os urbanistas não poderão mais se contentar em definir a cidade em termos de espacialidade. Esse fenômeno urbano mudou de natureza. Não é mais um problema dentre outros; é o problema número um, o problema-cruzamento das questões econômicas, sociais e culturais. A cidade produz o destino da humanidade: suas promoções, assim como suas segregações, a formação de suas elites, o futuro da inovação social, da criação em todos os domínios.[...] (GUATTARI; 2012, p.153)

O projeto ecosófico construído por Félix Guattari foi apresentado em suas conferências e biografia há mais de 20 anos. O que foi construído aqui com este texto foi a tentativa de deixar emergir conceitos deste projeto, para que talvez, estes conceitos consigam povoar os pensamentos referentes ao cotidiano capitalista e as problemáticas que se fazem no horizonte da vida urbana. A Ecosofia proposta por Guattari não pôde vivenciar a velocidade em que a vida se transformou desde quando seu projeto foi concebido, porém é uma alegria inquietante ser atravessado por estes conceitos e deslocar-se da ótica usual sobre o entendimento da existência, e perceber o quanto essa se constitui através da maneira de enxergar o mundo, de se posicionar no mundo, de se afetar e ser o mundo mesmo depois de duas décadas de Caosmose. Guattari constrói junto com Deleuze uma ontologia maquínica (mesmo que o maquinismo rizomático proposto por eles possa ser visto como contraditório em face a etimologia da palavra ontologia) onde o desejo vai tecendo a realidade através da incessante produção que opera os fluxos e máquinas, de maneira que através deste entendimento o corpo, é um organismo que será afetado pelos componentes subjetivos através dos processos da humanidade com o cosmos.

Guattari desdobra os conceitos cunhados juntos com Deleuze para pensar a cidade, a arquitetura, o urbanismo e a cultura; reflexões que são reverberações dos encontros das subjetividades não só do eixo europeu mas também o processos subjetivos do Japão e certamente do Brasil. Pensar a cidade brasileira há mais de 20 anos atrás também é pensar a cidade brasileira dos dias de hoje. Pensar o funcionamento da subjetividade capitalista através da arquitetura e o urbanismo é também perceber o potencial estético-urbano dos dias de hoje.

Pensar a relação da produção subjetiva e dos afetos que atravessam o corpo-agenciamento-coletivo cotidianamente através da moradia, locomoção, etc, é pensar a condição de vida do trabalhador brasileiro seja ele de qualquer classe social. Assim, com essas ferramentas conceituais é possível o deslocamento de pensamentos para que povoem outros territórios e outras existências, outras maneiras de se colocar no dia a dia.

Será possível que estes conceitos sejam suficientes para pensar e talvez transformar as problematizações no que se referem a condição de mobilidade e habitação nos dias de hoje? Será possível que a Filosofia através da Estética seja razoável para pensar a cidade? Pensar o corpo afetado por máquinas semióticas e subjetivas no cotidiano urbano, é também pensar quanto isso reflete nas questões sobre a saúde pública? Pensar a dimensão estética e sensível que se revelam nos espaços públicos e privados é pensar o quanto ainda é preciso reavaliar o conceito de política? Pensar a dimensão estética e criativa de um corpo é também pensar o quanto essas dimensões são tomadas de assalto por discursos unitários, religiosos, segregadores? Pensar maneiras de se reinventar mediante a intensidade das imposições e violências dos dias de hoje é também pensar qual o papel da Filosofia e das Artes neste processo? Pensar a descolonização do pensamento e da vida é pensar o quanto ainda se silenciam cotidianamente as vozes que devem ser ouvidas?

Enfim, a inquietude de Deleuze e Guattari através de suas obras, a paixão pela vida, a afirmação desta paixão através da Filosofia e a possibilidade de desamarar a vida ali onde é impedida de fluir, são as intensidades que compõem os motores deste texto. Mais do que pontuar as possibilidades de desvio no seio da arquitetura e urbanismo, talvez o que se pretende com esse texto é perceber se e quando é possível se fazer diferente, recriar os bons encontros do cotidiano, ver beleza nas diferenças, 'uma nova suavidade' como nos diz Guattari, outras maneiras de enxergar a vida, sem medo, novos olhares, de interfaces estéticas, que flerte com o caos.

Referências bibliográficas:

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. O Anti-Édipo. Ed.34. São Paulo. 2010

GUATTARI, Félix. As Três Ecologias. Ed.Papirus. Campinas,SP. 2012

_____ Caosmose. Ed.34. São Paulo. 2012.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. Micropolítica: cartografias do desejo. Ed.Vozes. Petrópolis,RJ.2013

Acreditar nesse mundo – em que isso é um problema do cinema?

Leonardo Maia¹

“É preciso resistir ao presente”; “O que pode um corpo?”; “O povo falta” – Ou “Trata-se sempre de encontrar um povo que ainda falta”; “Eu preferiria não”; “Um possível, senão eu sufoco”...

Nessas acima, e em tantas outras, constatamos, na filosofia de Deleuze, um gosto pelas fórmulas. Essa repetição marcada da fórmula parece se constituir em um meio privilegiado de exposição, ou mesmo de aproximação com certos autores; em todo caso, é sempre um elemento de construção incontornável da própria filosofia deleuziana. Poderiam elas, as fórmulas, também resumir a sua filosofia? Qual o aspecto em comum a aproximá-las e organizá-las em um projeto comum?²

Se há algo que todas essas expressões formulares parecem trazer em comum é uma mesma declinação ético-política. Não há outro momento em que o pensamento de Deleuze se valha tanto de fórmulas quanto naqueles em que procura responder a questões nesses dois campos, questões de natureza ética ou política. A ética, a política, nesse sentido, se responderiam preferencialmente através da expressão formular, aforística ou lematizada? Mas por que?

Seria interessante, decerto, uma análise estilística, linguística e filosófica desse pensamento talvez afinal formular, aforismático³. Ou atomisticamente proposicional. Intensificado, em última análise, a partir de proposições que se repetem com a força proveniente da sua repetição mesma, fazendo retornar problemas sempre em aberto, e em relação às quais, a construção de cada obra aparece, frequentemente, como o seu imenso desenvolvimento corolário. Corolários de uma proposição formular, ou das poucas proposições centrais.

Nesse caso, não é demais lembrar, como elemento de estratégia textual, poética e retórica, a passagem do texto escrito a quatro mãos com Michel Foucault, para a apresentação da edição francesa das obras completas de Nietzsche – “Nietzsche repete as questões para fazê-las variar, como um meio de respondê-las diferentemente, de mantê-las em aberto, de forçar o seu reencontro filosófico com elas”. È, aparentemente, como uma

1 Universidade Federal do Rio de Janeiro

2 As fórmulas deleuzianas, ou emprestadas por Deleuze a outros autores, em algum momento sendo coligidas, configurarão decerto um interessante panorama filosófico de seu pensamento, sobretudo em chave ético-política. Boa parte delas nem sendo originariamente da lavra deleuziana, mas emprestadas de intercessores que povoam intensivamente o seu pensamento, servirão também para uma compreensão do método de criação e de escrita em Deleuze. As fórmulas, por exemplo, como elemento vibrante, a indicar a permanência de problemas em aberto.

3 Há já um importante campo de investigação sobre a natureza e o propósito das fórmulas na Filosofia. Conferir, por exemplo, o importante livro de Cossuta e Cicurel, **As fórmulas filosóficas** (Edunicamp/Editora da UnB, 2018). Ali, os diversos autores revisitam alguns aspectos do campo da Análise do discurso, destacando o seu possível alcance filosófico.

lição de Nietzsche, ou como uma lição que empresta, de si mesmo ao filósofo alemão, o que faz também Deleuze: criar em torno a algumas repetições decisivas.

Mas não é exatamente esse o percurso que nos propomos aqui.

Insistindo nesses aparentes aforismos, e em seu caráter ético-político, caberia talvez destacar dois, em particular, que nos parecem os mais promissores para a determinação de uma efetiva filosofia política em Deleuze, uma vez que neles a articulação com uma condição coletiva ou com o tecido social é mais clara e direta, ainda que, por outro lado, eles não indiquem qualquer complementaridade entre si, até ao contrário, talvez antes uma divergência, um movimento divergente, inclusive em sentido físico, espacial.

A primeira dessas duas construções aparece no *Anti-Édipo*, e é retomada com pequenas variações em textos seguintes:

“É preciso fazer fugir as sociedades”.

Toda a perspectiva política da filosofia deleuziana talvez se encontre nessa fórmula, com toda a dificuldade que ela encerra. “É preciso fazer fugir as sociedades”.

A segunda, que aparece em mais de uma ocasião no segundo livro dedicado ao cinema, *Cinema 2 - A Imagem-Tempo*, envolve um sentido de crença, uma possibilidade de acreditar:

“É preciso acreditar no mundo; é preciso voltar a acreditar no mundo”.

“É preciso acreditar no mundo; é preciso voltar a acreditar no mundo”. É preciso, talvez, criar as condições para que seja possível mais uma vez acreditar nesse mundo. Sem avançarmos demasiado nessa exposição, essa segunda expressão parece conflitar com a primeira. “É preciso fazer fugir as sociedades”; “É preciso acreditar, voltar a acreditar nesse mundo”.

Situação importante, como o próprio Deleuze o observa, pois “o fato moderno é que já não acreditamos nesse mundo. Nem mesmo nos acontecimentos que nos acontecem, o amor, a morte, como se nos dissessem respeito apenas pela metade. Não somos nós que fazemos cinema, é o mundo que nos aparece como um filme ruim. [...] É a ligação do homem com o mundo que se rompeu.” (DELEUZE, 2018, P. 249)

O cinema é extremamente revelador desse ‘fato moderno’. Não só, é claro, porque o cinema é, antes de tudo, ele mesmo um ‘fato moderno’, mas talvez porque sua própria origem dependa de um fato, ou de um conjunto de fatos modernos. Nesse sentido, aliás, define-se a característica que, para Deleuze, dá ao cinema o seu próprio estatuto moderno (em ruptura com uma primeira forma ou fase ‘clássica’) – ou seja, a determinação dos elementos de uma separação, de um desligamento verificado no encontro ‘homem-mundo’. Remontando e reinterpretando teses bergsonianas (os livros sobre o cinema apresentam-se sobre o pano de fundo de um bergsonismo generalizado), Deleuze vê, em tal situação de desligamento do mundo, uma extensão, uma relação mesmo necessária em relação à situação de ruptura com o esquema sensório-motor descrita por Bergson (e que, justamente, quanto ao cinema, será o elemento a lhe conferir aquilo que Deleuze considera a sua modernidade: “Se é verdade que o cinema moderno se construiu sobre a ruína do esquema sensório-motor ou da imagem-ação...”) (DELEUZE, 2018, P. 287). Decisiva ruptura sensório-motora, mas que é, ela mesma, signo de uma outra, anterior: “[A] ruptura sensório-motora encontra sua condição mais acima, e remonta a uma ruptura da ligação entre o homem e o mundo” (DELEUZE, 2018, P. 246).

Nesse sentido, prossegue Deleuze,

A ruptura sensório-motora faz do homem um vidente que é surpreendido por algo intolerável no mundo, e confrontado com algo intolerável no pensamento. [...] Pois não é em nome de um mundo melhor ou mais verdadeiro que o pensamento apreende o intolerável nesse mundo, é, ao contrário, porque o mundo é intolerável que ele não pode mais pensar um mundo, nem pensar em si próprio. (DELEUZE, 2018, P. 246-7)

Ou seja, tal ruptura sensório-motora, elemento decisivo para a definição mesma do conceito de ‘imagem-tempo’, é também, por outro lado, um sintoma crucial da ruptura que se verifica, segundo Deleuze, na ligação do homem com o mundo.

Mas, com efeito, nada está claro em tudo isso. As questões parecem se apresentar e se impor tanto mais Deleuze avança nessa relação.

Por que o desígnio, a designação de uma nova crença nesse mundo se faria exatamente a partir do cinema? O que o cinema teria de especial para ensejar tal reaproximação com o mundo? E por que essa abordagem do cinema por Deleuze o leva a formular, aparentemente para além de um determinado problema inicial das imagens, o quadro mais amplo, ético-político, das condições de uma crença, de um acreditar no mundo? E o que seria, então, nas presentes condições, esse próprio acreditar?

Está claro que Deleuze já vislumbra, de saída, as dificuldades e limites dessa empreitada. A questão é inevitável: é mesmo do cinema que poderíamos esperar tal redenção, ou ao menos, tal retomada? “É duvidoso”, aponta ele, “que o cinema baste para tanto; mas, se o mundo se tornou um cinema ruim, no qual já não acreditamos, um verdadeiro cinema não poderia contribuir para nos restituir razões de crer no mundo e nos corpos desfalecidos?” (DELEUZE, 2018, P. 291).

De todo modo, a questão aqui é menos uma eventual insuficiência do cinema em dar conta desse problema, do que propriamente o seu papel ou sua posição moderna, que eventualmente, lhe colocam em contato com tal questão, ou que talvez mesmo o obriguem a pensá-la. Para melhor compreendê-la, entendemos ser preciso aprofundar alguns dos aspectos do retorno a Bergson operado por Deleuze nos livros dedicados ao cinema. E certamente, há alguns elementos do pensamento bergsoniano que se mostram cruciais nesses dois livros, mas que nem sempre são de todo explicitados ou elucidados por Deleuze.

É fato que em várias de suas obras Deleuze parece responder ou mesmo espelhar outras obras fundamentais, talvez em busca de um problema não percebido ou não respondido pelo autor visitado, ou mesmo em busca de variações possíveis a que seus conceitos e problemas se prestariam, ou enfim, para emprestar a essa obra anterior conceitos e problemas que serão submetidos a novas intercessões e articulações, por vezes bastante diversas das originais. Nisso, ou seja, nessa lógica de apropriação e de variação de outros pensamentos, dá-se parte fundamental da metodologia de constituição do pensamento deleuziano, e que sempre exigiu dele um intenso movimento de deslocamento criativo, decisivo para a sua própria criação filosófica e conceitual.

Por exemplo, *Diferença e Repetição* refletiria, mesmo em sua organização capitular, à *Critica da Razão Pura* de Kant, em um diálogo crítico crucial para a formulação de um empirismo transcendental, reivindicado por Deleuze. Os livros sobre Cinema, e isso o próprio Deleuze o explicita, apresentam, por outro lado, um retorno a *Matéria e memória*,

de Bergson, em especial às suas teses sobre o tempo, que Deleuze reinterpreta, mais uma vez, a seu modo. Mas, a nosso ver, não só. Não é apenas o Bergson de *Matéria e memória* que está presente em *Imagem-movimento* e *Imagem-tempo*. Há, decerto, um bergsonismo disseminado por todas as duas obras sobre a experiência cinematográfica; em particular, no que concerne a esse problema específico da relação homem-mundo, parece ser não o Bergson de *Matéria e memória*, mas já o último Bergson, o Bergson em uma de suas últimas obras, *As duas fontes da moral e da religião* (e, de certo modo, também o d’*O pensamento e o movente*), o interlocutor privilegiado de Deleuze. (Curiosa lógica deleuziana das variações, que fará um livro sobre espiritualidade, sobre moral e religião, ir parar dentro de uma obra sobre cinema...).

Lembremos o que Deleuze tem em vista, particularmente no segundo livro, a *Imagem-tempo*: “[...] o problema não é o da presença dos corpos, mas o de uma crença capaz de nos restituir o mundo e o corpo a partir do que significa a ausência destes”; “Talvez seja este o primeiro caso de um cinema de constituição, verdadeiramente constituinte: constituir os corpos, e com isso devolver-nos a crença no mundo, restituir a razão...” (DELEUZE, 2018, p. 293; 291). É em torno dessas questões que se desenvolve a segunda metade do segundo livro sobre o cinema: o problema inicial das imagens tocou, em definitivo, um problema aparentemente mais amplo: problema dos homens, problema do mundo, e de sua relação perdida, destruída, obliterada. A imagem-tempo conhece ela mesmo um devir, apresentando-se então também como imagem-pensamento, imagem-corpo, imagem-crença, imagem-mundo, imagem-cérebro, e iluminando problemas respectivos...

Lembremos, quanto a tudo isso, ainda dois aspectos fundamentais: esse tema da crença, das condições que atravessam a relação homem-mundo não se produz de forma ‘exterior’ ao campo fílmico, impondo-se a ele de forma adventícia. Ou seja, como Deleuze o aponta, se ele pode talvez ser tomado como uma questão concernindo, antes de tudo, à literatura, à filosofia ou à psicanálise (ou mesmo à psiquiatria), nem por isso, o cinema deixa ele próprio de pensá-lo e, sobretudo, de *realizá-lo*, a seu modo (DELEUZE, 2018, p. 244-5). Trata-se, de fato, de uma questão absolutamente presente e relevante para o cinema moderno: “[...] A imagem cinematográfica, a partir do momento em que assume sua aberração de movimento, opera uma *suspensão de mundo*, ou afeta o visível com uma *perturbação*” (DELEUZE, 2018, p. 245, grifos do autor). A suspensão de mundo, e todas as suas possíveis variações e processos correlatos, que indicam, enfim, a ruptura da reprodução mecânica, sensório-motora, como marca da relação homem-mundo, exprimem uma ‘desorientação’, seja das personagens, seja do próprio cineasta, e que só poderá apontar para a sua ‘resolução’ no acontecimento (surpreendente) de um encontro. O personagem, o cineasta precisam realizar uma travessia, e eles de fato atravessam – para o outro lado da câmera, para o outro lado da tela –, onde só então se dará a possibilidade de tal encontro. Ou seja, de algum modo, o cinema deixa de se realizar, ou ao contrário, só pode vir a se realizar plenamente como pensamento, como investigação, como arte, quando ele sai e chega: ao outro, a *Eles*. A um povo, mesmo que seja ainda um povo que falta. *Eu é um outro*: eu é a voz e expressão de um povo (ainda que em falta). “[...] O cineasta e suas personagens se tornam outros em conjunto e um pelo outro, coletividade que avança pouco a pouco, de lugar em lugar, de pessoa em pessoa, de intercessor em intercessor” (DELEUZE, 2018, p. 222). Com isso, prossegue Deleuze, retomando impressões de Cassavettes sobre o cinema, “[...] o que faz parte do filme é se interessar mais pelas pessoas do que pelo filme, mais pelos ‘problemas humanos’ do que pelos ‘problemas de encenação’, para que as pessoas não

passem para o lado da câmera, sem que a câmera não tenha passado para o lado das pessoas” (DELEUZE, 2018, P. 223). São, então, três os movimentos que definem essa travessia: “a personagem está sempre passando a fronteira entre o real e o fictício (a potência do falso, a função de fabulação); o cineasta deve atingir o que a personagem era ‘antes’ e será ‘depois’, deve reunir o antes e o depois na passagem incessante de um estado a outro (a imagem-tempo direta); o devir do cineasta e de sua personagem já pertencem a um povo, a uma comunidade, a uma minoria da qual praticam e libertam a expressão (o discurso indireto livre)” (DELEUZE, 2018, p. 222-3).

Assim, erige-se uma terceira imagem-tempo que, diferentemente das duas outras, não vencerá a representação indireta do tempo por se referir, quanto a este, “à coexistência das conexões ou à simultaneidade dos elementos internos ao tempo”, ou seja, à ordem temporal, à própria ordem do tempo. Nesse caso, essa terceira imagem refere-se à *série do tempo* – “[;];] ela reúne o antes e o depois em um devir, em vez de separá-los: seu paradoxo é introduzir um intervalo que dura no próprio momento” (DELEUZE, 2018, p. 225).

O que fazer, então? Como essa questão da crença no mundo encontraria uma resposta possível no cinema? “Qual é, então, a saída sutil? Acreditar, não mais em outro mundo, mas na ligação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável que, no entanto, só pode ser pensado: ‘algo possível, senão eu sufoco’” (DELEUZE, 2018, P. 247). No esforço de construir uma resposta a todo esse problema, Deleuze parece retomar aqui concepções anteriores, o que sem dúvida não seria algo inusitado, como dissemos, em sua filosofia. Mais uma vez, contudo, ele parece agora introduzir, em relação a essas abordagens anteriores, talvez duas variações fundamentais: em primeiro lugar, o acreditar no mundo não é já apenas da ordem do trágico, de uma concepção trágica da vida e do pensamento⁴; ele aqui estará também ligado a algo que evoca um elemento místico, ou o que Deleuze chamará de ‘catolicidade do cinema’, e que dá, possivelmente, do acreditar, um terceiro sentido, uma terceira experiência: deixa-se de acreditar em um outro mundo, mas tampouco apenas para se acreditar neste aqui. Acreditar, assim, apareceria agora (também) como experiência do que significa acreditar. Ou seja, é a própria ligação (com o mundo) “que deve se tornar objeto de crença” (DELEUZE, 2018, P. 249). Esse terceiro aspecto evoca, possivelmente, traços dos outros dois, mas sobretudo permite a Deleuze se valer de um léxico particular a esse campo semântico: paixão, transe, conexão, ligação... O cinema transita criativamente por todos eles, se deixa invadir pela encenação religiosa, assim como pela experiência e pelo sentimento do religioso.

E, segunda variação: a crença, ainda que isso pareça inusual, é, em última análise, o instrumento de uma revelação (ou revolução) política, coletiva. A crença no ‘aqui & agora’ deste mundo, portanto, a crença-afirmação, característica expressão do trágico, se antes, em relação a Nietzsche, por exemplo, não era pensada em separado de um processo de criação, do elemento mesmo da criação, aqui parece dar um passo ainda mais efetivo nessa direção. Não se trata de substituí-la, porém, mas de trazer-lhe um complemento. Se já não temos talvez sequer este mundo, se a nossa ligação com ele se rompeu, a crença é já ela mesma criação: mas sob a condição inicial de uma crença no fora, no devir, no que falta. E esse movimento assume aparentemente uma sequência, ou um esquema tríplice: “questão do fora, questão do mundo, questão do povo”. Crença, criação, cinema. E o cinema como

4 A concepção de uma afirmação do mundo tal qual é, e portanto de uma necessária ‘crença’ no mundo como efeito direto mesmo de tal afirmação, é um traço constante no pensamento deleuziano, e remonta, em especial, a nosso ver, às concepções do ‘pensamento trágico’ que Deleuze atribui, particularmente, a Nietzsche.

intercessor decisivo a determinar as condições de uma expressão menor, de instrumento a dar voz ao povo que falta, na condição de minorias estilhaçadas.

É aí que nos parece que Deleuze estabelece ainda uma nova interlocução com Bergson, nos livros sobre o cinema. O problema da imagem-tempo, como vemos, terá de ser entendido também como o problema da crença, crença no mundo, decerto, mas sobretudo crença na própria possibilidade de acreditar. Dois temas de Bergson, ou duas variações acerca de um tema maior bergsoniano, parecem então se infiltrar na obra deleuziana, ensejando a sua variação na direção que descrevemos.

