

2

Todo corpo é um corpo social: a resistência da não linguagem e dos processos de subjetivação

*Words /Axes/After whose stroke the wood rings,/And the echoes!
Echoes traveling/ Off from the center like horses. /The sap/Wells like tears,
like the/Water striving/To re-establish its mirror/Over the rock /That drops
and turns,/A white skull,/Eaten by weedy greens./Years later I/Encounter
them on the road— Words dry and riderless,
/The indefatigable hoof-taps./While/From the bottom of the pool, fixed
stars/Govern a life.
(Sylvia Plath, Sourced, Ariel, 1965)*

2.1

Afirmação e recusa: Bartleby e as forças de subjetivação

O sujeito contemporâneo, configurado através dos códigos culturais e levado a habitar o limite de si, encontra a dimensão traumática da experiência perante uma exigência de reconstituição que parece não lhe oferecer nenhuma alternativa. Diante do rompimento de seus limites, os lugares sociais constantemente reservados ao sujeito costumam ser, de um lado, o adoecimento do corpo acompanhado de um sofrimento psíquico caracterizado por compulsões de toda ordem, e de outro, o ajuste higiênico e adaptado à renúncia da espontaneidade. Por isso, adentrar a questão do irrepresentável requer considerar a experiência em sua característica de resistência, naquilo que escapa a qualquer captura pelos códigos culturais conhecidos. A tarefa contemporânea de encontrar novas saídas para além dos limites de um sujeito em crise é inseparável da construção de uma nova experiência, que traga a possibilidade de criar e resistir ao contexto traumático responsável por sua própria constituição.

O que encontramos nos limites do sujeito é o espaço “entre” de potência, a partir do qual são engendradas as novas formas de subjetivação. A questão do trauma é, assim, questão de crise, de catástrofe, de ruptura e, portanto, de abertura ao novo. Acima de tudo, diante dessa perspectiva, a experiência traumática faz-se eminentemente crítica, e suspende também a dicotomia entre clínica e cultura.

Em “Clínica da subjetivação como Crítica da Cultura” (2008), Carlos Augusto Peixoto discute o famoso conto de Herman Melville, “Bartleby” (Melville, 1856

/1990), e as diferentes perspectivas na análise do personagem, um “estranho” escriturário, que passa a utilizar a fórmula “*I would not prefer not to*” para recusar qualquer solicitação feita a ele. Essa frase, levada ao extremo, manifesta-se até o ponto em que Bartleby passa a resistir a sair do escritório, passando a viver, comer e dormir ali, sendo levado à prisão quando o lugar muda de locatário. O procurador do escritório, na tentativa de ajudá-lo, oferece dinheiro e outras oportunidades, mas ouve a mesma resposta do escriturário: “*Eu preferia não*”, e não consegue impedir sua ida à prisão, onde Bartleby para de comer, deixando-se morrer de fome, “oferecendo ao mundo uma forma resistente de subjetivação, da qual nada nem ninguém jamais puderam demovê-lo” (op. cit., 2008, p 70).

A discussão desse conto abre possibilidades no sentido de permitir a expressão da noção de experiência tal qual fonte de novas formas de subjetivação e, assim, novas formas de existência, em um contexto ao qual chamamos um “contexto de catástrofe”. Pois o trauma, ao romper os limites da linguagem e do sujeito moderno, ao trazer a abertura da História (assim como nos mostra Agamben (2008) em suas análises benjaminianas), revela a dimensão ética e política das técnicas que pretendem lidar com as novas formas de existir.

Ao contrário de uma análise da experiência subjetiva do personagem Bartleby por uma noção psicanalítica que concebe o sujeito como estrutural, em que a questão se encerra na categorização diagnóstica de sua constituição, o artigo citado aponta para a insuficiência do dispositivo analítico ao lidar com as novas formas de existir que trazem a ruptura, não apenas no nível pessoal, mas também questionam a constituição política, social e ética das práticas que as engendram:

O personagem Bartleby, estranho em sua forma de recusa, traz a dimensão de resistência implícita em sua aparente desistência de viver. A ruptura que revela em suas atitudes é, antes, denúncia de uma vida sem sentido que ele, deliberadamente, nega: a experiência traumática, longe de ser atribuída a uma existência, diz respeito à ruptura provocada pela frase que, assim como aponta Gilles Deleuze, parece “dizer o indizível, esgotando de modo inexorável a linguagem.” (Peixoto Junior, 2008, p.71).

Paradoxo intrínseco à questão do trauma, Bartleby afirma a vida, denunciando sua impossibilidade, e torna a questão traumática ao mesmo tempo denúncia da destruição e da esperança. Suspendendo também a questão temporal, Bartleby subverte o tempo: o traumático diz respeito a seu passado? Seria sua a loucura? Sem

passado nem futuro, sem qualidades ou particularidades, sem nome, o personagem impede a análise do ponto de vista subjetivo. Diante das relações que o mantém, não existir parece a única forma de não morrer, eis o paradoxo. Bartleby habita os limites: subverte os limites da linguagem, os limites de seu passado.. Conforme traz o artigo de Carlos Augusto Peixoto, quando analisa as contribuições de Gilles Deleuze sobre o conto, o que é colocado em questão na fórmula “*I would prefer not to*” é o “despedaçamento da linguagem por uma língua estrangeira que a confronta com o silêncio” (Peixoto Junior, 2008, p.72). Recusa a qualquer modo de existência reconhecível, Bartleby anuncia a destruição de seu tempo e aponta à redenção possível, pois, através da história de um homem arrasado e mecanizado das grandes metrópoles, advém a esperança do Homem do Futuro ou de um Novo Mundo. (Deleuze, 1993, p.96, apud Peixoto Junior, 2008)

A potência da frase de Bartleby está na possibilidade de tornar “comum a todos”, de transmitir, nos limites da linguagem, a experiência do vazio, de tornar possível, a impossibilidade de existir. Ela revela o inexprimível e o insondável na fenda da experiência tornada traumática.

A (in)existência do personagem de Melville parece lembrar o que W. Benjamin, ao analisar a obra de Proust, chama de “formas sintéticas de experiência” e de narratividade:

Frutos de um trabalho de construção empreendido justamente por aqueles que reconheceram a impossibilidade da experiência tradicional na sociedade moderna e que se recusam a se contentar com a privacidade da experiência vivida individual (“*Erlebnis*”). (Benjamin apud Gagnebin, 1985, p. 10).

Forma “nova e original”, o personagem remete a um problema coletivo que diz respeito a todos os povos. Representa, assim, a tentativa de transformação do mundo e, principalmente, a afirmação de um mundo “em processo” (Deleuze, G., 1993, p. 114 apud Peixoto Junior, 2008, p.71.). A análise do conto, assim, serve mais à tentativa da afirmação de um “problema” do que a soluções determinadas. As soluções estão, nesse ponto de vista, em processo, e é nesse sentido que é possível aproveitar questões aparentemente alheias à clínica: justamente para apostar em sua invenção.

Diante das novas formas de existência, alguns autores da Psicanálise viram a necessidade de transformação da técnica que utilizavam e de uma maior compreensão

das novas modalidades de experimentação que pareciam colocar em questão suas concepções de mundo e suas constituições afetivas. Vale lembrar que, tal como nos esclarece o artigo de Peixoto Junior citado no início do capítulo, há neste presente trabalho a aposta de que se faz urgente, no âmbito da teoria e práticas psicanalíticas, uma dimensão crítica que torne possível a ampliação de suas discussões no campo da cultura e da sociedade, pois a questão da experiência traumática, conforme desejamos abordar, ultrapassa a dimensão do sujeito e implica, de forma radical, sua ruptura.

Segundo Deleuze (1990) e Foucault (1994), os processos de subjetivação participam de um universo de composição de relações de forças, de modos de vida que são produzidos nos encontros de corpos, de contrações imanentes dos elementos e forças que compõe um campo - perspectiva que recusa qualquer dimensão transcendente. Essa perspectiva, portanto, define-se por uma dimensão ético-estética da produção e do questionamento em relação aos modos de vida que nos compõem.

Faz-se importante aqui o esclarecimento de que esses modos de ser são frutos de jogos complexos que se tornaram interiorizados por “dobras do exterior”, ou o que, como descreve Peixoto Junior (2008), Deleuze denomina de “processos de ser-si” (Deleuze, 1990, p.153). A noção de subjetividade, portanto, pressupõe engendramentos ético-estéticos que tornam possível o envergamento dessa força e a produção de uma “identidade”, de um “eu”: núcleos **resultantes** da desaceleração de processos de subjetivação. Esses núcleos representam ancoradouros que garantem esta mesma continuidade e descontinuidade características. No entanto, esse processo, para que seja afirmativo em relação à vida que o compõe, implica um “governo de si” que enseja a condução contingente do próprio processo (Peixoto Junior, 2008, p.80); caso contrário, corre o risco de ficar a serviço de linhas de forças mortíferas que dissipam esta possibilidade.

A “perda da subjetividade”, que impede o “governo de si”, ou o “sufocamento da subjetividade”, que ocasiona um modo de subjetivação falso em que a força se volta contra si, são sintomas da “perda de contato com forças afirmativas de subjetivação” (Peixoto Junior, 2008, p. 81): o que remete ao conceito de Walter Benjamin de “perda da experiência” ou o de “perda da potência de vida”, de F. Nietzsche (1996). A essa mortificação da existência Deleuze e Foucault contrapõem “linhas de fuga” ou formas originais de resistência às relações de saber-poder

vigentes, conforme procuramos identificar no personagem Bartleby e sua fórmula de recusa nos limites de si mesmo e nos limites da linguagem.

2.2

Blanchot e a linguagem do desastre

Reveladores de uma tendência gerada pelo enfraquecimento da representação como conceito fundador do pensamento e pela força provocadora do encontro de afinidades e diferenças geradoras de novas resistências, algumas contribuições, consideradas aqui como afins, tais como as de Foucault, Blanchot, Deleuze, Arendt, Derrida e Agamben, são de poderosa influência em textos críticos sobre a experiência contemporânea. Esses autores contemporâneos dialogam com o campo Psicanalítico de um ponto de vista radicalmente crítico e marcado pela fissura cultural que parece defrontá-los com a discussão ética a respeito do caráter político das práticas atuais, principalmente a clínica.

Apesar das disparidades, o fator que une o trabalho desses pensadores parece ser o questionamento da natureza do sujeito e o que se esconde atrás do uso desse conceito, além da busca pela superação das dicotomias que marcaram a modernidade. Representam um grupo que difere de outros de sua geração pelo senso crítico mais forte, pelas múltiplas criações subterrâneas: traços comuns saídos da tentativa de subverter princípios da fenomenologia ou do estruturalismo. (Roudinesco, 2006, p. 20). Definindo o pensamento filosófico da chamada pós-modernidade, ou pós-estruturalismo, esses autores abraçaram a tarefa de ultrapassar a interrogação, então vigente, sobre a determinação do sujeito pelo social e de sua liberdade (oriundas da noção de sujeito sartriano). Marcados pela crítica contemporânea ao Iluminismo buscam compreender as profundas modificações ocorridas no contexto da experiência.

A experiência contemporânea parece então exigir, por seu engendramento traumático, um pensamento capaz de interrogar e habitar as margens nos limites do pensamento e da linguagem. A exigência de redefinição dos contornos a partir da herança de Marx, da visão freudiana do inconsciente, de Heidegger e Nietzsche provocou, respeitando as variadas diferenças, a releitura crítica, a afirmação ou a oposição, ultrapassando os limites traçados por estes últimos para revelar a

materialidade e as condições de emergência dos fatores que foram capazes de gerar práticas excludentes em relação ao outro. A questão da alteridade, portanto, inscreve-se como problema central da busca desses autores. Herdeiros ou testemunhas das grandes catástrofes que marcaram o século, a Shoah, o Gulag, as revoltas estudantis e o fim do comunismo; confrontados com o genocídio dos judeus e marcados por histórias de morte e da perda da condição de viver e de experienciar um corpo social, suas questões nos parecem urgentes sempre que pensamos nos processos de destruição e construção dos modos de existir na contemporaneidade.

Uma vez que foram constituídos em meio à radicalidade da crise que questiona a possibilidade mesma de pensar e que, conseqüentemente, denuncia a ameaça ou o desaparecimento de suas condições de possibilidade, os autores em questão possibilitam abordar a esfera traumática, não apenas no que concerne às grandes catástrofes cujos efeitos abalaram os pressupostos modernos, mas permitem a discussão sobre a catástrofe em sua dimensão mais cotidiana.

Levando em consideração a perda da experiência na linguagem e o horror em relação às **conseqüências** desta para o futuro, a pergunta comum a eles, e para nós tão fundamental, é a perturbadora interrogação de Nietzsche (2004, p. 38): “Estará a humanidade em decadência?” Em seguida, o mesmo autor responde: “O que é certo é que somente se ensinaram como valores superiores os valores de decadência. A moral do esquecimento de si mesmo é a moral de regressão por excelência (Nietzsche, 2004, p. 55).” Entendendo a catástrofe como um momento de decadência de antigos valores, de rompimento radical que abre a discussão sobre a impossibilidade da linguagem, Nietzsche aponta para a afirmação da fala como um texto, um “fragmento, azar, enigma” (Blanchot, 1973).

Maurice Blanchot, em sua obra *L'écriture du désastre* (1980), já dizia que sua maneira de usar as palavras (referia-se à literatura) era “tirando as palavras do curso do mundo.” Porque, segundo Blanchot (1980):

O desastre destrói tudo, e tudo permanece intacto. Não alcança tal ou o qual, "eu" não estou sob sua ameaça. Na medida em que preservado, deixado de lado, me ameaça o desastre, ameaça em mim o que está fora de mim, alguém que não sou eu devém passivamente outro. Não há alcance para o desastre. Fora de alcance está aquele a quem ameaça, não seria necessário dizer se de perto ou de longe - em certo modo o infinito da ameaça quebrou todos os limites. Estamos à beira da catástrofe, sem futuro: em vez disso, é sempre passado e, no entanto, estamos à beira do precipício ou sob a ameaça, formulações estas que implicariam o futuro se o desastre não fosse o que não vem, o que impede qualquer chegada. Pensar o desastre (supondo

que é possível, e não é na medida em que pressentimos que o desastre é o pensamento), é já não ter mais futuro para pensar nele. O desastre está separado, é o mais separado que há. (...) O desastre é sua própria imanência, mas, uma vez que o futuro, como nós concebemos na ordem do tempo vivido, pertence ao desastre - este sempre roubado ou dissuadido, não há futuro para o desastre, como não há tempo ou espaço em que ele se cumpra. (Blanchot, 1980, p.9 e 10)

Para Blanchot, o “desastre” parece romper a ideia da linguagem como representação. Rompimento entre palavra e coisa, físsura entre significado e significante que radicalizará a experiência contemporânea ao desconectar as condições anteriores. A fragmentação é “mais que a instabilidade (a não fixação), promete o desconcerto, a desacomodação” (Blanchot, 1980, p.14). A experiência, tal como a linguagem, é um conjunto de relações arbitrárias, em que a fragmentação, a destruição irá guiar, não apenas o estilo deste pensamento, mas definirá um esforço metodológico de adentrar o esfacelamento dos conceitos.

Ao falar da literatura, Blanchot sobe à superfície da palavra e da experiência do indizível a partir do poderoso conceito do “Fora”, que será posteriormente reapropriado por Foucault (2006) para afirmar o estremecimento do *cogito*, o desmoronamento da unidade do eu, do humanismo, dos conceitos de obra e autor. O “pensamento do Fora” na literatura e na experiência contemporâneas, nada mais é que o encontro com a morte da narrativa e com a morte do sujeito que diz “eu falo”. Ao sujeito moderno é imposta a invasão de um “Fora” que o devora, que rompe os limites que o separavam da cultura e o definiam a partir dessa separação. É a descoberta do horror e da potência de um impessoal que radicaliza a experiência subjetiva até a afirmação de sua destruição:

(...) A literatura só se instala descobrindo sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: um homem, uma mulher, um animal, um ventre, uma criança... As duas primeiras pessoas do singular não servem de condição à enunciação literária; a literatura só começa quando nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu. (Blanchot, 1997, pp.29 e 30)

Diante do desafio de restos impensáveis, o pensamento do Fora é o resultado do encontro com a morte enquanto impossibilidade ou com a experiência nos limites de sua destruição, de sua (in)existência catastrófica. Blanchot chama de desastre “o que não tem o último como limite: o que arrasta o último ao desastre.” (1980, p.31). Sob o legado da perturbação das palavras de Nietzsche, o “pensamento do fora” é o

pensamento que se mantém fora da subjetividade, querendo pensar o vazio do homem desaparecido e, mais ainda, ultrapassagem do homem. Esta renúncia significa uma morte entendida como subversão:

A renúncia ao eu sujeito não é uma renúncia voluntária, tampouco é uma abdicação involuntária; quando o sujeito se torna ausência, a ausência do sujeito ou o morrer como sujeito subverte toda a frase da existência, tira o tempo de sua ordem, abre a vida à passividade, expondo-o ao desconhecido da amizade que nunca se declara. (Blanchot, 1980, p. 31)

O Fora, ligado à morte, impede conceber a experiência enquanto individual. A experiência não é subjetiva. A morte, assim como a vida, o homem só a conhece porque é a morte por vir (Blanchot, 1997, p.324). O fora, tampouco pode ser algo que se separa como um “fora absoluto”, pois Blanchot crê que nada pode ser mostrado sem a linguagem. Não se trata de acabar com a linguagem, aniquilamento ou apologia a alguma experiência pura. Trata-se de desconcertá-la, desconfortá-la, fragmentá-la ainda mais e, principalmente, de pensar o além dela. Morrer, para Blanchot, é “perder o homem”, aniquilar o ser, mas também perder a morte, ou seja, a sustentação da seguinte questão diante do desastre: é possível morrer? Assim como a possibilidade ou impossibilidade de viver, o sobreviver parece poder perguntar sobre o além dos limites do homem:

Enquanto vivo, sou um homem mortal, mas, quando morro, cessando de ser um homem, cesso também de ser mortal, não sou mais capaz de morrer, e a morte que se anuncia me causa horror, porque a vejo tal como é: não mais morte, mas a impossibilidade de morrer. (Blanchot, 1997, P. 324)

Na experiência do Fora não há nem possibilidade nem impossibilidade de comunicação. Nos limites do indizível, a destruição da questão da comunicação vem juntamente com a questão do sujeito. Não sou “eu” quem fala e, para Blanchot, a comunicação nada mais é que uma “loucura privada” (1980, p. 44). Um desatino tão pretensioso quanto estúpido, porque, neste sentido, a narrativa (enquanto subjetiva) é entendida como indissociada da vida.

Essa ideia de superação das separações do pensamento representacional, a partir da crise e do “desastre”, demonstrada por Blanchot, faz com que, impelido pela questão da morte, o pensamento seja abordado de forma indissociada dos modos de viver. Por isso os conceitos de Blanchot serão fortes ferramentas nas mãos de

Foucault, Deleuze, Hannah Arendt e Agamben, porque se faz urgente pensar o além da vida, a fim de pensar suas condições de existência e sua modalidade de reinvenção.

2.3

Foucault e Deleuze: nos limites do impensável para a construção da corporeidade

2.3.1

Foucault e o Fora da linguagem

Blanchot, ao inserir o conceito de “Fora” para pensar a literatura e a subjetividade, permitiu a Foucault (1979) aprimorar sua análise das condições em que o sujeito aparece na ordem dos discursos. Para Foucault, através dessa modalidade de pensamento à margem, tornou-se possível pensar a vida indissociada de seu processo político e da questão da liberdade sob o contexto da produção de subjetividade, não apenas em níveis macro, mas no nível micropolítico. Possibilitou pensar as condições do que se chama “estrutura” socioeconômica, a fim de perguntar sobre sua emergência através da decomposição dos conceitos que a constituem.

A problematização crítica foucaultiana criou meios de compreender os mecanismos artificiais das relações de forças concernentes às máquinas que tornaram possíveis o aprisionamento e a captura dos modos de vida na dimensão dos afetos. Neste sentido, Foucault (1988) interessou-se pelos saberes investidos de poder que produziram estratégias disciplinares sobre os corpos, através da invenção da doença mental e da loucura. Nos limites do normal e do patológico, no contexto dos sentimentos mais íntimos, o ‘plano de afecção’ é metamorfoseado em um campo de controle para constituir um campo de combate. Trata-se de uma operação de desterritorialização, de um combate em meio aos destroços e fragmentos, já que, no contexto da catástrofe, a guerra parece ter transformado a vida em “sobrevida”, ou em impossibilidade de viver:

O que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia: temos um processo bem real de luta, a vida como objeto político foi de algum modo

tomada ao pé da letra e voltada para o sistema que tentava controlá-la (Foucault, 1988, p. 158)

Para Foucault (1979), o poder sobre a vida, ou o biopoder, estabelece relações de forças contingentes, antes naturalizadas pelo pensamento moderno, e faz do pensamento algo impossível. Em meio à crise da impossibilidade de pensar, parece restar a aposta em uma saída, em linhas de fuga, a partir da afirmação do exercício do poder como algo arbitrário. Para isso, a falência da representação passa a ser vista não como sintoma de falha estrutural, mas como característica desta. Foucault afirma a destruição das forças de conexão entre as palavras e aquilo a que elas se referem. Instaurar a fissura na fala para enfim destituir o sujeito da fala. Para desestruturar o sujeito e sua fala, em *“As palavras e as coisas”*, Foucault (1995) afirma que:

Por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aqueles que as sucessões da sintaxe definem (Foucault, 1995, p. 25).

A fala e o sujeito são construções, efeitos das relações de forças de poder que, caracterizando a sociedade que Foucault denominou “disciplinar”, investem os corpos para controlá-los, moldá-los, interiorizá-los e, é claro, produzir conhecimento, saber sobre ele, para melhor manejá-lo. Se a disciplina age sobre os corpos, o biopoder, segundo Foucault, age “no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (idem, p. 152). Sobre esse corpo-espécie, o biopoder cuida de processos como nascimentos e mortalidades, da saúde da população (doenças e epidemias, por exemplo), da longevidade. O biopoder é a gestão da vida como um todo; é a composição de técnicas de poder sobre o biológico que perpassa as discussões políticas. Foucault visa mostrar como, assim como a disciplina foi necessária na docilização do corpo produtivo fabril, o biopoder foi também muito importante para o desenvolvimento do capitalismo, pois “o investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento” (Foucault, 1988. p 154).

Portanto, a análise do surgimento de uma outra modalidade do poder, em que “o direito que é formulado como de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte e deixar viver” (1988, p 148), torna possível pensar o estatuto de uma

experiência contemporânea que adquire o caráter de ‘traumática’, ou, nos termos de Blanchot, uma experiência face ao contexto do “desastre”. A consequência dos conceitos impactantes da obra de Foucault, através da avaliação do funcionamento das instituições como resultado de jogos de forças de poder imbricadas nas relações sociais (até a produção do que chamamos de intimidade) é a revelação do gerenciamento da liberdade das singularidades a serviço da manutenção do próprio poder. Foucault transformou a filosofia em um instrumento político de luta e revolução destas singularidades, para além do sujeito ou indivíduo, no contexto de desconstrução catastrófica:

A busca de estilos de existência tão diferentes uns dos outros como seja possível me parece um dos pontos graças aos quais a investigação contemporânea se pode inaugurar na Antiguidade em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seja aceitável para todos – no sentido de que todos devam submeter-se a ela – parece-me catastrófica. (Foucault, 1994, p. 706)

Foi assim que, sob o legado de Nietzsche e Blanchot, Foucault desenvolveu com Gilles Deleuze (2005) uma maneira de pensar o “devir” da linguagem e da construção de uma “biopolítica”, indissociada das forças do fora e da “diferença” em um “plano de imanência”. A ideia da diferença, que perpassa todos esses autores de maneiras peculiares, propõe a afirmação do traumático a partir da inspiração nietzschiana de que a busca do bem e do aperfeiçoamento moral - e, num sentido mais abrangente, toda a função educadora dos comportamentos, no qual se encontra o sentido originário da transcendência, da educação, da razão e da igualdade - é vista como uma história de crueldades. No prefácio da genealogia da moral, Nietzsche pergunta:

Sob que condições inventou o homem aqueles juízos de valor, bem e mal? E que valor têm eles mesmos? Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade?... Nós necessitamos de uma crítica dos valores morais, é necessário uma vez colocar a pergunta sobre o valor desses valores – e por isso se necessita do conhecimento das condições e circunstâncias nas quais surgiram esses valores e nas quais se desenvolveram e modificaram (moral como consequência, como máscara, como sintoma, como tartufaria, como doença, como mal-entendido, mas também moral como causa, como remédio, como estímulo, como inibição, como veneno) como um conhecimento que não teve até agora e nem foi desejado. (Nietzsche, 1996, p.3)

A crítica sob a esteira da destruição não é, nem para Nietzsche, nem para Foucault ou Deleuze, mera compulsão de aniquilamento. Significa dizer que a afirmação de uma redução do pensamento ao *logos* é mortificante. É o que Nietzsche chama de “autoengano original do intelecto” (Nietzsche, 2000), que nos impede de reconhecer que o conhecimento e a produção de valores derivam da vontade de potência. A vontade de potência, de afirmação da vida enquanto poder de afecção se manifesta em todos os seus movimentos instintivos: é a afirmação da vida tal como ela se apresenta, é o desejo do acontecimento. A afirmação da vida é a aposta em sua potência de diferença e, fundamentalmente, no domínio das forças enquanto potência de resistência: enquanto potência de afetar e ser afetado por outras forças. A subjetivação, por sua vez, consiste na produção de interioridade, de um estilo de vida (subjetividade). A peculiaridade da força de afetar-se a si mesma a partir da dobra do Fora permite que possamos construir regras facultativas para o modo de nos conduzirmos no mundo. Para Foucault, ao embarcarmos numa interioridade exterior, singular, estaremos resistindo aos jogos de poder e saber hegemônicos.

É principalmente no fim da obra de Foucault que Deleuze vê a radicalização completa da desconstrução do sujeito e a afirmação da vontade de potência como força de criação e ultrapassagem do Homem. A partir das digressões sobre o poder tornado “poder sobre a vida”, a consequência do pensamento de Foucault teve como objetivo demonstrar, assim acredita Deleuze, que a desorganização dos corpos assujeitados revela o plano da vida liberado de sua restrição e decadente subjetividade. (Deleuze, 2005).

Em vez de percepções de um sujeito, Deleuze constrói os “perceptos” e os libera daquele que sente. Não sou “eu” quem sente, mas o “eu” é ultrapassado pela vida, é veículo de passagem da experiência. Neste sentido, torna-se possível pensar uma experiência que perpassa o encontro dos corpos, que causa diferença e criação através de sua destruição. Assim como diz Blanchot (1973), uma das mais seguras anotações de Deleuze diz respeito à positividade do processo de resistência, pois “jamais a reação de uma força contra outra é concebida como um elemento negativo” (Blanchot, 1973, p.11) Desse modo, Deleuze (2005, p. 111), a partir das ideias de Blanchot, visa forçar a linguagem até compreendê-la como uma “exterioridade” e, entende a subjetividade apenas como intimidade do exterior, como modo de exterioridade que se enverga em um processo de diferenciação:

A intimidade da força é exterioridade. A exterioridade assim afirmada não é a continuidade tranqüila temporal e espacial, continuidade cuja chave é dada pela lógica do logos – o discurso sem solução de continuidade. Exterioridade – tempo e espaço – é sempre exterior a si mesma. Não é correlativa, centro de correlações, mas estabelece a relação de uma ruptura que nos une. A diferença é a manutenção da externalidade, o exterior é a exposição da diferença, diferença e exterior designam a distância original - a origem que é a disjunção mesma e sempre cortada de si mesma. A disjunção, ali onde o tempo e o espaço se juntam separando-se, coincidência impossível, o desencontro que de antemão aparta de qualquer unidade. (Blanchot, 1973, p.10)

No plano de imanência, a natureza e a cultura são dobras da mesma matéria: a vida enquanto vontade de potência. De acordo com Deleuze, em *Mil Platôs* (1995), o conceito de plano de imanência eliminará a questão da transcendência e da gênese das estruturas originais do real: não há nenhuma estrutura mais do que há gênese. No plano de imanência, há apenas complexas redes de forças, relações, afetos e devires.