Em *As duas fontes da moral e a religião*, Bergson opera, em relação a esses dois campos, uma perspectiva crítica que apresenta uma clivagem muito clara entre duas realizações possíveis da religião e da moral. Ele opõe, em particular, um funcionamento estático a outro criativo, como marca de duas morais, ou de duas religiões possíveis. Religião e moral definem-se conforme essas duas grandes vertentes, uma institucional, conservadora e petrificada, estéril ou esterilizante, e outra, intensamente dinâmica, mística e criativa.

A esse respeito, abordando o problema da religião em Bergson, Vieillard-Baron traça a seguinte oposição, revisitando a estrita separação entre as duas orientações, e a duplicidade que se apresenta entre elas:

De um lado, [temos] uma instituição social desejada pela natureza para a conservação da sociedade. Face à ameaça de dissociação que resulta da inteligência humana, em relação às sociedades puramente naturais que são as sociedades animais instintivas, foi necessário um contrapeso, ou um contra-veneno para manter a coesão da sociedade: é a religião de essência social, chamada por Bergson de religião estática. Por esse fato, ela não é suscetível de nenhuma criatividade na ordem moral.

E ainda, prossegue ele,

Por outro lado, a religião dinâmica, ao contrário, é o movimento pelo qual o homem se arranca ao seu voltear no mesmo lugar e se reinsere na corrente evolutiva. A essa religião, Bergson denomina misticismo, termo que sem dúvida causou temor, mas que designa o liame que reúne, entre si, os 'iniciadores' em moral, os santos e os heróis, todos aqueles que empurraram a humanidade na boa direção. Essa religião aberta ou dinâmica é uma passagem ao limite, uma essência pura, que é suscetível de se misturar a elementos da outra forma de religião nas situações concretas. (VIEILLARD-BARON, 2001, p. 510)

É essa segunda potência criativa, essa força de criação, segundo Bergson, presente, em alguma medida, em toda religião que, aparentemente, Deleuze irá retomar e transpor para o livro sobre cinema. No livro de Bergson, *As duas fontes...*, o problema específico da criação é tomado em seu sentido mais ativo, e vai envolver ao menos duas expressões principais. A criação se manifesta ligada ao elemento de uma *surpresa* positiva, sob a forma da criação enquanto ato livre. Ou seja, a criação que tem como uma de suas marcas a surpresa, e no qual essa *surpresa* se mostra então ativa - um *surpreender*⁵.

E, segundo sentido, a criação se liga, ainda, ao processo do misticismo religioso, em relação ao qual, enquanto criação, ela envolve, profundamente, a condição de produção de

5 Sobre o problema da surpresa em Bergson, pode-se consultar o importante artigo de Arnaud Bouaniche, "Bergson et les sens de la surprise: nouveauté, événement, liberté". Disponível em: <https://journals.openedition.org/alter/425>.

uma emoção nova. Ou, se quisermos, uma nova possibilidade de se experimentar, como novos, novos sentimentos e sensações.

É essa segunda acepção que nos interessa, em especial, face ao problema que enfrentamos: porque ela se define, no texto bergsoniano, segundo um caráter decididamente coletivo, e em última análise, ainda que originariamente religioso, também político, e que é um campo que interessa mais diretamente a Deleuze na obra sobre cinema.

Em particular, a condição dessa ‘emoção nova’ nos desvela o ponto comum com Bergson, ou seja, aquilo que nos torna possível acreditar, e, especificamente, nos faz acreditar no mundo (ou voltarmos a acreditar nele). Ou seja, acreditar é, acima de tudo, matéria coletiva, política, mas é ainda veículo da novidade, dessa necessidade de acreditar motivada pela surpresa e pela experiência inédita de uma emoção nova.

Nesse sentido, cito novamente Vieillard-Baron, em seu artigo sobre a questão religiosa em Bergson:

A irredutível novidade de uma emoção nova não é apenas um fato individual; é também um fato coletivo, pela imitação e a afinidade. Rousseau cria uma emoção nova, o sentimento da natureza, e comungamos todos com ele quando experimentamos essa emoção. Do mesmo modo, o místico experimenta uma emoção absoluta original que é sua própria experiência do divino, mas entre os diferentes místicos existe ‘uma identidade de intuição que se explicaria mais simplesmente pela existência real do ser com o qual eles se acreditam em comunicação’. Deve-se, portanto, compreender as páginas sobre a emoção como o coração do livro [o autor se refere às Duas fontes...], pelo fato de que elas anunciam todas as teses sobre o misticismo. Há, considerado subjetivamente, alguma coisa de religioso em todo sentimento intenso, em toda emoção: é o fervor.

Ele acrescenta:

Mas criar uma emoção nova, como o fez Rousseau, é provocar uma cadeia de inovação. A duração é criadora de imprevisível novidade. Assim também a emoção, que toca na profundidade do eu que dura, acarreta transformações na história da humanidade. Apenas, isso não vale para a emoção superficial, mas unicamente para a emoção supra-intelectual [...], geradora de ideias. Criar, no sentido mais amplo e mais forte da palavra, é exprimir uma emoção nova. É ir contra a inclinação natural da inteligência, que é a de combinar, e contra a inclinação natural da vontade, que é a de repetir, de tal modo que tudo vá bem, funcione bem. (VIEILLARD-BARON, 2001, p. 512)

A natureza do misticismo e sua relação e presença na religião, apresenta assim, ao mesmo tempo, a sua natureza política e criadora. Volto à interpretação das Duas Fontes dada por Vieillard-Baron, em seu artigo:

De fato, a razão principal que justifica o mesmo nome de religião para duas essências diferentes é que ‘o misticismo puro é uma essência rara’. [...] A razão do nome de religião está na essência comunicativa do misticismo que se dilui et impregna formas menos puras de religião. É o que Bergson observa na democracia, em que o cristianismo místico difundiu sua marca fazendo da fraternidade o fundamento da liberdade

et da igualdade. A vaga da fórmula democrática vem do fato de que ela escapa a toda definição porque é orientada para a criação. A essência da democracia é um ideal cujo caráter originalmente religioso foi desconhecido.

Assim, concluirá Vieillard-Baron,

a religião dos místicos realiza uma obra civilizadora, que transforma o mundo e remove as montanhas. De fato, ainda que Bergson não o diga, é claro que a lógica de seu raciocínio é que a religião dos místicos é a culminação da própria filosofia. Com efeito, a filosofia inteira não é senão um imenso esforço do homem para se opor à inércia natural (Bergson reencontra aqui alguns acentos que eram já os de Fichte), e assim, para ultrapassar a condição humana. A finitude humana é para Bergson, como, antes dele, para Hegel, uma teoria medíocre que é uma simples filosofia de intelectual no sentido de que ela repouse tão somente sobre a inteligência. Mas o infinito se oferece ao homem, de modo algum como um nome divino, mas como uma destinação. A experiência mística do divino, decerto reservada a algumas almas privilegiadas, é muito próxima da atitude verdadeiramente filosófica; ela significa que a natureza no homem é vencida e que o processo laborioso da deificação está em curso. Donde a última frase das *Dois fontes*: 'A ela [a humanidade] de se perguntar de saída se ela quer viver apenas, ou fornecer além disso o esforço necessário para que se realize, até sobre o nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses'. (VIEILLARD-BARON, 2001, p. 515-6)

Conclusão

Em Bergson, em última análise, a experiência de criar uma emoção nova está ligada a um sentimento de religiosidade mística, a um misticismo que é tomado por Bergson como a própria potência ativa, e portanto criativa, característica a toda religião, a todo sentimento religioso. O místico faz-nos sentir diferente, nos proporciona o acesso a um tipo de sentimento e de emoção antes não experimentadas.

Deleuze também nisso parece acompanhar a lição bergsoniana, mas com uma inflexão fundamental. Também para ele é preciso criar as condições de uma nova crença no mundo, condições de um novo amor e de uma nova redenção. Contudo, não é na experiência religiosa que ele a encontra, uma vez que o misticismo religioso é inevitavelmente traduzido pela e para a institucionalidade religiosa, como já observara o próprio Bergson. A crença pura, a inocência da crença termina nesse caso por ser reconduzida e faz a criação genuína servir inevitavelmente de novo aos poderes. A mística decai, ou é traduzida em ritos, que, artificialmente, fazem a sociedade se repetir, em lugar de deslocá-la. O êxtase, a ascensão e o transe inevitavelmente serão postos de joelhos.

Assim, o êxtase e o transe sem genuflexão, ou seja, a criação inconversível, insubmissa será encontrada por Deleuze apenas na Arte, em particular, talvez, no cinema. O cinema, as imagens em geral, constituirão assim o grande misticismo moderno, a potência mística da criação e da criação de novas emoções e sentimentos.

Referências bibliográficas:

BOUANICHE, Arnaud. Bergson et les sens de la surprise: nouveauté, événement, liberté. *Revue de phénoménologie*. Dossier Surprise. No. 24, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/alter/425>. Acesso em 10 de dezembro de 2018.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2 – A imagem-tempo*. São Paulo: Editora 34, 2018.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (4a. ed; 2ª tiragem, 2011)

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. Bergson et la religion. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2001/4 (Tome 126), pages 505 à 516. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2001-4-page-505.html>. Acesso em 10 de dezembro de 2018.

Problemas de gênero e reconhecimento em Judith Butler

Luiza Tornelli Aguiar¹

Butler levanta questões sobre a construção da identidade e relata os processos em aberto de como nos tornamos sujeitos. O questionamento das categorias impostas como verdade busca expandir as possibilidades corpóreas. O discurso político legitima e constrói o que é considerado inteligível e a oposição feita pela autora é contra a exclusão dos corpos marginalizados. Revelando o caráter performativo das construções discursivas, Butler abre o espaço para a discussão sobre a visibilidade.

Através da ideia de gênero, a autora sugere alternativas às categorias que normatizam os indivíduos. Butler situa o reconhecimento como condicionante da formação do sujeito. O reconhecimento não é conferido a um sujeito. O reconhecimento forma o sujeito. A normatividade estabelece as vidas possíveis e as inviáveis. Sendo assim, é importante demonstrar que esses termos são consequências de construção e repetição.

Questões de gênero e performatividade

Em *Problemas de Gênero* (1990) é questionada a estabilidade da identidade sexual. Não se trata de investigação das origens do gênero como verdade, mas crítica genealógica que investiga a identidade na construção cultural. Butler defende que as pessoas só se tornam inteligíveis quando têm um gênero dentro dos padrões de reconhecimento já estabelecidos, sendo assim, a discussão da identidade está intimamente ligada à discussão de gênero. O questionamento colocado pela autora é o da coerência interna do sujeito, apontando a possibilidade de que a continuidade da identidade pode ser característica decorrente das práticas de regulação.

Os gêneros inteligíveis são aqueles em que há continuidade e coerência entre sexo, gênero e desejo. A prática reguladora institui o que é considerado verdade e o que é considerado masculino ou feminino, como opostos. Os sujeitos que não tem como característica a continuidade desafiam a norma e até a noção instituída do que é ser pessoa. Para que os padrões de gênero se tornem inteligíveis, algumas identidades que não se conformam devem se manter inexistentes. A aparência de gênero como substancial se apresenta na linguagem, através de uma relação binária entre masculino e feminino. A relação binária do gênero assume o lugar do real. Reiterando a afirmação de Beauvoir, Butler situa a mulher como um termo em processo.

Ela argumenta que o conceito de construção de gênero também pode ser compreendido como uma forma de determinismo. Se a cultura constrói o gênero, sem

¹ Mestrado em Filosofia em andamento no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

a ideia de um construtor humano por trás, a cultura se torna tão determinante quanto a biologia enquanto lei. Pensamos a construção de gênero através da lógica da exclusão, restringindo-o ao livre-arbítrio ou ao determinismo cultural, no entanto, essa restrição linguística limita a discussão e interpreta o corpo como instrumento que determina ou é determinado pela cultura. O corpo é uma construção em si mesmo e não existe significativamente o corpo antes das marcas de gênero. E se não existe corpo antes das marcas de gênero, a compreensão de sexo como substância também pode ser contestada.

Butler retoma Nietzsche em *Genealogia da moral*, em que afirma que não há um ser por trás do fazer: “o agente é ficção acrescentada à ação” (NIETZSCHE, 2009, p.22). Nessa perspectiva, o gênero como efeito não tem um sujeito anterior. Não há uma identidade substancial de gênero anterior às expressões de gênero. “O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.” (Butler, 2017, p. 69). O gênero é performativo, constituído no interior do discurso, gerando a aparência de identidade fixa, mas é efeito artificialmente criado. Sendo assim, não pode ser verdadeiro ou falso.

A autora propõe que o travestimento subverte a divisão entre interno e externo ao corpo, causando uma dupla inversão entre aparência e essência feminina e masculina. Essa inversão contradiz as noções de falso e verdadeiro como essência. O travestimento revela a fluidez das identidades, demonstrando o caráter imitativo do gênero, que se mostra contingente. Não se trata de imitar o original, mas questionar a ideia de núcleo substancial do gênero. A própria noção de originalidade se desmonta. “Na verdade, ao destacar a disjunção entre o corpo do performer e o gênero que está sendo encenado, algumas performances paródicas tais como o drag revelam efetivamente a natureza imitativa de todas as identidades de gênero” (SALITH, 2015, p 93).

Quando as descontinuidades dos corpos rompem a aparente coerência instituída pela norma, a ficção fica evidente e o modelo perde a força descritiva. Ao realizar suas performances, as drags mostram que o ato pode ser reproduzido de outra forma. É possível fazer o rearranjo dos instrumentos que já estão postos, sendo assim, a subversão e a agência acontecem dentro do próprio sistema de discursos em que o agente está inserido. Ocorre a desestabilização do gênero quando a aparência é repetida de uma forma diferente, que quebra a expectativa de que algumas características são sempre atribuídas a um gênero. “A subversão deve se dar dentro do discurso existente, pois isso é tudo que existe.” (SALITH, 2015, p. 97).

Desconstrução pela inclusão

Em *Feminismos Contemporâneos* (1998), Butler discorre sobre a política feminista através da crítica ao fundamentalismo e seus exercícios de exclusão. É recusada a noção de sujeito pré-existente e proposta um significado político para o sujeito. A autora argumenta que o imperialismo cultural opera através do signo do universal. Pensar um conjunto de normas que estão acima do poder é camuflar o próprio jogo do poder, que disfarça sua força fabricando a universalidade das normas. Questiona-se quantas universalidades existem e o caráter etnocêntrico do discurso universal.

Ela relata como exemplo a violência impositiva da cultura na guerra dos Estados Unidos contra o Iraque, em que o árabe é sempre o “outro”, que está fora da razão universal

e do conceito de democracia, sendo assim, é legitimado trazer esse “outro” à força para dentro das estruturas da razão. O país abre mão de princípios democráticos para trazer o Iraque para o campo da sua democracia, ignorando os próprios princípios que pregam, como a noção de soberania. É preciso refletir sobre o universal como local de disputa e constante significação.

A cobertura da guerra contra o Iraque pela mídia americana, informando as conquistas e cumprimento de objetivos do exército como um sucesso, tratou de relatos não apenas de destruição das instalações militares do inimigo, mas também de uma forma de defesa do homem ocidental, em que a ordem se materializa em ação. O sujeito militar realiza a fantasia de cumprimento da missão e parece que o objetivo foi alcançado e a ação completa, no entanto, a ação produz efeitos que excedem a conclusão do ato. Os efeitos podem produzir violências de formas imprevisíveis e fora do controle. A cadeia de ações da qual o sujeito participa não tem linearidade nem previsibilidade dos resultados.

Não se trata de estabelecer um conceito de universal mais completo, que abarque toda a diversidade do mundo. Essa conceituação aconteceria às custas de novas exclusões. O termo deve ficar aberto e ser sempre contestado, se não, corre o risco de impedir inclusões futuras. A categoria do universal não pode ser desfeita, mas devemos admitir seu status de disputa política.

A categoria das mulheres é também produzida dentro das mesmas estruturas através das quais se reivindica a emancipação. Não existe um sujeito anterior a lei que possa reivindicar legitimidade no seu estado natural. Além disso, o termo mulher não traduz uma identidade em comum, havendo diversos contextos históricos e sociais das identidades construídas. A forma de opressão da mulheres também não possui uma singularidade diante das formas de dominação possíveis e das especificidades culturais.

Não é questionada a necessidade de o feminismo falar pelas mulheres. Os movimentos de reivindicações de direitos precisam ser espaço para a voz das mulheres. Ocorre que, ao descrever em nome de quem o feminismo fala, discute-se também o conteúdo do termo mulher. Ao debater as especificidades do termo, se formam vários grupos dentro da suposta unidade. Não é preciso haver uma busca prévia pela unidade, pois as divergências e contradições fazem parte do processo democrático.

Butler (1998) relembra a divisão no movimento feminista americano dos anos oitenta em que o movimento foi acusado de ser predominante branco e excludente. A descrição prévia e fechada do que pode se encaixar no movimento, no esforço de atingir um conteúdo universal do termo, provoca mais divisões do que solidariedade no grupo. Uma categoria de identidade nunca é somente descrição, é também normativa e exclusiva, portanto, excludente. Isso não significa abandonar o termo mulheres na luta por direitos e reconhecimento, significa reconhecer que o termo também é campo de reafirmação das diferenças e abertura para a ressignificação, em que podem emergir novas possibilidades. Retirar o termo de um referencial fixo é abrir espaço para a agência, pois o espaço aberto é o que permite novas configurações. O movimento feminista que pretende representar e acolher as mulheres não pode delimitar pontos fixos que causam justamente o contrário, deixando de fora quem precisa de representação.

O próprio sistema político que deveria facilitar a emancipação da mulher pode ser um problema se reproduzir características de gênero determinados. A política de regulamentação do sujeito jurídico é realizada através da exclusão do que não se conforma

com a estrutura. Butler (1998) exemplifica o ponto apresentado a partir da discriminação sexual realizada no sistema americano de justiça em que nos casos de violência sexual é preciso atender a certas qualificações estabelecidas legalmente para ser considerada parte, a qualificação não é somente de requisitos, mas pergunta-se quem se qualifica como “um quem” que pode invocar a justiça.

Desconstruir o conceito de sexo e matéria não é negar o corpo, mas modificar o contexto do termo. O que Butler quer dizer é que pensar o corpo nunca é pensar somente em sua materialidade, corpo e sexo são lugares de poder. O corpo é material, mas só apreendemos essa matéria através de um contexto social. A existência acontece dentro das normas já estabelecidas desde o início e todos estão sujeitos a essas regras. Para Butler, o discurso regulador do sexo fica evidente quando o sexo da mulher se torna responsável por uma violência sexual sofrida. A mulher que “pertence” ao lar, se sai do ambiente em que deveria estar, é acusada de ter buscado a violência sofrida. “Uma vez que se tornar propriedade de um homem é o objetivo de seu sexo, articulado em e por seu desejo sexual, o estupro é o meio pelo qual essa apropriação ocorre na rua”. (BUTLER, 1998, p. 17).

Afirmar que o sujeito é constituído não é atestar incapacidade de agir, pelo contrário, a característica de constituição do sujeito é condição para sua capacidade de ação. Não há sujeito antes dos termos que podem ser articulados para transformação social e resistência. O sujeito é constantemente produzido, sendo assim, é possibilidade de novas significações dentro do próprio mecanismo.

Subversão do discurso

Em *Excitable Speech* (1997), Butler propõe um modelo de transformação política através do potencial subversivo das palavras. A ideia de performatividade é desenvolvida para incluir os atos de fala. A linguagem é anterior ao sujeito e também excede o momento da fala. Nesse sentido, os atos de fala são excitáveis. Eles contêm não só o que enunciam no momento, mas também todos os significados passados e até os significados futuros que não podemos prever.

A autora recorre ao livro *Como fazer coisas com as palavras* (1962), de Austin, em que afirma que certos enunciados são performativos. Existem atos de fala que realizam o que está sendo dito, por exemplo, no caso do padre celebrando um casamento ou um juiz enunciando uma sentença. “Na verdade, o próprio Austin reconhece que todo enunciado é em certo sentido um ato e que, ao dizer algo, estamos sempre fazendo algo” (SALITH, 2015, p. 141).

Somos constituídos na linguagem e dependemos de termos de reconhecimento. O endereçamento do outro nos dá a possibilidade de existência e por isso estamos vulneráveis a esse chamamento. Os corpos se tornam reconhecíveis através de nomes. Os mesmos termos que conferem reconhecimento também ameaçam aqueles que ficam de fora das convenções sociais. A interpelação não é realizada por uma autoridade única e não precisa ser apreendida e refletida pelo sujeito. A interpelação antecede o sujeito, nesse sentido, excede o auto reconhecimento.

O sucesso do performativo é sempre provisório e, se funciona, não é por ser executado por alguma autoridade soberana, mas por seu caráter de ritual, que tem como característica a repetição ao longo do tempo, acumulando autoridade. Os enunciados não apenas refletem posições sociais e uma estrutura de dominação, mas também decretam e

reforçam essas posições. As falas de ódio, portanto, não apenas descrevem quem recebe a mensagem, mas constituem o endereçado e reforçam posições de subordinação.

Para a autora, os atos de fala podem exceder a convenção e as circunstâncias da enunciação, contrapondo a visão de Austin de que é preciso que as circunstâncias sejam apropriadas para que o enunciado performativo atinja o efeito almejado. Um ato de fala não ocorre somente no momento da enunciação, mas é a condensação dos significados passados. Quem enuncia algo, não é o único elaborador daquela fala.

Partindo de Derrida, Butler afirma que os signos linguísticos podem ser tirados do contexto e reformulados de outros modos até então inesperados, essa é uma característica constitutiva dos signos e isso se torna estratégia de subversão. A instabilidade dos signos indica que uma palavra que fere pode ganhar outra conotação. O falante não tem total controle de sua fala, mas é responsável pelo que profere. Não originamos um modelo de discurso, mas somos responsáveis por sua repetição. Se palavras também são ações, insultar é fazer alguma coisa além de falar.

Termos usados de maneira pejorativa podem ganhar novo contexto. A transformação ocorre dentro dos próprios termos estabelecidos. O caráter aberto dos signos linguísticos propicia a oportunidade de sermos agentes: repetir um discurso com outro fim, alterando o contexto. Trate-se de uma alternativa além da legalidade para subverter os discursos de ódio, já que a justiça nem sempre é imparcial e a censura pode reforçar discursos violentos. A apropriação do termo pelo qual se é insultado causa o esvaziamento do termo em seu sentido pejorativo. O uso histórico do termo tem peso, porém não é tão sólido que não possa ser modificado. Podem surgir significados até então não esperados e essa é uma oportunidade de combate aos termos pejorativos. Não podemos fugir de termos com o histórico de ofensa, mas podemos nos apropriar desses termos, repetindo-os de forma estratégica.

Os grupos minoritários podem expor a característica de exclusividade do termo universal ao reivindicar direitos universais que não os incluem. A noção de humanidade que não abarca a todos deve ter sua contradição exposta. Os mesmos termos que conferem humanidade a alguns indivíduos, podem privar outros indivíduos do mesmo status, fabricando a diferença entre o que é humano e o que é menos que humano. Essas normas têm consequências no campo político, pois interferem no entendimento de direitos humanos e define quem participa da deliberação política.

Um exemplo citado por Butler em *Who Sings the Nation-State?* (2007) é a manifestação dos imigrantes ilegais nos Estados Unidos em que cantam o hino americano em espanhol. Apesar de ser proibido por lei, a mensagem é espalhada pelas ruas. Nessa contradição performativa em que a reivindicação é realizada a partir dos termos já dispostos, é pedido o reconhecimento da existência. A repetição dos termos de outro modo aponta novas possibilidades do que é considerado humano e invoca a reflexão sobre quem detém os direitos de cidadania. A universalidade que exclui minorias pode ser questionada reapropriando-se do termo no discurso político, reiterando o conceito de forma não convencional, assim, é possível voltar o olhar para a demanda dos excluídos.

Considerações finais

A performatividade é pensada por Butler não apenas nas questões de gênero, pois a produção do discurso normativo estabelece quais aspectos do ser humano são inteligíveis

e quais expressões corporais são legitimadas. A compreensão de que não há uma essência de identidade anterior ao ser abre as possibilidades de subversão dos padrões de corpos e de sexualidade criados pela norma.

As possibilidades de ampliação das identidades inteligíveis são pensadas no interior da própria estrutura de poder, considerando a construção cultural firmada. A repetição da lei pode ir além da sua própria consolidação, representando possibilidade de deslocamento. As formas de reprodução de características que representam desestabilização denunciam a ficção das identidades.

Os padrões de reconhecimento não ficam contidos em definição única, sendo assim, o sentido da realidade pode ser ampliado. Somente por estar inserido socialmente que o sujeito pode adquirir a identidade que está em busca. A subversão pode ocorrer na própria construção em que o sujeito se encontra, se reorganizando conforme os próprios termos dentro da estrutura. Apesar da limitação da liberdade, temos o poder da escolha pela agência.

Referências bibliográficas:

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. FUNDAMENTOS CONTINGENTES: O FEMINISMO E A QUESTÃO DO “PÓS-MODERNISMO”. Cadernos Pagu, Campinas, nº 11, p. 11-42, 1998.

_____. Excitable Speech. 1. ed. New York: Roudedge, 1997.

CAMINHAS, Lorena Rúbia P. BUTLER ALÉM DO GÊNERO: A PERFORMATIVIDADE NA POLÍTICA DE RECONHECIMENTO. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress, Florianópolis, 2017.

GRAÇA, Rodrigo. Performatividade e política em Judith Butler: corpo, linguagem e reivindicação de direitos. Revista Perspectiva Filosófica, Recife, v. 43, n. 1, p.21-38, jan. 2016.

MEIJER, Irene Costera. PRINS, Baukje. How Bodies Come to Matter: An interview with Judith Butler. Journal of Women in Culture and Society, Chicago, v. 23, n. 2, p. 275-286, 1998.

SALIH, Sara. Judith Butler e a Teoria Queer. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Jacques Derrida e o relato mnemônico da viagem de um monolíngue. Olgária Matos e a viagem d'a "Melancolia de Ulisses"

Magda Guadalupe dos Santos¹

Introdução

As viagens sempre foram objeto de tematização da Filosofia. Mesmo que em cenário metafórico, elas demonstram tanto a incompletude da ordem estática da vida, quanto o encontro com os vários costumes, as várias línguas, um percurso pela Babel do mundo que desconstrói a unicidade da história e do sentido da relação entre espaço e tempo. Entre tantas e tantos filósofos, lembremos, Simone de Beauvoir, em suas voltas pelos países da América do Norte e do Sul, analisando hábitos e costumes de uma perspectiva crítico-analógica para referendar valores e princípios existencialistas, tal como se encontram em seus relatos autobiográficos, como em *La Force des Choses*, (1963) e *L'Amérique au jour le jour* (1948). Bem antes dela, Voltaire, já comentava as viagens de seus personagens, transitando por vários pontos da Europa, de Paris à Circácia, ou vagando pelas estrelas com Micromegas e criticando os costumes da Terra, transitando até o Novo Mundo, comparando o zelo da antropofagia dos nativos da América às referências lógicas e fúteis dos europeus. É também Voltaire quem inclui em seu *Dictionnaire philosophique* (1764) o verbete *Babel* (VOLTAIRE [1764]2005, p.405-408), que serve, entre outros, de fio condutor do texto derridiano de 1985. Para Voltaire, antes de um nome próprio e de um título intraduzível, *Babel* é um nome que apenas indica "a confusão das línguas e o "estado de confusão" da estrutura arquitetônica interrompida (VOLTAIRE, Apud DERRIDA [1987]2005, p.14). E se a história das línguas é também a história do estarecimento diante das variações de línguas e culturas, as viagens são também o momento do encontro com a multiplicidade dos idiomas e das desordens de entendimentos.

Não apenas Voltaire, mas os Iluministas, em geral, tomavam as viagens com interesse e curiosidade, como se os deslocamentos dos navegantes em busca do conhecimento, percorrendo as vias de "desencantamento do mundo", fossem apenas ou sobretudo viagens da presunção do domínio humano da natureza. Mas se havia a certeza de uma natureza exterior ao que se constituiu como humano, que era preciso domar e dominar, capturar pela ciência e pela técnica, e que impelia a navegar ou caminhar adiante para além de domínios da civilização, sempre houve também a certeza da complexidade da natureza intrínseca ao ser humano, carregada de desejos e paixões. Dessa tal natureza, como entende Olgária

¹ Departamento de Filosofia e Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Minas Gerais

Matos (1987), surge a “resistência marginal e interrogativa” com relação à racionalidade. Justamente as paixões são a “perturbação da ordem da razão, enclaves nunca de todo colonizados” e que sempre surgem de forma vaga e rebelde (MATOS, 1987, p.142), especialmente se ligados ao âmbito dos desejos.

Para Matos, ao rever o mito de Ulisses, retomado por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento* (1944), os contrastes entre a razão e as paixões surgem como a oposição entre aquilo que perturba e faz realçar “anomias inquietantes”, como “excesso ou falta não contabilizáveis” de ameaça à integridade do sujeito humano; por outro lado, a razão ocidental se posiciona como vigilante diante de tais excessos e, para tanto, deve utilizar as ditas “artimanhas” para se desfazer dos possíveis desequilíbrios. Ao invés de trazer à cena de discussão a denominada *razão subjetiva* ou *instrumental* dos frankfurtianos, Matos prefere indicar ou priorizar a “astúcia da razão”, tomando também Ulisses como cânone da civilização ocidental, mas enquanto um sujeito astucioso “capaz de ludibriar o próprio Zeus” para atingir seus próprios fins, ao fazer sempre uso não da plenitude da razão, mas de certo artilhagem lógica, como meio de seguir adiante com o processo civilizatório ocidental. Afinal, na própria epopeia homérica, Odisseu é o sujeito viajante solitário, entendido por Adorno e Horkheimer como o protótipo do burguês errante que torna “os mitos produto do próprio esclarecimento” (ADORNO E HORKHEIMER, [1944]1985, p.23), na ânsia ocidental de tudo aclarar, fixar, explicar.

Interessa-nos aqui considerar os traços mítico-poéticos louvados no processo de viagens constituintes da civilização, tais como abordados por Olgária Matos, isto é, da perspectiva da melancolia da viagem épica e da impossibilidade do encontro do sujeito humanizado consigo mesmo, em conexão com a desconstrução narrativa da autobiografia e a crítica à viagem ao suposto centro de si mesmo, tal como a aborda Jacques Derrida, considerando seu trajeto da Argélia à França, em *Le Monolinguisme de l'autre* (1996). Nos dois casos, o conflito da melancolia com os paradoxos de imposições e interditos se apresentam.

Após vinte anos de distanciamento, Ulisses tem a necessidade de, narrando seus feitos, sua gesta ou mesmo suas aventuras, ressaltar a honra e a glória de um nome e de uma feição que se nomeiam como ocidentais; Derrida, por sua vez, apresenta o contraste entre rastros identitários e a impossibilidade paradoxal do monolinguismo, a dificuldade em dizer-se a si mesmo, em relatar as memórias por meio de um “eu me lembro” para quem não tem precisamente o reconhecimento da língua, de um eu que se diz ou assim se nomeia. Indagando sobre a possibilidade de um viajante desapegar-se de si para pensar-se a si mesmo, ele se vê reenviado a uma “situação inencontrável”, projetando-se sempre “a algures, a outra coisa, a uma outra língua, ao outro em geral” (*à l'autre en general*) (DERRIDA, [1996] 2016, p.55). Se, para Derrida, o francês era a língua do interdito, parecia-lhe também a condição de interdição de outras tantas línguas, como o árabe e o hebraico, postergando para outros lugares as “identificações que permitem a autobiografia apaziguada” ou as “memórias em sentido clássico” (*au sens classique*) (DERRIDA, 2001, p.57). Se não há uma língua materna autorizada, como escrever memórias, como dizer “eu me recordo” quando se deve inventar a sua língua e o seu próprio eu por meio de seus interditos?

No caso de Ulisses, as censuras e os tabus são o registro da contabilidade de uma *melancolia* com que se deseja seguir adiante, no paradoxo da incompletude, na perplexidade

diante de ter de amarrar-se no mastro do navio para poder sentir o prazer do canto sedutor das sereias, sem, contudo, poder segui-las plenamente, mesmo que até a morte. Mas no ato de censurar-se surge também a constituição ocidental do sujeito individual, ao perceber ele que somente pelos interditos sua vida poderia ser resguardada dos encantos e cantos das sereias e dos perigos das aventuras de viajante. Já Derrida, em sua “estranha geometria”, toma sua passagem da África à Europa como um percurso de desvelamento da desconstrução do saber do Ocidente. Se na Odisseia há louvor ao canto e à voz do processo civilizatório, Derrida nos oferece, em contrapartida, e como bem sabemos, a escritura e “a possibilidade de rompimento com o polarizado” bem como, sobretudo, a forma de se “desprender de um discurso classificatório”, que insiste em divisões dualistas, como ressalta Rafael Haddock-Lobo (2008, p.20).

O desafio que a mim sempre se apresenta é como reler *O monolinguismo do outro* em cenários analógicos distintos. Antes de tudo, como entender o próprio paradoxo em que essa obra se constitui: o elemento não natural, mas “um meio absoluto, incontestável”, irrecusável e sempre onipresente no ato constitutivo de um sujeito dizer-se “sou eu” (*C'est moi*), um “solipsismo inexaurível” (*Ce solipsisme intarissable*), como bem ressalta o filósofo (DERRIDA [1996] 2016, p.14), que se critica mas que se tem como constituinte do sujeito ocidental. Derrida nos provoca com o olhar melancólico de um viajante que traz a falta inscrita na constatação das dilacerações da escritura, que desconstrói a sua autobiografia como forma de traçar os fios mnemônicos, em que se estabelecem “as paixões, os desejos” e a não razão em falar “de travessia e de lugar” (*de traversée et de lieu*): por não se ter senão uma língua e, justamente esta, não é (a) sua (DERRIDA, [1996] 2016, p.14).

Temos então um paralelo. De um lado, Ulisses se apresenta na impossibilidade de um retorno a si, após vinte anos de viagens e lutas, desafios e impossibilidade plena de se reconhecer na velha Ítaca, no mesmo território deixado e finalmente reencontrado, mas não no mesmo tempo percorrido e vivido, tal como narrado na *Odisseia* de Homero e recontado pelos frankfurtianos e por Olgária Matos, entre tantos contemporâneos. De outro, Jacques Derrida, reconhece sua viagem de acesso a uma “cultura política”, na forma como a língua materna lhe foi imposta e recusada, bem como nas dificuldades em servir-se do termo *colonialismo* para responder aos anseios indagativos de um eu nunca em condições de nomear-se a si em meio às crueldades coloniais (DERRIDA, [1996]2016, p.69).

Se, de um lado, o ponto de partida do capítulo V de *O monolinguismo do outro* é a compreensão crítica da “anamnese autobiográfica” (*l'anamnèse autobiographique*), que, longe de atingir a identidade, que jamais é dada, recebida ou alcançada, pressupõe a identificação (DERRIDA, [1996] 2016, p.53), de outro, considera que esta possibilidade é também rechaçada pois fruto de uma “colonialidade essencial” (*d'une colonialité essentielle*) (DERRIDA, [1996] 2016, p.47). Simultaneamente, ou servindo-se das marcas deixadas pelos espectros da cultura, Derrida analisa a “história de um retorno a si ou a sua casa”, nomeando-a “uma odisseia” ou um *Bildungsroman* em que expõe o processo entrecortado do personagem que cria de si e para si, problematizando a impossibilidade de unicidade da língua.

Ora, na esteira da relação entre “mito, subordinação e trabalho”, proposta por Adorno e Horkheimer, Olgária Matos segue o percurso de Odisseu enquanto viajante solitário que precisa tanto retornar à velha ilha, à velha vida, aos velhos desejos, quanto enfrentar a melancolia da impossibilidade de fazê-lo plenamente. Se a sociedade patriarcal,

também neste caso, se define pela ordenação do espaço e do tempo, da perspectiva da melancolia o que ressalta é a impossibilidade do encontro do sujeito-errante consigo mesmo, na dialética entre espacialidade e temporalidade, bem como no enfrentamento do prazer e da dor que o canto das sereias, a voz conturbada do feminino, propicia aos viajantes, enquanto desvelamento mítico do real que se perfaz no realismo da mitografia da *Odisseia* de Homero, de Adorno e Horkheimer e, especialmente, de Olgária Matos.

Há também que se investigar, como as teorias feministas viajam em seus níveis de abstração, atravessando territórios, línguas e leituras em cenários fragmentados transitando por epistemologias fronteiriças, como observa María Luisa Femenías (2001, p.16) em busca do agenciamento do sujeito feminino. As viagens adquirem novos sentidos se nomeadas em trilhas axiológicas distintas. No mito de Ulisses, esse sujeito feminino se faz representar como a voz das sereias, sedutoras e traiçoeiras, que trazem no seu canto formas de desarticular a estrutura patriarcal constituinte do Ocidente. Dona Haraway, da perspectiva de “saberes situados” já teria problematizado o alcance de “um olhar ambíguo” que faz uso do olhar sempre corporizado e que anuncia o “corpo marcado que o sustenta” (HARAWAY, 1993, p. 115-144, apud FEMENIAS, 2001, p.14). Já que o olhar depende sempre do poder de ver e da violência implícita nas práticas visualizadoras, o “saber situado” promove justamente a desconstrução dos saberes universalizados que, dos iluministas ao cenário atual, pugnam pelo saber objetivo. O canto das sereias aparece assim, na epopeia homérica como o oposto de tal saber patriarcal e que se impõe sobre a ciência e sobre a própria filosofia. Afinal, a voz das mulheres muito transversalmente adentra o cenário filosófico contemporâneo.

De fato, o que se tem como o mito é o próprio ponto de partida da suposta constituição épica da civilização ocidental, a qual, conforme François Hartog, em *Memória de Ulisses* (2004), começa justamente com o retorno de Ulisses à velha Ítaca: após a ida à luta a contragosto, o retorno cheio de angústia e temores, no qual se delimitam as “principais categorias da antropologia grega”. Trata-se de uma viagem canônica e fundadora, na qual são pensadas as qualidades categoriais que fazem o ser humano, na verdade, o “homem enquanto tal”, na visão que os gregos tiveram de si mesmos, a partir da divisão primordial entre o divino e o humano na sua dimensão de mortalidade. Para J. Lins Brandão, das narrativas épicas surge Ulisses como o herói que “viu” e “conheceu”, o qual faz disso o seu heroísmo, ou seja, um heroísmo que se assenta num “modelo baseado no binômio viagem e conhecimento”, que caracteriza sonhos e utopias ocidentais (BRANDÃO, 2010, p.158). Mas com a viagem de Ulisses, continua o autor, podemos também aprender certa “lição fundamental”, concernente à “condição humana, à experiência de nossos limites e aos limites de nossas escolhas” (BRANDÃO, 2010, p.157).

Contudo, conforme Olgária Matos, é da perspectiva da melancolia, pela qual o mito, o artil lógico e o processo civilizatório se comunicam, que se mostra o que é próprio na constituição da subjetividade ocidental, a forma dolorosa e cheia de *pathos* como Odisseu – viajante errante – passa a exigir a submissão dos instintos a certo controle e repressão (MATOS, 1987, p.147). Ao amarrar-se no mastro e exigir que seus companheiros remadores vedem seus ouvidos com cera, para que possam todos evitar o risco de se deixarem levar pelo canto sedutor e feminino das sereias, Ulisses se revela o paradigma do desbravador ardiloso do Ocidente. Contudo, o cerne da melancolia está na sustentação do impossível desejo do objeto a que se renuncia (MATOS, 1987, p.149). De Freud aos frankfurtianos, a “tristeza é a reação à perda de um ser amado ou de uma abstração equivalente à pátria,

à liberdade, a um ideal” (MATOS, 1987, p.149). Ulisses se sente melancólico, pois sua racionalidade lhe parece simultaneamente “hostil à sua própria morte e a sua felicidade”. O fracasso diante da realização do desejo de possuir plenamente o prazer de ouvir o canto feminino das sereias está em não poder ouvir plenamente, nem deixar – ele, Ulisses – de sobreviver racionalmente como um homem, no sistema patriarcal de controle do espaço e do tempo. A racionalidade humana é também a constatação de sua melancolia, de suas fendas e impossibilidades.

Nesta viagem de retorno à sua própria natureza, ao suposto eu deixado para trás, seu sonhado lar, seu “eixo arquimediano e ponto fixo” (MATOS, 1987, p.154), Ulisses descobre que nada é mais reconhecido como outrora, porque, de acordo com Matos e conforme Jankélevitch (1974, p.341), “os lugares não são intercambiáveis e indiferentes como deveriam sê-lo no espaço abstrato e homogêneo dos geometras” (JANKÉLEVITCH apud MATOS, 1987, p.154). Ao retornar ao suposto centro do mundo e de si mesmo, Ulisses, “repatriado, não encontra em sua pátria aquilo que procurava”, já que não reconhece seu “lugar natural”. Bem, se sabe, “ele mesmo está mudado e Ítaca não permanecera tampouco a mesma” (MATOS, 1987, p.154). No processo de civilização do eu ocidental, “por uma estranha dialética sutil do espaço e do tempo, a terra natal se transforma em terra estranha” e Odisseu somente poderá reencontrar sua Ítaca lá mesmo onde a havia deixado, mas, no fundo da dimensão melancólica que o sustenta, o “Ulisses de outrora, aquele que deixou sua ilha, ele não encontrará mais”. Segundo os termos de Olgária Matos, Ulisses já é um outro Ulisses que reencontra outra Penélope. E Ítaca é também uma outra ilha, no mesmo lugar, mas não na mesma data: “a viagem no espaço é uma viagem no tempo, e o ponto de chegada, o ponto fixo ansiado não existe, deixando-nos à deriva” (MATOS 1987, p.155).

Mesmo que a cisão espaço-temporal e a melancolia que dela deriva sejam aquilo sobre o que se constitui o projeto humano ocidental, Ulisses parece ter ainda sua casa e sua língua, ou seja, tem sempre a possibilidade da volta, embora não do retorno a si pela cisão do espaço e tempo. O que Jacques Derrida explora em *O monolinguismo do outro* é um dilema mais radical, expresso em termos de impossibilidade. Debruçando-se sobre “o fundo sem fundo das coisas”, na compreensão paradoxal da formação do eu, seja por meio de certa “perturbação da identidade”, seja na afetação do “dizer-eu”, seja no reenvio deste eu a *algures*, ou mesmo ao “outro em geral”, sua atestação do eu situa-se numa “experiência insituável da língua” (*une expérience insituable de la langue*) (DERRIDA, [1996]2016, p.55). Entretanto, longe de desejar “maltratar esta língua, na sua gramática, na sua sintaxe e no seu léxico”, assim como no “corpo de regras ou de normas” que constituem a língua na própria lei, Derrida se propõe a *sonhar* em fazer com que ocorresse algo a esta língua. Exprime o seu desejo de que “lhe acontecesse qualquer coisa, a esta língua que, todavia, permanece intacta, sempre venerável e venerada (*toujours vénérable et vénérée*), adorada na oração das suas palavras e no cenário obrigacional que em torno dela se contraem”. Seu desejo é que sua interioridade fosse então tocada, para além dos sintomas previstos, para que, ao invés de se perder, esta sua língua pudesse se encontrar, “convertendo-se a si mesma (...), obrigando-se então a falar, ela-mesma, a língua na sua língua, diferentemente” (DERRIDA, [1996]2016, p.85). Nesse prenúncio da *desconstrução*, seria necessário constituir-se a si mesmo, seria preciso “inventar sem modelo e sem destinatário assegurado” o sujeito de um monolinguismo imposto, mas sem o qual nenhuma morada lhe seria possível (DERRIDA, [1996]2016, p.82-83). Diferentemente de Ulisses em seu ímpeto de colonizador e desbravador da

cultura, cujo retorno é melancólico, mas possível, Derrida é o sujeito pária que sofre o impacto do colonizado, não tem casa, não tem língua, não tem volta.

Contudo, em cada um dos registros textuais, de Adorno e Horkheimer a Olgária Matos, de Derrida aos fios críticos de uma impossível *arkhé* da imemorialidade, as teias da desconstrução revelam-se, outrossim, na impossibilidade da relação entre alteridade e linguagem.

Nesta apresentação textual pretendi relacionar alguns estudos sobre viagens e línguas, exemplificados na viagem de retorno de Ulisses – como um mapeamento crítico às estruturas binárias da cultura ocidental –, sob o foco da melancolia, conforme a interpretação de Olgária Matos, cotejando-a com a descrição da viagem de Derrida em seu projeto de desconstrução dos pilares identitários do Ocidente. Na analogia entre textos e modelos de leituras críticas, a condição de monolíngue se evidencia como um espaço que une e separa, pois é dotado de irreduzível singularidade e realça a condição aporética de aproximação e afastamento do projeto mítico e autobiográfico da subjetividade humana.

As viagens mnemônicas levam também o sujeito itinerante à constatação da confusão entre planos de dificuldades e impossibilidades identitárias, como a edificação irônica de um significante “Babel”.

Segundo ainda O. Matos (2016), quando Derrida afirma ter uma única língua e ela não ser a sua, mas de um Outro, dá também sequência à interpretação de Freud sobre a questão da identidade e da origem. Evidencia-se “certa refiguração da língua” pelo “sentimento perturbante”, com situação próxima à do pária, no paradoxo da impossível inclusão e da impossível exclusão. Derrida elabora, assim, conforme Matos, a própria condição daquele que está à margem, sem uma referência a uma comunidade política, “contrariando a ideia corrente de a língua natal ser propriedade originária de que se é o depositário ontológico”. Derrida procede, assim, a uma reflexão acerca da natureza desse laço patrimonial e da retórica do pertencimento (MATOS, 2016, p. 24-255).