Para Deleuze (1995, p. 87-88), o plano de imanência é distinto do plano que chama de organização, concernente ao desenvolvimento das formas e à formação dos sujeitos. Ao contrário do plano de organização, ou plano da Lei, o plano de imanência ou de consistência não conhece senão relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão, entre elementos não formados, relativamente não formados, moléculas ou partículas levadas por fluxos. Tendo em vista que o processo de individuação não pode se dar sobre o modo de um sujeito ou uma coisa, este plano visa a constituição de um pensamento sobre as intensidades, sobre o que Deleuze conceitua como “hecceidades” ou “acontecimentos”. O tempo do acontecimento, entretanto, ultrapassa o tempo subjetivo: “As hecceidades são apenas graus de potência que se compõem, às quais correspondem um poder de afetar e ser afetado, afetos ativos e passivos, intensidades” (Deleuze, 1998, p.109).

O mundo das representações não é considerado como formas vazias que necessitam conteúdo, que esperam conectar-se a algo. As representações se tornam produções ativas em si, constantemente afetando e sendo afetadas por outros conceitos, representações, imagens, corpos. Na singularidade dos momentos, Deleuze vê a vida enquanto plenitude de sentido:

Uma vida está por todos os lugares, por todos os momentos que atravessam este ou aquele sujeito vivo e que medem tais objetos vividos: vida imanente trazendo os acontecimentos ou singularidades que apenas se atualizam nos sujeitos e nos objetos. (Deleuze, 1997, p. 8)

No texto “Imanência: uma vida” (1997), Deleuze escreve sobre como o conto de Dickens soube expressar “o que é uma vida”, sendo o artigo indefinido, aqui, um índice do transcendental. Um mau sujeito desprezado por todos, em seu momento de luta contra a morte desperta uma espécie de solicitude, de respeito e de amor ao menor sinal de vida do moribundo, fazendo com que todos se disponham a cuidar dele. No entanto, na medida em que volta à vida, ou seja, que quando a vida sai daquele instante indefinido no limiar da morte, instante impessoal, para manifestar-se como vida própria, a crueldade e a maldade voltam a afastar as pessoas. Dirá Deleuze:

A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, e contudo singular, que resgata um puro acontecimento liberto dos acidentes da vida interior e exterior, quer dizer, da subjetividade e da objetividade do que ocorre. «Homo tantum» com o qual todos se compadecem e que atinge uma espécie de beatitude. É uma hecceidade, que já não é individuação, mas singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, porque só o sujeito que a encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má. (Deleuze, 1995, p. 3)

O artigo indefinido, índice da impessoalidade e da virtualidade, é sublinhado por Deleuze, e distingue os termos transcendente e “transcendental”, na medida em que este último libera a virtualidade imanente ao acontecimento, sem referir-se à relação sujeito-objeto. Sendo que o virtual, em Deleuze, possui plena realidade: a realidade do virtual é como a de uma “tarefa a ser cumprida”, ou de “um problema a ser resolvido”, como um “conjunto de possibilidades”. Trata-se de um “empirismo transcendental” (Deleuze, 2005), de um ultrapassamento da questão da referência da representação ao afeto ou ao objeto, para retirar daí um *ethos*. Para Deleuze, a importância do conceito de plano de imanência está na possibilidade de fundar uma ética. E o que seria uma ética da imanência?

Nessa ética da imanência, não há referência ao julgamento do bem e do mal, de certo ou errado, como uma regra transcendente do modelo, de direito. Trata-se de um processo de avaliação e criação. Inspirado em Bergson e Nietzsche, Deleuze (1988) inscreve a diferença além de qualquer descrição moral. A diferença não é o diferente; não é relação; não é predicativa e nem propositiva. A diferença nunca é diferença entre dois indivíduos. Contra a diferença entre coisas ou entes determinados, Deleuze afirma a diferença em si: “a diferença interna à própria coisa”, o “diferenciar-se em si da coisa” (idem, p.68). A diferença é o fluir, o jogo de forças, mas, mais do que isso, a diferença é um elemento de transgressão.

Uma ética da transgressão, da subversão, da transvaloração, esta é a força do conceito de diferença em Deleuze. Talvez por isso Roudinesco (2004) diga que muitos autores consideram Deleuze, dentre os chamados “pensadores da diferença”, como aquele que foi mais longe em sua abordagem crítica, pois o elemento subversivo da diferença em Deleuze visa decompor as identidades, ou os organismos: antes de representar a realidade, as identidades seriam uma ilusão que ofusca a realidade das diferenças. A ética deleuziana consiste em aproximar-se da dimensão da vida como vontade de potência, como grau de potencialização ou despotencialização desta, o que implica em ultrapassar o campo do subjetivo até sua metamorfose em acontecimentos ou hecceidades.

2.3.2

Todo corpo é um corpo social

A partir do problema da morte do pensamento, a ética da imanência deleuziana apenas é possível através do encontro com a morte. Morte do pensamento enquanto representação, enquanto transcendência, morte do “eu” e de um “Deus” ou “supereu”. Sem referência, o plano de imanência apenas refere a si mesmo: como uma ferida, uma fissura, instaura a afirmação da vida como plano de diferenciação e atualização, que decompõe o que está composto e compõe o que está em decomposição; uma eterna abertura a ser preenchida por novas forças criativas. Como diz Deleuze (1995):

Uma ferida encarna-se ou atualiza-se num estado de coisas e num vivido; mas é ela mesma um puro virtual sobre o plano de imanência que nos impele numa vida. A minha ferida existia antes de mim... Não uma transcendência da ferida como atualidade superior, mas a sua imanência como virtualidade sempre no seio de um meio (campo ou plano). (Deleuze, 1995, p. 7)

Ao falar dos corpos como atualizações de acontecimentos, embora esteja parecendo se referir à realidade corpórea como oposta a um plano intensivo incorporal, Deleuze visa exatamente à subversão do corpo, à destruição do corpo enquanto organismo. Nem como um conjunto de ideias, nem enquanto um corpo que fala: para Deleuze, não há nada que esteja absolutamente atualizado. As entidades do domínio atual, identidades e corpos são uma tentativa de organização, fabricação de

uma máquina-organismo negadora da vida enquanto potência de afecção. A ética afirmativa deleuziana é, assim, indissociada de uma “política dos corpos”, a fim de liberar o corpo do organismo e abrir o plano de criação de novas composições corporais.

As composições e decomposições, no entanto, acontecem em um plano de imanência. Em sua filosofia dos afetos Deleuze (1968) afirma a influência recíproca dos corpos, não no campo da fala enquanto argumentação, busca da verdade ou significação, mas de uma ligação pela “expressão”: expressão em si.

Portanto, se para a criação no domínio dos corpos faz-se necessário a geração de um “senso comum”, em um sentido literal, de um campo de encontro, a conclusão é de que, para Deleuze, os corpos são indissociados de uma política dos encontros, e que **todo corpo** (ideia, singularidade e hecceidade), **é um corpo social**. Isso significa dizer que o julgamento moral aqui não é obtido através do “communis sensu” como em Kant⁶, em que os corpos são deduzidos com relação a uma hipotética comunidade universal da humanidade representacional, impossível, mas eles se expressam em conjunto com outro ou outros corpos.

2.3.3

Diferença e linguagem: a indeterminação das linhas de fuga

A filosofia da diferença proposta por Deleuze procura afirmar o poder subversivo das “ervas daninhas”, que nascem para fora dos sistemas centrados ou centralizações estruturais; essa “rede de autômatos finitos” é um sistema complexo em que não há referência a nenhuma ordem central. Mais do que a perversão da norma, que seria o mesmo-inverso desta, Deleuze aponta para linhas múltiplas que compõem o fluxo constante de desterritorialização e territorialização da vida. Em sua monografia de 1967 sobre o escritor Leopold von Sacher-Masoch, “*Masoquismo:*

⁶ Kant, em “Crítica da Faculdade do Juízo”, afirma que “por sensus communis tem que se entender a noção de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de julgamento, que na sua reflexão considera em pensamento (a priori) o modo de representação de todo o outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que teria influência prejudicial sobre o juízo” (1992, p.196). Kant faz coincidir o conceito de “sentido comum” com a faculdade de juízo para, assim, buscar a regra universal. Para tanto, precisa abstrair aquilo que, no estado da representação, é matéria, isto é, sensação. Presta-se, pois, atenção apenas nas peculiaridades formais de seu estado de representação.

uma interpretação de frieza e crueldade”, Deleuze (1971) trabalha na reabilitação do fenômeno clínico "masoquismo" e contra a sua ligação conceptual ao "sadismo", entendido como equivalência no pensamento freudiano.

Deleuze pretende mostrar aqui a ideia de que uma possível transformação da unidade de masoquistas na unidade de sádicos se baseia na suposição lacaniana e freudiana de obter prazer pela falta, que pode ser conseguido através da recepção de dor - no caso do masoquista - ou causando dor - no caso do sádico. Contra esse modelo, exemplifica a possibilidade masoquista de eliminar a necessidade de transcendência através da suspensão do clímax sexual. Ao contrário do sádico de Sade, que quer o mundo regulamentado pela institucionalização universal da pena e da prostituição, o masoquista está de acordo com a sua dominação. Contra uma noção de desvio da estrutura, Deleuze propõe um pensamento que é capaz de afirmar a diferença e perguntar: “Isso é possível? Como é possível?”, a fim de reconhecer linhas de fuga, outras possibilidades de modos de ser e de configurações da sexualidade, do sentir, da expressão.

Nesse sentido, se Foucault pergunta sobre as condições de interesse (a quem interessa determinado assunto, a que serve?), Deleuze parece radicalizar: este dado ato político aponta a favor da vida, tida como prazer, como corporeidade imanente, como experiência de criação e diferença, ou contra ela? E ainda: como criar em meio a tudo isso?

Como diz Foucault, sobre o investimento da moral no campo da sexualidade:

(...) de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa “problematização”? (Foucault, 1984, p.14).

Assim, podemos ver uma imagem ética, para além do bem e do mal, em Deleuze: o pensamento como um sistema rizomático, que não se refere a um sujeito. Antes, o pensamento o ultrapassa, passa por ele, ao mesmo tempo em que se converte em dobras e propõe desterritorializações. A imagem do pensamento é a afirmação da fragmentação.

A proposição de uma imagem “rizomática” do pensamento, no entanto, se é bem sucedida ao impedir a constituição de um sistema totalitário, não impede que linhas de fuga mortíferas prevaleçam, o que Deleuze chamou de "um processo

molecular em um buraco negro" (1998, p. 167). Sendo a filosofia o campo da "criação de conceitos" (Deleuze, 1997), cabe aqui retornar à questão do pensamento como imanente à vida, e à consequente indissociação de seu caráter político como um desafio contemporâneo de criação de um "campo comum" no terreno da experiência.

Para Deleuze, assim como para outros autores, compreender e problematizar as estruturas a partir de seu abalo parece seguir as exigências de um tempo que atravessa um contexto de "decadência", em que estas estruturas já se encontram em processo de destruição. Ao considerar a esquizofrenia como encarnação dos "fragmentos" de uma estrutura social que institucionaliza e separa a loucura em vez de imputá-la a si mesma, Deleuze vai de encontro à idéia psicanalítica de inconsciente como estrutura de um sujeito, ao mesmo tempo em que procura afirmar a tentativa esquizofrênica de resistência à ordem estabelecida.

2.3.4

O Fora da experiência e a busca de vias de resistência

A psicanálise, nomeadamente a freudo-lacanianiana, ao reduzir o desejo ao complexo de Édipo (Deleuze e Guattari, 1976), reduz a noção de sujeito. Concebido como uma rede de significantes e significados, ele é reduzido à falta e à castração do desejo:

Pois é essa a verdadeira ideia do padre: a lei constituinte no cerne do desejo, o desejo constituído como falta, a santa castração, o sujeito fendido, a pulsão de morte, a estranha cultura da morte. E talvez seja assim a cada vez que se pensa o desejo como uma ponte entre um sujeito e um objeto: o sujeito do desejo só pode ser clivado, e o objeto, de antemão, perdido. (Deleuze e Guattari, 1976, p.106)

Ao propor o desejo como puro devir, forças da vida em jogo, Deleuze situa a esquizofrenia como experiência da radicalidade direta das "máquinas desejanças": é o indício do Fora como experiência, da invasão do Fora em um sujeito que foi formado para conter o mundo dentro de si. No esquizofrênico, a noção do real é índice de subversão, de imanência em relação à transcendência; por isso ele resiste ao enquadramento analítico. Ao colocar a tônica no real, diz Deleuze: "Quando se invoca uma transcendência, detemos um movimento para introduzir uma interpretação em vez de experimentar" (1988, p. 22).

A esquizofrenia mostra a loucura da transcendência e não a loucura de um sujeito: é um modo de vida nos limites de uma experiência fragmentária, fragmentada. São “máquinas desejanter” oriundas de linhas rizomáticas de um sistema socioeconômico capitalista em que a experiência é tornada impossível. Assim, o real de Deleuze não se identifica com o perceptível nem com o imperceptível: reside para lá de tudo isso nas relações entre as bordas e não entre essências.

O pensamento, tanto quanto o funcionamento das máquinas desejanter, é plano de superfície que contém rizomas, linhas que podem ser cartografadas. Nesta metodologia de análise e acompanhamento das composições e decomposições dos blocos, há uma aposta em linhas de fuga que atravessam e têm a possibilidade de modificar a configuração atual do corpo social e suas modalidades fascistas.

A partir do método arqueológico proposto por Foucault, Deleuze concentra sua análise da formação dos processos de subjetivação:

(...) os processos de subjetivação não têm nada a ver com a “vida privada”, mas designam a operação pela qual os indivíduos ou as comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos... (Deleuze, 1992, p. 188)

Por isso, o trabalho de Foucault e Deleuze, apesar das diferenciações ao longo da produção de ambos, volta-se para o problema da liberdade como uma tarefa de resistência. Tarefa que, atribuída ao corpo social, “comum” apenas no sentido de que é marcado pela diferença, não se configura somente como uma questão ética, mas uma questão de estética da existência. Configura-se como a constituição e afirmação de novos modos de ser: “A crítica é o componente da estética da existência para levar tão longe quanto possível o trabalho da liberdade” (Foucault, 2000, p.348). Neste ponto, trata-se do empenho na produção de uma “vida bela”, no que ela tem de afinidade com a vontade de potência que a constitui:

(...) a exigência de austeridade implicada pela constituição desse sujeito senhor de si mesmo não se apresenta sob a forma de uma lei universal, à qual cada um e todos deveriam se submeter; mas, antes de tudo, como um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e melhor realizada possível. (Foucault, 1984, p. 218)

Considerado o último tema da obra de Foucault, “as técnicas de si” são definidas por ele como práticas que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, “um certo número de operações sobre os corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade” (Foucault, 1994, p.785). Assim, a união aos conceitos deleuzianos redobrava a força da noção de pensamento enquanto força ético-estética indissociada da arte.