É sobretudo a Babel errante, de Voltaire a Derrida, que a conjunção de viagens e variação de línguas supõe, fazendo-se seguir do estudo das metáforas, das traduções impossíveis e do monolinguismo, os quais só remetem o seu depositário ao desencontro das comparações, da simbologia, da suposta linguagem pura e das transgressões culturais. Afinal, tanto nas viagens, quanto na vida do impossível e necessário monolinguismo tudo é mesmo arriscado, interdito e experimentado.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Th.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido A. de Almeida. São Paulo: Zahar, 1985.
- BRANDÃO, J. Lins. A experiência de Ulisses: nota sobre um tema utópico perdido. Revista *Morus*. Utopia e Renascimento, Unicamp, n. 7, 2010, p. 15-165.
- DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Júnia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- _____. *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996
- _____. *O Monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Tradução de M. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.
- FEMENÍAS, María Luisa (Org.). *Saberes Situados / Teorías Trashumantes*, La Plata, CINIG-IdIHCS, Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación, 2011.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- HARTOG, François. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *L'irreversible et la nostalgie*. Paris. Flammarion, 1974.
- MATOS, Olgária. Derrida: da razão pura à razão marrana. Revista de *Psicologia*. USP. 2016, v. 27, n. 2, p. 255-262.
- Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pusp/v27n2/1678-5177-pusp-27-02-00255.pdf>
2016 I volume 27 I número 2 I 255-262.
- _____. A melancolia de Ulisses. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Os sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.141-158.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Mazères: Le chasseur abstrait, 2005. (Idéales). Disponível em; http://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire_-_Dictionnaire_philosophique.pdf. Acesso em 23.06.2018.

Motumbá, Mukuiu, Kolofé¹

Rafael Haddock-Lobo²

A todas e todos que se encontram aqui dedicados

Foram me chamar, eu estou aqui, o que é que há. Foram me chamar, eu estou aqui, o que é que há. Eu vim de lá, eu vim de lá pequenininho. Mas eu vim de lá pequenininho.

Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho. Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho.

(Dona Ivone Lara) “Alguém me avisou”.

A letra, o ritmo e a melodia da Grande Dama do samba talvez sejam a única maneira possível de introduzir esse texto, cujo único objetivo é agradecer e homenagear algumas pessoas que vêm me acompanhando e me ensinando muito no desdobramento de minhas atuais pesquisas. Daí as três palavras que intitulam o texto: Trata-se de um pedido de bênção (respectivamente, Motumbá para os negros de origem Nagô; Mukuiu para os de origem Bantu; e Kolofé para os Jeje Mahi), e tal gesto, aqui, representa minha gratidão pelo *dom* com o qual tenho sido presenteado nessas tantas “*Rodas de Filosofia*”³ que aqui invocarei.

Ainda sobre a epígrafe, esse samba mostra que a “ética da chegada” em uma perspectiva não ocidental não pode ser a do “chegar chegando”, como se diz hoje em dia, ou a do “acabar de entrar no ônibus e já querer sentar na janela”. Quando, numa roda de samba, nos juntamos aos bambas, mesmo que só para nos distrair, é preciso pisar nesse chão devagarinho. E isso, mesmo que tenham ido nos chamar, pois o pudor e o respeito são necessários nessa chegada de quem deve sempre se lembrar de que vem de lá pequenininho.

Nesse sentido, esse texto nada mais é que um relato sobre alguns chamados que recebi e de como venho tentando responder, devagarinho, a eles e, com isso, como venho tentando encontrar meu lugar nesse campo de pesquisa tão lindo, e pelo qual luto há alguns anos, e que me dá tanta alegria, embora, na maior parte das vezes, esta venha acompanhada de desconforto e até mesmo constrangimento. Falo eu, notadamente, sobre meu lugar no estudo das filosofias africanas e afro-diaspóricas. Com algum pudor, eu me arriscaria,

1 Por se tratar de um texto escrito para ser lido em voz alta, o tom do dia da leitura será preservado, bem como a ausência de referências bibliográficas, que quer manter o caráter de oralidade do texto.

2 Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ). E-mail para contato: outramente@yahoo.com

3 A expressão remete ao projeto de extensão universitária do IFCS-UFRJ, “Rodas de Filosofia e Transculturalismo”, idealizado por Mharly Ógún Mejire Azevedo e do qual, com muito orgulho, faço parte desde sua idealização.

aqui, entre amigos, a dizer que muitas dessas conquistas para que tais estudos tivessem um lugar na filosofia da UFRJ têm a ver com meu aprendizado com meus alunos, ex alunos, orientandos e amigos. Diria, talvez, que sou eu a grande testemunha de um *acontecimento* digno desse nome: “As filosofias africanas e afro-diaspóricas na UFRJ”. Contudo, esse meu aprendizado ou esse meu testemunho, parte de um simples gesto, de me perguntar (como bom leitor de Derrida): como acolher? E, a partir daí: como me posicionar? E é apenas disso que falarei: dos acolhimentos, das posições e de como, hoje, isso *marca* meu pensamento, minha escrita e *remarca* minha biografia.

Eu *deveria* começar falando da importância de minha amizade de décadas com Renato Nogueira, e de meu testemunho de como ele se tornou, para mim, a maior referência filosófica em nosso país; alguém sem o qual eu nunca teria a coragem de exercer esse papel que coube a mim no trilhar desse percurso. Contudo, eu não erraria ao dizer que essa amizade, esse carinho e esse respeito foram se intensificando ainda mais nesses últimos oito anos, com a chegada desses aos quais tenho a felicidade de chamar, ao lado de Nogueira, de “nossos alunos”. Ou então, talvez eu *devesse*, ainda, antes disso, falar do aprendizado que tive, desde o final de minha infância, com grandes amigos que tanto me marcaram: Seu Tranca-Rua, Dona Padilha, Seu Veludo, e tantos outros, alguns que sequer soube o nome, e nem se o tinham. Mas eu *quero* e *preciso* começar (pois só a partir daí tal *questão*, de fato e de direito, se colocou a mim) por relatar um encontro que tenho em 2010, quando a então graduanda Katiúscia Ribeiro me procura para uma conversa.

Eu *quero* e *preciso* marcar o quanto aprendi e aprendo com essa amiga filósofa – e não somente sob o aspecto conceitual, o que seria óbvio pelo meu interesse e por sua inteligência aguda, mas, sobretudo, sob o aspecto ético-político das diferentes posições e dos diferentes lugares e discursos. E, mais ainda, preciso sublinhar: sobre minha *branquitude*. Dentre muitos e quase-infinitos aprendizados, eu gostaria aqui de elencar, por questão de tempo, apenas dois, mas que foram e são fundamentais para minhas reflexões ainda tão caóticas e incipientes como as que tenho tentado rascunhar nesses últimos anos: o primeiro, ao qual eu chamaria aqui de ético-político, e o segundo, o qual pode ser chamado de teórico conceitual, se estas divisões fazem algum sentido quando se trata desse pensamento ao qual tanto desejo acolher.

Katiúscia me faz, desde 2010, pensar em qual é meu lugar nesse campo de conhecimento tão lindo e que desejo tanto ver crescer em nossas universidades; ela me permitiu, de modo paradoxal, assumir meu constrangimento, por ter sido sempre o homem branco que precisa assinar qualquer pedido de relevância formal; mas tal permissão ao desconforto assumido sempre veio acompanhada de um apontamento da importância de minha participação, apesar e sobretudo no constrangimento, como uma aposta em um projeto maior. Katiúscia, minha orientanda, filha de Ògún, me fez entender conceitualmente o que, antes, o senhor Tranca Rua das Almas tinha explicitado de forma simples e direta: - “Putá que pariu”, disse ele, “O senhor complica muito. É só isso: o senhor é filho de Ogum. Tem que abrir o caminho e deixar os outros passarem”.

O outro ensinamento, para mim muito importante e que eu queria aqui registrar, diz respeito ao aspecto afetivo desse aprendizado. Katiúscia, aliás, é referência nos estudos do coração preto e do ensinamento, com o qual sempre concordamos, de que pensar é pensar com o coração e que, portanto, tal afetividade é o que marca a experiência do pensamento; não a racionalidade objetiva. Em uma aula minha, seus apontamentos críticos

aos casamentos inter-raciais me fizeram compreender, pela primeira vez, a questão de uma outra perspectiva: trata-se da denúncia de uma história dos corações pretos, que são doutrinados a, a cada geração, amarem cada vez mais o branco, desejarem seu próprio embranquecimento e terem sempre sua beleza e seus afetos postos de lado nesse projeto de extermínio da pele negra.

Somo a isso outra aprendizagem importante que, também em uma aula, tive com Ellen Rosa. Perguntando a ela sobre sua provável origem europeia, Ellen me responde que tem ascendência italiana, sabendo precisamente em que momento seus antepassados vieram para o Brasil, onde fica a vila de sua origem etc. Ellen, negra, tem a infinitésima parte de sua ascendência, a europeia, bem determinada, enquanto a maior parte de sua ancestralidade, a negra, permanece desprovida de tempo e de espaço.

Isso me fez compreender, melhor do que qualquer texto, a destruição estratégica da genealogia no processo de escravidão: o negro, ao ser atravessado pelo Atlântico, para se tornar propriedade, precisava ter sua identidade totalmente esvaçada: perdia seu nome próprio (seu eu), seu sobrenome (sua família), seu espaço (pois ele agora é apenas “africano”), seu tempo e sua história. É graças a isso que hoje posso ensaiar algumas reflexões sobre o potencial de resistência do Candomblé, um fato, para mim, filosoficamente fundamental e que, mesmo frequentando os terreiros desde meus dezenove anos, e nunca teria condições de compreender. A reunião quilombista das “famílias de santo” é um empreendimento radical para a reconstrução de uma origem que foi violentamente usurpada, reinventando, em uma coletividade agora escolhida, um novo nome, não mais o nome ocidental, e, com isso, sendo restituída ao negro uma nova família, uma ancestralidade garantida, um lugar enfim, numa “comunidade sem comum” que tem como ponto de encontro apenas a privação violenta imposta pelo colonialismo, mas que, nessa falta, encontram as infinitas possibilidades de construção coletiva que pensamento algum em nossa vã filosofia ocidental poderia sonhar.

O que me obriga aqui a um breve suspiro: mesmo com tudo o que aprendi com Lévinas e Derrida, nesse esforço para me colocar no lugar do outro, não consigo imaginar o que é, para uma cultura absolutamente voltada à ancestralidade, não a imediatista e narcisista como a do ocidente, ter justamente esse seu aspecto destituído ao longo do processo colonial. Mas a batalha não foi perdida, pois no porão dos navios negreiros, vieram também, junto de seus descendentes, seus orixás, inquices e voduns.

E a voz de Bethânia explode em minha cabeça:

Que noite mais funda calunga
 No porão de um navio negreiro
 Que viagem mais longa candonga
 Ouvindo o batuque das ondas
 Compasso de um coração de pássaro
 No fundo do cativoiro
 É o semba do mundo calunga
 Batendo em meu peito
 Kawo Kabiecile kawo
 Okê arô oke
 Quem me pariu foi o ventre de um navio

Quem me ouviu foi o vento no vazio
 Do ventre escuro de um porão
 Vou baixar no seu terreiro
 Epa raio, machado, trovão,
 Epa justiça de guerreiro
 Ê semba ê samba á, o batuque das ondas
 Nas noites mais longas me ensinou a cantar
 Ê semba ê samba á, dor é o lugar mais fundo
 É o umbigo do mundo, é o fundo do mar
 No balanço das ondas okê arô me ensinou a bater seu tambor
 Ê semba ê samba á, no escuro porão eu vi o clarão
 Do giro do mundo ⁴

Também queria agradecer aqui a Lucas Boroto, o aluno que sempre me convidou a pensar nas aulas a questão do elitismo, para a abertura não apenas da universidade para a periferia, mas à urgência de tirar a universidade de se eixo, forçando-a a ir de encontro à periferia e seus saberes. O que, para nós, professores brancos, parecia tão novo à academia (tratar da questão da violência nas favelas, da questão policial), para ele sempre pareceu tão tardio, e seu olhar, não diria de desfastio, mas mais de espanto com o atraso de nossas pesquisas, para mim sempre foi algo extremamente instigante.

E esse assombro provocado por Boroto parece ganhar vida e corpo quando sou procurado pela Ialorisà Mharly Ògún Mejìre Azevedo que, também ela sob as mãos de Ogum, me convoca – ou melhor, docemente me ordena – a experimentar a filosofia como possibilidade de Roda e de coletividade. Meu encontro com Mharly me fez repensar muito de minha trajetória como pesquisador e também minha autobiografia. Lembro aqui de uma das primeiras conversas com meu primeiro orientando em filosofia africana, Rodrigo dos Santos, e de como seu mestrado, sobre Esù, deveria ser ainda apenas o Ipadè, para que em sua tese, ele pudesse, já tendo agradado Esù, pensar a filosofia como acontecimento, que só pode se dar, como ensina Mharly, sob a forma circular do sirè!

Esse emaranhado de tempos que trago aqui, no qual se entretecem estratos diferentes de passados e futuros, sem presente e sem presença alguma, só é também possível de ser pensado – e escrito – no completo abandono da perspectiva temporal linear do ocidente, pois como, há muito me ensinou Noguera: “A pedra que Esù jogou hoje matou o pássaro ontem”.

Devo aqui render minha homenagem ao querido amigo Marcelo Moraes, figura pilíntrica cujo crescimento acompanho há anos e cuja história se esbarra com a minha em diferentes pontos, desde o garoto de chinelo que estudava hospitalidade em Derrida até o hoje doutor e especialista nos mestres da periferia. Marcelo sempre trouxe a coragem, o desprendimento e a irresponsabilidade fundamental ao pensamento – e quero aqui não apenas exaltar seus conhecimentos sobre desconstrução, Ubuntu e Teko Porã, mas sublinhar a importância para mim de seus textos sobre Madame Satã, sobre o samba e de sua preocupação com os mestres da periferia. É graças a Marcelo, em nossas muitas conversas, todas elas fora da sala de aula e a maioria em mesas de bar, que retomo ideias

⁴ “Yá yá massemba”, de João Carlos Capinam e Roberto Mendes. Gravado por Maria Bethânia em “Brasileirinho”, de 2003.

abandonadas, como escrever sobre Estamira, a maior filósofa contemporânea brasileira, e que pensamos, juntos, em como dar voz a tantas filosofias que se manifestam nos terreiros através das entidades afro-brasileiras.

Por fim, preciso marcar um encontro, este bem recente, mas que tem se mostrando, para mim, precioso, pois Fábio Borges é uma das mentes mais agudas com as quais me deparei em minha vida, portador da sábia sabedoria silenciosa com a qual devo tanto aprender. Entre muitos ensinamentos, Fabio me deu um dos presentes mais valiosos para pensar não só meu percurso recente na filosofia, mas talvez toda a minha vida. Trata-se de um dos verdadeiros *dons*, como diria Derrida: aquele que se dá sem se saber que está dando e que, por essa razão, traz estampada a marca da verdadeira relação com a alteridade.

Isso se deu em uma outra conversa – e eu queria aqui grifar a *contrabibliografia* desse texto, pois todo o aprendizado que aqui elenco se deu através da oralidade, em aulas, em conversas, e na maioria das vezes não necessariamente no espaço acadêmico (e aqui valeria um parêntese dentro de um parêntese para lembrar que, em minha vida acadêmica, todas as conversas que realmente importaram e que me definiriam meu rumo filosófico aconteceram em mesas de bares, padarias, cafés etc.). Então, em uma conversa, Fabio Borges me diz que há dois tipos de religião: as que aceitam que é possível se falar com os mortos e as que dizem que isso é impossível. Esse aforismo filosófico, como uma martelada nietzschiana, me fez repensar toda a minha trajetória, não só na desconstrução, mas como em toda a filosofia, como uma *tentativa de ouvir os mortos*, pois, para mim, eles sempre apareceram e sempre pareceu possível e, portanto, obrigatória essa conversação.

A hospitalidade incondicional de Derrida, a spectralidade à qual ele sempre se refere como herança e que sempre diz respeito a uma multiplicidade de espíritos que nos convocam, parecem fazer todo sentido como temas filosóficos ao olhar retrospectivamente para o menino que, antes de qualquer pensamento sobre profissão, quando pequeno, sem saber direito o que fazer, ajudava sua mãe que, também sem saber o que e como fazer, deixava virem as entidades que se lhe apresentavam. Antes de qualquer filosofia, e antes mesmo de qualquer religião, sem saber quem eram ou o porquê estavam ali, sem saber se eram bons ou maus, aquele menino aprendia a conversar com os espíritos. Espíritos esses que se lhe apresentavam sob a face acolhedora de sua mãe, tornada outro pelos estranhos olhares que brilhavam no fundo de seus olhos. E só hoje compreendo que é tal a tarefa que herdo de meu pai que, em sua mesa, com seu bico de pena, dava contorno, luz e sombra, aos anjos e demônios que se apresentavam a ele.

Hoje, posso pensar, graças à graça de Fabio Borges, que essa escuta é o que, desde minha infância, me definiu como filósofo, e não algo da ordem da teoria ou do conceito, pois, se ele diz que há dois tipos de religião, eu o parafrasearia para afirmar o mesmo com relação à filosofia: existe uma que não apenas aceita a possibilidade de se falar com os fantasmas, mas que deseja isso, que tem isso como sua meta, pois sabe que são esses outros que constituem o que há de mais próprio ao pensamento. Hoje, posso ver o quanto esse aprendizado com os espíritos foi, e é ainda, fundamental para que eu alcançasse o que posso chamar de minha posição e meu gesto filosóficos, sempre marcados por essa preocupação com a absoluta alteridade.

Hoje, parece-me claro que só posso falar disso que falo hoje, e de tudo que tenho falado desde meu primeiro escrito, graças a esses outros cujo nome de alguns sequer sei; mas, também, me parece claro que, hoje, aqui e agora, só posso falar disso tudo graças a

esses outros que estão aqui nomeados, cujo nome sei muito bem, e aos quais nunca deixarei de agradecer.

Esse texto, portanto, não foi nada senão uma homenagem a tantos outros, vivos ou encantados, possíveis ou impossíveis de nomear, ancestrais ou não, a todos esses que me ajudam a pensar através do assombramento.

E, como última homenagem a essas *experiências* inesquecíveis, e que não entram no texto apenas para ilustrar, mas porque expressam a mais verdadeira filosofia, dou voz aqui à Concheta Perroni, minha falecida Mãe de Santo e com quem muito aprendi, fosse em minha infância, vendo-a cuidar de minha mãe, de meu pai – estes dois que também hoje se somam à imensidão de espectros que me põem a pensar – ou, mais recentemente, em nossas conversas quando passava as tardes de sexta-feira, ajudando-a em suas tarefas espirituais e ouvindo-a falar.

Como diz Luiz Simas, a sabedoria de terreiro é algo crucial para o pensamento, e hoje posso afirmar que o maior aprendizado que tive sobre a relação com a alteridade, sobre a hospitalidade incondicional, veio da boca dessa mulher inesquecível, também de Ogùn: aos médiuns em desenvolvimento, ao invés de determinar para quem eles deveriam se concentrar para “facilitar” a incorporação, ela propunha a abertura ao desconhecido e a experiência da alteridade radical: “deixa vir quem tem que vir”, dizia ela – disso eu nunca esqueci, e tomo isso como profundo ensinamento epistemológico, estético, ético e político, pois pensar (e, logo, escrever) nada mais é que deixar vir quem tem que vir.

Comecei esse texto com três palavras, pedidos de bênçãos em três línguas diferentes, para poder pisar devagarinho nesse chão que tanto respeito e admiro, e para saudar essas tantas pessoas que me constituem como pensador. E termino, também, com três palavras, mas opto agora por um encerramento nesta língua do outro que me é a mais familiar, o Ioruba. Nessas três palavras com as quais encerro esse texto, o “eu” se coloca diante do outro, em três perspectivas diferentes e complementares de respeito e gratidão, como um gesto filosófico de reconhecimento à anterioridade dos outros e de nossa constituição desde e a partir deles. E foi tal gesto de gratidão, reconhecimento e respeito que eu gostaria que esse escrito tivesse conseguido reproduzir: Motumbá (meu pedido de benção), Mojubá (meu respeito), Mo dupè (meu agradecimento)!

Rastros e *destinerância* de envios: sobre uma problemática do sujeito em Jacques Derrida

Rafaella Franco Binatto¹

A discussão sobre o tema do sujeito se atualiza no pensamento contemporâneo, cujos desdobramentos estendem-se à ética à política, em temas como o humanismo, a responsabilidade, animalidade, entre outros. Tendo em conta sinuosidades e desvios que a problematização do sujeito implica no pensamento de Jacques Derrida, neste texto a aposta é trabalhar apenas alguns desses aspectos, tateando pela desconstrução, a partir da leitura que o filósofo franco-magrebino faz de Martin Heidegger, na conferência: “*De l’esprit: Heidegger et la question*”. O que pretendemos destacar nestas breves considerações a problematização “o jet” do “sujet” trabalhando o que entendemos por “*destinerância*” (*destinerrance*) de envios, percorrida às margens, destacando o que Derrida, ao perfilar a problemática do sujeito, chama de “*efeitos de subjetividade*”. Efeitos de subjetividade no que tange à discussão sobre nossa herança metafísica, prioritariamente na discussão com o filósofo alemão Martin Heidegger.

Neste ponto do trabalho de tese sobre a problemática do sujeito, linguagem e alteridade em Jacques Derrida, pareceu inevitável revisitar e perpassar Heidegger, principalmente em pontos/textos nos quais concernem aos meandros da postura frente à *metafísica da presença*, tão cara ao acontecer da desconstrução. Derrida mantém uma herança fiel/infiel com a filosofia de Heidegger, tanto quanto, o filósofo alemão orbita o centro de atenção em momentos nos quais Derrida pensa temas circundantes a uma problemática do sujeito, destaque para “*Il faut bien manger, le calcul du sujet* (1988)”.

Nesta conferência – “*De l’esprit, Heidegger et la question*” (1988), Derrida ressalta que Heidegger não teria se perguntado “*O que é o espírito? ou pelo menos – em razão da questão sobre o ser e da própria analítica existencial – nunca o fez desse modo*” (DERRIDA, 1990, pg. 7). Aqui observaremos os *rastros* (trace), não somente por Derrida ser no mínimo um leitor cuidadoso da tradição filosófica como um todo, mais ainda a de matiz heideggeriana, especialmente por sua própria leitura da *Destruktion* (destruição) e o acontecer da Desconstrução (*Déconstruction*). Segundo Derrida, a desconstrução acontece no mundo, não tão somente é uma cunha de termo ou especificidade de método.

A propositura de título para a conferência fora “*Heidegger: questões abertas*” pela qual Derrida resguarda uma longa introdução e justificativa em torno da temática escolhida. Os 4 fios ou 4 temáticas com as quais Derrida traça os pontos nefrálgicos desta discussão que se propõe a ler em Heidegger – compõe senão em um emaranhado estrategicamente

1 Doutoranda. PPGF – IFCS – UFRJ

composto na sua forma mais desviante em uma fidelidade indescritivelmente infiel a pensamento Heideggeriano.

***Geist*: o que Heidegger quis evitar, o que somente se deixa “pronunciar” em língua alemã.**

Pronunciada em 14 março de 1987 em razão do colóquio organizado pelo Colégio Internacional de Paris, cujo tema era “*Heidegger: questões abertas*”, tendo sido publicada pela Galilée no mesmo ano sob o Título *De l'esprit: Heidegger et la question*, esta conferência traz em grande medida ao leitor as reflexões de Derrida nos seus espectros e sua herança com Martin Heidegger.

Derrida inicia a conferência com a frase: “*Falarei da aparição, da chama e das cinzas*”, e não por acaso e sem desdobramentos sinuosos. Os corpos mortos da segunda guerra, os espectros de mais de 30 anos atrás, o holocausto, far-se-á presente no discurso, no mínimo, pode-se dizer de forma subliminar, na tecitura e textura do texto em tela. Afinal, e, não é demais dizer, para obtermos cinzas algo deve ser queimado, algo deve ser lançado ao fogo, e, há aí destruição pelas chamas. Sabe-se que Derrida foi extremamente criticado e cobrado sobre esta “filiação” ao pensamento heideggeriano, podia talvez dizer que o fantasma de Heidegger e a pecha de um pensamento ligado ao nazismo assombrou Derrida e sua leitura atenta não menos atenta da filosofia heideggeriana, tanto quanto, em casos semelhantes². E não menos parece ter sido assombrado - aqui já pensando em espectros - naquilo que aqueles reativos ao seu pensamento chamaram “de seu envolvimento com temas políticos” a partir dos anos 80. Sabe-se, no entanto, que aos leitores atentos, que os temas políticos perpassam o pensamento da desconstrução, desde de suas primeiras obras, exemplo maior talvez seja *Gramatologia*.

Uma compreensão errônea de seu pensamento, da potência da noção de *rastró* (*trace*), dos desfilados fios sinuosos da desconstrução, chamando temas como democracia, ética ou política de subtexto, ou “confusão entre gêneros”. A *Gramatologia*, já citada, onde o assunto é premente, nota-se, afinal, o acontecer da desconstrução, e em diversas menções e referências, perfaz um ato político. A razão atribuída deste envolvimento por estes temas se deu, em muito, ao problema “Heidegger” que a escola francesa “varreu para baixo do tapete”, ou ignorou, e não quis lidar...ou talvez “evitar”.

Derrida irá já na epígrafe supra citada anunciar do que trata no pensamento político de Heidegger e suas “questões abertas” ao justificar as razões da escolha do tema para sua conferência. Texto este, dirá justificando o título “*Do espírito*” que deva ser, talvez, Derrida destaca, “devotado ao fogo”. Lembra-nos que o espírito não é nem uma palavra de destaque na filosofia heideggeriana, nem para os seus interpretes e herdeiros, nem nos desdobramentos da filosofia heideggeriana e sua importância no século XX. O que parece, então em suspenso, incerto ou ainda em movimento, “algo a vir” no texto de Heidegger. O pensamento do *Geist*, e da diferença entre *gestig* e *geistlich* tem algo que se inscreve nos textos de estatura política - não é temático e nem atemático - e perpassado de modo apressado e por vezes pouco convencional. (DERRIDA, 1991, p.13)

Derrida, de pronto aponta que tanto em *Ser e Tempo* (1927) - onde Heidegger, vigilante, anuncia e prescreve ter que evitar (*vermeiden*), entre outro certo número de termos, entre eles, o espírito (*Geist*). Tanto quanto no *Discurso de Reitorado de 1933*, cumprindo neste, 6 anos depois, a inflamação do espírito: “*Le Geist est flamme*”. A forma anacrônica e

² O caso Paul de Man é outro ex. desta mesma época. Paul de Man, amigo e colega de Derrida que possibilitou a inserção de Derrida nos Estados Unidos. Cf. a este respeito.

retrô na autoafirmação de que o *Espírito* é a chama em cujas palavras guardam um subtexto inevitável. O espírito nunca se apresenta como tema chave, quando não parece seguro em tema aberto, subtrai-se a toda *destruição* ou *desconstrução*, “como se” não pertencesse a uma história da ontologia, e aí jaz um dos destaques que salientamos para nosso tema “em questão”.

Nestes termos, nos quais Derrida assenta a herança em relação a Heidegger, aponta, já no início da conferência, que Heidegger nunca fez dele título, tema principal ou longa meditação prosseguida, seja de um livro, seminário ou conferência. O léxico do espírito é mais abundante que se crê em Heidegger, a evocação do espírito é mais do que um esforço, é uma extraordinária manifestação, cuja autoridade retorna a língua alemã. Derrida o faz, “com uma certeza e uma hipótese”, afirmando “*não compreender bem o que regula o idioma espiritual de Heidegger (...) e anuncia uma hipótese: “sua aparição é mais do que uma clareza ambígua da chama”* (DERRIDA, 1991, p.22).

Basicamente, o que pretende Derrida com este rastreamento? Sumariamente, acompanhando de perto o texto, do *Sein und Zeit* (1927) ao texto sobre o poeta Trakl (1953), no espaço de 25 anos, não se evita tanto mais o *Geist*, mas o *Geistig* (o que se diz do *Geist*, o espiritual, o intelectual). Derrida insiste na ideia de que o *espírito* não é o tema ou a grande palavra de Heidegger. Por isso, ele o evita. O que chama a atenção o pensamento do *Geist* e a diferença entre *geistig* e *geistlich* (espiritual, eclesiástico, clerical) decide, Derrida reafirma: “*o próprio sentido do político como tal*” (DERRIDA, 1991, p. 13). O político, da forma como Heidegger (se) afirma e afirma no seu pensamento: se assemelha ao trajeto, ao “dardo heideggeriano” no coração mesmo da “metafísica da presença”. De que maneira essa *evitação* se consagra como pilar de um revelador pensamento político? A grande questão à qual Derrida consagra sua interpretação é a das “aspas”, não sem uma análise apurada e atenta do texto heideggeriano que segue a toada da conferência.

Jacques Derrida alude ao destacamento que o problema primeiro do “espírito” é uma questão de linguagem, ou melhor, de tradução. Poder-se-ia dizer que o termo *Geist* seria melhor entendido na sua língua originária, ou seja, o alemão. Neste contexto pode-se questionar “*o que é evitar?*” Seria somente uma questão de tradução de termos? Ou será que Heidegger tem um entendimento próprio do que é espírito? Para entrar-se nesta questão, alerta Derrida, será preciso colocar uma outra: Heidegger anuncia que se deve evitar o uso de alguns termos, entre eles o “espírito” pelo sentido que estes termos traziam em si mesmos, porém, como explicar que em 25 anos, entre esses dois sinais de advertências (“evitar”, “evitar utilizar”)?

E é principalmente no que Heidegger diz querer/ter que evitar (*vermeiden*), a partir do que Derrida traça o circuito de fugas e escamoteações do significado do *Geist* (espírito, mente, intelecto, fantasma, espectro etc.) e seus correlatos: *geistes*, *geistig*, *geistlich*, *gemut*. (todas de difícil tradução), sendo *Geist*, “*um termo mais francês*”, e, alerta, pronunciáveis talvez, apenas na em língua alemã.

Artifícios de escrita que mostram que a mesma palavra é outra, a “lei das aspas”, como chama Derrida. Um gesto teatral que seria desfeito seis anos depois no Discurso do Reitorado. Seria a hora do espírito? Mas como este se afirma? Por quê? E para quê? Desta feita, no Discurso do reitorado, quando se celebra o espírito, nos idos de 1933, o *Geist* deixaria de se vincular a uma tradução como *pneuma* ou *spiritus*, o que Derrida toma como um abandono da Grécia dos filósofos e dos Evangelhos: o *Geist* só se pensaria em alemão.

Neste ponto, Derrida alerta que Heidegger tenha feito uso frequente, regular, marcante, senão notável, de todo esse vocabulário, inclusive do adjetivo *geistig*? E que tenha frequentemente falado não só da palavra “espírito”, mas, às vezes cedendo à ênfase, em nome do espírito? (...) O que se passou? Que houve nesse entre tempo? o que dizer dessa atitude de Heidegger? Será que se entende bem o significado ou o sentido que o autor emprega neste termo que se enuncia evitar? *Do espírito* tentará interpretar a questão aqui exposta através do entendimento pela linguagem, pela questão da tradução do termo para outras línguas, assim escreve Derrida, cito trechos:

“Há, primeiro, a necessidade de uma explicação essencial, a alteração entre as línguas, o alemão e Roma, o alemão e o latim, o alemão e o grego, Übersetzung (tradução) como Auseinandersetzung (confrontação) entre pneuma, spiritus e Geist. Este último não se deixa, num certo momento, traduzir nos dois primeiros. “Diz-me o que pensa da tradução, e eu direi que és”, lembra Heidegger a propósito da Antígona de Sófocles.

(...) Este trabalho preliminar ainda não foi estendido sistematicamente e talvez nem mesmo, que eu saiba, sequer entrevisto. Tal silêncio não é sem significado. Deve-se não só ao fato de que, se o léxico do espírito é mais abundante do que se crê em Heidegger, este nunca fez dele título ou tema principal de uma meditação longamente prosseguida, de um livro, de um seminário nem mesmo de uma conferência. E, contudo, tentarei mostrar que o que permanece assim inquestionado na invocação do Geist por Heidegger é, mais que um esforço, a própria força na sua manifestação mais extraordinária. Uma extraordinária autoridade retorna a este motivo, do espírito ou do espiritual, na língua alemã” (DERRIDA, 1991. p. 8 e 9).

Da prudência e economia do sentido do *Geist* em *Sein und Zeit* ao sentido desta palavra como afirmação de certa intraduzibilidade da língua alemã, aflora o tema da “terra-e-sangue” (DERRIDA, 1991, p. 46), cujas implicações políticas Derrida acentuará: na determinação e na vontade de essência do povo alemão; na estratégia de surpreender aquilo que parecemos controlar; na conclusão heideggeriana por uma “força espiritual” como uma axiomática característica da “alma” alemã³.

A questão da questão: o impensado em Heidegger

A leitura de Derrida se desdobrará sinuosamente a partir de *quatro fios* desde a introdução da conferência anunciados: *a questão da questão (Fragen) o pensamento do impensado; a questão da técnica; a questão da animalidade; e o pensamento da epocalidade*⁴. Entre estes, Derrida fala de uma “resistência nodal” que os liga. Ao trazer à tona “o traço espiritual de Heidegger” buscando nele a máxima de sua “resistência nodal” perguntando-se “*o que é que os liga, ou melhor, “qual é o nó deste (espiritualidade/espiritualização) Geflecht?”*

Derrida mostra que Heidegger concentra sua determinação em questionar o sentido de *Fragen* (a própria questão da questão), a técnica, a animalidade e a *epocalidade*; quatro

3 Neste tema, sobre nacionalismos e nacionalidades filosóficos, tão caros a Derrida neste momento e no caso Heidegger, aqui apenas aludido, persigo outros textos da mesma época, como “*Kant, o Judeu, o alemão*” uma conferência pronunciada na Universidade de Jerusalém, e que versava sobre a instituição universitária - que Derrida pronunciou em outubro de 1988, no ano subsequente ano, e, em 1989 fora publicada pela Galilé, e depois na coletânea organizada pela John Hopkins, intitulada *Interpretations at War: Kant, the Jew, The Alemmand*.

4 Muito embora todas as questões sejam importantes para a discussão do que nomeamos como a problemática do sujeito, nossas considerações se concentram no primeiro fio: *a questão da questão*, o impensado em Heidegger. Cf. a este respeito

pontos recorrentes no pensamento do filósofo alemão, e, com os quais a discussão de Derrida se desdobra pelos *rastros*.

Não somente pelo fato do filósofo franco-magrebino ser, no mínimo, um leitor cuidadoso da tradição filosófica como um todo, mais ainda a de matiz heideggeriana. Mas, especialmente por sua própria leitura da *Destruktion* (destruição) – e a desconstrução (ou desconstruções, como ele passou a chamar esta dança tateante que acontece sem nenhuma guia ou toada, nem *telos* algum, evitando assim o equívoco do centramento (logocentrismo) e pelo que a *Desconstrução* já fora bastante confundida com um método; em uma boa interpretação, a um certo modo de ler textos – filosóficos ou não. Segundo Derrida, a desconstrução acontece no mundo, não tão somente é uma cunha de termo ou especificidade de método.

É neste sentido que não se espera em nenhuma leitura de qualquer texto de Derrida, mesmo que seja pretensamente apressada e de curto espaço como aqui fazemos nestas sobre esta difícil conferência que encontraremos os 4 fios, senão por um emaranhado estrategicamente composto na sua forma mais desviante, em uma fidelidade indescritivelmente infiel a pensamento Heideggeriano.

Portanto, o que se põe em destaque nestas considerações sobre esta conferência e que nos leva mais diretamente à nossa questão quanto a problemática do sujeito é principalmente o que Derrida expõe como o *primeiro fio*, ao que colocamos em destaque, a saber: “*a questão a essência e da dignidade questionante do pensamento ou caminho do pensamento – os diferentes modos pelos quais Heidegger diferencia o questionar, o perguntar e o interrogar*” (Derrida, 1990, p. 20). Supomos não somente dado os nossos interesses nesta conferência ser esta o ponto nevrálgico desta análise de Derrida, donde derivaria as outras já enunciadas no início, a saber, o tema político em Heidegger e a outros “espíritos europeus” (Hegel, Husserl e outros).

Neste traçado, o *eludido* da questão, isto é, o sentido do ‘idioma espiritual’ em Heidegger permanece na periferia de seu pensamento, como já se percebe em *Sein und Zeit*, todavia, mantido em devida obscuridade como algo que não se deixa *coisificar*, isto é, algo pertencente à categoria das “não coisas”. Essa “indiferença” heideggeriana se resume no tratamento que sua escrita confere ao “espírito”: “*Assume-a, assim, sem assumi-la, evita-a, não a evitando*” (DERRIDA, 1990, p. 33).

Nestes termos, ao tratar do primeiro fio, Derrida se dispõe a compreender “*até que ponto esse privilégio do questionamento permaneceria protegido*”. Aqui por “protegido” é preciso entender que Derrida não diz da magnitude da questão (*Fragen*) “*o impensado, num pensamento não é uma falta que pertence ao pensado. O impensado é tal, cada vez, enquanto im-pensado*”⁵. Contudo, Derrida insiste que é certo modo como assinala a entonação, a acentuação, ou o sublinhar, um dos modos de evitar ou não evitar. Nas palavras de Derrida: “*Geist talvez seja o nome que Heidegger dá, para além de todo outro nome, a essa possibilidade inquestionada da questão*” (DERRIDA, 1990, p. 18 e 19).

Assim, neste primeiro fio (que poderíamos assemelhar a uma navalha afiada de que Derrida desfibrila acentuando a sinuosidade e a pretensa adesão e continuidade) dispõe nesta leitura sobre Heidegger considerando *Ser e tempo*, e todo o esforço que antecede o *parágrafo 6 – “A tarefa de uma Desconstrução (Destruktion) da história da ontologia”*, donde se observa que ainda permanece problemático e sem esclarecimento a proveniência

5 Cf. nota 5, p.18 – *Desistance – Psyché*

ontológica da coisidade, quando se fala do ser e do não-ser coisificado do sujeito, da alma, do espírito, da pessoa (e a esta série alerta Derrida, Heidegger acrescentará o eu e a razão, considerando o inconsciente em seu conjunto).

Entretanto, aquilo que se entende por *Geist*, aí antes mesmo do parágrafo 6, faz parte, afirma Derrida: da “*série das não-coisas, do que se pretende, em geral opor à coisa. É o que não se deixa de modo nenhum coisificar.*” (DERRIDA, 1990, p. 26). E é aí onde o que se entende por coisa não está ontologicamente esclarecido (e não o será por Descartes ou Husserl e por quaisquer outros). De tal forma que esses conceitos – sujeito, alma, consciência, espírito, pessoa, permanecem problemáticos, posto que ao evitar utilizá-los assim, Heidegger estaria “*tornando-nos indiferentes a toda questão sobre o ser de cada um desses entes*”, sendo que estes termos e conceitos não teriam lugar na analítica do *Dasein*, neste ente que nós mesmos somos, ao qual a própria analítica intenta determinar... “*Heidegger anuncia então que vai evitá-los*” (DERRIDA, 1990, p. 26).

Ora, Derrida lembra que para dizer “o que somos” e mesmo levantar a questão “quem somos” parece indispensável para o Heidegger de *Sein und Zeit* – primeiro e somente determinados pela abertura à questão do ser, sabermos “de nós”, senão isso: o poder antes, a possibilidade de questionar, da experiência e do questionamento. Para tanto, para dizer “quem somos”⁶ desde já devemos “*evitar todos os conceitos da série subjetiva ou subjectal: em particular o espírito*” (DERRIDA, 1990, p.26).

Neste ponto, este filósofo maltrapilho (empréstimo a designação da profa. Carla Rodrigues) se refere a esse ponto de partida na reflexão da questão – *Fragen* – e de seus componentes estruturais, não se poderia determinar-se como questão ou problema, uma vez que, para Heidegger, “*sem confirma-la a priori e circularmente, questionar esta inscrição na estrutura do Fragen de que o Dasein terá recebido, ao mesmo tempo, sem privilégio, e sua primeira, mínima e mais segura determinação?*” (DERRIDA, 1991, p.27). Mesmo tendo a necessidade axiomática de um tal ponto de partida numa reflexão sobre o poder-questionar não deixaria intactos nem o princípio, nem a ordem, nem o interesse da analítica existencial em *Ser e o Tempo*, naquilo mesmo que Heidegger quer e alerta dever resguardar. Derrida lembra as palavras mesmas do filósofo alemão no parágrafo 89 de *Ser e Tempo*, contra o que o próprio diz e afirma: “*por mais provisória que seja a análise, agora e sempre ela exige a segurança de um ponto de partida correto.*” (DERRIDA, apud Heidegger, 1991, p. 33).

Derrida levanta aquilo que o filósofo alemão - em escritos mais adiante, o mesmo Heidegger que em *Ser e Tempo*, quis evitar – *Geist e Geistig* (espiritual), a cada vez que se encontra a palavra espírito neste contexto e nesta série – a saber, espírito, alma (ou também *psyché*), ego, razão, o sujeito; ainda acrescenta a vida e o homem – barram toda a interrogação sobre o ser do *Dasein*. Mesmo e a cada vez se encontra a palavra espírito nesse contexto e nesta série, devendo-se assim, para Heidegger, reconhecer aí a mesma e certa indiferença não somente quanto a questão do ser em geral, mas quanto ao ente que “*nós mesmos somos*”, e, mesmo ao este “*sempre-ser-meu*”⁷ – o fato de ser indiferente ao seu ser próprio, ao que lhe é próprio - o que caracteriza o *Dasein*. Pois é esta indiferença que o distingue (ser-meu) do *Dasein* que tem a preocupação com o seu ser. Justamente porque o *Dasein* não é indiferente à questão do seu ser, mas “pode ser” indiferente, isso porque não o é e nem pode sê-lo. Aliás por ser esta apenas uma modalidade de sua não-indiferença

6 E neste ponto aparece o *mitsein*, e daí deriva outro ponto da argumentação que Derrida levará ao 2º fio, a questão da animalidade – cara ao tratamento da problemática do sujeito.

7 O que não remete, de início a um eu ou a um ego e que teria justificado a referência, por ex. a Descartes.

– aquela mesma que caracterizaria a cotidianidade do *Dasein* – que Heidegger defende ter pretendido denunciar como um fenômeno negativo. A indiferença, então, neste caso, alerta Derrida, não é nada, mas um caráter fenomênico positivo. Derrida traz à baila, no próprio texto consagrado de Heidegger – *Ser e Tempo* – aquilo que Heidegger quis evitar: “o sujeito”. Sabemos que o “sujeito” não é o *Dasein*, posto não se pôr nos mesmos termos, afinal, o *Dasein* não pretende substituir o termo metafísico, sujeito, e aqui está o ponto.

Mediante nossa aposta na pesquisa de tese no pensamento de Jacques Derrida e a “questão do sujeito”, observamos uma certa recusa, ou diria, resistência, ao tratamento desta questão ora como “liquidada ou acabada”, -com todo o engendramento de pensamento dos “mestres da suspeita” ou mesmo nos estruturalismos nos anos 60 e 70 -, como o vemos referenciada e trabalhada não somente por Derrida em uma série de entrevistas, mas também por outros Lévinas, Philippe Lacoue-Labarthe, entrevistas presentes na coletânea na qual se encontra *Il faut bien manger* -“É preciso bem comer ou o cálculo do sujeito”.

Esta leitura de Derrida sobre Heidegger em *Do Espírito*, que aqui tocamos em apenas alguns pontos, e, muito rapidamente, nos auxilia a pensar uma problemática do sujeito em Jacques Derrida mediante a desconstrução frente às alternativas de uma simples liquidação da questão do sujeito ou de um suposto reavivamento – aqui em referência ao ponto em questão - mesmo e depois do *Dasein*. Problemas inquietantes presentes nesta conferência acerca dos “efeitos de subjetividade” emergem desta discussão sobre o *espírito* - e o que esta herança, e este fantasma, por que não dizer, que tanto Heidegger quis evitar - apontam para os *rastros* no acontecer da linguagem, numa clausura que, tanto nas chamadas filosofias do sujeito como naquelas ligadas à sua dissolução ou superação, permanece impensada.

Referências bibliográficas:

DERRIDA, Jacques. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Tradução por Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.

_____. II faut bien manger ou le calcul du sujet. In: *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992. pp.269-301.

_____. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

_____. *Psyché*. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987.

ESTRADA, Paulo Cesar Duque. Heidegger, Hegel e a questão do sujeito. *O que nos faz pensar*, n.º10, vol. I, out/1996.

_____. Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito. *Cadernos HU Ideias*, Instituto Humanitas UNISINOS, Ano 8, n.º 143, 2010. ISSN 1679-0316.

Nada – nenhum ente presente e in-diferante [*indifférent*] – precede, pois, a *différance* e o espaçamento. Não existe qualquer sujeito que seja agente, autor e senhor da *différance*, um sujeito ao qual ela sobreviria, eventualmente e empiricamente. A subjetividade – como a objetividade – é um efeito de *différance*, um efeito inscrito em um sistema de *différance*. É por isso que o *a* da *différance* lembra também que o espaçamento é temporização, desvio, retardo, pelo qual a intuição, a percepção, a consumação, em uma palavra, a relação com o presente, a referência a uma realidade presente, a um ente, são sempre diferidos. Diferidos em razão do princípio mesmo da diferença que quer que um elemento não funcione e não signifique, não adquira ou forneça seu “sentido”, a não ser remetendo-o a um outro elemento, passado ou futuro, em uma economia de rastros (2001:34-5).

Da repressão das pulsões de vida aos “sujeitos-projetos”: A servidão voluntária no mundo contemporâneo de Marcuse a Han.

Samon Noyama¹

O que nos seduz na servidão? Por que parece ser uma boa ideia abrir mão de nossa autonomia depois de conquistá-la? O que acontece que nos convence de que servir a alguém ou a alguma coisa sem sangue nas veias, - como uma máquina, um sistema ou uma ideologia - mesmo dispondo de alguma liberdade, é a melhor opção? Se essas questões foram formuladas por Étienne de La Boétie aos 18 anos de idade, no século XVI, em quais condições podemos pensá-las no século XXI?