A concepção do pensamento como indissociado dos modos de ser e como linhas de composição que o transmutam em palavra, em sonho, em ato e em música tem como movimento principal a criação enquanto diferença: criação de si e de outrem como diferença. Mas aquilo que é observável (“visível”) e as formas de enunciado (“dizível”) são formados por combinações próprias para cada estrato (“camadas sedimentares”), para cada formação histórica daquilo que se pode ver e dizer em uma determinada época. A função da análise proposta por Foucault é a de um arqueólogo: definir o que se pode ou não ver e dizer numa determinada contingência. Ou seja, definir os estratos próprios de cada época, assim como suas alterações e os momentos de mudança dos regimes.

Todavia, definir os enunciados e as visibilidades não parece simples, uma vez que nem os enunciados são diretamente legíveis nas palavras nem as visibilidades diretamente visíveis nas coisas. Logo, o trabalho também é de destruição: é preciso rachar as palavras e as coisas para delas extrair, respectivamente, os enunciados e as visibilidades. Não porque estejam escondidos, ou ocultos. Mas porque formam redes superficiais, conectadas em planos de afecção. O saber constitui, portanto, justamente os limites do que pode ser visto e do que pode ser dito, em cada época, e estas duas dimensões estão separadas por um vazio.

O movimento arqueológico, ou seja, a destruição da ligação entre as palavras e as coisas leva ao descobrimento de enunciados e visibilidades, de que “há um visível que tudo o que pode é ser visto, um enunciável que tudo o que pode é ser falado” (Deleuze, 1989, p. 74). A dimensão ético-estética da arqueologia visa revelar para habitar e destruir os limites que parecem ligar as palavras e as coisas.

Se para Foucault, as formas variáveis do saber (ver e dizer) são atualizações de diagramas de forças microfísicas virtuais não-dizíveis e não-visíveis, Deleuze

diferencia estes diagramas do que chama de linhas do Fora. Para Deleuze, os diagramas, embora sejam composições de forças móveis em devir, estão sempre presos no complexo Saber-Poder. As linhas do Fora estão à margem desse complexo.

No livro *Conversações* (1992), Deleuze afirma que o questionamento de Foucault (1993) se resume na pergunta: não há nada “além” do poder? (Deleuze, 1992, p. 135). Assim, o conceito de “Fora” é definido como uma tempestade de forças, o não-estratificado, o informe, um “espaço anterior”, espaço de singularidades que resiste ao poder. O “Fora” é sempre a abertura de um futuro.

Lembrando a ideia de “livro por vir”, de Blanchot (2005), o “Fora” constitui um real que, em vez de atual, é um real virtual. A realidade aí está presente, mas não sob o domínio das formas (real atual), e sim sob o domínio do indeterminado, do imprevisível, daquilo que Deleuze entende por “devir”. Por isso, é no domínio das forças do Fora que Deleuze situa a resistência ao poder, porque é a Vida que resiste, e não alguém. Forças de composição e decomposição de um corpo que é sempre social. Como afirma Deleuze, “um campo social mais resiste do que cria estratégias, e o pensamento do lado de fora é um pensamento de resistência” (Deleuze, 1991, p. 96). Mas como delimitar as linhas do Fora, se o Fora é definido exatamente como além do limite do saber? Apenas no confronto com a morte, talvez. Deleuze, em *Conversações*, fala dessa dificuldade de conceituação:

É difícil falar disso. Não é uma linha abstrata, embora ela não forme nenhum contorno. Não está no pensamento mais do que nas coisas, mas está em toda parte onde o pensamento enfrenta algo como a loucura e a vida, algo como a morte. Miller dizia que ela se encontra em qualquer molécula, nas fibras nervosas, nos fios da teia de aranha. Pode ser a terrível linha baleeira da qual nos fala Melville em *Moby Dick*, que é capaz de nos levar ou nos estrangular quando ela se desenrola. Pode ser a linha de um pintor, como as de Kandinsky, ou aquela que mata Van Gogh. Creio que cavalgamos tais linhas cada vez que pensamos com suficiente vertigem ou que vivemos com bastante força. Essas são as linhas que estão para além do saber (como elas seriam “conhecidas?”), e são nossas relações com essas linhas que estão para além das relações de poder (como diz Nietzsche, quem gostaria de chamar isso de “querer dominar?”). Você diz que elas já aparecem em toda a obra de Foucault? É verdade, é a linha do Fora. (Deleuze, 1992, p. 136-137)

Face à radicalização do biopoder, do combate de vida e morte que tal configuração provoca, Deleuze imputa à vida a potência de resistência. Em sua leitura do texto foucaultiano, ele questiona: “A força vinda do lado de fora – não é uma certa

ideia da Vida, um certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não seria essa capacidade da força de resistir?” (Deleuze, 1991, p. 99).

A “força vinda do Fora” é força de catástrofe, de mudança, de criação indissociada de potência destrutiva. Não seria possível para o “eu” viver na linha do Fora: não se trata de uma escolha. A linha do fora é a Vida em sua máxima potência, mas “essa linha é mortal, violenta demais e demasiado rápida, arrastando-nos para uma atmosfera irrespirável” (Deleuze, 1998, p. 138).

Mas se essa linha é tão terrível, se advém a partir de sua dimensão de encontro com a morte, como torná-la vivível, praticável, pensável, ou seja, como fazer dela uma arte de viver? Aqui, Deleuze recorre à força do estudo de Foucault sobre as “técnicas de si”, ou seja, sobre os processos de subjetivação como dobras da linha do Fora:

Seria preciso ao mesmo tempo transpor a linha e torná-la visível, praticável, pensável. Fazer dela tanto quanto possível, e pelo tempo que for possível, uma arte de viver. Como se salvar, como se conservar enquanto se enfrenta a linha? É então que aparece um tema frequente em Foucault: é preciso conseguir dobrar a linha, para constituir uma zona vivível onde seja possível alojar-se, enfrentar, apoiar-se, respirar — em suma, pensar. Curvar a linha para conseguir viver sobre ela, com ela: questão de vida ou morte. A linha mesmo não para de se desdobrar a velocidades loucas, e nós, nós tentamos dobrar a linha, para constituir “os seres lentos que somos”, atingir o “olho do ciclone”, como diz Michaux: as duas coisas ao mesmo tempo. (Deleuze, 1992, p. 138)

Esta questão nada mais é do que a evolução da questão benjaminiana:⁷ “Será possível a experiência?” Porque com Deleuze e Foucault, a “filosofia do porvir”, em sua tarefa de ir sempre além, acrescenta à questão o problema propriamente contemporâneo e, situando-o em uma dimensão de atitude, de um *ethos*, afirma o processo que se desenvolve nas práticas que se pretendem revolucionárias: “até onde desdobrar a linha sem cair num vazio irrespirável, na morte, e como dobrá-la sem no entanto perder contato com ela, constituindo um dentro imanente ao Fora, aplicável ao Fora? São ‘práticas’” (idem, p.140). Para habitar os limites do impensável e tornar o pensamento imanente à vida, faz-se necessário a constituições de novos modos de existência. Nesta tarefa ético-estética, a crítica proposta por esses dois autores inclui a questão da corporeidade da experiência e está presente no trabalho de Deleuze a respeito de Antonin Artaud: Como criar para si um “corpo-sem-órgãos”?

⁷ Questão desenvolvida no Capítulo 1.

2.3.5

Um corpo (social) sem órgãos?

Para Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), os indivíduos ou grupos são atravessados por linhas, fusos e meridianos. Corpos cartográficos onde são delimitados e registrados territórios, sempre impermanentes, jogos de forças do Fora que ganham dobras e traçam linhas de fuga, de desterritorialização, também impermanentes, contingentes. As linhas de fuga são “uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem mesmo penetrar uma na outra. Rizoma.” (idem, p.77)

No limite do impensável, Deleuze (2005) utiliza a noção de Corpo-Sem-Órgãos. Em sua teoria sobre o "Teatro da Crueldade", em *O Teatro e Seu Duplo* (1938), Artaud visava à espontaneidade para que os atores dessem luz aos gestos e vozes característicos do momento. Ato criativo de “crueldade”, destruição do corpo, Artaud pretendia ensinar como liberar as fissuras do corpo biológico dos processos disciplinares "para tornar-se um corpo sem órgãos", uma “máquina de guerra” em um movimento esquizofrênico de fragmentação corpórea a fim de fazer surgir novas expressões em devir. O CsO é, no dizer dos autores:

(...) não desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo-sem-Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isto - CsO - mas já se está sobre ele - arrastando-se como um verme, tateando como um cego ou correndo como um louco, viajante e nômade da estepe. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos (Deleuze e Guattari, 2005, p. 9).

Para pensar o desejo como processo que produz o campo de imanência através de agenciamentos e não como origem das necessidades e lugar dos prazeres, o CsO é um conjunto de práticas a fim de alcançar um limite sempre a ser ultrapassado. É neste corpo, tão paradoxalmente corpóreo e incorporeal, que a luta de resistência é travada. Este corpo, oriundo de variadas dobras das forças do Fora, não é individual, embora sofra individuações singulares. É definido, nas palavras de Artaud, como práticas de “geografia experimentada”.

Composto de forças de territorialização e desterritorialização mais ou menos absolutas, ele é o resultado de um rizoma de relações e encontros. Gerar um CsO, no entanto, requer dar passagem a um processo ativo de desterritorializações sempre em perigo de entregar-se à transcendência: como por exemplo as atividades de um masoquista ou o uso de drogas, que não são motivados por forças desejantes, mas por tentativas de territorialização de forças por demais velozes.

A noção de CsO faz parte das consequências da filosofia de Deleuze e Guattari e sua ideia de um pensamento não-transcendental, da luta contra o corpo enquanto organismo e da afirmação de uma estética do além-corpo. Essa estética de si, no entanto, não se confunde com algo a ser realizado pelo sujeito, mas aponta para duas características desse intento: o de ser um processo (tornar-se) e o de se dar a partir de uma multiplicidade, ou plano de imanência.

Esta noção de “tornar-se”, para Deleuze e Guattari, é considerada como “tornar-se menor” (1995, p. 50). Crítica aos conceitos humanistas, ela é uma aposta nas “linhas de fuga”: ao invés do homem-branco-consciente-ocidental, há de se encontrar devir-mulher, devir-animal, devir-louco. Trata-se de um nomadismo, processo de mudança dos modos de ser que ultrapassam e atravessam os órgãos fisiológicos e os “órgãos do Estado”: as estruturas sociais são, neste sentido, corpos orgânicos a serem invadidos por forças de resistência. Nas palavras de Artaud (1985), a proposta do “Corpo-Sem-Órgãos” é:

(...) um protesto contra a ideia separada que se faz da cultura, como se de um lado estivesse a cultura e, do outro, a vida; e como se a verdadeira cultura não fosse um meio apurado de compreender e de exercer a vida. (idem, p.18)

Nesse sentido, através da noção de “corpo sem órgãos”, Deleuze traz à tona uma perspectiva crítica em relação ao corpo social, invertendo a tese de que o organismo é anterior ao corpo. A proposta é a de um corpo social como experiência primeira, como experiência por excelência, como um corpo-sem-órgãos, corpo imanente à vida. O CsO visa à decomposição da semiótica mista que combina significância e subjetivação, encarados como procedimentos de comparação e apropriação que asseguram uma política de inclusão diferencial que ignora a alteridade e que define, segundo os autores, o racismo europeu. (Deleuze; Guattari 2005)

Da mesma forma, em *O Anti-Édipo* (Deleuze e Guattari, 1976), o “plano de imanência”, plano de resistência, excede a qualquer interiorização e invade as existências determinadas exigindo mudança, subsumindo as diferenças e distâncias entre o campo individual e o campo social. Como no comentário de Peixoto Junior:

Traçado esse plano de imanência e consistência onde se agenciam e “reagenciam” todas as interioridades, os territórios não mais se fecham em essências mutáveis e definitivas, mas passam a ser invadidos por fluxos de metamorfose provenientes de diferentes lugares, os quais implicam em experimentações que exigem novas configurações tanto para a subjetividade quanto para a comunidade. (Peixoto Junior, 2008, p.101)

Desta maneira, o campo das lutas sociais inclui as dimensões desejantes e afetivas, e torna possível pensar o enriquecimento das discussões no campo da clínica a partir de questões que dizem respeito ao plano da cultura. À cultura são trazidas as questões da afetividade e da produção desejante, e ao campo da Psicanálise, por exemplo, é trazida a dimensão ético-política da crítica da cultura como exigência de modificação nos campos teórico-práticos da clínica. Na medida em que o corpo social encontra-se a ponto de se apresentar como um corpo organicizado, o campo da Psicanálise deveria considerar cada vez mais a corporificação das questões dos “sujeitos”. No entanto, essa corporificação não é mais representativa, ou simbólica, ela parece ser de outra ordem.

Na tentativa de superação das dicotomias, no prefácio de *O Anti Édipo* (1976), ao comparar esta análise com as análises tradicionais marxistas e freudianas, Foucault atribui a Deleuze “o mérito (...) de contrapor-se a uma tendência majoritária (...) a tratar de forma radicalmente distinta o campo das lutas sociais e o domínio das produções desejantes.” (Peixoto Junior, 2008, p.100), através de uma filosofia que aposta em uma dimensão que escapa a qualquer captura pelas práticas de saber-poder. Este “Fora imanente”, ou “Fora dentro”, inclui o paradoxo da experiência no âmbito da questão da corporeidade e, a partir desta abertura, surgem saídas possíveis para um futuro também imanente ao presente.