Essas foram as questões que provocaram as leituras que fiz de Marcuse e Han, e acompanharam os vínculos que procurei estabelecer enquanto essa investigação se desenvolvia. Acompanham, na verdade, porque ela não se encerrou. Mas o ano de 2018 tem se mostrado insuperável na sua capacidade de interferir e questionar o sentido real de fazer filosofia e ainda, nos seus episódios mais lamentáveis, a possibilidade de se debater, discutir, argumentar e dar vida ao que deu sentido à filosofia como modo devida desde sempre. Entretanto, enquanto ainda há voz e afeto, sigamos.

O objetivo principal deste texto é aproximar Marcuse e Han. Do primeiro, a crítica ao desenvolvimento da sociedade industrial tal como ela se apresentava há cinquenta anos; do segundo, o diagnóstico sobre as condições afetivas e o que ainda subsiste de sujeito no homem contemporâneo.

Para tanto, o primeiro movimento desse texto pretende abordar a crítica de Marcuse a Freud, especialmente no que diz respeito à vulnerabilidade da tese da necessidade de repressão das pulsões de vida para a consolidação da civilização tal como a entendemos hoje. O segundo busca associar as ideias principais de três obras de Han à crítica de Marcuse, observando a distância temporal que os caracteriza, mas reservando bastante atenção quando os vínculos entre as ideias e, sobretudo, a notável continuidade de um projeto de civilização. A exumação deste projeto é o foco do terceiro momento do texto, quando pretendemos pensar as condições afetivas do homem contemporâneo à luz das relações de trabalho e com a economia capitalista neoliberal, que conduziram o homem à situação de projeto, em oposição à idéia de sujeito, através de uma coerção dissimulada de liberdade humana.

Primeiro momento: A crítica de Marcuse a Freud

Não pode ser privilégio de um seletivo grupo de pensadores o reconhecimento da necessidade de reler suas obras, debruçar-se sobre suas ideias e deixar-se tomar por algumas

¹ Bacharel (UFRJ), mestre (UFOP) e Doutor (UFRJ) em Filosofia. Universidade Estadual do Paraná (Unespar) - *campus* União da Vitória.

de suas manifestações intelectuais e políticas. Por isso, sem qualquer tipo de pretensão, penso que precisamos voltar à *Eros e civilização*, de Marcuse; especialmente se considerarmos o momento histórico que passamos no Brasil, desde 2014. Há muitos elementos a destacar no livro e, pelo menos por enquanto, vamos nos ater ao mais elementar deles, isto é, a leitura que Marcuse faz da teoria da psicanálise de Freud. É importante lembrar que esta leitura privilegia o potencial da expressão freudiana ser tomada como uma teoria crítica da sociedade e, justamente por isso, revela certo desinteresse nos aspectos propriamente clínicos da psicanálise e sua função na esfera da medicina. Um dos méritos dessa leitura parece ser esse recorte, pois enquanto uma teoria social, a perspectiva freudiana abre muitas possibilidades para interpretarmos tanto os efeitos da estrutura psíquica do homem no desenvolvimento de nossa civilização quanto os danos e traumas psíquicos que a nossa forma de viver em sociedade repercute na estrutura e na sanidade mental de cada um de nós. A aproximação entre Marcuse e Han nos favorece no intuito de pensar essas duas esferas mencionadas.

Nas primeiras palavras do texto o autor já entrega o fio condutor da investigação filosófica que pretende empreender a partir da psicanálise de Freud: a proposição de que a repressão aos instintos humanos é imprescindível para o surgimento da civilização não deve ser tomada como um princípio necessariamente verdadeiro e, portanto, ela não é irrevogável. Ao contrário, é preciso avaliar se de fato podemos dizer que a busca das satisfações instintivas do homem se opõe radicalmente ao progresso da civilização. Marcuse propõe que se busque no próprio texto freudiano a possibilidade de se pensar uma não identidade entre civilização e repressão, especialmente quando questiona: “o conflito entre o princípio de prazer e princípio de realidade será irreconciliável num grau tal que necessite a transformação repressiva da estrutura instintiva do homem?” (MARCUSE, 1968, 28).

A hipótese do filósofo é a de que tal relação é fruto de uma organização histórica da existência humana, cujas características singulares permitiram tomarmos como fundamento algo que, ao contrário, poderia ser contingencial. Nesse sentido, outro mundo seria possível, desde que a civilização não tivesse avançado no seu desenvolvimento considerando a repressão dos instintos um processo condicional e, conseqüentemente, desde que seja possível ler a teoria freudiana buscando escapar da estrutura moral e pelo sistema de valores ocidentais que ele mesmo preferiu não enfrentar. Afinal, o que identifica o homem moderno ocidental é a própria história das nossas repressões, inaugurada pelo abandono da satisfação integral de nossas necessidades e a sua substituição por atividades de outra natureza.

Contudo, para Marcuse, essa substituição não é apenas superficial, ela altera a constituição da nossa estrutura de prazer e possibilita, assim, a organização do ego sob a regência da razão. Essa mudança nos torna sujeitos, nos permite ordenar, julgar, examinar e atribuir valores. Ela ocorre sob a forma de substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, que deve ser pensada não como um acontecimento natural ou biológico, mas fundamentalmente histórico. Portanto, não se trata de algo alheio ou exterior ao homem, como se desse processo ele fosse vítima ou objeto: ao contrário, ele é o sujeito ativo que delibera por uma substituição que funda sua visão de mundo e um modo de vida singular, sobretudo se comparado ao dos demais animais da natureza.

Como não podemos nem conseguiríamos adentrar na leitura que Marcuse faz de Freud neste momento, precisamos extrair daqui aquilo que, por enquanto, pode contribuir para continuidade da aproximação entre Marcuse e Han. Por isso, convém ainda lembrar

que essa substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade não se dá por completo e não se trata, portanto, de um processo encerrado. O próprio Freud reconhece isso e sinaliza para um enfrentamento interminável entre os dois princípios e para a retenção das satisfações instintivas não realizadas pelo nosso inconsciente. Essa retenção justifica a instabilidade do princípio de realidade e, por analogia, da nossa estrutura social organizada, que considera a qualquer instante o retorno da exigência de satisfação dos impulsos reprimidos.

Ao considerar essa disputa eterna, Freud sugere que não seria possível pensar numa civilização sem repressão originária ou fundante e, conseqüentemente, sem um aparelho repressor permanente. Essa posição não vai ser aceita por Marcuse, que pretende buscar na própria teoria freudiana uma alternativa. Ainda sobre o antagonismo entre o princípio de prazer de o de realidade, Marcuse afirma:

A metapsicologia de Freud é uma tentativa sempre renovada para desvendar e investigar a terrível necessidade da vinculação íntima entre civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade - uma vinculação que se revela, fundamentalmente, como uma relação entre Eros e Thanatos. Freud discute a cultura não de um ponto de vista romântico ou utópico, mas com base no sofrimento e miséria que sua implementação acarreta. Assim, a liberdade cultural surge-nos à luz da escravidão, e o progresso cultural à luz da coação. Por conseguinte, a cultura não é refutada: escravidão e coação representam o preço que deve ser pago. (MARCUSE, 1968, 38).

É a partir desse dualismo estrutural apontado por Marcuse que pretendemos iniciar a conversa entre a condição humana apresentada por ele na sua leitura da psicanálise de Freud, e a perspectiva em que Han considera a relação do homem contemporâneo com os afetos, em especial aqueles representados por Eros.

Segundo momento: A análise de Han a partir de Marcuse

O pensador germano-coreano Byung-Chul Han ofereceu ao público na presente década pelo menos três obras que nos ajudam a entender a tecnologia como um elemento responsável por profundas e devastadoras transformações para os indivíduos e as relações humanas, identificando um eixo habitualmente sensível para a especulação filosófica que é o campo dos afetos, sobretudo quando este campo sofre a interferência de questões de ordem econômica e política. Trata-se de um conjunto de obras que se articulam a partir de um referencial filosófico que tem, por um lado, a marca fenomenológica de Heidegger, grande influência na formação de Han e, por outro lado, os chamados estudos culturais, que expressam de maneira inconfundível a necessidade de pensarmos a produção dos discursos na contemporaneidade, articulando teorias da comunicação, o multiculturalismo e os aspectos cotidianos da cultura contemporânea. No começo de segunda década do século XXI, Han publicou *A sociedade do cansaço* (2010), *A agonia de Eros* (2012) e *A sociedade da transparência* (2012). Três pequenos textos que, se articulados, apresentam um quadro complexo que revela alguns elementos imprescindíveis para começarmos a compreender o campo dos afetos na contemporaneidade.

Se desde Nietzsche nos acostumamos com a utilização mais freqüente do vocabulário médico para designar operações e interpretações filosóficas, as primeiras páginas de *A sociedade do cansaço* consagram essa retórica como uma espécie de missão da filosofia, qual

seja, a de analisar a realidade a partir da perspectiva do diagnóstico e, quando possível, da cura. Dedicadas a uma analogia imprescindível para compreender a perspectiva apresentada por Han, tais páginas sugerem uma história das epidemias que acometem a humanidade e nossos períodos históricos, caracterizando e caracterizar o modo de vida do século XXI como um processo de adoecimento do homem decorrente da sua relação com a economia e o trabalho. Nesse sentido, reagimos orgânica e fisiologicamente aos vírus e às bactérias, combatendo-os como exércitos que defendem seu território, enfrentando os invasores e expulsando-os, exaltando uma lógica e uma retórica militar e bélica, isto é, a partir do estranhamento e do enfrentamento. Mas algo diferente ocorre nos dias de hoje. O próprio Han nos diz: “Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de positividade”. (HAN, 2015, 08)

Para ele, o século XXI é caracterizado por patologias neuronais. Há um vasto índice de referenciais, desde o crescimento consumo de antidepressivos e estimulantes ao quantitativo de internações em clínicas de reabilitação e índices de suicídio. Em *O tempo e o cão*, Maria Rita Kehl nos oferece dados alarmantes: nos EUA aproximadamente 19 milhões de pessoas sofrem de depressão crônica, sendo destes 2 milhões de crianças; e no Brasil mais de 17 milhões foram diagnosticadas como depressivas no início do século XXI. O mercado de medicamentos antidepressivos cresce a uma taxa anual de 22%, movimentando mais de 300 milhões de dólares². Além disso, a cultura da medicalização está cada vez mais difundida, construindo uma lógica de dependência crônica de uso de medicamentos que pretendem, antes de tudo, controlar as condições emocionais e psíquicas, padronizando e uniformizando sentimentos, reações e afetos.

Talvez nem fosse necessário dizer, mas o uso que fazemos das tecnologias de comunicações e das plataformas digitais disponíveis para o exercício de funções laborais tem sido fundamentais para o processo reativo através do qual lidamos com a epidemia das neuroses. O que antes estava ligado a uma atitude bélica, a um enfrentamento daquilo que vinha de fora, do estranho, hoje veste a capa como um véu de maia que internaliza todos os processos. Ao invés de reconhecermos as diferenças e os contraditórios, buscamos eliminá-los.

É verdade que, de imediato, pensamos esta eliminação como um aniquilamento, algo físico e concreto. Morte ou execução. Mas há ferramentas sutis que nos permitem eliminar a diferença de outra forma: subordinando-a nossos critérios e perspectivas, podemos tornar a diferença em algo aparentemente estranho e distante, mas passível de se tornar um objeto de consumo. E, na medida em que isso se torna possível, subjugamos este objeto desconhecido por algo que pode ser conhecido e dominado quando ele passa a ter preço e, conseqüentemente, um determinado tipo de valor.

Na perspectiva de Han, o que aconteceu foi uma substituição da sociedade disciplinar, bem conhecida através do exame foucaultiano em *Vigiar e Punir*, por uma sociedade cujo eixo central não é mais exatamente a vigilância no cumprimento das funções e na punição exemplar nos casos desertores; e sim, o estabelecimento de uma lógica do desempenho. O elemento exterior que vigia e pune deixa de ser necessário na medida em que os indivíduos tomam para si mesmos o exercício do controle das. A vigilância, o controle e a punição são, nesse contexto, funções internas que podem ser facilmente desempenhadas por cada indivíduo através de recursos tecnológicos e das redes sociais. Aqui, mais uma vez, aproximam-se as perspectivas de Marcuse e Han.

2 KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão*. SP: Boitempo, 2015, 32.

Mas ainda é imprescindível tecer um pequeno comentário a outras duas obras de Han. Na esteira da análise feita em *A sociedade do cansaço*, ele apresenta *A sociedade da transparência*, deslocando o foco de sua preocupação para o estabelecimento de uma lógica aprazível da transparência que, em sua estrutura, atende, fundamentalmente, a forjar uma ideia de liberdade e legitimar uma lógica obsessiva de controle.

Han aproxima a ideia de transparência ao conceito de pornografia. Este seria, na verdade, o oposto de um termo muito caro à história da filosofia, sobretudo desde a antiguidade, quando se pensava no exercício filosófico contemplativo como resultado de uma vida erótica. Eros e o erotismo se referem, pois, a uma dimensão ambígua, transitória, a um movimento constante de aproximação e distanciamento, uma busca interminável pela apropriação daquilo que se deseja. Mais do que simbolizar a figura socrática do filósofo como um ser transitório, em construção no ritmo dos afetos, Eros representa uma característica indistinguível do homem. A transparência, como oposição a instabilidade do erótico, é a fixação da verdade, o descarte dos véus, da oscilação, da dúvida, a sequeidão do deserto. A lógica da sociedade da transparência instala exigência de uma verdade única e sufoca a possibilidade dos questionamentos. Seu grande benefício é exatamente oferecer um modo de vida sem questionamentos e sem contraditório, para usar uma expressão recentemente incorporada nos debates políticos: a autoverdade.

Se Freud sustentava a vitória do princípio de realidade sobre o princípio do prazer como fio condutor da civilização, ainda que reconhecesse a ameaça do retorno do reprimido, o que Han está descrevendo é mais um capítulo desta superação, agravado por uma suposta oferta dos benefícios advindos da transparência. Aqui se cruzam os crescentes índices de patologias neuronais e a adoção de uma medicalização da vida que pretende eliminar as causas das patologias através de um milagre que consiste em fazer desaparecer a instabilidade e as oscilações tão característicos da vida humana.

Há, por isso, uma semelhança enorme na função que a tecnologia, sobretudo quanto ao uso de smartphones e de horas dedicadas às redes sociais e a medicalização através de antidepressivos, ansiolíticos e inibidores. Ainda que se aponte os benefícios, a praticidade e o divertimento oferecidos pelas tecnologias, nada disso minimiza a sua função primordial que é alienar o sujeito do mundo em que ele vive. Tanto a medicalização quanto o uso das tecnologias operam com a finalidade de controlar a vida cotidiana a partir da eliminação das diferenças e do contraditório, seja quando se oferece uma verdade superficial autodeclarada ou quando se interfere na condição psíquica com o propósito de derrubar a negatividade e administrar a sensação de positividade contínua.

O terceiro e último livro de Han que gostaria de comentar brevemente intitula-se *Agonia de Eros*. O título já entrega a ideia central do livro e nos conecta diretamente com as observações preliminares sobre *A sociedade da transparência*, pois a consolidação de uma sociedade com essas características é um processo que não pode ser pensado em separado da desidratação de Eros. O primeiro capítulo do livro é um ensaio sobre a melancolia e sua relação com o amor. Han não deixa de trazer para a discussão o filme homônimo (*Melancholia*, 2011) de Lars von Trier, que juntamente com *Anticristo* (2009) e *Ninfomaníaca* (2013) forma a conhecida e polêmica trilogia da depressão.

Mais delicado dos três filmes, *Melancholia* sugere a possibilidade quase romântica de uma resistência à depressão através da figura de Justine, que supera seu estágio depressivo e se converte numa amante. Mas a ausência de sentido bate à porta mais uma vez e Justine

sucumbe ao desespero. Assim como na única cena erótica do longa, em seu tormento retorna o prelúdio de *Tristão e Isolda*, de Wagner. Para Han a repetição da música é uma ideia para reforçar que se trata, no caso de Justine, de uma questão de amor, desejo e morte. A situação depressiva é a marca da impossibilidade do amor, e é também o fio condutor do restante do livro.

Os ensaios seguintes estabelecem os parâmetros para pensarmos no mundo contemporâneo como uma sociedade marcada, especialmente no ocidente, pela transformação da libido em subjetividade, que se efetiva na medida em que caminhamos cada vez mais para consolidar uma sociedade radicalmente narcísica. Este sujeito narcísico, cuja principal e as vezes única referência para construção de sua visão de mundo é ele mesmo, se habituou a não tolerar a diferença e a alteridade. Ele simplesmente rejeita qualquer coisa que venha de fora e, dessa forma, contribuiu ainda mais para a formação de uma personalidade narcísica e depressiva.

Desta vez o papel das tecnologias e das redes sociais é sustentar a impressão de que é possível viver só. A prática das selfies reforça a estratégia de defesa contra o sofrimento, a ansiedade e quaisquer outros transtornos através da autorreferência. Uma espécie de blindagem que só é possível porque a lógica da eliminação do contraditório e do diferente já está internalizada.

Terceiro movimento: a servidão voluntária e o sujeito-projeto

Se observarmos os três textos de Han como um todo talvez não seja um absurdo dizer que ele tenta elaborar uma antropologia do século XXI. No começo do nosso texto recorreremos a Etienne de Lá Boetie para reconhecer um momento singular de nossa história em que já era possível, pelo menos para ele, apontar o comportamento paradoxal do homem com relação a um de seus valores mais caros: a liberdade. E o fizemos porque já, desde então, apresentávamos como humanidade um desejo de obedecer ordens e ser tutelado. Ao menos no que diz respeito ao homem do nosso século, me parece que conseguimos reconhecer a sedução que se efetiva cada vez mais nas esferas da vida humana.

A repressão dos instintos se consagrou como regra de desenvolvimento das sociedades. No ocidente, pelo menos, partimos do privilégio da razão diante do corpo há milênios e isso não pode ser entendido apenas com uma coincidência, e sim, como um *modus operandi* que respeita a regra da repressão primordial e do controle sobre as instâncias eróticas. Marcuse já havia constatado a transformação do sujeito que deseja em sujeito que trabalha. Aliás, substituiu essa que fomentou a concepção de uma sociedade do desempenho. Produzir passou a ser mais importante e valorizado do que sentir. Não podemos fechar os olhos para isso, simplesmente, e ignorar que há em curso, desde então, uma mudança radical.

As etapas de desenvolvimento do sistema capitalista de produção e a intensificação de alguns de seus propósitos inegociáveis se aproveitaram muito bem dos mecanismos repressores e da lógica de desempenho que caracterizou definitivamente o homem moderno. As tecnologias permitiram uma oferta cada vez mais sedutora de liberdade à medida que mecanismos de controle, armazenamento de dados e de comportamento e outros dados como hábitos de compra e de alimentação, preferências culturais e valores morais foram se adaptando para que fosse viável mapear perfis de comportamento e performance nas redes sociais.

Han é taxativo quando afirma que pensamos em alternativas para fazer o próprio homem sentir-se útil e eficiente na sua exploração de si mesmo. A isto ele chama a transição de uma sociedade disciplinar para uma sociedade do desempenho. O valor do nosso trabalho reside na nossa capacidade de executar múltiplas funções, a qualquer tempo e com a menor quantidade de recursos possível. Cada vez mais a troca presencial, a escuta do outro e o contato com pessoas e situações das quais não se tem controle são entendidos como ineficiência.

Em relação ao trabalho, as reformas trabalhistas que estão sendo exigidas de países em desenvolvimento, onde se encontra o maior contingente de trabalhadores braçais e indicadores de trabalho informal, apontam para uma precarização das condições de trabalho e de vida do trabalhador que implicam em uma tripla dependência: em relação à hora trabalhada, visto que as garantias de acesso à saúde e aposentadoria dos trabalhadores, por exemplo, tem sido contestadas e reduzidas em benefício do equilíbrio fiscal das corporações, da lucratividade dos negócios e dos dividendos distribuídos aos investidores do mercado.

É nesse sentido que lamentavelmente somos convencidos de que usurparam a nossa autonomia e liberdade de forma silenciosa e, pelo menos num horizonte próximo, irrevogável. Não entendemos o que leva as minorias a admirarem um político que se declara contra as minorias. Temos dificuldade em aceitar que um estudante de uma universidade pública que não tem condições de pagar para fazer sua formação superior eleja um político que propõe a cobrança de mensalidade nas universidades públicas. Enfim, pergunto-me: o que é isso, o esclarecimento?

Absorvemos o uso das tecnologias no nosso cotidiano com uma velocidade nitidamente incompatível com a nossa capacidade de compreender esses processos. Informamos dados pessoais, comportamentos em geral, hábitos, preferências, valores, sonhos sem o menor discernimento. Não sabemos muito bem para onde esses dados vão e muito menos o que se pode fazer com eles, mas não temos o ímpeto de frear esses acontecimentos mesmo constatando nossa ignorância. É nesse sentido que abrimos mão da nossa capacidade de governar a vida e terceirizamos esse processo. Participamos da grande e da pequena política aparentemente como sujeito que tomam decisões, mas nos cadastramos nas grandes plataformas como sujeitos-projeto, arrancados de nossas singularidades, de nossas paixões, e das vicissitudes que constituem a trajetória de cada um para fazer parte de uma entidade abstrata que sequer questionamos a integridade e seus interesses subterrâneos.

Enfim, e mais uma vez, é justamente a partir de uma das teses mais interessantes inscritas em *Eros e civilização* (1955) que podemos avaliar as constatações de Han sobre a frágil condição do sujeito contemporâneo como possibilidade de verificar a extensão e a precisão das projeções possíveis do pensamento de Marcuse. Afinal, a repressão das pulsões instintivas, tomada por Freud como elemento indispensável para a civilização, desencadeou um processo capaz de formar indivíduos que aceitam as diversas formas de repressão e controle e chegam a temer a própria liberdade (concreta, nos termos de Marx). A tecnologia e as condições que ela exige para as “relações” sociais e afetivas em rede oferecem uma liberdade avessa à compreendida por Marx. Esta pseudo liberdade, anseio deste pseudo sujeito, é chave para entendermos porque, desde Marcuse, a transformação do sujeito em projeto, condicionada pela sociedade industrial avançada, expõe as vísceras de uma ideologia ocidental que se propôs a administrar a vida e os afetos humanos a todo e qualquer custo.

Referências bibliográficas:

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2014.

HAN, Byung-Chul. Agonia de Eros. Tradução Ênio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. A sociedade do cansaço. Tradução Ênio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. A sociedade da transparência. Tradução Ênio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017

KEHL, Maria Rita. O tempo e o cão. SP: Boitempo, 2009.

MARCUSE, Herbert. Eros e civilização. Tradução de Álvaro Cabral. RJ: Civilização brasileira, 1978.

O corpo como moldura: Uma leitura filosófica sobre “A Garota Dinamarquesa”

William Costa¹

Para Lili, com a força das Ayabás!