A prática ético-estético-política de transformação de experiências traumáticas em novos modos de existir seria uma batalha que se basearia em uma noção de corpo que é, ao mesmo tempo, individual e social. Mais do que nunca, o domínio da experiência caracteriza-se pela temática do investimento no corpo, da realidade corpórea que é tão característica do traumático: uma defesa compensatória, que visa

tornar a dor algo inegável, dizível e visível, ao contrário do mundo de representações em falência.

Nas tentativas de controlar a vida em vez de potencializar suas forças afirmativas, Foucault (1984) demonstrou como o sistema capitalista gerou tecnologias capazes de disciplinar e mortificar os corpos, o que resultou em um domínio que captura as forças corporais em prol da alimentação do próprio sistema, em detrimento da vida que os compõe:

Operando um aprofundamento cada vez maior de suas zonas possíveis de intervenção e passando a atuar sobre tudo o que se refere à vida – não para potencializar suas forças afirmativas, mas para controlá-las e fixá-las em um território que facilitasse a gestão de suas virtualidades – o poder caminhou a passos largos para a sua forma mais avançada, a qual acabou por se configurar no biopoder tal como ele se apresenta na atualidade. (Peixoto Junior, 2008, p. 102)

A superfície vital do corpo, composta contingencialmente de forças imanentes do Fora através da porosidade e de microfissuras que a caracterizam, é passível de ser invadida por forças de transformações imprevisíveis. Mas, e quando o poder parece investir até as modalidades mais ínfimas e imperceptíveis? Forças minoritárias, porém altamente revolucionárias, as “linhas de fuga” são afirmações da diferença que escapam às tentativas de controle, de fixação e dos modelos de interioridade. No entanto, e quando essas linhas de fuga se transformam em um aparente “desejo de ser assim”, quando o processo traumático aparece, não como catástrofe externa, óbvia, mas em sua modalidade travestida de vida “comum” indiferenciada?

Trata-se de um processo em construção, ainda e sempre inacabado. Essas “linhas de fuga”, como nos alerta Deleuze (1988), sempre podem ser recapturadas pelo biopoder. A vida em seu poder de resistência sempre corre o risco de ser neutralizada por práticas de saber-poder vigentes que transformam modos de vida revolucionários em algo naturalizado, pré-estabelecido. Entretanto, ainda é no campo do biopoder que a batalha deve ser travada: seja quando “tudo pareça estar terrível”, ou “pareça estar terrivelmente bem”. Assim, as concepções de catástrofe e de trauma devem ser consideradas no sentido mais cotidiano e apostar na modificação das práticas que a produzem e as mantêm.

Ao se referir a Peter Pélbart (2003) e sua conclusão de que a vida, impossibilitada de ser definida em termos unicamente biológicos, passa a incluir a sinergia coletiva, Peixoto Junior (2008) comenta:

Nestes termos para além do biopoder sobre a vida, deparamo-nos com uma biopolítica entendida como potência da vida. Isso significa que, se o poder sobre a vida atingiu uma dimensão nunca vista anteriormente, é também nele que a potência da vida pode se revelar de maneira inédita. Aquilo mesmo que o poder investe - a vida - torna-se, precisamente, o território de ancoragem da resistência a ele, em uma reviravolta inevitável. (Peixoto Junior, 2008, p. 104)

Deleuze (2002) define um mundo abundante em “individuações impessoais”, ou “singulares pré-individuais”, caracterizando a afirmação de um pensamento que recusa tanto a percepção do sujeito como consciência, quanto a partir da perspectiva de um campo transcendental indiferenciado. No domínio do corpo, trata-se de tornar esse corpo eminentemente social, ou seja, de criar uma nova noção de corpo, nem individual ou social.

Essa diferenciação explicitada por Deleuze é de fundamental importância para que o conceito de experiência não se confunda com nenhum fundo transcendental, separado. Porque a noção de experiência, tal como analisamos aqui, é marcada pelo processo de diferenciação que advém do contexto cultural de catástrofe. A noção de experiência passa a ser, em determinado contexto histórico cultural do nosso mundo ocidental, impossível de ser tomada sem o impacto da crise da representação e do rompimento com a dimensão de compartilhamento da experiência: não se trata de retomar uma experiência anterior, passada ou metafísica, nem de buscar uma experiência futura e transcendente. Nesse sentido, recorreremos novamente a Peixoto Junior (2008):

De um lado, teríamos o pensamento metafísico determinando de forma natural o Ego supremo como aquele que caracteriza um Ser infinita e completamente determinado por seu conceito, necessariamente individuado, rejeitando o não-ser – relegado à irreabilidade – e delegando às individualidades finitas realidades radicalmente limitadas. Do outro, encontraríamos um pensamento transcendental que prefere a forma finita da pessoa, determinando esse Eu superior como elemento que opera a permutação Homem-Deus, com o qual o pensamento ocidental se contentou durante tanto tempo. Ambos os casos nos deparam apenas com singularidades aprisionadas no campo da representação, humana ou divina. (Peixoto Junior, 2008, p. 107)

Se o trauma contemporâneo rompe o paradigma da representação diante da catástrofe, é a noção de sujeito que, por depender da dominação de uma existência transcendental, é invadida por forças de metamorfose violentas. Deleuze esclarece o significado da “anarquia coroada” em Nietzsche: “nem Deus, nem homem” (Deleuze,

2002, p. 190 apud Peixoto Junior, 2008, p. 105). Com a morte de Deus e a morte também do homem deste tempo, através da abertura para o “Além-do-homem” (*Übermensch*) (Nietzsche, 2002) ou para novas formas de ser, a criação de uma nova noção de experiência exige prudência. O CsO não teria o poder de resistência, caso se tornasse um “algo a ser”, uma “decisão”, nem uma espécie de “suicídio”.

A morte da primazia do organismo sobre o corpo segue a tentativa de abertura do corpo através de furos, orifícios e porosidades que o tornam parte intrínseca do corpo social, em uma relação diferenciada da constituição de um “eu”. Assim, trata-se de uma nova dimensão da experiência que se faz singular e plural simultaneamente. Mas ela é, acima de tudo, imanente. Ela é futura justamente porque já é presente, no sentido de uma “experiência do porvir” que já é corpo. Essa experiência que ultrapassa a noção do corpo como organismo é tal qual nos afirma Deleuze: “uma” vida. Uma vida qualquer, não uma vida de “todos”: porque é a diferença em jogo nas forças da vida. As noções de “corpo social” e de “experiência comum” são, portanto, problemáticas.

Se a noção de CsO parece ser a construção de um plano “comum” (no sentido da diferença) e essa construção é fundamental para a criação de uma experiência contemporânea para o que há de “porvir” no contexto da catástrofe, qual seria o sentido da frase de Deleuze, “Como criar para si um CSO”? Ou seja, seria possível a criação, individualizada ou deliberada, de um corpo social?

Na afirmação de formas de existência capazes de resistir à mortificação, e diante da ideia da difícil e indispensável tarefa de produção de um “corpo social” (em que os afetos e o desejo não sejam aniquilados) Peixoto Junior (2008, p.111) traz um outro trecho de Peter Pélbart (2003) no qual este autor se refere a, talvez, a única alternativa que possa nos levar à construção de uma noção diferente de comunidade. A tentativa de “descobrirmos comunidade lá onde não se via comunidade, e não necessariamente reconhecer comunidade lá onde todos veem comunidade” (Pélbart, 2003, p.41). A nova noção de experiência deve, portanto, transgredir, superar a separação interno/externo e tornar o questionamento a respeito do individual ou coletivo irrelevante.

Retomando a questão, a perda da primazia da organicidade parece abrir o corpo individual e torná-lo um corpo eminentemente social. Na dimensão do corpo, torna-se possível pensar uma noção de “comum”, e assim definir uma corporeidade da

experiência enquanto fruto de relações de forças. Esta corporeidade do encontro parece engendrar, e em certo sentido definir, uma noção de experiência. Constituído de uma experiência diferenciada, em que os limites são instáveis e contingentes, o “Corpo sem Órgãos” remete à perda da experiência enquanto referência subjetiva. A condição catastrófica que mata o homem e Deus traz a abertura para uma noção de experiência paradoxal, que inclui o corpo em uma corporeidade-acontecimento problemática.

Nesse sentido, se a abertura ao paradoxo permite a afirmação da corporeidade da experiência enquanto possibilidade de criação e resistência, a impossibilidade de representar também pode provocar adoecimento em forma de investimento nos corpos. Ainda estamos diante de linhas de mortificação implícitas na noção de que, sem representação não há sentido, e de que o corpo encontra-se “desamparado”, desconectado da possibilidade de, ele mesmo, criar qualquer coisa.

Isto é, os modos de existir contemporâneos parecem padecer de um “excesso corporal”, embora haja ausência de corporeidade (enquanto experiência), a tal ponto em que é impossível qualquer controle de si. Como diz Joel Birman, essa “positivação do corpo, da ação e da sensação” é acompanhada da “negativização do pensamento e da temporalidade em relação ao espaço”. (Birman, 2005, p. 102).

Neste contexto atual, parece não se tratar apenas de criar um CsO, de liberar forças intensivas, mas de lidar com elas neste mesmo plano, de gerar uma prudência ainda mais eficaz, devido ao aumento da velocidade dos processos em jogo. As práticas precisam ser repensadas; os desafios clínicos parecem exigir uma dedicação a novas maneiras de compreender e atuar, de forma a criar, senão uma nova episteme, ao menos novas abordagens. Pois, se não se trata de uma questão de ‘saber’ a experiência, remetendo-nos aqui ao campo de significação (como nos alertaria Foucault), seria, então, uma questão de ‘sentir’?

Assim como outros psicanalistas contemporâneos, Joel Birman (2005) percebe uma oposição entre a concepção de subjetividade moderna e outra chamada pós-moderna, na atualidade. Segundo Birman, trata-se da confirmação de uma mudança no modelo da subjetividade moderna descrita por Freud, em termos clínicos. Isso parece conceder ao corpo um lugar fundamental, evidenciado pelo aumento de queixas corporais trazidas aos psicanalistas, terapeutas e médicos, e através do surgimento de saberes institucionalizados.

O corpo padece de um “certo excesso”, “de uma certa intensidade” que, segundo o autor, advém da precariedade dos instrumentos de simbolização que acaba exigindo uma “descarga sobre o corpo”, sob pena de transformar-se em compulsividade (idem, p. 104).

Conforme Deleuze, esse processo parece se referir a “linhas do Fora” como “linhas de fuga” por demais velozes. É como se os corpos *per se*, padecendo de extrema individualização, tornassem-se ‘super-orgânicos’: se antes o excesso era de um “eu”, agora parece estar em jogo um “excesso corporal”. Se antes parecia tratar-se de insensibilidade, agora parece se tratar de um excesso de sensibilidade.

Esse ponto parece bastante importante do ponto de vista da dimensão traumática da experiência. Ao contrário da forma de adoecimento histórico, descrito pela psicanálise clássica, em que há algo a ser simbolizado, ou mesmo do *acting-out*, essa descarga sobre o corpo se apresenta como uma “passagem rude, grosseira para o plano da ação” (idem, p.104) que se transforma em violência e compulsão na forma das toxicomanias que visam controlar esse excesso. O mecanismo se faz presente inclusive em toda forma de consumo que participa da compulsividade atual. Quando não é possível explodir pela ação completa, explode-se através do corpo.

Birman atribui à carência de simbolização uma “experiência permanente de perda de domínio de si”, uma experiência que chamou de “desposseção”, que tem como consequência o aparecimento da depressão como grande doença contemporânea. Este excesso de sensações características de todas as formas de adoecimento contemporâneo acompanha a falência do pensamento e o empobrecimento da linguagem:

Em todas as descrições patológicas características da contemporaneidade, há algo muito curioso: o pensamento é uma instância em falência, quer dizer, seja o panicado, que não consegue pensar no que acontece, seja o deprimido, que tem um pensamento reiterativo em que a possibilidade de simbolização é nula, seja o compulsivo que age, seja no psicossomático que não reflete, há sempre nessa discussão acerca da subjetividade contemporânea uma falência da ordem do pensamento; mais especificamente, uma falência da ordem do pensamento que tem como correlato o empobrecimento da linguagem. (Birman, 2005, p. 105)

De acordo com Birman, há uma mutação importante, que se define por uma perda do poder negativizante da linguagem; poder que definirá a linguagem para Lacan e Hegel. Isso nos leva a viver, nesta ênfase sobre o corpo individual, sobre a

ação e sobre as sensações, em uma espécie de “eterno instante” característica de uma “perda do potencial temporal”.

É neste ponto que Birman situa esses modos de existência contemporâneos em uma espécie de “trauma continuado”. Incapazes de antecipar nossas vivências, as figuras do mal-estar contemporâneo estariam centradas em formas de experiências traumáticas cumulativas. Ao contrário da subjetividade moderna, em que o mal-estar estaria centrado em uma experiência de dor solipsista em um indivíduo fechado em si próprio, fechado à alteridade, marcado pela oposição e pela conflitualidade, a subjetividade contemporânea caracteriza-se pela dor sem alteridade.

Se, para Deleuze, somos levados a habitar o limite do impensável - considerando a esquizofrenia como quebra que libera as linhas de fuga, as linhas de resistência e destruição, deixando-as a céu aberto, não seriam as corporificações do traumático na contemporaneidade uma tentativa de negação da dimensão do impensável, através de um aumento de velocidade dessas linhas? As questões clínicas ultrapassam cada vez mais os limites: trata-se não apenas de pensar esses limites, mas o que há além: a criação de modos de recuperar um domínio de si que não seja uma aposta contra o movimento de afirmação da vida.

Para isso, à clínica parece urgente repensar práticas no terreno da afecção, no terreno corpóreo, para evitar que as linhas de força liberadas pelo rompimento com as estruturas representativas tomem vias cada vez mais mortificantes. Como impedir que a criação de um CsO constitua um plano suicida uma vez que apenas a vida pode resistir a todos esses mecanismos de controle (cada vez mais corporais)? Seria possível “pensar” nessa constituição como uma atitude?

A crise ética em que nos encontramos na contemporaneidade é, para Birman, uma crise da concepção de alteridade. A dimensão ética da crise da representação insere o corpo em sua mortificação animalizada, em que o estatuto do “comum” adquire significado de indiferenciação, de **ausência de um outro**. A “vida nua”, na descrição de Giorgio Agamben (2002), passa a ser característica da vida mais hodierna. É nesse sentido que a vida cotidiana caracterizada como ‘experiência subjetiva’ confunde-se com a experiência traumática: o trauma acontece, não apenas em grandes tragédias, ou em situações extremas, mas faz parte da constituição dos modos de existência característicos da contemporaneidade. A catástrofe parece romper os limites e não deixar nem “eu” nem “outro”.

Se a contemporaneidade tornou possível pensar um “corpo sem órgãos”, diante da necessidade de uma nova noção de experiência e de um novo estatuto de “experiência comum”, é porque ela traz em sua experiência de catástrofe a possibilidade de habitar o limite, de descer aos infernos ou subir à superfície sem pele dos corpos mutilados pela violência. Aqui, onde a vida cotidiana se assemelha ao campo de guerra, onde o “estado de exceção” parece impedir qualquer possibilidade de constituição de um corpo social, será possível a criação de condições para uma nova noção de experiência que potencialize as forças da vida? Esta é uma questão que surge no contexto da “catástrofe da representação”, questão contemporânea por excelência. No âmbito do corpo, como recuperar a dimensão de corporeidade afirmando a experiência, em um contexto em que o corpo, embora inflado de excessos intensivos, está a serviço de forças predominantemente mortificantes?

Essa questão faz retornar a advertência de Blanchot sobre o “pensamento do desastre”:

O pensamento do desastre, se bem não extingue o pensamento, nos deixa sem cuidado ante as consequências que possa ter esse mesmo pensamento para nossa vida, afasta qualquer ideia de fracasso e de êxito, substitui o silêncio ordinário, aquele a que falta a palavra, por um silêncio distinto, distante, no qual o outro é o que se anuncia calando. (Blanchot, 1990, p.18)

Seria o “pensamento do impensável” resquício e consequência do desastre em que o silêncio caracterizado como ‘falta de palavra’ passa a ser um ‘excesso sem-limites’, em que a própria palavra “silêncio” torna-se, levada ao limite, inexistência?

No esteio da pergunta acima, Agamben já chama atenção nas primeiras páginas de *Homo Sacer* (2002) para aquilo que ele considerará o limite das investigações de Foucault: o fato de que não tenham levado em conta as análises de Hannah Arendt, desenvolvidas em *A Condição Humana* (1958), sobre o *homo laborans* e sobre a vida biológica como o que vem ocupar o centro da cena política moderna. Para Arendt (1958), o primado da vida natural em relação à ação política era a chave para a compreensão da decadência do espaço público na sociedade moderna. Quando o poder torna-se biopoder, a cultura torna-se também ausente de espaços sociais e passa a ser uma “cultura do corpo”. Mas, ausente de seu aspecto social, político, ético, esse corpo social não é cultura, ele não é, na realidade, social.

Seria um espectro do próprio desaparecimento do homem, ou seja, o “desastre” feito corpo?

Como em Blanchot, que, em sua análise sobre os fragmentos de Nietzsche, revela o questionamento que permanece em suspenso sobre o desaparecimento do homem:

O homem desaparece. É uma afirmação. Mas essa afirmação se desdobra imediatamente na pergunta, O homem desaparece? E o que nele desaparece, a desapareição que ele leva consigo é que o leva, libera o saber, libera a linguagem das formas, das estruturas ou das finalidades que definem o espaço de nossa cultura? (Blanchot, 1973, p.49)

Haveria, neste sentido, uma “linguagem do desastre” ou um habitat nos limites da linguagem em que a estrutura se destrói, na modernidade. Essa “liberação”, como coloca Blanchot, torna a angústia algo impensável, pois liberta a linguagem de sua referência humana. Com a vida biológica no centro da cena moderna, a destruição da linguagem torna a linguagem eminentemente biológica. Uma linguagem-corpo que habita os limites da linguagem a ultrapassa, também é passível de mortificação em forma de biopoder, na medida em que sua transmissibilidade é silenciada.

A impossibilidade do corpo social é revelada a partir da destruição de qualquer estrutura, linguística ou formal, pois a referência humana ou supra-humana, não aparece mais no âmbito representativo. O corpo biológico aparece então apenas como sintoma - não um sintoma como uma referência, mas como evidência de um “desastre”, nos termos de Blanchot. Desastre que torna o corpo social desconexo em existências incomunicáveis e nos faz questionar suas condições de possibilidade.

Retornando à questão inicial exposta no primeiro capítulo, se a exigência de representação, no contexto traumático, traz implicitamente sua impossibilidade, a construção de novas maneiras de pensar não acontece antes da construção de novas condições da capacidade de pensar. Diante disso, a construção de uma noção de “comum” no campo da cultura remete-nos à necessidade de um “nível transmissível” na linguagem, como início da criação de condições de possibilidade de existência, de alteridade e, por isso, da dimensão relacional no campo pré-linguístico. Mas, e quando o “comum” é enterrado no contexto da instituição da morte como única possibilidade de vida?

2.4

A politização da vida nua a partir de Foucault e Hannah Arendt: Agamben e as práticas totalitárias

Remeter à noção de “comum” como possibilidade de um ‘corpo social’ enquanto laço político é algo nostálgico que parece acompanhar o próprio conceito. O conceito de “comunidade” parece ser uma condição de possibilidade do pensar na medida em que se conecta à dimensão da experiência, tornada coletiva, e remete a um retorno a uma convivialidade arcaica, em que o próprio problema do pensamento seria desconhecido. O “comum” como algo perdido é referido por Peter Pélbart (2003):

A cada momento de sua história ele (o Ocidente) se entrega a uma nostalgia de uma comunidade perdida, desaparecida, arcaica, deplorando a perda de uma familiaridade, de uma fraternidade, de uma convivialidade (Pélbart, 2003, p. 32).

No contexto da catástrofe, esse “sonho nostálgico” dá lugar a uma radicalidade. O “comum” não apenas é sentido como impossível, mas como indesejável. Qualquer proposta de constituição social que remeta a padronizações, a modulações do comportamento que excluam a dimensão da diferença, traz o retorno inviável ao projeto moderno de normatização dos indivíduos.

No tempo em que vivemos, o desafio parece ser exatamente habitar os limites, desafio que implica muitos perigos. Pois viver nos limites da existência significa que, como diz Pélbart, “mesmo quando tudo vinga, é o limite tênue que separa a construção do desmoronamento” (idem, 2003, p. 146).

A existência que habita o limite é inerente às modificações políticas que radicalizam cada vez mais o biopoder. Desde o surgimento do biopoder, conceituado por Foucault, as sociedades passaram por modificações que são caracterizadas por modulações flexíveis e aperfeiçoáveis dos mecanismos de poder.

As sociedades de controle – tal como aponta Deleuze (1992b) a respeito da “evolução” a partir das sociedades disciplinares, em que o corpo social era confinado em dispositivos como as escolas, fábricas, hospitais e prisões – continuam a engendrar seus mecanismos no dia a dia e na captura de nossas sensações e sentimentos mais íntimos. Para Pélbart, o biopoder envolve na verdade uma tecnologia de dupla face:

(...) por um lado as disciplinas, as regulações, a anátomo-política do corpo, por outro a biopolítica da população, a espécie, as performances do corpo, os processos da vida (...) Ao lado do sujeitamento dos corpos através das escolas, colégios, casernas, ateliês, surgem os problemas da natalidade, longevidade, saúde pública, habitação, imigração. Ainda separadas no início, a disciplinação dos corpos e a regulação da população acabam confluindo (Pélbart, 2003, p. 57).

Para Hardt & Negri (2001), as sociedades de controle são aquelas nas quais “mecanismos de comando se tornam cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos” (idem, p.42). Esses mecanismos, atualmente comandados por um “Império” de potências internacionais (principalmente pelos Estados Unidos) faz pensar no “comum” tal como está em jogo no processo de globalização: utilizando termos como “liberdade” e “igualdade” este Império visa o estabelecimento de uma homogeneização, muito útil aos mecanismos de controle dos modos de existência, cada vez mais voltados ao consumo e à massificação.

No entanto, ao colonizar e interligar de maneira cada vez mais profunda um número maior de aspectos da vida, o Império estaria na realidade, segundo Negri, criando a possibilidade de um novo tipo de democracia. Convergindo numa comunidade globalmente interligada em redes, diferentes grupos e indivíduos podem associar-se em fluidas matrizes de resistência; deixando de constituir “massas” silenciosas e oprimidas, podem formar uma “multidão”, com o poder de forjar uma alternativa democrática à atual ordem mundial. Em relação à noção de “comum”, Negri (2004) aborda o campo das lutas e resistência biopolítica a partir do conceito de “multidão”.

Diferente da figura moderna de “povo”, que Negri (2004) identifica como uno, homogêneo, ele propõe como figura da coletividade contemporânea a “multidão”, que é múltipla, heterogênea: referindo-se à “multidão” como conjunto de forças, e não de indivíduos. Ao contrário da noção de conjunto social como uma soma de indivíduos, definidos pela separação em relação ao todo, Negri pensa a multidão como composta por múltiplas singularidades: “A singularidade é o homem que vive na relação com os outros, que se define na relação com o outro. Sem o outro ele não existe em si mesmo” (idem, p. 2).

Conceito que se refere à potência criativa dos indivíduos, à cooperação e aos desejos que propiciam resistência e transformação, numa era em que a soberania dos

Estados-nação entrou em xeque e a guerra tornou-se global, o conceito de multidão aposta em uma saída para a constituição de uma experiência de laço social que potencialize as forças da vida. É a multidão que trava as lutas biopolíticas, que resiste e produz independentemente da sua relação com o capital. O biopoder visa controlar a multidão e é nesse lugar que acontecerão as tensões, os embates e as produções de poder.

No entanto, a radicalidade da experiência atual nos coloca diante da dificuldade de aceitação de qualquer solução, embora a esperança tenha sempre acompanhado a busca de um “comum”. E esta radicalidade tem como ápice o surgimento dos campos de concentração, dos grandes estados totalitários, como analisa Agamben (2002). É através dos apontamentos de Hannah Arendt que é possível vivenciar o horror da “catástrofe” como precaução e como metodologia para a criação de novas formas de existir.

Para Agamben (2004), a limitação na obra de Foucault está em não haver considerado as análises de Hannah Arendt (1958) sobre o surgimento do poder totalitário. Através da arqueologia do saber, Foucault não chegou a investigar as áreas por excelência da biopolítica moderna: as consequências e as condições de surgimento dos campos de concentração. Caso tivesse levado em consideração as teses de Arendt, talvez Foucault tivesse conseguido o que a autora, em sua época, não conseguiu: pois Arendt, embora tenha compreendido que o primado da vida natural em relação à ação política era a chave para a compreensão da decadência do espaço público na sociedade moderna, não ligou este fato às análises posteriores que realizou sobre a vida nos campos de concentração.

A noção de “biopolítica” aparece no primeiro volume da *História da Sexualidade* (1976), que se intitula “A vontade de Saber”, publicado em 1976. Nessa obra, Foucault faz referência à passagem da Política de Aristóteles que define o homem como animal político (*zôion politikón*): “Durante milênios, o homem”, afirma Foucault, “permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (idem, p.134). Mas a radicalidade desse fato, que Arendt explicitou em seus trabalhos sobre o totalitarismo, não foi evidenciada por Foucault em suas hipóteses sobre o poder.

No horizonte dessas questões, herdadas tanto de Foucault quanto de Hannah Arendt, Agamben buscará investigar aquilo que, não mais nos termos apenas de Foucault (biopolítica), mas em seus próprios termos (politização da vida nua), constitui “o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (Agamben, 2004, p.3).

Agamben (2004) parte para o desenvolvimento desta questão referenciada por Foucault, para exprimir seu pensamento em *Homo Sacer*. A fim de cumprir essa lacuna que as análises foucaultianas do biopoder também não puderam preencher, Agamben busca investigar como a política torna-se “politização da vida nua”, em que “nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão pela vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais”. (idem, p. 20)

É nessa precaução crítica de Agamben que pretendemos construir uma noção de experiência como singularidade, multiplicidade - tal como o conceito de multidão de Negri (2004) - que seja a condição de possibilidade para a potência da vida. No entanto, essas experiências, nos “limites do inexperienciável”, só podem reinventar-se impelidas pelo contexto contemporâneo do questionamento sobre o trauma:

Existem, portanto, certas experiências que não nos pertencem, que não podemos dizer (nossas), mas que, justamente por isso, porque são, precisamente, experiências do inexperienciável, constituem o limite último ao qual pode lançar-se a nossa experiência em sua tensão para a morte. (Agamben, 2005, p. 50)

É na experiência mesma com o traumático que se dá a invenção: é no contexto da vida nua que a criação é possível. O que nos aponta Agamben é o desafio diante de um contexto sócio-político que permite a deliberação da inexistência como modo de existência por um poder que pode decidir sobre a vida e a morte. O surgimento do “homo sacer”, figura que habita um limiar indefinível entre a vida e a morte, uma “pessoa que é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar a divina”, “uma vida humana matável e insacrificável”, aquela que constitui “o conteúdo primeiro do soberano” (idem, 2004, p. 91), verifica-se como modelo de inexistência contemporâneo.

É a impossibilidade de existência que cria um ser que habita o limiar e é essa impossibilidade que confrontamos ao pensar em práticas totalitárias. O “homo sacer” é “a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política” (idem, p. 91).

Não se trata da “simples vida natural” (a “*zoé*”, pela distinção grega em relação a *bios*) ou da simples “animalização do homem”, segundo Foucault, mas da “vida exposta à morte” (a vida nua ou vida sacra): “elemento do poder originário” (idem, p. 96). Para Agamben, o bando é remetido à própria exclusão do conjunto social que o caracterizava e “é deixado à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente, capturado.” (idem, p. 116). O que caracteriza aquilo que Agamben chama de “bando” é que ele carrega tanto a “insígnia da soberania” (que o “baniu”) quanto a “expulsão da comunidade”.