A Prisão do Corpo e a Moldura Demarcada

No início da obra *Conversações* Deleuze fez uma revisão importante sobre a noção psicanalítica (em especial a de Freud e Lacan) do inconsciente. Essa revisão nos possibilita entendermos o corpo a partir de dois sentidos articulados, e não apenas em uma única dimensão (ou mente ou corpo): primeiramente, o psicanalítico, movido pelos desejos conscientes e inconscientes; e, o outro, em um sentido corpóreo ou molecular, de expressão e representação do corpo. Essa dupla proposição, foi ampliada na leitura de Deleuze e Guattari, quando estes observaram que o inconsciente era uma máquina de produções constantes responsável por produzir impulsos sensoriais e imagens a partir do âmbito de composições presentes do desejo real-social (dos contatos presentes, das conversas, do corpo)² (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 22).

Como se vê, a identificação de uma filosofia da inconsciência voltada para a práxis colocou Deleuze e Guattari em uma linha distinta da psicanálise do inconsciente. Isso porque os pensadores franceses constituíram suas teorias a partir da tese de que o campo social é moldado pela produção de desejos, onde se reiteram o contato e as expressões do corpo como um *inconsciente-presente*, ou seja, como um inconsciente produzido pelo próprio tempo presente e não pelas lembranças e imagens passadas. É neste último limiar que Deleuze e Guattari compreenderam um equívoco do entendimento psicanalítico tradicional sobre o inconsciente: para eles, a visão tradicional considera que o inconsciente é formado pela trajetória humana, pelo retorno às antigas lembranças e pelo aprisionamento do corpo aos velhos estigmas. Nesta linha teórica, as expressões sexuais e corporais seriam traduzidas por uma universalidade do inconsciente, de modo a atuarem como encaixes da identidade humana em possíveis categorias de gênero, de sexo e de comportamentos. Precisamente, essa leitura propiciou a crítica mais contundente que os filósofos franceses teceram à teoria da universalidade do inconsciente. Para eles, a identidade (composta do inconsciente) é formada por um movimento de desterritorialização³ do passado e de (re)

1 Unisinos/Capes

2 Fundamentalmente, Deleuze e Guattari discordam da tradição filosófica e psicanalítica que considera o inconsciente como um aparelho cognitivo responsável apenas por lembranças passadas. Para os autores, o inconsciente é essencialmente movimento pelas pulsões presente do real.

3 Devemos inventar nossas linhas de fuga se somos capazes disso, e só podemos inventá-las traçando-as efetivamente, na vida. (...) quais são suas próprias linhas, qual mapa você está fazendo e remanejando, qual linha abstrata você traçará, e a que preço, para você e para os outros? Sua própria linha de fuga? (...) você se desterritorializa? Qual linha você

territorialização do presente, reificada pelo contato com outras pessoas no próprio presente e pelas invenções que produzimos como rotas de fuga.

O intuito de Deleuze e Guattari na crítica à psicanálise está voltado para um objetivo bastante definido: compreender a expressão sensível produzida pelo corpo como um pulsão do *inconsciente-presente-desterritorializado*⁴. Guattari e Rolnik em *Micropolítica: Cartografias do Desejo* compreenderam que “a noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos” (GUATTARI e ROLNIK, 1986, p.323).

No escrito de 1967, *Em que se pode reconhecer o estruturalismo*, Deleuze trouxe um conjunto de estruturas que formam o desejo e a expressão do inconsciente (em geral, formados pelo real, imaginário e pelo simbólico) relacionadas ao local ou a posição em que os indivíduos se encontram, seja ela intrínseca ou extrínseca (DAVID-MÉNARD, 2005). Essa topografia que é apresentada em linhas gerais aqui retorna ao que foi expresso acima sobre a territorialização ou desterritorialização do corpo, haja vista que são tais estruturas reais, imaginárias e simbólicas que corroboram para a demarcação de um território, ou não, acerca dos corpos e da identidade humana, daí decorre que “o território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir” (GUATTARI; ROLNIK, 1986 p.323).

A identidade combina, à vista de tais estruturas, uma posição de diferencial e de singular; em outras palavras, de uma exposição do inconsciente a partir da exteriorização da diferença e da singularidade que cada um possui. Essa extensão molecular denominada de *corpo* é entendida, então, como uma topografia que identifica as pulsões do inconsciente e as remetem para um contexto de relação ontológica do *Eu-Outro* e do *Outro-Eu*. Além dessa aproximação ontológica, há, conforme Deleuze e Guattari, uma estrutura bastante rígida oriunda do binarismo⁵ homem–mulher. Segundo os pensadores, existe uma topografia que demarca as posições de gênero como posições herméticas, impossíveis de serem transgredidas. Dessa impossibilidade estrutural, o inconsciente passa a ser reificado como um objeto construído pelo inconsciente do passado e pelas regras das estruturas binárias. Não há, portanto, espaço para transeuntes entre tais posições. Essa segmentaridade⁶, composta por representações estáticas denominadas de representações molares⁷, são introjetadas nas sociedades como um modelo do *status quo* permanente e insuperável.

interrompe, qual você prolonga ou retoma, sem figuras nem símbolos? (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.76-77).

4 Esta expressão não é identificada do modo que apresentamos na obra de Deleuze e Guattari. No entanto, a ideia teórica do autor nos permite estabelecer tal formulação conceitual a partir de sua proposta teórica. A ideia de um *inconsciente-presente-desterritorializado* remete para a junção de três conceitos importantes vistos pelos filósofos franceses como um processo psicanalítico. Para os autores, diferentemente da tradição freudiana, o inconsciente não está voltado para os estigmas passados, mas sim para as interações sociais do tempo presente. Ao mesmo tempo em que este inconsciente está voltado para o tempo presente, sua formação se constitui a partir da desterritorialização do corpo, isto é, pelas escolhas feitas (Deleuze e Guattari propõem *linhas* ante à escolhas) e pelas composições que o corpo pode assumir a partir de seus desejos e de sua potência.

5 O binarismo que nos referíamos nesta pesquisa é, consoante a tradição francesa representada pelo pensamento de Derrida, uma expressão de pares considerados como opostos, como, por exemplo: natureza/cultura, realidade/aparência, causa/efeito, língua/fala, fala/escrita, significante/significado, homem/mulher, etc. (RAJAGOPALAN, 2003, p.121).

6 Deleuze e Guattari preferem distinguir entre dois tipos de segmentaridade, uma “primitiva” e “flexível”, a outra “moderna” e “dura”, distinção que recorta todas as segmentações mencionadas há pouco (binárias, lineares e circulares).

7 É pertinente apresentar que, para Deleuze e Guattari, Molar e Molecular são duas terminologias distintas, mas interagentes. Estruturas molares são estruturas rígidas e impenetráveis; estruturas moleculares, por sua vez, são estruturas flexíveis e moldáveis.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (2008, p.70) afirmaram que é por meio de uma ruptura com a sexualização binária que a segmentaridade molecular pode ser construída. Com efeito, isso significa que é por meio da fissura da base do sistema binário que a ideia de *trans*⁸ – em seu sentido de *transgressivo* – pode incorporar a terminologia filosófica como um *vir-a-ser*. Para Butler, esse enquadramento ou moldura são vistos como um processo inexato, pois, segundo ela, “A moldura nunca determinou realmente, de forma precisa o que vemos, pensamos, reconhecemos e apreendemos. Algo ultrapassa a moldura que atrapalha nosso senso de realidade; em outras palavras, algo acontece que não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas (...)” (BUTLER, 2015, p. 24 e 28).

No contexto de sua obra, é essa demarcação fluida da vida (embora, em muitos momentos, essa demarcação seja um produto das tecnologias disciplinares sobre os corpos) que impõe ao corpo um conjunto de normas e padrões sociais. Ao serem quebradas as normas e os padrões sobre um gênero ‘estabelecido’, ocorre, então, uma pulsão interna de desejos e de expressões corporais. Esses desejos encontram pulsões singulares que se exteriorizam por meio do corpo e das performances das vestes, expressões artísticas, gestos ou vocabulários.

O sentido que Butler emprega sobre o corpo seguiu o mesmo contexto dos filósofos franceses. Assim, se resgatássemos o pensamento de Deleuze e Guattari, nesse momento poderíamos compreender que a moldura do sistema binário de gênero é representada por uma entidade molar cuja estrutura é forjada sob a lógica masculina. Nesse aspecto, *Transgredir* com tal estrutura e nos posicionarmos a partir da identidade de um *dever-mulher* deve ser compreendido, por ora, não como um processo de imitação⁹ da mulher, mas, sim, na projeção de partículas que entrem na zona de vizinhança de uma microfeminilidade, ou seja, produzir em nós mesmos o substrato de uma mulher molecular (DELEUZE; GUATTARI, 2008, p. 72).

De volta ao contexto butleriano, o *dever-mulher* seria uma possibilidade de *transgredir* a moldura binária homem–mulher e entendê-la como uma projeção tríplice de homem *trans* mulher, na qual o trânsito entre essas categorias seria totalmente permitido e possível pela própria molecularidade de cada ser. A moldura que engessa essa projeção é, ao mesmo tempo, a expressão de algo demarcado e a liberdade de infringir tal demarcação em seu interior por meio de traços, linhas, curvas e imagens.

Ao *transgredir* no próprio interior da moldura, possibilitamos que o *dever-mulher* seja uma plena possibilidade de existência enquanto potência. Essa *transgressão* seria pensada, sob o viés de Butler, como um partícipe da teoria-*queer*, quer dizer, como uma outra possibilidade de pensarmos as relações de gênero, sexo, identidade e fatores biológicos. A molecularidade que os pensadores franceses tematizaram já na década de 1960 estaria, nesse contexto, possibilitada pela ruptura contrária às categorias *a priori* do binarismo tradicional. É preciso, no entanto, compreender que embora Butler tenha desenvolvido em grande parte, em *Gender Trouble*, a transgressão que o corpo pode realizar em direção à sua performatividade, a autora não desenvolveu possíveis teorias sobre o intersexo (protótipo que rompe com as categorias do corpo, do sexo, do gênero e da sexualidade) (PRECIADO, 2008, p.59-60). Por isso, buscaremos encontrar na fenomenologia de Merleau-Ponty algum subsídio que nos possibilite dialogar com Butler.

8 Etimologicamente, a palavra *trans* deriva da língua latina e significa “além de”.

9 Deleuze e Guattari (*Mil Platôs*, v.4, 1996, p.106-107) descartam a hipótese de imitações, pelo fato de que, segundo ele, “(...) nenhuma arte é imitativa, não pode ser imitativa ou figurativa: suponhamos que um pintor ‘represente’ um pássaro; de fato, é um *dever-pássaro* que só pode acontecer à medida que o próprio pássaro esteja em vias de *dever* outra coisa, pura linha e pura cor”.

Para Merleau-Ponty, a relação entre o corpo (sexo) e o devir pode ser identificada em suas próprias palavras: “particularmente, quando se diz que a sexualidade tem uma significação existencial ou que exprime a existência, não se deve entender como se o drama sexual fosse em última análise apenas uma manifestação ou um sintoma de um drama existencial” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 230).

O que o autor pretende fazer é romper com a tradição filosófica, principalmente a cartesiana, de uma dependência da racionalidade e da existência por meio de uma *res cogitans*. Contrariando a posição de Descartes exposta na *Segunda Meditação*, aquela à qual “se eu penso, eu existo: é certo que eu existo porque eu penso”, Ponty interpretou que o intelecto não é o sinal da existência, haja vista que a presença é, senão, corporal, e a consciência é impensável sem o corpo que existe (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 86). Ponty (2002, p.196) ainda argumenta que “o espírito não é uma diferença específica que viria juntar-se ao ser vital ou psíquico para fazer um homem. O homem não é um animal racional. A aparição da razão e do espírito não deixa intacta nele uma esfera dos instintos fechados sobre si”. Assim, é o sujeito corporal que designa seu substrato existencial.

Embora nossa análise tenha percorrido posições filosóficas de autores distintos, buscamos, nesta seção inicial, mostrar os campos aos quais nossa pesquisa pretende expor. Com isso, ao final desta primeira apresentação a hipótese filosófica acerca da obra é a de que há duas molduras sobrepostas sobre Lili, a protagonista da obra *A garota dinamarquesa*. A primeira moldura, de caráter artístico, revela a sensibilidade de Lili enquanto devirmulher a partir da retratação de Gerda, e da *transgressão* do sistema binário tradicional. Tal moldura demonstra que a relação matrimonial se esvaece pela pulsão de um desejo; a segunda moldura, de cunho metodológico, é uma delimitação na noção focal da obra, isto é, da decisão de Einar em se tonar Lili e percorrer um longo processo interposto por fatores psíquicos, patológicos, sociais, biológicos e históricos.

Lili enquanto Moldura

A protagonista de *A garota dinarmaquea*, Lili Elbe, é confrontada pela relação matrimonial que possui, enquanto Einar, com a artista Gerda. Nesse primeiro detalhe, a relação matrimonial já apresenta sua primeira interdição: a heteronormatividade de uma relação matrimonial de sexos binários. Mas essa subscrição, defronte ao nosso objetivo, não nos parece uma objeção, mas apenas uma demarcação importante que nos permite, mais uma vez, entender a posição estrutural que o sistema binário ocupa na sociedade. Nesse caso, a ordem que o matrimônio assume é, no caráter da obra, a representação da tradição da cultura monogâmica binária do mundo ocidental. É, portanto, um conjunto reiterado de tradições simbólicas introjetadas na sociedade como um imperativo *a priori*, isto é, como uma delimitação de um matrimônio sob o protótipo das relações sociais “normais”¹⁰ de uma cultura.

À vista disso, analisaremos agora o ponto limiar da obra e tentaremos, então, conferir uma possível interpretação acerca de Lili Elbe enquanto expressão de Gerda Wegener. A noção focal da obra dinamarquesa inicia-se com um pedido de Gerda a Einar:

– [Gerda] A Anna [Ulla] cancelou de novo – Tem um ensaio extra de Carmen. Preciso de um par de pernas para o retrato dela, ou não vou

10 Utilizamos tal notação com o intuito de apresentar criticamente que as relações sociais, assim como os fatos, podem assumir a assinatura de normais e/ou patológicos. Na sociologia de Durkheim, enquanto a normalidade expressa o cumprimento orgânico das normas, a patologia se encontra fora deste cumprimento (DURKHEIM, 2002, p.90).

conseguir terminar nunca. E pensei comigo mesma que as suas talvez servissem.

(...) – [Einar] Mas eu não posso usar os sapatos da Ulla. Ao olhar para os sapatos, imaginou que talvez até servissem nele, pois seus pés eram pequenos arqueados, com calcanhares rechonchudos (...).

(...) – [Einar] Por que você quer que eu ponha os sapatos dela?

– [Gerda] Para o retrato da Ulla. – Eu faria isso por você (EBERSHOFF, 2016, p. 12 – 13).

Ao concordar com o pedido de sua esposa e posar para a pintura, Einar se sente desconfortável, envergonhado pela situação que lhe fora imposta. Mas, tão logo,

Até o constrangimento de posar diante de sua esposa perdeu a importância, pois ela estava ocupada, pintando com uma intensidade absorva no rosto. Einar começou a penetrar num mundo sombrio de sonhos, onde o vestido de Ulla podia pertencer a qualquer um, até a ele (EBERSHOFF, 2016, p. 21).

A tela que Gerda retratava Ulla concedeu espaço, a partir de então, para a expressão tenaz de Lili Elbe, uma forasteira até então desconhecida no relacionamento de ambos. O vestido de baile, os gestos sutis, os sapatos e a expressão da pintura faziam com que Einar se entregasse aos poucos a um universo diferente do seu, retratado, mesmo que em um singular momento, no interior de uma moldura.

Aos poucos, o devir-mulher tornava-se o cotidiano de Einar. Talvez uma conturbada situação se inicie também com tal devir, haja vista que o sistema binário homem–mulher, realçado pelo binarismo marido–esposa, começara a dar sinais de fissuras irreparáveis. Como justificar, por exemplo, o desejo pulsante de Einar em se vestir de mulher e se portar como tal? Seria ele gay? Ou estaria apenas portando distúrbios psíquicos? Tais questões movem o enredo da obra e da busca por ajudas médicas dos protagonistas. Havia, decerto, uma única justificativa para a ação de Einar: ele estava instigado por alguma patologia que lhe causava transtornos.

Sem respostas para seus “transtornos”, Einar possibilitava cada vez mais que Lili emergisse. Embora a relação conjugal–binária tivesse sofrido grande abalos, Gerda ainda assim expressa seus sentimentos pelo ser de Einar ou de Lili. Com o tempo, Lili passara a ser retratada nas obras de Gerda como o epicentro da pulsão de Einar e de sua própria pulsão.

Aqui é preciso rememorar que, na psicanálise, o duelo constante de forças entre a tensão de ser *homo* ou *trans* (ou mesmo *queer*) modifica involuntariamente a posição que cada indivíduo possui no âmbito familiar. Quando Einar assume a possibilidade de ser Lili o sistema homem–mulher é totalmente corrompido em função da intermitência gay/drag/trans. A bipolaridade que se assumia em estrito sentido, resgatando o Seminário VII de Lacan, pelo faló–outro (mulher) enverga-se ante a uma estrutura que desconstrói tal paradigma. Sem o binarismo tradicional a relação de Einar e Gerda tende-se a um deslocamento de ambos os protagonista; se, de um lado, Gerda desconhece sua posição nessa nova relação, de outro, Einar identifica um campo de expressão povoado de desejos, delírios e pulsões constantes que precisam ser descobertas. Como consequência, se Lili Elbe é o ato transgressor que Einar encontra para expelir seus sentimentos, para Gerda tal ato é a retratação deste devir-mulher nas pinturas emolduradas.

A moldura que delimita a obra de Gerda é, como propuseram Deleuze e Guattari, a territorialização por parte da protagonista, isto é, a criação de uma dimensão que a possibilite manter algum laço familiar com Einar. Mas, ao mesmo tempo, a pintura é o mapa da desterritorialização de Einar e de Lili, na qual se encontram e desencontram ali como uma *transgressão* possível. A moldura que aprisiona é como o corpo de Einar; demarcado pelo corpo masculino, mas totalmente aberto às possibilidades de expressão de outros desejos.

Para além dessa posição topográfica, a pintura de Gerda é a expressão da forma abstrata da sensibilidade de Lili. Ela não imita os contornos do corpo de uma personagem, mas dá sentido imagético ao corpo de um devir-mulher que é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Essa abordagem, levantada no texto de Deleuze *Pintura e Sensação* (2007), nos possibilita a encontrar o motivo da retratação de Lili nas obras de Gerda. Para o autor, a expressão do corpo na pintura não é o objeto para quem se deleita sobre o mesmo; essa expressão é antes de tudo a sensação de algo vivido e determinado pelo próprio ser-no-mundo (*Dasein*), numa clara referência à fenomenologia Heideggeriana¹¹, de um *tornar-se* na sensação em algo que *acontece*¹² pela sensação. Dessa maneira, podemos afirmar que essa materialidade sensível pode ser compreendida no pensamento de Merleau-Ponty da seguinte forma:

[Como] um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 209).

A falta de Einar como seu literal marido provoca em Gerda a aflição como um olhar para o mundo sobrepujado por um sentimento vazio, incompleto. Demarcar a pintura de Lili é colocá-la em sua própria apreensão enquanto sujeito que lhe falta. Em outras palavras, é como expôs Ponty, um toque nas extremidades da pintura e em suas propriedades visíveis e invisíveis. Estas propriedades artísticas corroboram para o aceite fenomenológico do percepção do outro, ou seja, da apreensão e da inteligibilidade do outro enquanto devir-real. Ao retratar Lili, a fenomenologia da aparência da pintura de Gerda transmite a si mesma sua ruptura consciente que anuncia, no mesmo instante, o fim de sua narrativa amorosa e o despertar do *outro*, que será cognitivamente compreendido de diversas outras maneiras e por diversas outras pessoas.

Lili é, portanto, a própria noção focal da obra e da moldura, que é enunciada pela pintura de Gerda. Desse modo, é a própria pintura que inaugura a presença e a existência de Lili ao mundo e seu processo de materialização molecular, quer dizer, que desperta um sujeito repleto de percepções individuais e coletivas postas como uma nova identidade.

Se exibíssemos todas as suas participações, perceberíamos que uma cor nua e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores

11 Ao retratar em Ser e Tempo, diz Heidegger (1977, § 24) “O *Dasein* é espacial. A espacialidade do *Dasein* humano é um existencial: isto é, uma característica essencial deste ente singular “para o qual se trata em seu ser desse ser”.

12 Deleuze implica que sensação é (...) as duas coisas indissolivelmente, é ser-no-mundo, como dizem os fenomenólogos: ao mesmo tempo eu me torno na sensação e alguma coisa acontece pela sensação, um pelo outro, um no outro (Deleuze, 2007, p. 42).

e horizontes interiores sempre abertos, algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, sendo, portanto, menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que as duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e carne das coisas (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 130).

As cores, os traços, os gestos reificam a identidade que é topologicamente construída por Lili, enquanto sujeito social, e por Gerda, enquanto artista que busca entender a realidade de seu esposo. Essa identidade é, consoante a fenomenologia da pintura de Merleau-Ponty, um crivo duplo composto pelos olhos de Lili e de Gerda: para Lili, a pintura é a expressão de seu eu para o mundo; para Gerda, é a expressão de si para si, ou seja, de como ela propriamente se reconhece pela aparição enquanto sujeito por meio da inteligibilidade de uma pintura. Desse modo, Lili se torna “presente a si com a ajuda do corpo, tendo a coisa sempre [em] seu lugar num horizonte de mundo e consistindo a decifração em colocar cada detalhe nos horizontes perceptivos que lhe convenha” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.93).

Como uma moldura, Lili traz consigo, em sentido pontyano, um *horizonte de mundo*, isto é, uma participação da totalidade da obra e de seu contexto como a sua própria singularidade revelada (BARBARAS¹³, 2001, p. 159). Na pintura, diz o pensador francês, a figura consegue revelar sua própria ontologia-existencial, qual seja a da existência em um corpo, a de um sujeito-corporal. Na pintura de Gerda, Lili assume a figura da percepção de ser exposta como outro-em-si, quer dizer, como um inconsciente de um “novo” corpo em si própria. Essa capacidade em forma de potência, dizem Deleuze e Guattari comentando Foucault e Spinoza, são relações de força, que significam a capacidade de afetar e de ser afetado: “o poder de ser afetado é como uma matéria da força, e o poder de afetar é como uma função da força” (DELEUZE; GUATTARI, 1986/1998, p.79).

O que une a filosofia experimental de Deleuze e Guattari à fenomenologia francesa de Merleau-Ponty é exatamente essa condição de força que ambos tematizam. Se trazidos seus espectros a Lili, enquanto uma moldura, ao mesmo tempo em que a moldura delimita, ela transborda a percepção de quem a vê. Nesse enredo experimental-fenomenológico, a moldura de Lili é propriamente seu sujeito que tem corpo e, tão logo, existe; que tem força e tão logo é; e que, como síntese, é por que está exposta ao devir-mulher.