Segundo Agamben, é através da estrutura de “bando” que devemos, hoje, reconhecer a constituição do poder político e dos espaços públicos. Justamente por ter se tornado uma biopolítica, a política pode se constituir, a exemplo dos campos de concentração, uma “política totalitária”. Nesse sentido, o Estado, na radicalidade de sua atuação possível, transforma o “Estado de Direito” em um “Estado de Exceção”. Esse é definido como o horizonte de um “tudo se pode” por parte da autoridade, um poder sem limite, ao qual nada se excetua. Por contraditório que possa parecer, o estado de exceção funda-se na suspensão do inviolável, da intimidade corporal:

Esta estrutura de bando que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra. Ele é o *nómos* soberano que condiciona todas as normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de bando constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano. (Agamben, 2004, p. 117)

No reconhecimento da estrutura social como estrutura totalitária, Agamben atenta para a despolitização moderna e para a perda da liberdade de viver. Nós podemos pronunciar muitas palavras, mas podemos falar? Existe condição para a fala, que seria um fundo de compreensão que testemunhasse a existência de alguém?

Nos campos de concentração, quem está dentro morre e não pode testemunhar. A vida foi retirada de qualquer noção de comunidade, pois foi incluída no bando. Bando que constitui o reverso da própria comunidade, sua condição de existência. Ao citar a figura do *Muçulmano* nos campos, Agamben se refere à sua incapacidade de ação, à sua indiferença:

Tudo já lhe é tão indiferente, que não tenta fugir ao trabalho e às pancadas, nem procurar comida. Executa todas as ordens que recebe; é provável que, quando for enviado à morte, ele vá com essa mesma absoluta indiferença. (Agamben, 2004, p. 42).

Agamben refere-se ao muçulmano como “incomunicável”, porque “interiormente oco” (idem, p.41), pois este é o objetivo supremo do biopoder, sua origem e seu destino. A ambição suprema do biopoder é:

(...) realizar no corpo humano a separação absoluta do zoé e do biós, do muçulmano e da testemunha, do vivente e do falante. (...) Pois não é mais a vida, não é mais a morte, é a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita que constitui a prestação decisiva do biopoder de nosso tempo. (Agamben, 2004 apud Pélibart, 2006, p. 15)

Nesse ponto, recorreremos a Hannah Arendt na medida em que, segundo Francisco Ortega, a fenomenologia arendtiana e a genealogia foucaultiana “convergem na desconstrução da subjetividade e da tradição política ocidental, na procura de novas formas de subjetividade e ação”. Com o objetivo de diagnosticar o estatuto da experiência contemporânea, esses autores “visam a desenvolver estratégias ante a despolitização dos sistemas totalitários e da sociedade de massas (Arendt), ou ante as modernas práticas subjetivantes, disciplinas e biopoder (Foucault)” (Ortega, F., 2001, p. 84).

A análise de Arendt referente ao esvaziamento do coletivo como uma consequência do investimento na “vida natural do homem” tem como pontos importantes algumas modificações fundamentais com relação à descoberta do ponto arquimediano fora da terra e à dúvida cartesiana que marcou o ponto inicial de um processo de alienação do mundo que jamais se deteria e que fundaria uma cultura baseada no desespero. Este desespero, qualificado e observado como reação da filosofia frente à nova situação do mundo, foi exatamente aquilo que levou à dúvida que influenciaria sobremaneira a tradição filosófica moderna:

(...) a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna — essa ‘escola de suspeita’, como Nietzsche a chamou alguma vez — e que levou à convicção que, ‘de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída na sólida fundação do mais completo desespero. (Arendt, 1981, p. 273).

Por consequência da interiorização do sujeito, o esvaziamento do espaço político teve como contrapartida um maior investimento no interior dos corpos. O ceticismo corrosivo inserido pela dúvida cartesiana impede de pensar em termos universais e absolutos, ou seja, impede a “comunidade” do pensamento em termos de compreensão e até a discussão em termos políticos. Em vez da antiga dicotomia entre o céu e a terra, temos agora outra entre o homem e o universo, ou entre “a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las” (Arendt, 1981, p. 283). Nesse sentido, a crise para Arendt é, aqui, crise de representação:

As perguntas específicas devem receber respostas específicas; e se a série de crises que temos vivido desde o início do século pode nos ensinar alguma coisa é, penso, o simples fato de que não há padrões gerais a determinar infalivelmente nossos julgamentos, nem regras gerais a que subordinar os casos específicos com algum grau de certeza. (Arendt, 2004, p. 7).

Posteriormente, a partir das análises de Agamben (2004), cresce a importância dos relatos de Arendt sobre os campos e sobre o ponto de vista daqueles que protagonizaram massacres e foram julgados. À impossibilidade do comum, aqui, segue-se a lógica totalitária como resposta imediata ao desespero da incerteza e da perda do espaço político. O totalitarismo, como nos mostra Agamben, revela em seu ápice a estrutura mortificante da lógica política vigente, escondida nos meandros cotidianos da “politização da vida nua”.

O poder soberano potencializa o “comum” “igualitário” para aparentemente aplacar o desespero da população. Durante a Segunda Guerra Mundial, os partidários de Hitler acreditaram que o antissemitismo poderia ser o denominador comum capaz de unificar a Europa, no entanto, o terror já dominava. Em alguns Estados, o Holocausto foi devastador; na Romênia, até a SS ficou perplexa com os horrores provocados pela população. Os nazistas chegaram a intervir para salvar judeus da barbárie, em favor de um assassinato “civilizado”. A criação da chamada “Solução Final”⁸, embora não tenha acontecido em todos os lugares (Arendt, 2001, p.254), foi uma solução higiênica para apressar o extermínio.

⁸ A “Solução Final” ou “Solução Final da Questão Judaica” (do alemão *Endlösung der Judenfrage*) refere-se ao plano nazista de genocídio sistemático contra a população judaica durante a Segunda Guerra Mundial. O termo foi criado por Adolf Eichmann, oficial alemão capturado, julgado e executado pelas autoridades israelenses em 1961-62. A implementação da Solução Final é considerado

Quando o Estado e suas leis são assassinos, poderá haver um julgamento individual? A permissão de matar significa muito mais que atos de uma consciência: são indícios de que a vida já havia sido perdida. Na análise sobre a questão dos judeus, Arendt lembra que esses nunca deixaram de representar a "nação dentro de outra nação" (Arendt, 2000, p.54). Relacionado à intolerância com relação a qualquer diferença, o ideal "comum" de uma nação unificada transforma-se em máquina de morte para aqueles que representavam os "visitantes indesejados". Antes do extermínio, medidas legais se incumbiam de retirar todo e qualquer direito à vida daqueles que iam aos campos de concentração. A afirmação da "igualdade" disseminada pela Revolução Francesa transformou o estrangeiro em algo demoníaco: "A sociedade, constantemente à espreita do estranho, do exótico, do perigoso, finalmente identifica o refinado com o monstruoso e se prontifica a admitir monstruosidades" (idem, p.104). A sociedade, naquele momento, estaria pronta a purificar-se do mal, reconhecendo abertamente os criminosos para publicamente cometer os crimes.

A construção de um "comum", nesse sentido, refere-se a um corpo social vazio, tomado por forças mortificantes. Paradoxalmente às imagens que conhecemos do exército alemão, "todos em um", na formação perfeita para o combate, vemos a ausência de qualquer existência política. Nas palavras de Hitler: "(nossos partidários) são uniformes não apenas nas ideias, mas até a expressão facial é quase igual. Vejam seus olhos [...] e ficarão sabendo como cem mil homens podem tornar-se um só" (idem, 2000, p.468). Segundo Arendt, o esvaziamento do campo político decorreu da atomização dos indivíduos, pois "O isolamento de indivíduos atomizados constitui a base para o domínio totalitário" (idem, p.457).

Este isolamento produz uma espantosa existência de "excesso-vazio de si", em que a culpa ou concernimento desaparecem, não devido a uma estruturação individual, mas devido à ausência das condições políticas de viver. Ao pensar nos crimes hediondos, os assassinos, de acordo com Arendt, ao invés de: "Que coisas horríveis eu fiz!", podiam dizer "Que coisas horríveis tive de ver na execução de meus deveres!" (Arendt, 2001, p.122).

um dos aspectos mais hediondos do Holocausto, resultado do pensamento nazista de que os judeus eram um problema na sociedade e por isto deveriam ser eliminados.

Eichmann, portanto, era um homem inegavelmente obediente. Longe de um ser assustadoramente monstruoso, seus relatos revelam uma pessoa vulgar. Para Arendt, a existência desse tipo de configuração social inaugura uma radicalidade na cultura, o ápice da alienação em relação à própria possibilidade de viver. "Se isso é banal e até engraçado, se nem com a maior boa vontade se extrai qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de ser lugar-comum" (Arendt, 2001, p.311).

Para Arendt, o totalitarismo instaura um modelo de dominação inédito, que não pode ser compreendido pelos sistemas de pensamento anteriores e não pode ser julgado da maneira como os julgamentos tradicionais são. Isso porque o totalitarismo rompe com a própria noção de pensamento, através do rompimento das condições mínimas de viver. Esse evento histórico marca uma descontinuidade, uma ruptura na experiência moderna. No campo político, arruína todas as relações entre os homens, assim como a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. Nas palavras de Arendt:

A dominação como um fato estabelecido que, em seu ineditismo, não pode ser compreendido a partir das categorias usuais do político, e cujos "crimes" não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da história ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior. (Arendt, 1972, p.54)

Diferente dos massacres de guerra, em que a morte pertence àqueles que sepultam seu passado como resultado de lutas, mesmo que injustas, Arendt designa o Holocausto com a magnífica expressão de "massacre administrativo" (2001, p.311), em que todas as instituições de um Estado estão articuladas no empenho comum e orgulhoso de oferecer um massacre higiênico. Os judeus não eram inimigos, eram "estranhos". Processos e petições correm para que o direito de matar seja exercido, mas, além disso, para que o estrangeiro possa ser banido e possa levar com ele a insígnia do poder que o baniu.

O caráter novo e assustador desse empreendimento, segundo Arendt, não é a negação da liberdade ou a afirmação de que a liberdade não é boa nem necessária para o homem. É a exigência de sacrifício da liberdade dos homens para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age e se move em liberdade (Arendt, 1999, p. 51). Além da função econômica, os

campos de concentração tinham como objetivo eliminar os aspectos humano, político e moral, e tornar as vítimas parte de todo o processo.

A relativização do mal é diluída na lógica da discussão legislativa e da perícia científica. Para além da banalização do mal ou da violência, trata-se mesmo, talvez, de duvidar se a Solução Final mereceria a caracterização de “violência”, porque a violência é uma força afetiva, destrutiva, irruptiva, mesmo que precise ser dosada na economia da vida; mas a “politização da vida nua” é, em si, algo notoriamente espantoso.

Sobre as “figuras do mal”, a modernidade já enunciava sua face decepcionante. Enquanto a perversão é subversão da própria regra, e se mantém como tal, o mal em jogo no totalitarismo deve ser considerado de outra maneira, já que, quando o mal é a regra, é instituído, instaura-se outra operação.

Em meio à experiência catastrófica de Auschwitz, poderemos ainda educar as crianças a serem obedientes? A desconfiança na estrutura acaba por se confirmar quando ela, arbitrariamente, toma a vida em troca de nada.

Quando a lógica totalitária adquire os moldes do consumo de forma avassaladora, a vida “comum” se transforma em campo marcado pelo “consumo do outro”, por uma alteridade engolida, e o imperativo é sentir-se cheio, pleno de excessos.

O corpo social, assim como o corpo dos indivíduos, encontra-se repleto de intensidades, sensações que devem pulsar o tempo todo. Estranho corpo que pulsa sem ninguém estar ali, tantas angústias e ansiedades, para quê? O desespero citado por Arendt torna-se compulsão “comum” a serviço de forças mortificantes.

Enquanto pensamos sobre a experiência catastrófica, vemos explodir aqui e lá conflitos de todos os gêneros: guerras civis, guerras no contexto do tráfico, guerras por riquezas internacionais. Porém, nenhuma dessas guerras é a mesma depois de Auschwitz, já que podemos estar infelizes, não porque algo ocorreu, mas justamente por estarmos apenas “cumprindo nossos deveres”.

Neste ponto, ouvimos ecoar a questão sobre a construção de um “comum” como um som frio e longínquo, sob o fundo de descrédito e de alguma irritação. A desesperança que advém do desespero, segundo Arendt. Um desespero que tornou-se, sob inspiração de Auschwitz, o único “comum” possível.

A construção de um “comum” deve advir exatamente da ausência de conteúdo, de regras ou deveres, em um confronto aberto e corajoso com a alteridade. Com seu direito ao ódio, à raiva, ao medo e ao desejo, os limites devem surgir de estruturas diversas, contingentes, no âmbito do “comum” relacional, com sua eterna exigência de pequenas e sempre situacionais regulações. A questão do “comum”, no sentido em que coloca o problema da construção de suas condições de possibilidade, parece excluir qualquer dimensão que não seja afetiva. Antonio Negri (2009), ao pensar a questão da biopolítica em debate sobre a guerra que envolveu o presidente americano George W. Bush, fala do amor em seu caráter impessoal, insistente, contraditório e criativo:

O amor é uma força de cooperação, de solidariedade. A grande força humana que constrói civilização. E a civilização não é a força da violência, mas sobretudo do amor e da solidariedade. São conceitos totalmente laicos, próprios. Não há um a priori, transcendental: são realmente formas de vida, como as pessoas se organizam, constituem sua sociedade e se juntam. Não é o amor cristão, nem burguês: é o amor enquanto força imanente e ontológica, quer dizer, construída do ser. (Negri, A., 2009)

A dimensão amorosa, sob o contexto da catástrofe, adquire um sentido único, contemporâneo, que merece ser afirmado em sua novidade, porque o amor a que se refere Negri não é um amor pulsional, pois o contexto em que este conceito fez sentido parece ter desistido de pulsar.

Será possível falar de amor em tempos de “catástrofe”? Resistente à ingenuidade do termo, o cotidiano das relações parece carecer de algo ainda mais fundamental, porque, se não é possível um amor sem outrem, como fazer surgir uma dimensão de alteridade onde não existe amor?

A oscilação entre a profunda descrença e o surgimento surpreendente da força de sobrevivência aparece como pêndulo triste e repetitivo. Mas não seria esta oscilação inerente à experiência catastrófica? Não seria este o início de uma insistência que, depressiva, maníaca ou “somatoforme”, não nos permite esquecer que, em algum lugar, estamos vivos? Se a filosofia não pode perguntar, em tempos de catástrofe, porque suas palavras caíram no silêncio, no ridículo ou na impropriedade, qual seria então a função do pensamento nos limites do impensável?

Retomamos neste ponto a singular contribuição de Arendt que, sob a influência do conceito de *thaumadzein* de Platão (espanto maravilhado frente a tudo o que é como é), insere a dimensão ética e política na filosofia. Dimensão essa que

advém, não do cumprimento dos deveres ou da responsabilidade social, mas da afecção mais insistente e incômoda, “pois do que o filósofo mais sofre é de espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto” (Aristóteles, Teeteto, 155d, apud Arendt, 1993, p.67). Para Platão, “esse espanto não tem nenhuma ligação com a busca da imortalidade” (Arendt, 1993). *Thaumadzein* é um pathos, é algo de que se sofre e, portanto, difere do *doxadzein*, ou da formação de opinião sobre alguma coisa. O espanto não pode ser expresso em palavras, e jamais se liga a qualquer coisa. O espanto, portanto, advém do campo da experiência da filosofia; pois o que diferencia o filósofo e as demais pessoas não é um saber sobre o espanto, mas o fato de ele não poder deixar de ser afetado pelo espanto.

A recusa em relação à experiência do espanto, por sua vez, é expressa nos termos de *doxazein*, ou seja, na formação de opiniões a respeito de questões sobre as quais os homens não podem ter opinião, porque os padrões comuns e normalmente aceitos do senso comum aí não se aplicam. A recusa ao espanto é uma recusa à novidade: seja através da perda do sentido na *doxa* ou na procura por algo já conhecido na tradição.

O pensamento que surge do espanto, esta é a dádiva da filosofia. Mas, para Arendt, o espanto não pode encerrar-se em si mesmo. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt (2000) chama a atenção para o perigo da solidão organizada como princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. A reflexão do filósofo só faz sentido, só adquire existência, se isso for partilhado com outros homens: o problema da vida, essencial para Arendt, apenas faz sentido enquanto vida política.

Nesse sentido, segundo Arendt, para que uma filosofia seja ativa e não contemplativa, faz-se necessário que o objeto do espanto (*thaumadzein*) seja a pluralidade do homem, da qual surge, em toda a sua grandeza e miséria, o domínio que inclui todos os assuntos humanos.

2.4.1

Dizer e pensar como figuras do impossível: infância e linguagem catastrófica

Agamben (2007) mantém a problemática da discussão sobre o estatuto da experiência contemporânea em Foucault sob o paradigma do totalitarismo de Hannah

Arendt, na medida em que as consequências dramáticas da “implicação da vida nua na esfera política” – e esta é uma das teses centrais de *Homo Sacer* – “constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”. O que mais interessa em Agamben é, portanto, o ponto de intersecção entre as técnicas de individualização subjetivas e procedimentos totalizantes objetivos. A noção de experiência que está, assim, neste ponto de intersecção e é definida através dele.

Considerar que a modernidade biológica da sociedade entende o homem como espécie e como simples corpo vivente (a animalização do homem), requer mais do que afirmar a existência política do homem. Requer, com Agamben (2004), melhor compreender a distinção entre “*bios*” e “*zoé*”, ou a “vida qualificada” e a “vida nua”. A partir das contribuições de Arendt, a busca por um “exercício do pensamento político” inclui a necessidade de pensar a política através da experiência, e um convite ao *selbstdenken* (“pensar por si”, como uma aposta na dimensão da criação no próprio pensamento), a fim de considerar a impossibilidade de manter dissociadas tecnologias subjetivas e técnicas políticas.

Isto implica, portanto, a oportunidade de tomar a noção de democracia como um sistema que está além da organização institucional e representativa. A indissociabilidade das duas tecnologias instaura a retomada de uma operação metafísica, pois, segundo Agamben:

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva. (...) O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema. (Agamben, 2007, p. 17).

Quando as fronteiras adquirem o estatuto de indeterminadas, a vida nua passa a habitar as cidades. A vida do homem passa a ser sujeito e objeto do ordenamento político e dos conflitos em relação a esse mesmo ordenamento, ordem de exceção que põe em questão a vida nua do cidadão: novo corpo biopolítico da humanidade. A biopolítica do totalitarismo moderno e da sociedade de consumo responde à questão de politização da vida: a vida humana está incluída na vida dos animais, assim como sua linguagem, sob forma de exceção.

Nesse ponto é que a tese foucaultiana deve ser considerada, na medida em que a experiência contemporânea inclui essa operação metafísica da geração de uma zona de indistinção que está a serviço da mortificação. No dizer de Agamben:

A tese foucaultiana deverá ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. (idem, 2004, p. 16)

A questão sobre a existência da linguagem no ser vivente e a questão de como a vida nua habita a *polis* se correspondem. Agamben esclarece que, na contemporaneidade, a estrutura do *logos* tolhe e conserva no vivente a própria voz. “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.” (Agamben, 2004, p. 34)

Esta dimensão da experiência limiar entre o ser vivente e o *logos* implica, em seu contexto de catástrofe, a perda da dimensão política, da possibilidade mesma de uma vida em “comum” no sentido de um pensamento capaz de ser modificado. A partir das reflexões de Walter Benjamin, Agamben (2004) conclui que a criação de uma nova política inclui a constatação da impossibilidade de um retorno ao passado irrecuperável, e a necessidade de invenção advinda da própria realidade atual.

Se, de acordo com Arendt (1958, p. 184), o pensamento se insere justamente na lacuna que se abre entre o passado e o futuro e é nesta fissura que devemos nos instalar, teria essa experiência catastrófica, portanto, linguagem?

Quando perguntada, nos anos de 1960, pela televisão alemã, sobre o que restava da Europa pré-hitlerista, Hannah Arendt respondeu: "A língua materna" (Agamben, 2008, p. 159). No entanto, se partimos de que "o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação" (Arendt, 1972, p. 41), o que fazer quando a morte dissipa a possibilidade mesma do dizível?

É sob essa questão que Agamben faz ecoar as palavras de Walter Benjamin, no que diz respeito à atenção aos restos da história, aos cacos perdidos. Na esteira

desse pensamento político e dando continuidade ao projeto *Homo Sacer*, em “*O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*”, Agamben (2008), numa reapropriação do conceito de “tempo-de-agora”, de Walter Benjamin, procura dizer algo sobre o indizível a partir dos restos dos campos de concentração. O resto, não como o que sobra ou como o que permanece como um dever de memória, mas como um hiato, uma lacuna que se instaura na língua do testemunho em oposição às classificações do arquivo, pois aquilo que não é enunciado, que não é passível de ser arquivado, é a própria língua pela qual a testemunha manifesta sua incapacidade de falar. O resto é, para Agamben, constituído das tensões que tornam a língua viva e que encarnam a figura daquele que foi destituído da capacidade de falar.

O único que estava presente, e que poderia nos relatar sua experiência, está morto. O Muçulmano, não-homem dos campos de concentração, sem rosto, sem ação, o paradoxo implícito na questão não-existência é, por ser politização da vida nua, a própria refutação de qualquer metafísica, pois é, ao mesmo tempo, a evidência de destruição dos contornos do dizer e a verdade da fala.

O indizível, portanto, é a própria linguagem possível em tempos de catástrofe. Mas o muçulmano, ou “quem fala”, não sobreviveu. Quando o espaço político contemporâneo não é mais a cidade, a *polis* erguida pela racionalidade da lei e da norma, mas o campo de concentração, marcado pela anomia, o cidadão dá lugar ao *Homo Sacer*, o muçulmano surge como figura da impossibilidade do testemunho: não como figura da história, mas como Messias: “aquele que sobreviverá”.

O conceito de sobrevivente é fundamental no pensamento político de Agamben, pois os sobreviventes são uma herança de um contexto sem temporalidade. Como diz Primo Levi, prisioneiro em Auschwitz e que Agamben (2008) recupera em sua obra, as “verdadeiras testemunhas” foram aqueles que estavam presentes até o fim: os sobreviventes apenas podem falar por proximidade. A sobrevivência está calcada na própria impossibilidade de testemunho.

Assim, para Agamben, o testemunho está no plano da linguagem, não como impossibilidade de dizer, mas como uma relação entre dizível e indizível na fissura afirmativa que divide essas duas instâncias. A partir dessa fissura, dessa cisão característica, surge a linguagem da testemunha, a linguagem possível na experiência traumática. Esse limiar, esse limite tênue, é o habitat da testemunha e a fonte de sua “linguagem não-dizível”.

Seria a mesma linguagem do pequeno “Hurbinek”, criança de que Primo Levi fala em seu relato sobre os campos de extermínios. Seu nome, incerto, foi dado pelos prisioneiros de Auschwitz que assim o chamavam, diz Levi, talvez por parecer com alguns dos incompreensíveis balbucios que soltava. Hurbinek, além de incapaz de falar, era paralítico. Hurbinek manifestava-se através de indícios de uma linguagem “mutilada e obscura” (Levi, 1994 apud Agamben, 2000, p.38), resquício indizível dos restos dos campos. A falta de linguagem de Hurbinek, “fazia-se sentir no seu olhar”: “era um olhar selvagem e humano, ao mesmo tempo; aliás, maduro e julgador, que ninguém entre nós sabia confrontar, tamanha era a sua carga de força e de pena” (Levi, 1994). Nos seus últimos dias de vida, pois morreria logo após a liberação de Auschwitz, em agonia, os prisioneiros ouviram Hurbinek pronunciar incessantemente algo que parecia o som de uma palavra, algo como ‘mass-klo’, ou ‘mistisklo’, que, como descreve Levi:

Não, não era desde logo uma mensagem, nem uma revelação: pode ser que tenha sido seu nome, se é que alguma vez tenha tido algum; pode (segundo uma de nossas hipóteses) ser que quisesse dizer “comer” ou “pão”; ou talvez “carne”, dito numa língua de alguns sobreviventes Boemioss, como sustentava com bons argumentos um de nós que conhecia esta língua... Hurbinek, o sem nome, cujo músculo do antebraço levava a marca a marca da tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, livre mas não redimido. Nada resta dele: testemunha por meio dessas minhas palavras. (Levi, 1994, p.22-23)

A não linguagem de Hurbinek refere-se ao que Benjamin chamou de “experiência do choque”, da mudez, da impossibilidade de falar após as trincheiras (Benjamin, 1994, p. 115): é o indizível testemunho. No entanto, torna-se dizível nas palavras de Levi a partir do espanto que leva a considerar, não as experiências individuais, sua piedade ou importância, mas a história dos campos de extermínio como “sinistro sinal de perigo” (Levi, 1994). Agamben, por sua vez, questiona: “Mas por que indizível? Por que conferir ao extermínio o prestígio da mística?”. Ao lembrar que Juan Crisóstomo, em “A Incompreensibilidade de Deus”, caracteriza a divindade como indizível, inenarrável e indescritível, e exalta que os anjos o “adoram em silêncio”, Agamben (2008, p.31) esclarece: sustentar o traumático não significa, desse modo, adorá-lo ou privilegiá-lo com o silêncio. O indizível é a própria fissura da qual surge a linguagem, pois a testemunha ocupa este lugar e deixa falar o espanto.

A não-linguagem de Hurbinek, que potencializa o poder de afecção, não seria, neste sentido paradoxal, uma linguagem messiânica? Pois, o que nos mostrará Agamben (2007) é que, quando o estado de coisas permite a existência do Messias, ou daquele que subverte o poder sob sua vontade, que instaura a indistinção entre a “transgressão da lei e sua execução”, torna-se possível também, diante da destruição da estrutura do dizível, a expressão pura da subversão da própria linguagem. Neste sentido, a fala da testemunha subverte e “destrói” a linguagem, a fim de libertar seus restos.

A linguagem da testemunha, paradoxalmente, parece cumprir o anúncio benjaminiano, citado por Agamben, de que “só a puríssima eliminação do indizível na linguagem pode conduzir (a) isto que se recusa à palavra (Benjamin apud Agamben, 2004, p. 58). Ela evidencia, na concepção de Arendt, um esforço para compreender, não no sentido de reconciliação com o passado, mas porque isto pressupõe “que nosso combate é um combate pela liberdade” (Arendt, 2002, p. 68). A linguagem da testemunha é, portanto, uma “outra linguagem”, uma linguagem sob a potência do não-dizível.

É desse modo que o termo “corporeidade da experiência” deve ser entendido: não como referência ao corpo investido de biopoder, mas como experiência de vida em seu poder de afecção. Pois sendo a vida nua esvaziada de sentido, em cujo “corpo natural está em questão a sua própria política”, recuperar o sentido da experiência como indissociada de seu aspecto político parece ser a fundação de uma nova experiência. Trata-se da transformação em um corpo vivente, de um mero instrumento (corpo) de um simbólico esvaziado na vida nua e na letargia da ação.

Agamben nos aponta para a linguagem da infância como o lugar transcendental da história e do mundo humano. Porque em nossa experiência aparecem as significações; somos seres que revelamos o além da linguagem, justamente porque podemos expressar a potência do não-dizível. O ser humano não é sempre falante, idêntico à própria linguagem, como os animais. Ele é, assim, um infante, um sem-identidade, o que constitui a possibilidade da autenticidade do ser humano. A aposta na linguagem da infância, portanto, é a aposta em uma “outra” linguagem, que inclui em si a dimensão da alteridade para a construção de uma nova política. Uma outra “polis”, não como o “comum” da igualdade, da razão, da compreensão (logos) e da fala, mas como a pluralidade não-identitária, aberta à

criação, que precisa ser posta em questão para a construção da “tarefa infantil da humanidade que vem”(Agamben, 2008,p.28). É também nesse sentido que compreendemos o que nos disse Arendt, para quem a arte e a criação são inerentes ao processo do pensamento: "é sempre na letra morta que o 'espírito vivo' deve sobreviver" (2000, p.182).

No próximo capítulo, abordaremos a questão da experiência traumática a partir de conceitos formulados por Blanchot e Bataille e Derrida, no plano da cultura e conceitos clínicos formulados por Ferenczi, Balint e Winnicott.

Tomando como referência algumas hipóteses desses autores, investigaremos definições e reflexões sobre o trauma a partir de suas práticas políticas e clínicas para a afirmação da necessidade de modificações técnicas e conceituais no campo da técnica psicanalítica. Esperamos, assim, apresentar uma noção de experiência que demonstre a interseção entre as dimensões de clínica, ética e política, através das consequências do traumático na corporeidade da constituição subjetiva.