Considerações Finais

O intuito deste trabalho foi desenvolver uma análise filosófica acerca da obra *A Garota Dinamarquesa*, de David Ebershoff. A partir deste objetivo percorremos duas sessões centrais à nossa compreensão, tentando explicitar de que maneira a noção focal da obra corrobora sobre as teses de corpo, existência, performance, devir, etc., de Deleuze e Guattari, Merleau-Ponty e Judith Butler. Seguindo este fio condutor e indo além em certos momentos, nossa pesquisa tematizou Lili Elbe como uma protagonista emoldurada, isto é, como um sujeito à guisa de uma delimitação social de sua identidade, mas que,

13 Para uma conferência da ideia de Merleau-Ponty sobre a singularidade do corpo, Barbaras diz “a fórmula ‘eu sou meu corpo’ significa que o ‘eu’ é seu corpo, que o ser da subjetividade é aquele do corpo, não como objeto, mas como transcendência versus um mundo. Dizer que o eu é seu corpo é reconhecer que ele não cessa jamais de ser ‘indeterminado, que uma névoa de anonimato continua a envolver os atos mais temáticos e que o conhecimento retém sempre algum coisa da adesão global ao mundo do qual emerge’ (BARBARAS, Renauld, 2001, p.159).

ao seu interior, consegue *transgredir-se* em direção aos seus dejesos e pulsões. Toda esta noção, trazida da confluência das teorias filosóficas experimentais e fenomenológicas, ganharam fundamentos importantes com a noção de Butler sobre o ato performativo e sobre a potência-*queer*. Dessa maneira, esta investigação, ao seu modo, buscou importar as ideias centrais da existência como devir e como ser-no-mundo, donde resulta que o *eu* – mediado pelo cogito cartesiano da racionalidade – cede lugar ao *queer-eu*, ou seja, a um ser ou coisa que não é precedido de um ontologia binária do sexo/gênero entre homem–mulher.

Dessa feita, o limiar que apontamos nesta pesquisa coaduna com as atuais debates feministas e de gênero da sociedade contemporânea. A obra, enquanto nosso objeto de análise, cumpre seu papel enunciativo de um problema reiterado de tradição à tradição, mas ainda assim tangencia alguns pontos importantes que, talvez pelo tempo da narrativa, não seriam possíveis de serem examinados. A tese que argumentamos acerca da obra é a de que Lili Elbe rompe com a subversão de sua identidade para projetar-se ao mundo, para expressar seu devir-mulher, em sentido deleuziano. Nesta medida, no entanto, sua expressão enquanto Lili não consegue romper com o ideal de uma identidade feminina, uma vez que a protagonista se assume não como alguém dotado de uma identidade prévia, mas como alguém que parece ter sido sempre subjetivada pela feminilidade. Nossa crítica principal não busca desencadear uma noção pragmática sobre tal necessidade, mas simplesmente apontar que, em certos momentos, a identidade de Lili parece ser conferida como uma necessidade *sine qua non* do abandono da identidade de Einar, e melhor, como se uma existência corporal não fosse possível de ser partilhada por múltiplas identidades *trans*.

Referências bibliográficas:

- BARBARAS, Renauld. *De L'Être du Phénomène – Sur l'Ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 2001.
- BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. Volume 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004.
- _____. *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo"*. In Cadernos Pagu, n. 11: 11-42, 1998.
- _____. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Routledge: New York & London, 1993.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- _____. *How Bodies come to Matter: An Interview with Judith Butler* Signs. Journal of Women in Culture and Society, vol. 23, n.º 2, pp. 275-286 (Interview with Irene Costera Meijer and Baukje Prins), 1998.
- DAVID-MÉNARD, M. *Deleuze et la psychanalyse. L'Altercation*. Paris: PUF, 2005.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980. V.4
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade – A vontade de saber*. Vol. 1. São Paulo: Graal, 1988.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- GUATTARI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do Método Sociológico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.
- LACAN, Jacques. *A significação do falo*. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p.92-703.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *L'Union de L'Âme et du Corps Chez Malebranche, Biran e Bergson*. Paris: Vrin, 2002.
- _____. *La Structure Du Comprtement*. Paris: Quadrige, PUF, 2002.
- PISCITELLI, Adriana. *Recriando a (categoria) mulher?* In: ALGRANTI, Leila (Org.). *A prática feminista e o conceito de gênero*. Campinas: IFCH-Unicamp, 2002.
- PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma Linguística Crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

Diagrama e linhas de fuga: clínica e política¹

Zamara Araujo dos Santos²

Noção que remonta aos estudos de Foucault na obra *Vigiar e Punir* (1975), o diagrama refere-se, nesta obra, a um mecanismo de poder e dispositivo disciplinar que se define como “sistema arquitetural e óptico”³ do Panóptico inventado por Jeremy Bentham (1791). Num artigo de 1975⁴, reescrito anos mais tarde na obra dedicada à Foucault, Deleuze descreve o panoptismo como um esquema não representativo de uma “máquina abstrata” em vista do qual Foucault lança então uma nova concepção de poder desalojada dos postulados tradicionais da estrutura e dos modos de produção que separam infraestrutura e superestrutura. Foucault ultrapassa o dualismo entre discurso e não-discurso que marcava as análises precedentes, substituindo pelo par de matérias visíveis e funções enunciativas. Desse modo, ressalta Deleuze, Foucault se afasta do dualismo na esfera do discurso⁵, e, definindo as relações de poder numa pressuposição recíproca concebe as sociedades modernas como sociedades disciplinares em que o poder opera em todo campo social, mediante um mecanismo de determinação concreta que atua como uma fórmula abstrata e reguladora de condutas, delineando assim uma microfísica do poder.

Na produção individual de Deleuze, em *Francis Bacon: Logique de la sensation* (1981), *Foucault* (1986) e *Dialogue* (1996), e nas obras em conjunto com Guattari, *Mille Plateaux*, (1980) e *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), entre outras, a noção de diagrama aparece articulada a determinados campos de problemas: inicialmente, o diagrama se define como uma máquina abstrata relacionada ao campo social e às relações de força que compõem o poder⁶; num momento posterior, a partir das elaborações com Guattari, o tema do desejo⁷ passa a ser o ponto da curva que ultrapassa a referência e limitação ao poder: o diagrama circunscreve a dimensão ampla de uma máquina abstrata dos agenciamentos, que são agenciamentos de desejo, e das diversas linhas e conexões que se cruzam.

1 Comunicação apresentada no XVIII Encontro ANPOF – Vitória/ES – outubro 2018.

2 Prof^a. Filosofia UESB, Doutora em Filosofia UNICAMP/Paris X, Pós-doutora em Filosofia UNICAMP. E-mail: zamaraa@hotmail.com

3 Em *Vigiar e punir* Foucault define o sistema como diagrama: «Mas o Panóptico não deve ser compreendido como um edifício onírico: é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser bem representado como um puro sistema arquitetural e óptico: é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico» (FOUCAULT, 1999, p. 170).

4 «Ecrivain non: un nouveau cartographe», In: *Critique*, N^o. 343, 1975, p. 1207-1227.

5 Para Deleuze, Foucault sai do dualismo entre discurso e não-discurso, forma e enunciado que contorna o regime de designações significante e significado desenvolvido em *Arqueologia do saber*, Cf. DELEUZE, *Foucault*, p. 40-41.

6 Cf. DELEUZE, revue *Critique* (1975) e *Foucault* (1986).

7 Problema apresentado inicialmente em carta escrita à Foucault em 1977, na revue *Magazine littéraire*, cf. DELEUZE, “Désir et plaisir”, *Deux régimes de fous*, 2003.

No primeiro aspecto, o diagrama não designa a unidade do aparelho de poder, mas consiste num sistema que caracteriza as relações de força, pois o diagrama “é o mapa, a cartografia, coextensiva a todo o campo social” (DELEUZE, 1986: 43), uma máquina que se define por funções e matérias informes que estão em contínua mistura e mutação operando uma intermediação entre esferas sociais distintas. Contornando as estratificações que configuram o campo social, o diagrama é intersocial, um sistema “instável ou fluido” que enquanto tal não figura como representação de um mundo preexistente (DELEUZE, 1986: 45).

Para Deleuze, em contraposição ao modelo homogêneo e estável do estruturalismo, o diagrama se estabelece como uma produção imanente em que as forças não se determinam por uma exterioridade das relações, e assim, se constitui como uma rede flexível e transversal, um sistema físico que implica pressuposição recíproca e desequilíbrio. O diagrama ou máquina abstrata “é a exposição das relações de força que constituem o poder” (DELEUZE, 1986: 46), é o mapa dessas relações não-localizáveis que cruza todos os pontos de ligação. Longe de exercer a função de uma Ideia transcendente, ou ainda representação ideológica ou econômica, trata-se antes de uma “causa imanente não unificante” dos agenciamentos concretos e de suas relações de força, e cujos efeitos “atualizam”, “integram” e “diferenciam”.

Na obra em parceria, Deleuze e Guattari visualizam regimes semióticos e potencialidades⁸ que vão além do visível e enunciado, e convertem o par matérias visíveis e funções enunciativas de Foucault no par conteúdo e expressão para qualificar os agenciamentos: *agenciamentos maquínicos* de desejo (relação entre corpos, paixões), e *agenciamentos coletivos de enunciação* (atos e enunciados). Os agenciamentos ou máquinas concretas são perpassados por um “fora”, instância informe das forças em vista do qual elas traçam seus diagramas ou máquinas abstratas. Disso se segue que as máquinas abstratas e os agenciamentos de enunciação não formam dois pólos, mas antes se complementam, pois “a máquina abstrata é como o diagrama de um agenciamento; traça as linhas de variação contínua, ao passo que o agenciamento concreto trata das variáveis, organiza suas relações bastante diversas em função dessas linhas” (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 126, tr. 44, vol. 2).

Partindo das leituras sobre Simondon, Deleuze e Guattari subvertem o modelo hilemórfico do par matéria-forma que sustenta a relação substância e atributo, e concebem uma noção de matéria como princípio dinâmico de matéria-força constituída de uma dimensão molecular que capta as forças e seus devires como potência de variação. Dessa forma, afirma Sauvagnargues, substituem a forma abstrata e a matéria passiva por um princípio de “modulação” inerente à arte, uma interação de forças e materiais que age como captura de forças⁹. A partir disso, os autores acentuam a natureza desse sistema de máquina: “uma máquina é um conjunto de pontas que se insere no agenciamento em vias de desterritorialização para traçar suas variáveis e mutações” (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 412; tr. 148, vol. 4). Avaliando a arte contemporânea a partir dessa perspectiva, Alliez¹⁰ ressalta a existência de um “*agenciamento diagramático*” que situa a arte a partir de seu uso, para então “desfazer a imagem”; a existência de “uma diagramatização experimental”, de um devir multiplicador de forças em que a arte é captura de forças.

8 Deleuze e Guattari analisam esse traço semiótico e ressaltam a importância de Hjelmslev que observava na língua “possibilidades inexploradas, ou potencialidades”, cf. *Mille Plateaux*, p. 125, tr. 43, n. 27, vol.2.

9 Cf. Sauvagnargues, In: LECLERCQ, *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, 2005, p. 194-195.

10 ALLIEZ, Eric; avec la collaboration de Jean-Claude Bonne. *Défaire l'image de l'art contemporain*. Les presses du réel. Paris, 2013.

No quadro das análises de *Mille Plateaux*, Deleuze e Guattari indicam que o diagrama ou máquina se constitui como pontas de “criação e de desterritorialização” que enquanto tais não se limitam ao poder e suas determinações, tendo em vista que atua fora das estratificações sociais. O problema é que, ao compreender o diagrama na perspectiva dos dispositivos de poder, Foucault não explica os elementos de sua mutação e devir, e em consequência disso, acaba por imprimir no diagrama um caráter homogêneo e estável. Para os autores, é nesse ponto que se apresenta a distância em relação à abordagem foucaultiana, pois entre as relações se introduz uma dimensão distinta, um “fora” que é da ordem do desejo, elemento informe das forças que perpassa os agenciamentos, mobilizando um campo de variação contínua. Portanto, o agenciamento do desejo é primeiro em relação ao poder, e nesse sentido, os agenciamentos não são de poder, mas de desejo, sendo o poder apenas uma dimensão estratificante do agenciamento (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 175, tr. 98, vol. 2)¹¹. Deleuze e Guattari explicam o ponto de divergência:

Nossas únicas diferenças em relação a Foucault referir-se-iam aos seguintes pontos: 1º) os agenciamentos não nos parecem, antes de tudo, de poder, mas de desejo, sendo o desejo sempre agenciado, e o poder, uma dimensão estratificada do agenciamento; 2º) o diagrama ou a máquina abstrata têm linhas de fuga que são primeiras, e que não são, em um agenciamento, fenômenos de resistência ou de réplica, mas picos de criação e de desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 175, tr. 98, vol. 2, n. 36).

Portanto, o ponto discordante reside no fato de que o poder designa um estriamento que reduz as relações e seu campo de produção aos estratos, anulando assim as possibilidades do devir e de suas variações. O estriamento interrompe o desejo ao limitar seu campo de efetuação ao organismo, à significância, à subjetivação e sujeição, não ultrapassando o regime de estratificações e reterritoralizações. É preciso “fazer bascular o agenciamento mais favorável”, e *fazer fugir* os estratos que aprisionam, passar sobre os agenciamentos e reverter suas ligações, transportá-los para um Corpo sem órgãos, “desestratificar, se abrir para uma nova função, *diagramática*” (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 167, tr., 90, vol. 2). Os agenciamentos traçam linhas de fuga que agem como vetor de desorganização, desequilíbrio e desterritorialização lançando os agenciamentos sobre um corpo sem órgãos. Deleuze e Guattari opõem então os micro-dispositivos de poder de Foucault¹² por agenciamento do desejo, pois o poder constitui uma afecção do desejo, surge e se opera no âmbito das reterritoralizações.

Esta dimensão informe de um Corpo sem órgãos pode ser constatada nas definições do diagrama como o “caos-germe” da arte em *Francis Bacon: La logique de la sensation* (1981), mas também como os elementos que são os “traços diagramáticos” do plano de imanência, corte ou proteção do caos, em *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Sob tal configuração, o diagrama é o “conjunto operatório das linhas e zonas, dos traços e manchas assígnificantes e não-representativos”, ele “é um caos, uma catástrofe, mas também um germe de ordem ou de ritmo” (DELEUZE, 1981, tr. 104).

Considerando o maquinismo dos agenciamentos, as linhas de fuga se revestem de uma determinação prática que nos permite alcançar a relação entre o diagrama e a máquina de guerra.

11 *MILLE PLATEAUX*, 265, tr. 96, vol. 3, n. 16; 175, tr. 98, vol. 2, n. 36.

12 Cf. SASSO, R.; VILLANI, A., 2003, p. 108.

Cada vez que uma linha de fuga se transforma em linha de morte, não invocamos uma pulsão interior do tipo ‘instinto de morte’, invocamos também um agenciamento de desejo que coloca em jogo uma máquina objetivamente ou intrinsecamente definível. Não é portanto por metáfora que, cada vez que alguém destrói os outros e se destrói a si próprio, ele tenha, sobre sua linha de fuga, inventado sua própria máquina de guerra (DELEUZE, 1996: 171).

Em «Traité de nomadologie: la machine de guerre», de *Mille Plateaux*, a máquina de guerra e o aparelho de Estado compõem “agenciamentos antropomórficos e aloplásticos” que se distinguem em suas relações com a máquina abstrata (diagrama). As linhas que perpassam os agenciamentos compõem o plano de consistência de matérias-funções (*phylum* e diagrama), de forma que entre o agenciamento e a máquina abstrata passam linhas mobilizadoras e anônimas. O *phylum* é a matéria não formal que se constitui de matéria-movimento composta de hecceidades, enquanto o diagrama é uma função não formal que se determina como expressividade-movimento. No caso do *phylum* ou diagrama a relação agenciamento e máquina depende do tipo de agenciamento, pois implica conexão e apropriação por uma força exterior à máquina. Isso se explica pelo fato de que a conexão pode ser de criação ou bloqueio. Assim, os agenciamentos se distanciam quando são bloqueados ou limitados em suas possibilidades, e se revestem de uma axiomática e reterritorializações que acabam por produzir seu fechamento lançando-os num buraco negro, numa linha que se converte em linha de morte transformando a linha de fuga em linha de morte ou destruição (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 639; tr. 229-230, vol. 5).

De acordo com Zourabichvili “o conceito de máquina de guerra responde à questão da ambigüidade da ‘linha de fuga’”, em virtude de “sua capacidade de se converter em linha de abolição” face ao perigo das reterritorializações do desejo (2004: 64). Na avaliação do autor, a máquina de guerra integra uma dimensão clínica que consiste num processo de interiorização que culminará no fascismo, quando o desejo toma o Estado como vetor de fluxo de guerra absoluta. Mas também compõe uma dimensão crítica, crítica ao aparelho do Estado como modelo, e envolve enfrentamento e resistência na medida em que o agenciamento de desejo mantém-se exterior ao aparelho de Estado, marcando assim a exterioridade da máquina de guerra (*Ibidem*, 65-66). O que distingue as duas dimensões é o espaço que ocupa e propaga, e como ressalta Deleuze:

Definimos a ‘máquina de guerra’ como um agenciamento linear construído sobre linhas de fuga. Nesse sentido, a máquina de guerra não tem, de forma alguma, a guerra como objeto; tem como objeto um espaço muito especial, *espaço liso*, que ela compõe, ocupa e propaga. O *nomadismo* é precisamente essa combinação máquina de guerra-espaço liso.” (DELEUZE, 1990: 50).

Enquanto a forma-Estado consiste numa forma de interioridade que visa se reproduzir pela identidade de suas variações mediante a qual busca o reconhecimento, a adesão, a exterioridade da máquina de guerra implica que sua existência resulte de seu devir e suas metamorfoses. O primeiro organiza um espaço mesurado e fechado para distribuir identidades sólidas e estáveis num *espaço estriado*; o segundo compreende uma dimensão topológica instável, um espaço aberto que ocupa sem medi-lo, o *espaço liso* que caracteriza o nomadismo. Não compreendendo interioridade ou identidades fixas, o espaço liso designa um espaço de velocidade, entrelaçamento independente, acentrado e rizomático. Como

assinala Orlandi, no lugar de identidades, linhas de combate e intercessão entre domínios e relações com uma “disponibilidade ao acontecimental”, uma posição política, de propensão ao combate em quaisquer dos fluxos ou dobras desse campo de imanência”¹³. Nesse sentido, os agenciamentos seguem uma linha de metamorfose que se define pela exterioridade das relações que nada fixa, mas segue por flutuações que, pontua Orlandi, *vagueiam*, num movimento de “entrevaguear”¹⁴.

Deleuze e Guattari descrevem um empirismo diagramático das linhas considerando que estas emergem de uma trama do devir enquanto fuga da limitação dos estratos, e cuja função diagramática lança as forças num desequilíbrio tal em que os agenciamentos se conectam a um corpo sem órgãos, operando uma conversão desestratificante, não-localizável de caráter não representativo, pois esse empirismo diagramático com seus pontos de desterritorialização congrega as forças do ‘fora’, a exterioridade que constitui a máquina de guerra.

Ora, se o que define a máquina de guerra é sua exterioridade em relação ao Estado como modelo, ela depende de um maquinismo entre os agenciamentos e as linhas de fuga. A linha pode desembocar num bloqueio, linha de morte, a guerra como fim, estriamento; ou pode ser de desterritorialização, espaço liso, o nomadismo. Uma linha de fuga não significa sair, partir, numa oposição ao real, mas fazer fugir um sistema, traçar uma linha de fuga que conecte a existência com forças que vem de ‘fora’, e nesse caso, “quanto à máquina de guerra em si mesma, parece efetivamente irreduzível ao aparelho de Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito: ela vem de outra parte” (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 435, tr. 12, vol. 5). Entendemos que isso implica linhas transversais cujo enlace define a instância crítica, clínica e política que configura o empirismo do diagrama e das linhas de fuga.

13 Cf. Orlandi, “O combate na imanência”, texto de apresentação da tradução *Péricles e Verdi*.

14 Cf. Orlandi, *Elogia ao entrevaguear*. In: Revista *Lampejo*, No. 2-10/2012.

Referências bibliográficas:

- ALLIEZ, É. (Org.) Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- _____. ;avec la collaboration de Jean-Claude Bonne. Défaire l'image de l'art contemporain. Les presses du réel. Paris, 2013.
- DELEUZE, G. «Ecrivain non: un nouveau cartographe», In: Critique, N°. 343. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. Foucault. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- _____. Francis Bacon. Logique de la sensation. Paris : La Différence, 1981, 2vols ; reed. Seuil, 2002. [Ed. Bras.: Francis Bacon. Lógica da sensação. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.]
- _____. Pourparlers. Paris : Minuit, 1990. [Ed. Bras. : Conversações. São Paulo: Ed. 34, 1992.]
- _____. 'L'immanence : une vie', Philosophie, n. 47. Paris : Minuit, 1995.
- _____. Critique et clinique. Paris, Minuit, 1993. [Ed. Bras. : Crítica e Clínica. São Paulo : Ed. 34, 1997.]
- _____. Dialogues (en collaboration avec Claire Parnet). Paris : Flammarion, 1997. [Ed. Bras. Diálogos. São Paulo : Escuta, 1998.]
- Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995. Paris: Minuit, 2003.
- DELEUZE, G./GUATTARI, F. Kafka. Pour une littérature mineur. Paris : Minuit, 1975. [Ed. Bras. Kafka, por uma literatura menor. Rio de Janeiro : Imago, 1977.]
- _____. Capitalisme et schizophrénie, t.1 : L'Anti-Cédipe. Paris : Minuit, 1972. [Ed. Bras. Anti -Céipo: Capitalismo e esquizofrenia. Lisboa: Assírio & Alvim, 1966.]
- _____. Capitalisme et schizophrénie, t.2 : Mille Plateaux. Paris : Minuit, 1980. [Ed. Bras. Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 5 vols, 1995-1997.]
- _____. Qu'est-ce que la philosophie?. Paris : Les Éd. de Minuit, 1990. [Ed. Bras. : O que é a filosofia ?. São Paulo: Ed. 34, 1993.]
- FOUCAULT, M. Ditos & Escritos (vol III) Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2001.
- _____. Vigiar e punir. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1999.
- ORLANDI, L. B. L. O combate na imanência. In: DELEUZE, G. Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet. Paris: Minuit, 1988.
- _____. Elogio ao entrevaguear. In: Revista Lampejo, No. 2 - 10/2012.
- SAUVAGNARGUES, A. Deleuze et l'art, Paris: PUF, 2005.
- _____. Deleuze. De l'animal à l'art. In: ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P.; La philosophie de Deleuze, Paris, PUF, 2004.
- _____. Gilbert Simondon. In: LECLERCQ, S. Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze. Paris: Sils Maria, 2005.
- SASSO, R.; VILLANI, A. Le Vocabulaire de Gilles Deleuze. Paris: CRHI: Vrin, 2003.
- ZOURABICHVILI, F. Deleuze – une philosophie de l'événement. Paris: PUF, 1994.
- _____. Le vocabulaire de Deleuze. Paris : Ellipses Éd. Marketing, 2003. [Ed. Bras. : O Vocabulário de Deleuze. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004.]